

Endverheißung und menschliche Zukunft

Von Peter Henrici SJ

Angesichts der nahen Parusie gibt der heilige Paulus zwei scheinbar widersprüchliche Verhaltensregeln. Auf der einen Seite, im Korintherbrief, empfiehlt er Loslösung von der Welt: »Die Zeit ist kurz. In Zukunft möge, wer eine Frau hat, so sein, als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als sei er nicht Eigentümer geworden, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor 7, 29–31). Auf der andern Seite jedoch, und zeitlich noch früher, mahnt Paulus in den Thessalonicherbriefen zum tätigen Einsatz in der Alltagswelt: »Setzt eure Ehre darein, ruhig zu leben, euch um die eigenen Aufgaben zu kümmern und mit euren Händen zu arbeiten, wie wir euch aufgetragen haben. So sollt ihr vor denen, die nicht zu euch gehören, ein rechtschaffenes Leben führen und auf niemand angewiesen sein« (1 Thess 4, 11–12). Und wiederum: »Als wir bei euch waren, haben wir euch die Regel eingeprägt: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (2 Thess 3, 10).

Die Spannung zwischen eschatologischer Welttdistanz und ebenso eschatologisch begründetem Welteinsatz, die in diesen Texten erstmals zum Ausdruck kommt, durchzieht bis heute das christliche Leben. In der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte erschien sie als Spannung zwischen einer existentiellen, individualistischen Eschatologie, die das Gericht betonte, und einer heilsgeschichtlichen Eschatologie, die das politische Moment des schon in diese Welt hereinbrechenden Heils unterstrich. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, zwischen diesen theologischen Tendenzen zu vermitteln oder zu entscheiden. Im Sinn der zitierten Paulustexte möchten wir vielmehr nach dem Einfluß der Endverheißung auf das tägliche Tun und Lassen des Christen fragen, mit dem er sich, wie jeder Mensch, wohl oder übel auf diese Welt einlassen und seine Zukunft mitgestalten muß. Diese seine Zukunft ist nicht sein persönliches, jenseitiges Heil; sie gilt für diese Zeit, und er ist in ihr solidarisch mit der Zukunft seiner Mitmenschen und der Gesellschaft, in der er lebt und die er mitgestaltet. Wie aber gestaltet ein Mensch seine Zukunft? Hat uns die christliche Endverheißung etwas zu dieser Zukunft zu sagen, und was? Wie schlägt sich dieser Beitrag der Endverheißung in der Zukunftsgestaltung des Christen nieder? So müssen die Fragen lauten, die uns an die gesuchte Antwort heranzuführen können.

I

Zukunft ist keine Gegebenheit. Zukunft ist für uns ein Fächer offener Möglichkeiten, deren eine durch unser Entscheiden und Tun (mit)verwirklicht wird. Die Zukunft »kommt auf uns zu«, wie die Kurve auf den Autofahrer zukommt, das heißt: *wir* bewegen uns unaufhaltsam und unausweichlich auf sie zu. Doch während sich vor dem Fahrzeuglenker auf weite Strecken nur *eine* Straße auftut, eröffnet die Zukunft in jedem Augenblick gleichsam eine Vielzahl von Ausfahrten. Die Zukunft »gestalten« heißt somit in erster Linie, zwischen einer Vielzahl sich eröffnender Möglichkeiten wählen. Die getroffene Wahl wird dann wieder neue Möglichkeiten eröffnen und andere, vielleicht für immer, unverwirklicht lassen. Die Auswahl und Entscheidung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten (und damit die Gestaltung der Zukunft) kann nun nach verschiedenen »Methoden« geschehen.

Die wichtigste, jedenfalls häufigste »Methode« der Zukunftsgestaltung ist das *Sich-Durchwursteln*: Man sucht Tag für Tag, Jahr für Jahr mit den jeweils anfallenden Problemen und Entscheidungen fertig zu werden, ohne sich über längere Fristen hin Pläne und Gedanken zu machen. Die auf kurze Zeit hin gefällten Entscheidungen schaffen unvermeidlich neue, unvorhergesehene Probleme, für die man, wenn sie auftauchen, wieder pragmatische Augenblickslösungen (»Heftpflaster«) sucht. Daß diese Art von Zukunftsverhalten nicht nur im privaten Leben, sondern auch in Wirtschaft und Gesellschaft und (vielleicht vor allem) in der Politik die weitaus häufigste zu sein scheint, ist wohl nicht nur auf eine Art angeborene Denkfaulheit zurückzuführen, sondern vor allem auf die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, auf längere Sicht die Zukunftsmöglichkeiten in ihrer Wahrscheinlichkeit und gegenseitigen Verflechtung zu überblicken, und so etwa die Folgen einer Entscheidung richtig abzusehen. So macht man aus der Not eine Tugend und überläßt sich einem gewissen unbekümmerten Fatalismus. Zwar scheint diese pragmatische Methode der Zukunftsbewältigung kein Leitbild vor Augen zu haben, und doch folgt sie einer Reihe unausgesprochener Leitlinien: Man muß »realistisch sein«, »keine künstlichen Probleme schaffen«, »quieta non movere«, usf. Ein Zug zur Beharrlichkeit ist darin unübersehbar; gegen ihn richtete sich in den sechziger Jahren der revolutionäre Protest und heute, angesichts der sich auftürmenden neuen Probleme, die ökologische Bewegung.

Solcher Protest bedient sich einer zweiten Methode der Zukunftsgestaltung, der *Politik der Interessen*. Leitbild für die Entscheidung ist hier das Durchsetzen der Interessen einer bestimmten Gruppe. Auch hier wird nicht der Versuch gemacht, die Zukunftsmöglichkeiten auf längere Sicht vorzusehen; was in der näheren Zukunft zu tun sei, wird vielmehr vom jeweils gegenwärtigen Interesse der Gruppe bestimmt. Genau besehen, geht es dabei überhaupt nicht um eine Auswahl zwischen verschiedenen Zukunftsmöglich-

keiten; die Entscheidung ist politischer Art: Sie betrifft die Wirksamkeit der verschiedenen sich anbietenden *Mittel*. Zugehen auf die Zukunft wird so zum Kräftespiel, zum Seilziehen zwischen verschiedenen Interessengruppen; die Richtigkeit des eigenen Gruppeninteresses bleibt außer Frage. So aber wird die Zukunft letztlich auf die Gegenwart festgenagelt, und diese Gegenwart wird bald einmal Vergangenheit sein. So zukunftssträchtig ein Interesse auch scheinen mag, es läßt in seinem Durchsetzungs- und Behauptungsdrang keinen Platz für radikal Neues. Diesen Konservativismus selbst des revolutionären Interesses führen uns Marxismus und Neomarxismus in geradezu tragischer Weise vor Augen.

Dagegen versucht die dritte Methode der Zukunftsgestaltung, die *zielorientierte Planung*, in der Zukunft neue Möglichkeiten zu entdecken oder zu entwerfen. Sie konfrontiert das in der Zukunft Mögliche und Wahrscheinliche mit dem Wünschbaren (oder gänzlich Unerwünschten) und fragt dann nach den geeigneten Mitteln, um das Wünschbare zu fördern und das Unerwünschte abzuwehren. Der Entwurf einer Politik ist hier von einer vorgängigen Auswahl unter (neuen) Zukunftsmöglichkeiten abhängig; zum Erkennen solcher Möglichkeiten bietet die *Utopie* eine wichtige Hilfe. Sie entwirft, unbelastet vom Blick auf das wirklich Mögliche, das Bild einer idealen, wünschbaren Welt und konkretisiert es in der Phantasie. In ihrer Idealität ist die Utopie schlechthin unrealisierbar und kann folglich auch keine Zielvorstellung für die wirkliche Gestaltung der Zukunft abgeben; doch regt sie je und je die planerische Phantasie dazu an, neue, alternative Zukunftsmöglichkeiten zu entdecken und ins Auge zu fassen. Zur Verwirklichung der anvisierten Ziele ist dann die richtige Politik zu wählen, und angesichts der unvermeidlich auftretenden Störfaktoren wird man sich auch bei dieser Methode der Zukunftsgestaltung immer wieder »durchwursteln« müssen. Erst das Ineinander der drei Methoden beschreibt einigermaßen realistisch, wie wir Menschen tatsächlich auf unsere Zukunft zugehen; ob diese Zukunft jedoch eine »bessere Zukunft« sein kann, scheint vorwiegend von den Zielvorstellungen der dritten Methode abzuhängen.

II

Gibt uns die christliche Endverheißung solche Zielvorstellungen an die Hand, oder kann sie vielleicht die Rolle einer Utopie für unser Zukunftsplanen spielen? Obwohl die Botschaft Jesu und die Verkündigung der Urkirche durch und durch eschatologisch waren, erhalten wir im Neuen Testament wenig Auskunft darüber, wie die angekündigte Endzeit aussehen soll und was sie für unsere menschliche Zukunft bedeutet. Verheißten ist das »Reich Gottes« (beziehungsweise, johanneisch, das »ewige Leben«), was dieses jedoch ist, bleibt weitgehend im Dunkeln oder wird als bekannt vorausgesetzt.

Und doch lassen sich, bei allem Mangel an inhaltlicher Konkretion der Reich-Gottes-Verheißung, einige durchgängige *formale Züge* der christlichen Eschatologie ablesen, die uns einer Antwort auf unsere Frage näherführen können. Wir wollen sie hier kurz thesenartig rekapitulieren.

1. *Die christliche Endverheißung ist nicht individualistisch.* Im Gegensatz zur landläufigen christlichen Verkündigung betreffen die biblischen Verheißungen und ihre schrittweise Erfüllung schon im Alten Testament nicht das persönliche jenseitige Heil, sondern die Heilsgeschichte eines Volkes: angefangen von der Volkwerdung bei Abraham und dem Bundesschluß am Sinai durch die ganze Glücks- und Unglücksgeschichte dieses Volkes hindurch. Dieses Volk wird mehr und mehr in seiner institutionellen Verfaßtheit, eben als »Reich«, Träger der Verheißungen. Das Neue Testament führt die Reihe dieser Verheißungen nicht weiter; es verkündet vielmehr ihre endgültige Erfüllung: »Das Reich Gottes ist nahe herangerückt« (Mk 1, 15). Allerdings korrigiert die Erfüllung auch die Verheißung: das »Volk« ist nicht mehr auf eine (rassische oder politische) Nation beschränkt, sondern wird (über die universalistische Ausweitung des Judentums bei den Exilspropheten hinaus) zur allumfassenden Heilsgemeinschaft. Christliche Mission ist nicht mehr Prosyletismus. Und doch geht es offensichtlich nicht um eine nachträgliche Gemeinschaft einzelner Geretteter; auch das Reich der Erfüllung bleibt institutionell verfaßt. Man wird eingeladen, in das Reich Gottes »einzutreten« (Mt 18, 3; 19, 24; Mk 9, 47), es gibt Menschen, die davon »ausgeschlossen« bleiben (Mt 25, 10–12; Lk 13, 28; 14, 24): Das Reich muß somit seine fest umschriebenen Grenzen haben. Auch in der Apokalypse wird der Endzustand nicht nur als die unabsehbare Zahl der um das Lamm Gescharten geschildert, sondern ausdrücklich auch als festgefügte »Stadt« (Offb 21, 19–22, 5) – in sprechendem Gegensatz zu der von Utopisten und Schwärmern erhofften Wiederherstellung des paradiesischen Gartens.

Hier muß allerdings auch ein naheliegendes Mißverständnis abgewehrt werden: Wir können das verfaßte Reich nicht einfach mit der Kirche gleichsetzen. Das Zweite Vatikanische Konzil (dessen Volk-Gottes-Ekklesiologie an sich eine solche Gleichsetzung nahelegen scheint) bezeichnet die Kirche bloß als »Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden« (LG 5); sie ist »gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) – somit für eine Erfüllung, die alle kirchlichen Grenzen sprengt.

2. *Keine irdische Größe ist mit der endzeitlichen Wirklichkeit kommensurabel.* Wenn schon die Kirche nicht einfach mit dem Reich Gottes gleichgesetzt werden kann, dann gilt das erst recht von jeder anderen irdischen Gemeinschaft oder Wirklichkeit. Zwar ist ein verfaßtes Reich verheißt und eine festgefügte Stadt; doch dieses Reich ist nicht politisch oder rechtlich verfaßt, und die Stadt wird nicht von unten aufgebaut: sie »steigt vom Himmel

herab« (Offb 21, 10). Das Reich »kommt« (Mk 11, 10; Lk 17, 20; Mt 6, 10), es »ist herangerückt« (Mt 3, 2; 4, 17; 10, 7; Lk 10, 11; 21, 31), nicht wir führen es herbei oder nähern ihm uns. Es gibt so wenig ein geschichtliches Wachstum zum Reich hin oder auch nur einen kontinuierlichen Übergang von dieser Welt zur Endzeit, daß das Kommen der Gottesherrschaft vielmehr durch eine historische und kosmische Katastrophe angezeigt wird (Lk 21, 9–10. 25–28 par.; 2 Petr 3, 10). Was in diesen neutestamentlichen Aussagen noch an apokalyptischen Vorstellungen mitschwingen mag, wird durch die Erklärung aufgefangen, daß das Kommen des Reiches unbe-rechenbar, unbeobachtbar sei (Lk 17, 20), daß es komme »wie ein Dieb in der Nacht« (Mt 24, 43–44; 1 Thess 5, 2; 2 Petr 3, 10) und »wie die Wehen über die Schwangere« (1 Thess 5, 3). Damit ist eine Souveränität göttlichen Verfügung angesprochen, zu der »selbst der Sohn« keinen Zugang hat (Mk 13, 32).

Neben der Universalisierung des Heilsvolkes ist dies die zweite Neuheit, die die Reich-Gottes-Botschaft Jesu bringt. Bisher war das »Reich für Israel« (Apg 1, 6) bei aller theokratischen Verfaßttheit immer auch menschlich vermittelt, es wurde von Menschen mitaufgerichtet – und geschähe dies nur, wie in den Vorstellungen der Qumrânsekte, durch Beteiligung am apokalyptischen Endkampf oder, pharisäisch, durch eine das Kommen des Reiches »ermöglichende« Gesetzesbeobachtung. Das von Jesus angekündigte Reich dagegen »kommt« aus eigener Souveränität und Kraft. Selbst wo in Gleichnissen vom »Heranwachsen« des Reiches die Rede ist, wird unterstrichen, daß dies Wachstum »von selbst«, ohne Zutun des Menschen geschieht (Mk 4, 28). So läßt sich von keinem geschichtlichen Ereignis, von keiner menschlichen Entwicklung sagen, daß sie »näher« an das Reich heranzuführen; alles Irdische bleibt seinem Kommen schlechthin inkommensurabel.

Die einzige Wesensaussage, die die Evangelien über das Reich machen, lautet denn auch, daß es »anders« ist als die Reiche dieser Welt. Dieses Anderssein unterstreichen die Gleichnisse vom Austausch (vor *allem* gegen das Reich: Mt 13, 44–46) und die Aussagen über die Umkehr der Größenverhältnisse (Mt 11, 11; 18, 1–4) und der Wertordnungen im Reich (Mt 20, 16). Näher wird dieses Anderssein nicht beschrieben. Es handelt sich aber jedenfalls nicht um ein bloß dialektisches Anderssein (als wäre das verheißene »Andere« nur die Negation des Bestehenden); denn die Evangelien sagen nie, das Reich komme durch Umsturz oder das Bestehende werde sich in das Reich *verwandeln*. Vielmehr bleibt es beim Jesuswort vor Pilatus, daß sein Reich »nicht von dieser Welt« sei (Joh 18, 36), das heißt, daß es weder aus menschlichem Bemühen erwächst noch den Gesetzen irdischen Handelns folgt.

3. *Die endzeitliche Wirklichkeit ragt in die Gegenwart herein.* Gerade als dieses Ganz-Andere ist jedoch das Reich jetzt schon (das heißt seit dem Kommen Christi) »nahe«, so lautet *die* Zentralaussage des Neuen Testa-

ments. Nahesein besagt schon rein philosophisch gesehen ein doppeltes: Einerseits ist das Reich, als bloß nahe, noch nicht da, noch nicht verwirklicht; es hat die Welt noch nicht verändert. Auf der anderen Seite jedoch nimmt das Reich, als wirklich nahe, jetzt schon auf den Weltlauf Einfluß; die ganze Weltzeit steht im Bannkreis dieser Nähe. Der theologische Disput zwischen »konsequenter« (noch nicht) und (jetzt schon) »realisierter« Eschatologie ist somit eigentlich gegenstandslos; nur beide Aussagen *zusammen* vermögen die Wahrheit vom Nahesein des Reiches wiederzugeben.

Wir können versuchen, dieses Nahesein in vertiefter Weise theologisch zu verstehen: Das Reich bedeutet Gottes unumschränktes Herrschen in Welt und Menschheit. Es wurzelt somit im inneren Lebensgeheimnis Gottes (eine »Basileiologie« würde zu den im eigentlichen Sinn »theologischen« Traktaten gehören . . .), und das Nahesein des Reiches ist folglich als *personale* Nähe zu verstehen, wie etwa eine Mutter ihrem Kind über alle räumlichen und zeitlichen Abstände hinweg nahe ist. Gott selbst ist immer und überall gegenwärtig; seine Herrschaft dagegen, die weltliche Auswirkung dieser Gegenwart, ist erst »nahe«: Sie hält zwar Welt und Menschheit jetzt schon in ihrem Bann, bestimmt oder »überwältigt« sie jedoch noch nicht. So gesehen wird verständlich, wie das Reich durch Jahrtausende hindurch immer gleich nahe sein kann: es gibt kein chronologisches Auslaufen der Naherwartung. Von der Nähe des Reiches her bekommt umgekehrt die Weltzeit ihren Sinn und ihre ganze Dichte; sie wird vom Druck dieser Nähe gleichsam komprimiert als das zugleich Abstandhaltende und Vermittelnde, und alles menschliche Handeln erhält in dieser komprimierten Zeit neue Dringlichkeit – und bleibt doch bloß vorläufig. Vielleicht müßten wir richtiger sagen, daß Gott der Weltzeit und dem menschlichen Handeln allererst Raum zur Entfaltung schafft, indem er das Hereinbrechen seiner Herrschaft aufhält – eine Gnadenfrist im eigentlichsten Sinne des Wortes (vgl. 2 Petr 3, 9 und Lk 4, 18–19 mit 3, 9–17).

4. *Die nahe Gottesherrschaft soll sich auswirken in Umkehr und Glauben.* »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe herangerückt; bekehrt euch und glaubt an das Evangelium«, so lautet die volle Botschaft für die Gnadenfrist (Mk 1, 15). Die Nähe des Reiches wird hier und jetzt wirksam nicht in einem Umsturz oder einer Umgestaltung der Weltwirklichkeit, sondern in einer sittlichen und religiösen Forderung: als Soll und nicht als Ist. Was als institutionell verfaßte Wirklichkeit verheißen ist, wird wirklich im Gewissensappell an den einzelnen. Damit wird nichts vom grundsätzlich überindividuellen Charakter der christlichen Endverheißung zurückgenommen; im Paradox zwischen institutionellem Reich und persönlicher Umkehr spiegelt sich vielmehr das andere, das die ganze Menschheitsgeschichte prägt: daß jede Gesellschaft und Institution und ihre Geschichte je und je vom Entscheiden und Handeln der je einzelnen abhängt. Soweit überhaupt das Reich

jetzt schon wirksam werden soll, kann das nur über den Gewissensentscheid einzelner geschehen. Jesus beantwortet denn auch die letzte Frage seiner Jünger nach der Aufrichtung des »Reiches für Israel« mit dem Auftrag, sie sollten »Zeugen sein in Jerusalem . . . und bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1, 6–8). An diesem Punkt bekommt nun die christliche Endverheißung auch konkreten Inhalt; hier wird ihre Auswirkung auf die Weltwirklichkeit wenigstens absehbar.

Inhalt erhält die Verheißung dadurch, daß die Umkehr nicht so sehr Abkehr von den eigenen Sünden (wie noch bei Johannes dem Täufer, Mt 3, 2–12; Lk 3, 3–17) als Zukehr zum »Glauben an das Evangelium« besagt. Das Evangelium aber ist Jesus Christus selbst; sein Dasein begründet das Nahe-sein des Reiches; er ist die »autobasileía«, das Gottesreich in Person. So wird der Glaube an das Evangelium zum Ruf in die persönliche Nachfolge Jesu konkretisiert (Mk 1, 16–20), und das »Zeugnis« der Jünger betrifft nicht nur die Auferstehung, sondern schon das irdische Wirken Jesu und darüber hinaus seine Wiederkunft als Weltenrichter (Apg 10, 39–42). An der Person Jesu läßt sich somit ablesen, wie das Kommen des Reiches zu verstehen ist. Zunächst wiederum negativ: Jesus zieht sich zurück (Joh 6, 15) oder gebietet Stillschweigen (Mt 8, 4; 9, 30; 12, 16; Mk 5, 43; 7, 36; 8, 30; 9, 9), wo die Gefahr besteht, daß er als Wunderheiland oder als politischer Messias mißverstanden wird. Alle utopischen Träume von einer besseren Welt und jede Hoffnung auf radikalen Umsturz entschwinden so aus dem Blickfeld des Glaubenden. Ja, Jesus ist nicht einmal »Anwalt der Armen«; er ist Anwalt für die Sünder (1 Joh 2, 1), aber nur vor dem Richterstuhl Gottes; hier auf Erden ist er den Armen und den Sündern *nabe* – ein Nahesein, das bis zur Solidarität im Verbrechertod am Kreuz geht (Lk 23, 35–40). Armut, Schwäche, Torheit, Erniedrigung sind somit offenbar die einzige Gestalt des Hereinscheinens der Herrlichkeit Gottes in dieser Weltzeit (vgl. 1 Kor 1, 18–2, 4; 2 Kor 12, 9–10 *usf.*), und die Armen sind denn auch die bevorzugten – fast scheint es: einzigen (Mt 19, 24; Lk 6, 24–26; 16, 25) – Adressaten der Reichsverheißung (Mt 5, 3; 11, 5; Lk 4, 18), ohne daß doch die Armut selbst zum Titel oder Angeld für den Besitz des Reiches würde. Ohne daß das Reich verfügbar oder auch nur vorstellbar wird, sind so die Umrisse für das Soll der Umkehr deutlich genug ausgezogen: Der einzelne Gläubige und die ganze Kirche müssen sich die Solidarität Jesu mit den Armen und Geringen zu eigen machen (Mt 25, 34–45), ja selbst zu Armen werden, um das Reich empfangen zu können (Mt 5, 3; Lk 6, 20–25).

So wird auch die Auswirkung des nahen Reiches auf die Weltwirklichkeit absehbar: Es wirkt sich aus im menschlichen Zukunftsgestalten des Gläubigen, das nach evangelischen Entscheidungsnormen geschieht. Mit einem Blick auf die drei Methoden menschlicher Zukunftsgestaltung läßt sich diese Auswirkung näher bestimmen.

III

Von der christlichen Endverheißung war zu erwarten, daß sie neue Zielvorstellung für die *Planung* der Zukunft biete. Nun aber zeigt es sich, daß das Evangelium kein Leitbild für die menschliche Zukunft vorlegt, sondern nur praktische Entscheidungsnormen. Es gibt keinen Zukunftsentwurf, der sich als schlechthin christlich legitimieren ließe. Das aber heißt auch, daß die Endverheißung das menschliche Planen keineswegs überflüssig macht; denn das Reich kommt ja nicht als »andere« Zukunft anstelle einer menschlich geplanten; hier auf Erden geht vielmehr alles so weiter, »acsi Regnum non daretur«. Und doch kann das verheißene Reich für die Zukunftsplanung die Funktion einer Quasi-Utopie übernehmen: Es bezeichnet, wie die Utopie und mehr noch als sie, eine ganz-andere Zukunft, die jedoch nicht ideal ausgemalt wird, sondern, im Gegensatz zur Utopie, wirklich und eben deshalb schlechthin unvorstellbar ist. Mit dem Blick auf diese Wirklichkeit wird die christliche Umkehr dem menschlichen Planen gegenüber eine *kritische* Funktion ausüben: nicht nur im Sinne eines eschatologischen Vorbehaltes, der jedes Planziel als bloß »Vorletztes« (das nicht einmal direkt zum Letzten hinführt) relativiert (vgl. Lk 12, 16–21), sondern auch als positive Wertung der Planziele nach ihrer Nähe zu den Armen und Geringen, wie sie die christliche Umkehr fordert. Auf der einen Seite schafft so die Relativierung aller Planziele den nötigen Abstand zu ihrer unvoreingenommenen, vernünftigen Beurteilung; auf der anderen Seite und darüber hinaus müßte die gänzlich neue Wertordnung des Evangeliums unserer in technokratischer Routine erstarrenden Welt ein Supplement an Phantasie geben können zum Ausdenken neuer, alternativer Ziele.

Kongenialer als die Zukunftsplanung ist der christlichen Umkehr eine *Politik der Interessen*. Zwar scheinen beide Worte, »Politik« und »Interessen«, zunächst wenig Christliches an sich zu haben. Doch wie es Zielsetzungen gibt, die dem Evangelium näher stehen, so stehen ihm erst recht gewisse Interessen nahe. Eine desinteressierte Nachfolge Christi kann es gar nicht geben; die Umkehr selbst führt von egoistischen oder gruppenbezogenen Interessen zur Interessiertheit für die Armen, Unglücklichen, für Frieden und Gerechtigkeit, für die Verherrlichung Gottes (Mt 5, 3–16). Aber kann diese Art von Interessen Gegenstand einer »Politik« werden? Sicher nicht im Sinne einer machtmäßigen Durchsetzung dieser Interessen; denn damit würde das Reich Gottes wiederum als machbar erklärt, und die Seligpreisungen würden zum Manifest oder zum Kampfprogramm umgedeutet – was vielleicht die letzte Häresie ist. Umgekehrt führt jedoch die christliche Umkehr zur Verantwortung zunächst für den Glaubensbruder (der mit mir in der gleichen Polis lebt) und darüber hinaus – vor allem! – für jeden »Nächsten« (und das ist doch wohl zunächst mein Mitbürger), und sie verpflichtet zum öffent-

lichen Zeugnis auch und gerade vor den politischen Instanzen (Mt 10, 18; 24, 14). Auch eine politisch abstinenten Christusnachfolge kann es so offenbar nicht geben. Doch auch hier können die Inhalte des Evangeliums nicht einfach in eine Politik umgelegt werden, und es ist schon gar nicht möglich, irgendeine menschliche Politik als *die* Interessenvertreterin des Gottesreiches zu legitimieren. In säkularisierter Form haben die verschiedenen Totalitarismen eine solche theologische Legitimation für sich beansprucht, und die altchristlichen Märtyrer zuerst, die Kirchen des Schweigens sodann haben ihnen gegenüber die Inkommensurabilität zwischen irdischem und endzeitlichem Reich bezeugt und damit einen letzten Freiheitsraum offen gehalten. Aufgabe einer christlichen Politik wird nicht immer dieser extreme Protest sein; immer aber wird sie im Kräftespiel der Gruppeninteressen einen Raum für die anderen, evangelischen Interessen offenhalten müssen.

Wie das geschehen soll, kann die dritte Methode der Zukunftsgestaltung zeigen, die als einzige vom Evangelium positiv empfohlen wird: das *Sich-Durchwursteln*. Der einzige Rat, den das Evangelium bezüglich unserer menschlichen Zukunft gibt, ist der, sich keine Sorgen zu machen (Mt 16, 5–8), ja in den Tag hinein zu leben (Mt 6, 34). Dieser Rat wird ausdrücklich mit der Verheißung des Gottesreiches in Verbindung gebracht: »Euch soll es zuerst um Gottes Reich und seine Gerechtigkeit gehen, dann wird euch alles andere dazugegeben« (Mt 6, 33). Damit ist das Sich-Durchwursteln grundlegend umgewertet. Es ist nicht mehr Ausdruck allgemeiner Wurstigkeit und entspringt auch nicht der Gedanken- oder Ratlosigkeit angesichts der andrängenden Zukunft; *dieses* Sich-Durchwursteln folgt vielmehr einer eindeutigen, immer gleichen Leitlinie: den Forderungen der christlichen Umkehr. Die Umkehr zum Glauben an das Evangelium hat in der Gegenwart zu geschehen; denn nur in der Gegenwart kann das neue Gebot der Liebe erfüllt werden. Die Liebe wendet sich dem jeweils Nächsten zu; der Blick in die Zukunft (so unerlässlich er in unserer Menschenwelt auch sein mag) darf nicht von dieser tätigen Zuwendung zum Nächsten abhalten, sonst wird die Zukunftsplanung zur Alibiübung. Diese Art von »Sich-Durchwursteln« hat nichts mehr mit Problemflucht oder ängstlicher Beharrlichkeit zu tun; sie ist auf ihre Weise frankes Zugehen auf die Zukunft. Sie bezeugt je und je, daß der gegenwärtige Gott Herr ist, und bringt darin die Hoffnung auf seine endgültige und umfassende Herrschaft zum Ausdruck. Die Gegenwart wird vom Druck der Zukunftsangst entlastet, und Herz und Hände werden frei für ein entschlossenes Handeln. So gesehen, ist die erste paulinische Forderung, »haben als hätte man nicht«, Freisetzung für die zweite, »mit meinen Händen arbeiten« – damit man, ergänzt der Epheserbrief, »den Notleidenden davon geben kann« (Eph 4, 28). Das verheißene Gottesreich ist menschlich nicht zu erarbeiten, es enthebt aber deswegen auch keiner menschlichen Aufgabe; diese wird vielmehr, auf neuen Titel hin, zur Pflicht der Liebe.