

PETER HENRICI · CHUR

WANN WIRD ER WIEDERKOMMEN?

Philosophische Überlegungen zum Zeitpunkt der Parusie

Die Frage nach dem Wann der Wiederkunft Christi bleibt eine bedrängende Frage. Immer wieder tauchen Berechnungen über das kommende Weltende auf. Wie vor auszusehen, erweisen sich diese Berechnungen immer wieder als falsch. Es würde genügen, das Neue Testament zu öffnen, um zu erfahren, dass das einzig Sichere über den Zeitpunkt der Wiederkunft seine Unberechenbarkeit ist. Er wird kommen, «wie der Dieb in der Nacht» (1 Thess 5,2), «der Menschensohn kommt zu einer Stunde, da ihr es nicht erwartet» (Lk 12,40). Die stärkste Aussage kann nur ein echtes Jesuswort sein: «Niemand kennt diese Stunde, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, nur der Vater» (Mk 13,32).

Diese Unberechenbarkeit hat nach Verblässen der Naherwartung, und nachdem sich alle Voraussagen als nichtig erwiesen haben, auch die Erwartung der Wiederkunft Christi verblässen lassen. Im Leben der meisten Christen spielt sie praktisch keine Rolle mehr. Zwar erwähnen wir in jeder Eucharistiefeier die Wiederkunft Christi sogar zweimal, zuerst in der Akklamation nach den Einsetzungsworten: «bis du kommst in Herrlichkeit», und dann noch einmal nach dem Vater Unser, am Ende des so genannten Embolismus: «damit wir voll Zuversicht das Kommen unseres Erlösers Jesus Christus erwarten». Leider überspringen viele Zelebranten dieses Gebet, das die Bitten des Herrengebetes auf die Nöte unserer Tage anwendet.¹ Trotz dieser immer wiederholten Erinnerung bleibt die Wiederkunft Christi nicht nur das geheimnisvollste der Mysterien des Lebens Jesu; sie ist für viele, ja vielleicht für die ganze Kirche, auch zum bedeutungslosesten geworden.² Einige Überlegungen, die die Philosophen schon seit langem über das Wesen der Zeit und der Zukunft gemacht haben, könnten mithelfen, das Mysterium der Parusie aus dieser Bedeutungslosigkeit zu befreien.

PETER HENRICI SJ, 1928 in Zürich geboren. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er als Ordinarius neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

1. Die Philosophen und die Zeit

1. Einer der ersten und bedeutendsten, die über das Wesen der Zeit nachgedacht haben, war Augustinus in seinen *Bekenntnissen*. Im 11. Buch führt ihn die Frage, was Gott vor der Erschaffung der Welt getan habe, zum Nachdenken über die Zeit. Seine erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Zeit lautet: «Wenn niemand mich fragt, weiß ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht»³ – eine Antwort, die oft genug zitiert worden ist. Augustinus bleibt jedoch nicht bei dieser Antwort stehen. Als Rhetor und Grammatiker weiß er, dass drei Zeitdimensionen zu unterscheiden sind: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Als Philosoph stellt er fest, dass nur der Gegenwart im eigentlichen Sinne Sein zugeschrieben werden kann, weil die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht existiert. Die Gegenwart ist jedoch, genau genommen, nicht mehr als ein je und je verfliegender Augenblick. Wo und wie existiert also die Zeit? Die Antwort darauf lautet, ebenso naheliegend wie unerwartet: «Die Zeitdimensionen existieren nur im Bewusstsein»,⁴ die Vergangenheit als Erinnerung, die Zukunft als Erwartung, die Gegenwart als Wahrnehmung. Augustinus hat damit die Zeit zu einem letztlich psychischen Phänomen, einem menschlichen Bewusstseinsinhalt erklärt.

Er ist damit auf einem anderen Weg zum gleichen Schluss gekommen, wie schon Jahrhunderte vor ihm Aristoteles, dessen Zeitlehre er zumindest indirekt kennt.⁵ Im 2. Buch der *Physik*, das von der Bewegung oder Veränderung (*kínēsis*) handelt, hat auch Aristoteles nach dem Wesen der Zeit gefragt, in der sich jede Veränderung vollzieht. Als Antwort gab er eine zunächst befremdliche Definition: «Die Zeit ist die Zahl der Bewegung (bzw. Veränderung) nach dem Vorher und Nachher.»⁶ Dieser Definition wurde manchmal vorgeworfen, sie setze mit «vorher und nachher» das zu Definierende bereits voraus. Wenn wir diesen Ausdrücken jedoch etwas Konkretes, Beobachtbares unterlegen, z.B. Keimling und Pflanze oder Start und Ziel eines Wettlaufs – und Aristoteles denkt stets konkret –, dann liegt kein Zirkelschluss vor. Die Knacknuss der Definition ist vielmehr der Begriff der «Zahl». Zahl setzt ein mehrfaches Gleiches voraus, z.B. Nächte oder Tage, die unumkehrbar auf einander folgen, und ähnlich die verschiedenen Stadien einer Bewegung oder Veränderung. Hier setzt auch für Aristoteles die Schwierigkeit ein. Zählen kann nur die *Psyche*, d.h. das Bewusstsein, das die verschiedenen, nicht gleichzeitig Existierenden zur Einheit einer Zahl zusammenfasst. Das führt Aristoteles zur weiteren Frage, ob es denn Zeit geben könne ohne ein menschliches Bewusstsein. Er kommt zum Schluss, dass dann zwar die «Grundlage der Zeit», d.h. die Bewegung oder Veränderung, weiterhin gegeben wäre, nicht aber die Zeit als solche, d.h. die «gezählte» oder zeitlich gemessene Veränderung.⁷ Zeit ist also auch für Aristoteles ein Bewusstseinsphänomen.

Das mittelalterliche Denken war dann vor allem am Verhältnis von Zeit und Ewigkeit interessiert. Ihm hatte schon das Hauptinteresse Augustins gegolten.⁸ Das Thema der Bewusstseinsgebundenheit der Zeit wurde erst in der Neuzeit wieder aufgenommen. Spinoza und Leibniz sahen in der Zeit ein «ens rationis», «nichts als eine Art zu denken», bzw. «une chose idéale».⁹ Kant verstand sie als apriorische Form der inneren Wahrnehmung,¹⁰ Bergson unterschied zwischen der «durée», die im Bewusstsein erfahren wird, und der materiell messbaren Zeit,¹¹ Husserl schließlich entwarf eine *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in der er zwischen «Retention» und «Protention» unterscheidet.¹² Schon vor ihm hatte Maurice Blondel in ähnlicher Weise zwischen «prospexion» und «réflexion» unterschieden.¹³

2. Es mag befremdlich scheinen, dass die Zeit nur ein Bewusstseinsphänomen sein soll. Wir sind gewohnt, die Zeit als etwas objektiv Gegebenes, an Uhren und Kalendern Abmessbares zu sehen, das uns aufgedrängt wird und dem wir unterworfen bleiben. Dabei übersehen wir, dass Kalender und Uhr Ergebnis gesellschaftlicher Konventionen sind. Sie sollen zwischen den gelebten Zeiten der Individuen jene Gleichzeitigkeit schaffen, ohne die das Leben in einer Gemeinschaft und in der Gesellschaft nicht möglich wäre. Noch heute stimmen die Kalender weltweit keineswegs miteinander überein. Die mechanische Uhr wurde erfunden, um die Mönche eines Konvents gleichzeitig und zur rechten Zeit zum nächtlichen Gebet rufen zu können. Die so genannte objektive Zeit, die wir als ein festgefügtes Gefäß empfinden, ist eine konventionelle Gleichschaltung der je individuellen Zeiten, die an der aristotelischen «Grundlage der Zeit» festgemacht ist.

Eine ähnliche Überlegung wäre bezüglich der fast unvorstellbaren kosmischen Zeiträume zu machen. Die «Grundlage der Zeit» gab es auch da schon immer. Doch zu einer berechenbaren und berechneten Zeit wurden diese astronomischen Zeiträume erst durch die Arbeit der Astronomen. Auch da brauchte es ein menschliches Bewusstsein, das solche Zeiträume denkend zu umfassen vermochte.

2. Das Zeitverständnis und die Wiederkunft Christi

Was hat all das mit der Frage nach der Wiederkunft Christi zu tun?

1. Als Antwort ist zuerst Augustins Beobachtung zu erwähnen, dass sich die Zeit wesentlich aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammensetzt. Alle drei sind als Bewusstseinsphänomene zu verstehen, und der Erwartung der Zukunft widmet Augustin dabei besondere Aufmerksamkeit.¹⁴ Der Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit, Vorher und Nachher, der die Zeit letztlich konstituiert, besteht jedoch nicht allein in der Verschiedenheit zweier Blickrichtungen, Erwartung oder Erinnerung. Zukunft und Vergangenheit erscheinen im Bewusstsein in zwei verschiedenen

Seinsweisen. Das Zukünftige kann immer nur als bloß möglich erwartet werden – was immer auch bedeutet, dass das Gegenteil grundsätzlich ebenso möglich bleibt. In bezug auf das Vergangene können wir dagegen nur im Irrealis, dem Modus der Unwirklichkeit von einer Möglichkeit sprechen: «Es wäre möglich gewesen». So sehr wir uns psychologisch bemühen, eine Erinnerung auszulöschen oder sie zu verändern, bleibt das Vergangene doch immer als unabänderlich wirklich bestehen. Es lässt sich durch keine Macht mehr auslöschen, ungeschehen machen oder auch nur verändern. «Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden», daran erinnerte schon Bernhard von Clairvaux,¹⁵ und diese Erfahrung liegt wohl auch dem Widerspruchsprinzip zugrunde.¹⁶ Auch das in der Vergangenheit Versäumte lässt sich nicht einfach nachholen; bestenfalls wird in der Zukunft einmal etwas Ähnliches möglich.

Die Aufmerksamkeit der Philosophen hat sich bisher vor allem auf diese unabänderliche, sozusagen «notwendig» gewordene Vergangenheit gerichtet.¹⁷ Sie scheint eine bessere Grundlage für das philosophische Denken abzugeben als die ungewisse Zukunft. Im Blick auf die Wiederkunft Christi interessiert uns hier jedoch vor allem die Zukunft. Diese steht als ein mehr oder minder breit geöffneter Fächer verschiedener Möglichkeiten vor uns. Diese Möglichkeiten schließen sich zwar gegenseitig aus, aber alle bleiben grundsätzlich möglich. Jede dieser Zukunftsmöglichkeiten ergibt sich entweder aus meinem eigenen Tun und Wollen oder aus Verumständungen, gegen die mein Wollen nichts vermag, und am wohl häufigsten aus einer Kombination von beidem. Wichtig ist vor allem das Eine: Unter allen Möglichkeiten meiner Zukunft findet sich nur eine einzige, die mit absoluter Sicherheit Wirklichkeit werden wird, obwohl auch ihr Wann und Wie ungewiss bleibt. Die Verwirklichung dieser bevorzugten Möglichkeit wird zugleich alle anderen Möglichkeiten für mich zunichte machen; denn diese Möglichkeit ist mein Tod. Meine ganze Zukunft zeichnet sich so auf dem Horizont meines (noch nicht eingetretenen) Todes ab, ob ich das nun will oder nicht, und ob ich mir dessen bewusst bin oder nicht. Die Philosophen haben deshalb als Schlüssel zur Weisheit die «*meditatio mortis*» empfohlen, das Bewusstmachen der eigenen Sterblichkeit.

Für den Christen nimmt die Wiederkunft Christi eine ähnliche Stellung ein wie der eigene Tod. Die Wiederkunft Christi ist die andere Zukunftsmöglichkeit, deren Verwirklichung genau so gewiss ist wie die des eigenen Todes. Nur ihr Wann und Wie bleibt noch viel verborgener. So zeichnet sich für den Gläubigen jede Zukunftsmöglichkeit auf dem doppelten Horizont des eigenen Todes und der Wiederkunft Christi ab. Ein Glaubender kann nie in die Zukunft schauen ohne zumindest einschliessweise dem Gedanken an die Wiederkunft Christi zu begegnen. Jeder gläubige Christ lebt, bewusst oder unbewusst, im Horizont einer «Naherwartung», und die «*mediatio mortis*»

müsste, theologisch gesehen, durch die «*meditatio parusiae*», das Bewusstmachen der Wiederkunft Christi ergänzt, wenn nicht gar ersetzt werden.

2. Aber wie ist es möglich, diesen nicht mehr vorstellbaren Horizont der Wiederkunft Christi ins Auge zu fassen, um sich danach auszurichten? Es bleibt die Versuchung des Menschen, sich der Zukunft bemächtigen zu wollen, sie vorherzusehen oder gar zu planen. Als bloße und zugleich vielfältige Möglichkeit bleibt die Zukunft jedoch wesentlich unverfügbar – ganz anders unverfügbar als die nicht mehr verfügbare Vergangenheit. Prognosen, auch Kurzzeitprognosen bleiben immer unsicher, selbst dann, wenn sie sich auf objektive Vorgaben stützen können. Die Futurologie, die Wissenschaft von der Zukunft, erlebte denn auch nur eine kurze Blütezeit in den sechziger Jahren. Die sachgemäße Haltung gegenüber der Zukunft, gegenüber jeder Zukunft, ist nicht das Erkennen, ja nicht einmal das Wollen, sondern die Erwartung. Zukunft erfordert die Bereitschaft, die sich ergebenden Möglichkeiten anzunehmen, sich ihnen anzupassen und sie zu nutzen – mögen sie nun meiner Voraussicht und meinen Wünschen entsprechen oder nicht. Erwartung ist immer emotional besetzt, als Hoffnung oder als Befürchtung. Erwartung ist Sache des Herzens, der Liebe, der Sehnsucht, aber auch der Angst. Der Blick in die Zukunft ist wertbesetzt und wertbegründend.

Dieser Wertbezug jeder Zukunftserwartung wird in der Erwartung der Wiederkunft Christi nochmals verstärkt und verändert. Heidegger hat richtig bemerkt: «Die Struktur der christlichen Hoffnung, die in Wahrheit der Bezugssinn zur Parusie ist, ist radikal anders als alle Erwartung.»¹⁸ Wie mein Tod ist die Wiederkunft Christi die einzige sicher voraussehbare Zukunftsmöglichkeit. Doch während mein Tod für mich die Nichtverwirklichung so vieler, ja aller anderen Möglichkeiten bedeutet und deshalb vorwiegend angstbesetzt ist, zeichnet sich auf dem Horizont der Wiederkunft Christi ein zusätzlicher Wert und Sinn aller anderen Zukunftsmöglichkeiten ab. Im Licht des in Herrlichkeit zum Gericht wiederkehrenden Christus betrachtet, erweist sich jede andere Möglichkeit entweder als wichtig oder als nichtig. Unmittelbar bedeutsam ist das für die Wahlmöglichkeiten, vor die ich mich gestellt sehe. Sie erhalten einen positiven oder negativen Wertindex entweder durch mein sehnsüchtiges Erwarten der Wiederkunft Christi, oder aber durch meine Angst vor dem kommenden Gericht. «Naherwartung» ist jedoch vor allem eine Sache der Liebe. Wer liebt, sehnt sich nach der Präsenz des Geliebten. Diese Sehnsucht bewertet alles andere, je nachdem, ob dieses näher an diese ersehnte Präsenz heranführt oder aber von ihr abhält.

Noch unmittelbarer einsichtig ist ein weiterer Unterschied zwischen meinem Tod und der Wiederkunft Christi. Mein Tod betrifft nur mich selbst und meine Welt und indirekt auch die mir Nahestehenden. Die Wiederkunft Christi dagegen betrifft die ganze Menschheit und ihre Geschichte

und nur indirekt auch mich. Sie ist sinnstiftend und wertbegründend für die Menschheitsgeschichte, und erst abgeleitet davon ergibt sich auch für mich Sinn und Wert. Das mit der Wiederkunft Christi verbundene Gericht ist ein Weltgericht, ein Gericht über die ganze Menschheitsgeschichte, während das Gericht über mich und mein Leben wohl schon bei meinem Tod statt hat. In schwierigen Zeiten kann die Erwartung der Wiederkunft Christi die tröstliche Gewissheit geben, dass Gott einmal die ganze Menschheitsgeschichte «in Ordnung bringen» wird.

3. Überlegungen zum Zeitpunkt der Parusie

Doch wann ist dieses «einmal»? Um diese Frage zu beantworten, haben wir die Philosophen über ihre Ansicht zum Wesen der Zeit und der Zukunft befragt. Ihre Antwort war eindeutig: Zeit als solche ist bewusstseinsgebunden und die Zukunft muss als Erwartung von Möglichem verstanden werden. Als Erwartung von Möglichem lässt sich die Zukunft nie mit Sicherheit voraussagen und noch weniger chronologisch berechnen. Zwar können wir Kalender und Agenden drucken und Zeitpläne aufstellen. Doch ob und wie diese leeren Zeitschemata ausgefüllt werden, bleibt ungewiss. Oft behandeln wir zwar das, was wir in die Agenda eingetragen haben, so als wäre es schon unabänderliche Vergangenheit. Doch auch die beste Zeitplanung lässt sich nur allzu oft nicht einhalten. Dabei bezieht sie sich nur auf Zukunftsmöglichkeiten, deren Verwirklichung zum größten Teil von unserem eigenen Wollen und Tun abhängen. Die Verwirklichung von Zukunftsmöglichkeiten, über die wir nicht verfügen, lässt sich noch weniger voraussehen und berechnen. Erdbeben und Vulkanausbrüche bleiben trotz aller wissenschaftlichen Bemühungen unberechenbar. In höchstem Maß muss dies von einem Ereignis gelten, das von außen in unsere Welt und Geschichte einbricht, wie es die Wiederkunft Christi ist. Sie ist zwar mit Sicherheit vorausgesagt; doch ebenso nachdrücklich wurde zugleich gesagt, dass sie sich nicht berechnen lässt. Zum gleichen Ergebnis müsste auch eine philosophische Überlegung über die Parusie führen.

Dazu kommt von philosophischer Seite noch eine weitere Überlegung, die in das Gebiet der Metaphysik gehört. Die Wiederkunft Christi bedeutet zweifellos auch das «Ende der Zeit». Wenn der Grenzhorizont aller menschlichen Zukunft erreicht ist, kommt alle konventionelle Zeit an ihr Ende. Ähnlich bringt mein Tod das Ende meiner Zeit mit sich; doch er kann von Anderen, Überlebenden, nachträglich als etwas Vergangenes in das konventionelle Zeitschema eingeordnet werden. Eine derartige Einordnung der Wiederkunft Christi ist dagegen nicht möglich. Es gibt keine Überlebenden; die Wiederkunft Christi kann nie Vergangenheit werden. Sie ist ausschließlich Zukunft oder dann Gegenwart. Ihr Zeitpunkt ist das

Ende der Zeit. Ein Ende, noch dazu ein Ende, das in keiner Weise als Ergebnis irgendeines Geschehens betrachtet werden kann, bleibt, ähnlich wie der Anfang,¹⁹ absolut transzendent, inkommensurabel gegenüber jeglichem zeitlichen Geschehen. Schon mein eigenes Lebensende, meinen Tod, kann ich nicht einfach als Ergebnis meines Lebens betrachten, sosehr er sich aus biologischen Vorgängen meines Leibes ergeben mag. Etwas Anderes, Fremdes bricht über mein Leben herein. Um so mehr ist ein Ende, das sich, wie das Ende der Zeit, aus keinerlei vorgängigem Geschehen ergibt, als inkommensurabel mit allem Anderen, nicht zuletzt mit der Zeit selbst, zu betrachten. Das Ende der Zeit ist, philosophisch betrachtet, seinem Wesen nach unberechenbar.

Das Ende der Zeit besagt jedoch nicht notwendig auch das Ende des Kosmos. Auch wenn kein einziges «zählendes», erwartendes und erinnerndes Bewusstsein und deshalb formell keine Zeit mehr existiert, sind deswegen die «Grundlagen der Zeit», die Naturvorgänge und das kosmische Geschehen nicht ausgelöscht. Das menschliche Weltende fällt nicht notwendig mit dem Ende des Kosmos zusammen. Das Weltgericht, das wir bei der Wiederkunft Christi erwarten, wird ein Gericht über die Menschheitsgeschichte, nicht über den Kosmos sein. Der Kosmos und die Natur ist und bleibt als Schöpfung Gottes gut; nur der Mensch kann sündigen und Natur und Kosmos sündig missbrauchen.

Doch die Philosophie der Zeit bestätigt nicht nur die Unberechenbarkeit der Wiederkunft Christi; sie stellt deren Erwartung auch in eine neue Perspektive. Die so genannte objektive Zeit ergibt sich, wie wir gesehen haben, aus einer gesellschaftlichen Konvention. Daraus war zu schließen, dass die Naherwartung vor allem individuell zu verstehen ist. Doch auch da ist eine Art gesellschaftlicher Konvention möglich zwischen allen Menschen, die in dieser Naherwartung leben. Sie bilden eine Gemeinschaft, die sich von den anderen Menschen unterscheidet, die nichts von einer Wiederkunft Christi wissen und die sie folglich auch nicht erwarten. Der 1. Thessalonicherbrief, das wohl älteste christliche Dokument, das bezeichnenderweise die Naherwartung zum Thema hat, beschreibt diese Situation. Paulus unterscheidet zwischen den Adressaten des Briefes, die um die Wiederkunft wissen und sie erwarten, und den «anderen», über die «plötzlich Verderben kommt», «wie ein Dieb in der Nacht», «wie die Wehen über eine schwangere Frau» (1 Thess 5,6.2-3). «Ihr aber, Brüder», fährt der Apostel fort, «lebt nicht im Finstern, so dass euch der Tag wie ein Dieb überraschen kann. Ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Wir gehören nicht der Nacht und der Finsternis.» (1 Thess 5,4-5). Aus der Naherwartung ergibt sich, sagt Paulus, eine verschiedene existentielle Situation zweier Menschengruppen und damit auch ein verschiedenes Verständnis des Zeitpunkts der Wiederkunft Christi. Für die einen erscheint dieser als völlig über-

raschend, unberechenbar hereinbrechend. Für die anderen dagegen ist er die lang ersehnte Erfüllung ihrer Erwartung. Um zu dieser zweiten Menschengruppe zu gehören, muss einer in beständiger Naherwartung leben und wie ein Wachsoldat nach der Wiederkunft Christi Ausschau halten (1 Thess 5,6–8).

Diese biblisch bezeugte doppelte Sichtweise des Zeitpunkts der Wiederkunft Christi trifft sich mit den philosophischen Überlegungen zum Wesen der Zukunft. Die Wiederkunft Christi eröffnet für alles menschliche In-der-Welt-Sein, für alles mögliche Wollen und Tun einen Raum, der sich jedoch nicht ausmessen lässt. Deshalb kann eine Konvention über das Ende der Zeit nur entweder in einem gemeinsamen sehnsüchtigen Erwarten bestehen – eine Erwartung, die sich im urchristlichen liturgischen Ruf «Maranatha!» (1 Kor 16,22) ausdrückt – oder dann in Gedankenlosigkeit und unbekümmertem Dahinleben. Martin Heidegger hat denn auch die Naherwartung des 1. Thessalonicherbriefs existentiell ausgelegt. In einer seiner ersten religionsphilosophischen Vorlesungen griff er auf die Briefe an die Thessalonicher als Urbild christlicher Existenz zurück. Bezüglich der Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie sagt er u.a.: «Die ganze Frage ist für Paulus nicht eine Erkenntnisfrage... Er sagt nicht «dann und dann kommt der Herr wieder»; er sagt auch nicht «ich weiß nicht, wann er wiederkommt», – sondern er sagt: «Ihr wißt ganz genau...» Dieses Wissen muss ein eigentümliches sein, denn Paulus weist die Thessalonicher auf sich selbst zurück und auf das Wissen, das sie als [christlich] Gewordene haben. Aus dieser Art des Antwortens ergibt sich, dass die Entscheidung der «Frage» von ihrem eigenen Leben abhängt. Er stellt daher zwei verschiedene Weisen des Lebens einander gegenüber... Die Antwort des Paulus auf die Frage nach dem Wann der Parusia ist... die Aufforderung, zu wachen und nüchtern zu sein. Hierin liegt eine Spitze gegen... die Grübelsucht derer, die solchen Fragen, wie der nach dem «Wann» der Parusia nachspüren und darüber spekulieren. Sie kümmern sich nur um das «Wann», das «Wie», die objektive Bestimmung; sie haben kein persönliches Interesse daran. Sie bleiben im Weltlichen stecken.»²⁰

Diese Auslegung bedeutet nicht, wie Bultmann schloss, der bald darauf in Marburg Heideggers Gesprächspartner wurde, dass die Parusie und das Gericht nur individuell existentiell zu verstehen sind. Sie unterstreicht vielmehr aus philosophischer Sicht, dass die Naherwartung wesentlich zu einem christlichen Leben gehört und dieses entscheidend prägt. In der wachen, interessierten Zukunftshoffnung, die sich aus der Naherwartung ergibt, liegt der grundlegende Unterschied zwischen einem christlichen und einem nichtchristlichen Leben.

ANMERKUNGEN

¹ Anstatt «bewahre uns vor Verwirrung und Sünde» wäre richtiger zu übersetzen: «bewahre uns vor Unruhe und Gewalt» oder, aktueller, «vor Aufruhr und Terror».

² Bei seinem Rombesuch nach dem II. Vatikanischen Konzil richtete Karl Barth an die Konzilstheologie, namentlich an die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die Frage, ob sie nicht das Weltgericht vergessen habe, worauf betretenes Schweigen folgte. Siehe Karl BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 30–31.

³ AUGUSTINUS, *Bekenntnisse* XI, 14.

⁴ Ebd. XI, 20: «Sunt enim in anima tria quaedam et alibi ea non video.»

⁵ Ebd. XI, 23–26.

⁶ ARISTOTELES, *Physik* Δ, 11, 219b 1–2; 220a 24–26.

⁷ *Physik* Δ, 14, 223a 21–29.

⁸ Bekenntnisse XI, 10–13, 29–30.

⁹ B. SPINOZA, *Cogitata metaphysica* (1663) I, 4 (ed. Gebhardt Bd. I, S. 244): «merus modus cogitandi»; G.W. LEIBNIZ, *Fünftes Schreiben an Clarke* (1716) § 33 (ed. Gerhardt Bd. VII, S. 396).

¹⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1783), *Transzendente Ästhetik, Zweiter Abschnitt: Von der Zeit* (A 30–40); so schon in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma atque principiis* (1770) § 14.

¹¹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris 1889, 154.

¹² E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1928), in: *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. X, Den Haag 1966, namentlich § 24 und 39. Die Vorlesungen wurden von Husserls Assistentin Edith Stein redigiert.

¹³ M. BLONDEL, *Der Ausgangspunkt des Philosophierens* (1906). Hamburg 1992, 72–76.

¹⁴ Bekenntnisse XI, 18–19.21.

¹⁵ «Quod factum est, factum non esse non potest»: Bernhard von CLAIRVAUX, *De Consideratione V*, 12, 26; vgl. auch R. DESCARTES, *Principia Philosophiae* I, 49.

¹⁶ M. BLONDEL, *L'Action* (1893), 307, und: *Elementarprinzip einer Logik des moralischen Lebens* (1903), in: Peter REIFENBERG, *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*, Freiburg–Basel–Wien 2002, 529; vgl. dazu den Kommentar, ebd. 585–589.

¹⁷ Vgl. die Polemik Kierkegaards gegen Hegel: *Philosophische Brocken, Zwischenspiel*: «Ist das Vergangene notwendiger als das Zukünftige? Oder ist das Mögliche, indem es wirklich geworden ist, dadurch notwendiger geworden, als es war?». Auch die Vergangenheitsform in der aristotelischen Formel für das Wesen (*τὸ τί ἐν εἶναι*) wäre bedenkenswert.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie der Religion. Freiburg Wintersemester 1920/21*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Frankfurt/Main 1995, 102).

¹⁹ Entsprechende Überlegungen zum Anfang in kurzer Form von A. DARLAPP in: LThK² I, 525–529.

²⁰ HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie der Religion* (Anm. 18), 102–103.