

Die Letzten Dinge

Die Eschatologie in der Verkündigung

Wer über Zukunft nachdenkt, nimmt ohne Zweifel ein Wagnis auf sich, weil er sich auf Ungewisses einläßt. Noch mehr: Solches Nachdenken vermag auch noch die Vergangenheit, der sonst eine feste Abgeschlossenheit zugerechnet wird, in Frage zu stellen und ebenso die Struktur der Gegenwart ins Wanken zu bringen. Sinn und Wert des vermeintlich schon in festen Besitz Übernommenen geraten plötzlich in ein Dämmerlicht, in dem sich die Konturen nicht mehr so deutlich abzeichnen, wie es bei einer oberflächlichen Betrachtung erscheinen mag. Zukunft lenkt den Blick vom Schein auf das Sein, von der Täuschung auf die Wahrheit. Das ist zunächst eine alltägliche Erfahrung, die jeder machen kann, wenn er ehrlich den gesamten Horizont seines Daseins überblickt oder besser: wenn er sein Dasein im *Horizont der Zeitlichkeit* überblickt. Abgesehen vom Wert für die alltägliche Erfahrung ist das Verständnis des Menschen im Umkreis und im unlösbaren Zusammenhang mit der Zeit zu einem methodischen Element der Existenzphilosophie geworden, das aus ihr nicht weggedacht werden kann. Erschließt doch erst das auf Zeit hin ausgelegte Selbstverständnis die *Geschichtlichkeit* des Menschen, seine Eigenständigkeit gegenüber allen anderen vorhandenen Objekten in der Welt.

So ist auch die Lehre von den letzten Dingen als authentische, im Christentum durch göttliche Offenbarung verbürgte Auslegung menschlicher Existenz zu verstehen, in der uns zugleich Gottes Plan mit der Geschichte durchsichtig wird¹. Sie hat ihren eigentlichen Ort in der Verkündigung, im Kerygma, und erhält von dorthier auch ihre Gesetze vorgeschrieben. Auch für christliche Eschatologie ist das allgemein menschliche Zeitverständnis eine der entscheidenden Voraussetzungen. Hier zeigt sich, daß mit dem Menschen etwas geschieht, daß er in eine Geschichte gehört und für Neues stets offen bleibt; daß sein Wesen nicht nur die Summe des Gewesenen ist, sondern ein stets neuer Entwurf in die Zukunft hinein. Der Mensch ist nicht einem blindwütenden Fatum verfallen, sondern ist gegenüber einer letzten Bestimmung selbst aktiv am Werk. Dementsprechend ist die Welt mehr als bloß der Bestand aller vorhandenen Dinge. Sie ist seine, des Menschen Welt, die er zu verantworten hat vor dem letzten Grund, der sich als Gott offenbart, sein Entwurf, der aus der Freiheit des Menschen kommt. Tatsächlich unterscheiden sich in der Frage nach dem Sinn der Geschichte christliches und unchristliches Weltverständnis. Ist der Fortgang der Geschichte ein Naturprozeß oder ein personal gelenktes Geschehen? Besteht er in „endlosen“ Entwicklungen, die als solche nichts anderes sind als entfaltende Variationen keimhaft gegebener Ansätze, worin man nur „Wiederholungen“ zu erkennen hätte, oder kommt Welt aus der Vergangenheit oder aus der Zukunft, das ist hier die Frage. Das Christentum mit seiner Eschatologie gibt darauf die eindeutige Antwort: Welt ist um der Zukunft willen, im ständigen Aufgang zu einer Sinnfülle, die ihr als Ziel gesetzt ist. Geschichte ist nicht nur ein Entfaltungsprozeß, sondern ein Umwandlungsprozeß, der das Neue über die Welt bringt: *Geschichte ist letztlich Heilsgeschichte*. Eschatologie ist darum keine Bestandsaufnahme der letzten Dinge oder deren Reportage, durch die unsere an den Dingen hinter der Todesmauer entzündete Neugier befriedigt werden soll, sondern ein Aufweis der Richtung, in die der Mensch geht. Sie ist somit nicht so sehr ein systematischer Traktat am Ende einer Glaubenslehre, auch nicht das

¹ Zahlreiche Werke informieren über Stand und Fortschritt einer „Theologie der Geschichte“. Vgl. u. a. G. Sauter, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*. Zürich 1965; H. R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch*. München 1966.

Gegenstück zu einer Lehre von den Ersten Dingen, sondern ein integrierendes Element des gesamten christlichen Glaubens².

Aufgang der Zeit

Schon ein kurzer Blick auf die Geschichte des mit der christlichen Eschatologie zusammenhängenden *Zeitproblems* zeigt uns das Ringen um die Kategorie des Neuen³. *Augustinus* setzte in seinem Werk „Über den Gottesstaat“ die Aufhebung der antiken zyklischen Geschichtsauffassung durch. Der Glaube an die Wiederholung des immer Gleichen wird gesprengt durch den Ausblick auf das eschatologische Ziel des Menschen. Der platonische Zyklus, in dem die Einzelseele kreist, wird aufgesprengt durch den Hinweis, daß das Ziel des Menschen etwas gänzlich Neues ist, das wir nicht als Wiederholung auf einer Kreislinie, sondern als Ende einer Zeitlinie sehen müssen. An diesem Neuen der eschatologischen Zukunft erkennt das Dasein seine Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit, kurz seine Geschichtlichkeit. Die Durchbrechung des Zyklus im Glauben an die zukünftige Vollendung findet eine Verstärkung nach der zeitlichen Dimension der Vergangenheit hin im Glauben an die Schöpfung: Die Welt als Ganzes und der Mensch in ihr sind ein Neues. Damit gibt es einen Anfang der Zeit und ein Ende und dazwischen einmalige, unwiederholbare Ereignisse. Die Zeit wird so in das Kraftfeld des *Glaubens* einbezogen, der Boden ist bereitet für ein Verständnis der Heilsgeschichte. In der Verbindung mit dem Glauben an das Heilswirken Gottes in der Zeit ist deren theologische Bedeutung klar erkannt. Anfang und Ende mauern die Zeit in ihrem Verlauf keineswegs gegen die Ewigkeit ab, zeigen vielmehr, „Neues“ in Sicht und bestimmt so die Richtung unserer Bewegung? Interpretation der wie sich an jeder Stelle der Geschichte ein Durchblick auf die Ewigkeit ergibt, der den Menschen über das Vergehen der Zeit in das Bleibende der Heilszeit emporhebt.

In der Scholastik ist besonders prägnant bei *Thomas von Aquino* die Zeitfrage zurückgewendet auf die Frage nach dem Anfang, worin ohne Zweifel auch ein naturwissenschaftliches Interesse mitschwingt. Doch wird auch hier die Frage nach dem Neuen aufgenommen und dies im Lichte des eschatologisch bedingten Glaubens, der seinen Blick für die Zukunft offen hält. Als Grundmotiv der Frage nach der Zeit gibt Thomas an: Zur Erkenntnis der Ewigkeit müssen wir durch die Zeit kommen. So wird Zeit als ein Vorzeichen der Ewigkeit gewertet, ihr Gegenwartscharakter als Vorbegriff des eschatologisch Endgültigen.

Vor allen philosophischen Erörterungen des Zeitproblems steht grundlegend die Einstellung des *Neuen Testaments* zum Heilswert der Zeit. Sie ist Eröffnung des Heilsraumes und hat in der vollen Offenheit, d. h. Gegenwärtigkeit des Heiles ihr Ziel. Die abschließenden Ereignisse werden darum im Neuen Testament als letzte, unüberholbare Verkündigung, als das endgültige Ankommen des Wortes Gottes geschildert.

² Zur Eschatologie im allgemeinen: *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik IV/2, München⁵ 1959; *A. Winklhofer*, Das Kommen seines Reiches. Frankfurt a. M. 1959; ders., Eschatologie, im Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Fries, I, München 1962, 327–336. — Zu besonderen Fragen: *H. U. v. Balthasar*, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln³ 1960; *G. Noller*, Trinitarische Eschatologie, in: Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung, hrsg. von M. Honecker und L. Steiger. München 1965; *J. Sint*, Messianologie und Eschatologie — Christologie als Eschatologie, in: Bibel und zeitgemäßer Glaube, II: Neues Testament. Klosterneuburg 1967. — Zur Methodenfrage: *K. Rahner*, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln 1960, 401–428. — Ferner finden sich zu den heutigen Fragen der Eschatologie wertvolle Hinweise in den einschlägigen Artikeln des Lexikons für Theologie und Kirche (2. Aufl.).

³ Zum theologischen Zeitproblem vgl. *A. Vögtle*, Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis. Freiburg i. B. 1961; *O. Cullmann*, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich³ 1963; *J. Mouroux*, Eine Theologie der Zeit. Freiburg i. B. 1965.

Im Bilde ausgedrückt: Zeit ist das Lichtwerden des „Tages des Herrn“, die unmittelbare Erfahrung der Anwesenheit Gottes. Darauf weisen verschiedene Namen hin, die dem letzten Ereignis zugeschrieben werden. Vor allem läßt sich der Gedanke vom „Lichtwerden“ der *Wahrheit* verfolgen. Schon der Begriff „Tag des Herrn“ kennzeichnet das Ende als die Zeit der Helle und des Lichtes. „Ihr seid ja alle Kinder des Lichtes, Kinder des Tages“, ruft Paulus aus (1 Thess 5, 4). Die Gegensatzpaare Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Wachen und Schlafen, Nüchtern- und Trunkensein (etwa im Zusammenhang 1 Thess 5, 1–11) geben Auskunft über das Licht-Ereignis dieses Tages. Der „Tag des Herrn“ bringt die *Offenbarung* seiner Herrlichkeit (1 Petr 4, 13). Zwar ist jetzt schon diese Offenbarung im Anbruch, doch zeigt sie sich noch nicht in letzter, gültiger Gestalt. Vom Ereignis dieses Tages sprechen die eschatologisch begründeten Worte des Herrn: „Sie werden den Menschensohn kommen sehen in großer Macht und Herrlichkeit“ (Mt 24, 30). Das Kommen Christi, das zunächst nur im Glauben erfaßt wird, kann gesehen werden: Der Tag der Schau ist angebrochen. Offenbar sein wird die „Herrlichkeit des Vaters“, in der der Menschensohn kommen wird (Mt 16, 27). Auch die Selbsterkenntnis des Menschen kommt dort zu ihrem Höhepunkt: „Ich hoffe, ihr werdet bis zum Ende erkennen, wie ihr zum Teil schon erkannt habt: Am Tage unseres Herrn Jesus, daß wir euer Ruhm sind und ihr der unsrige“ (2 Kor 1, 13 f).

Das Geschehen dieses Tages legen weitere Bezeichnungen dar, die in diesem Zusammenhang kurz zu überschauen sind. So nennt der Ausdruck *Parusie* ein streng zukünftiges Ereignis, in dem die Ankunft oder Anwesenheit des Erwarteten eintritt. Eschatologisch genommen bedeutet *Parusie* die Ankunft des verkörperten Christus zum Endgericht. Im Neuen Testament wird der Ausdruck *Parusie* nie auf das Kommen Christi im Fleisch angewandt, so daß der Name auch nicht die Bedeutung „Wiederkunft“ annehmen kann. Dieses Kommen ist das eigentliche und entscheidende Auftreten des Herrn, zu dem die Geschichte hinführen hatte. Das Wesen der Zeit ist nicht zu erschließen aus der äußeren Verbindung der Zeitmomente, sondern allein zu ermessen an dem Endereignis, dem sie den Boden bereitet. Der Tag der *Parusie* wächst in der Zeit heran. Das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes ist der eigentliche Sinn des Weltgeschehens. Für den Gläubigen ist die Zeit zu jeder Stunde voll des Heiles. Darum heißt es: „Seht, jetzt ist die rechte Zeit; seht, jetzt ist der Tag des Heiles“ (2 Kor 6, 2). — In der Kennzeichnung des Tages als *Epiphanie*, d. h. als „Erscheinung“, wird der Zusammenhang mit dem Licht-Ereignis noch deutlicher. Die *Epiphanie* bedeutet den Anbruch der unverhüllten Herrlichkeit Gottes, die volle Helle, den Glanz der Erscheinung (2 Tim 4, 1; Tit 2, 13 u. a.). Diese Zukunft wirft ihr Licht voraus und erhellt die Jetztzeit. — Ein anderer Name für den Tag des Herrn ist *Apokalypse*. Dieser Ausdruck nennt als den tiefsten Sinn des Endereignisses die Enthüllung Gottes. Das Wort meint schon bei Isaias (56, 1) das endgültige Erscheinen der Gerechtigkeit Gottes in der Welt. Es bedeutet, daß statt der bisherigen Verborgenheit die Herrlichkeit Gottes durchbricht (vgl. 1 Kor 1, 7; 2 Thess 1, 7; 1 Petr 1, 7.13 u. a.). Auch die *Apokalypse* des Glanzes Christi und der Gläubigen ist so zu verstehen. Das Harren auf die Offenbarung ist ein Grundmotiv christlicher Lebensführung. Die Leiden der Zeit sind nicht schätzenswert gegenüber der Herrlichkeit, die offenbar werden soll an uns (Röm 8, 18 bis 25). Der Christ schaut mitsamt der ganzen Schöpfung nach dem letzten Offenbarwerden Gottes aus, unser Heil ist „auf Hoffnung gestellt“ (2 Kor 1, 10; Phil 3, 20). In der endgültigen Offenheit des Heiles ist alles an sein Ziel gekommen und dort wie in einem großen einzigen Licht gesammelt. Ist der Tag des Herrn Licht und Glanz, so läßt sich das Verhältnis der vorausgehenden Zeit zum Tag als das Hellwerden oder als der Aufgang des Tages bildlich umschreiben.

Vorbedingung für das Erfassen dieser Heilsvorgänge in der Zeit ist jene Offenheit des Menschen, die der zeitlichen Existenz entspricht, in der er in einem aktiven Sinn

die Vollendung erwarten kann: *Die Hoffnung* als eschatologische Grundkraft des Christen⁴. Von ihr wird sein Glauben und Lieben geformt, weil die Hoffnung über den je gelebten Augenblick hinüber schreitet in die zeitlose Erfüllung. Die Bereitschaft für das Ganze bleibt nicht am Sinnenfälligen hängen, sondern ist frei für den echten Sinn des einzelnen Ereignisses im großen Zusammenhang der sich vollendenden Geschichte. Wenn der Mensch diesen letzten Sinn auch nicht mit mathematischer Sicherheit weiß, so hängt er ihm doch innerlich an, glaubt an den Wert, an die Wahrheit der Dinge, an ihre sinnvolle Herkunft und ihr erfülltes Ende. So können wir auch von der Hoffnung als einer Zeitmacht sprechen und meinen damit eine Existenzhaltung, die in einer tiefinnerlichen Aufgeschlossenheit für das Ganze wurzelt. *Zeit und Hoffnung* bedingen einander, da Zeit mehr bedeutet als nur eine Abfolge registrierter Momente. Der Zeitbegriff der Wissenschaften läßt die Möglichkeit des zeitlichen Handelns Gottes nicht genügend erkennen. Er ist zu eng, zu abgeschlossen, gegenüber dem Ereignis der Offenbarung. Für die Hoffnung, die dem Neuen zugewandt ist, steht diese Möglichkeit offen. Das umgreifende Zeitverständnis der Hoffnung begründet auch das Verstehen jener Existenzform, die unendlich und unabgeschlossen ist und den Reichtum aller zeitlichen Werte in sich aufzunehmen vermag in einer qualitativen Vollkommenheit: Die Existenzform der *Ewigkeit*. Sind die letzten Dinge der Überstieg aus der Zeit in die Ewigkeit, so wächst mit der Erfahrung der eschatologisch gestimmten Zeit auch ein Vorverständnis des Ewigen.

Da es sich dabei nicht nur um subjektive Erfahrungen handelt, sondern um das Erlernen objektiver Strukturen, darf hier mit Recht auch nach den *Vor-Zeichen* des endgültigen Heiles gefragt werden, die wir in den Sakramenten besitzen. So führt uns die Frage nach der Begründung der eschatologischen Erfahrung des Menschen auf die hier schon gegebenen Heilszeichen, in denen uns die Zukunft jetzt schon wirksam ausgespendet wird.

Vor-letzte Zeichen: Sakramente

Wir fragen: Wo liegen schon in der gegenwärtigen Zeit Verstehensmöglichkeiten voraus, um das sinnvolle Ende der vergehenden Weltzeit nicht in die Vorstellung von einem mythologischen Theater zu verfälschen? Die grundsätzlichen Vorbilder sind die *Sakramente* unter dem Aspekt ihrer eschatologischen Wirklichkeit. Diese dürfen ja nirgendwo als bloß retrospektive „Erinnerungszeichen“ abgewertet werden. Sie erfüllen ihre Funktion erst dann, wenn sie als *Vor-Zeichen* des Heiles gegeben und genommen werden. Es braucht hier nicht weiter gezeigt zu werden, daß die Sakramente nicht auf ein außerhalb des Menschen liegendes, gegenständliches Heil zeigen oder ein solches vermitteln, sondern von der lebendigen Teilnahme am Heilsgeschehen Zeugnis geben, den Menschen als Teilhaber am Heile bezeichnen. Wir haben heute nach der Wiederentdeckung der personalen Kategorien längst wieder das Mittel in der Hand, den Widerspruch zwischen dem unverfügbaren Heil einerseits und der massiven „Handlichkeit“ und Manipulierbarkeit der Sakramente aufzulösen. Die Frage nach dem Sinn der Sakramente ist dann zugleich die Frage: Wie findet sich der Mensch in den Sakramenten wieder? Was zeigt sich im Vollzug der Sakramente für den Vollzug der menschlichen Existenz? Die Antwort kann nicht anders lauten, als sie auch in den verschiedenen Äußerungen des letzten Konzils zu dieser Frage entgegentritt: Die Sakramente bezeichnen die Mitmenschlichkeit als *Gemeinschaft* mit Christus und mit den Brüdern als jenen Heilsraum, in dem der Mensch sich wahrhaft erst

⁴ Die Hoffnung ist zu einem Zentralthema der existentiell denkenden Theologie geworden. Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München⁹ 1966. — Das Werk ist, wie der Verfasser sagt, entstanden vor allem in Auseinandersetzung mit E. Bloch und seinem Werk „Das Prinzip Hoffnung“, 3 Bde., Berlin 1954–1959.

vollenden kann⁵. So wird das Heil nicht statisch, sakramental verpackt übergeben, sondern der Mensch wird durch die Sakramente auf den Weg gebracht: auf den Weg zum Mitmenschen, zur Gemeinschaft, zur Einheit in Christus. Dieser Weg bezieht die *Integration* der eigenen Persönlichkeit mit ein und wird von der religiösen Sprache Weg der Bekehrung, Prozeß der Vollendung, Heiligung genannt. Wenn es auch nicht möglich ist, dieses dem Menschen aufgegebenen Ganzwerden vollständig „unreligiös“ zu interpretieren, so läßt sich doch der Aspekt der Integration des Menschen, die sowohl die Hinkehr zu sich als auch die zur vollen Gemeinschaft umschließt, bei der Frage nach dem eschatologischen Sinn der Sakramente richtig einsetzen, weil so das Vorauswirken der letzten Dinge auf dem Wege des Menschen zu sich selbst als sakramentales Grundgeschehen erkannt werden kann. Ohne hier auf die existentielle Interpretation der Sakramente systematisch einzugehen, sei nur auf zwei für unsere Frage besonders charakteristische hingewiesen: auf Taufe und Buße.

Die Taufe ist im Blick auf die endgültige Lebensform des Menschen die erste grundlegende Ermöglichung einer Zuwendung zur neuen Lebensform, die die Gemeinschaft zum Ziele hat. Die natürlichen Gemeinschaften der Familie, der sozialen Lebensgemeinschaften und anderer Verbindungen mit Menschen werden in der Taufe auf deren eigentliches Ziel hin überschritten, nämlich auf die eine Familie Gottes, zu der die Menschheit gesammelt werden soll. Hier bahnt sich die *Zukunft* des Menschen an, in dem Sinn, daß sich über die enge Begrenztheit der individuellen Lebensordnungen hinaus die größeren Formen zu erkennen geben und damit zugleich neue Wege der Lebensgestaltung. Der Mensch wird auf die eine Menschheit ausgerichtet, für die die Kirche ein stellvertretendes Zeichen ist. Eingliederung in die Kirche ist so die Verbindung mit der Vollendung menschlicher Geschichte. Nun steht dem Menschen die ganze Zukunft offen, der Mensch der Zukunft ist geboren, an dem nun gezeigt wird, wie sich Geschichte zum Heile wendet. Jetzt erst ist der Mensch in die Menschheit aufgenommen und dies geht bis zum Äußersten, bis zu Gott, der in Christus unser Mitmensch geworden ist. Diese Betrachtung der Initiation, wie sie in der Taufe geschieht, engt den Menschen nicht auf einen schmalen kultischen Bereich ein, sondern sieht ihn auf die breite Bahn der Menschheit überhaupt gestellt, die ihren Sinn im Gottmenschen erfüllt sieht⁶. So erfolgt die Erkenntnis Christi im Horizont der Mitmenschlichkeit, die es ein Leben lang zu realisieren gilt. Das Sakrament, als ein Ereignis am Menschen, ist nicht Vermittlung einer Gnade, die sich erst nachträglich auf unser Verhältnis zum Menschen auswirken muß, sondern vorgängig Begründung und Ermöglichung eines gültigen Verhältnisses zum Menschen. So wirkt in ihm die *endgültige* Erfüllung menschlicher Sendung voraus, vermittelt durch den einzigartigen Mitmenschen Jesus Christus. Der radikale Anschluß an die Mitmenschen trifft darum zuerst und wesentlich auf den einzigartigen Mittler, der nach beiden Seiten hin unsere Existenz zu Ende führt: hin zu den Menschen und hin zu Gott. Wir treffen aber nicht nur auf die Person des Mittlers, sondern verbinden uns auch mit seinem Werk, das im Tod und in der Auferstehung gipfelt.

Nach der Taufe und zugleich immer in ihr eingeschlossen ist das Sakrament der Buße der entscheidende Schritt zum Frieden mit der Gemeinschaft. Der Schritt führt zurück vom Verlust der wahren Einheit, erlitten in der verschuldeten Entfernung vom Menschen, in der Entfremdung vom Wesen und Sinn des menschlichen Zusammen-

⁵ Über den Sozialaspekt der Sakramente: K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Quaest. disp. 10, Freiburg² 1963. — Im Gefolge des Konzils ist eine reiche Literatur zum Gemeinschaftsbezug von Kirche und Sakramenten erschienen, die der Verf. in seinem Beitrag zur Festschrift für M. Schmaus stärker berücksichtigte: Der Einzelne und die Gemeinschaft im Lichte der Konstitution „Über die Kirche“, in: *Wahrheit und Verkündigung*, hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff u. R. Heinzmann. München-Paderborn-Wien 1967, 1533–1556.

⁶ Vgl. K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: *Schriften zur Theologie*, V, 1962, 183–221.

seins, worin sich eine im letzten tödliche Ferne zum eigenen Lebensgrund einstellte. Durch die Buße erfolgt wieder die Aufnahme der Nähe zum anderen, das erneuerte Ja zur Mitmenschlichkeit mit allen Konsequenzen. In der Nähe der Menschen zueinander liegt der Friede, weil diese Nähe das weltliche Dasein Gottes im Mitmenschen Christus enthält. Friede, Versöhnung, Gemeinschaft sind Güter und letzte Vollendungsstufen des endgültigen Menschen. „Einheit“ ist dafür ein im Blick auf das Ziel zusammenfassender Ausdruck und bestimmt die Geschichte der Menschen als die Hinbewegung zur universalen Gemeinschaft. Der einzelne Mensch kann nur heil und ganz werden, wenn er zur Gemeinschaft hin unterwegs ist. So könnte man auch sagen, Buße und Umkehr gehören nicht nur zur persönlichen Geschichte des einzelnen Sünders, sondern sind unumgängliche Stadien auf dem Wege der gesamten Menschheit zu ihrer Einheit. In der Perspektive der eschatologischen Zukunft dienen sie der Eröffnung des universalen Heiles, der Überwindung einer dem Menschen wesensfremden Vergangenheit, dem Anbruch der endgültigen Gestalt des Menschen und so der *Parusie* des Herrn. In ihm geht das Geheimnis auf, daß der Mensch — trotz der Sünde — als eigentliches Ziel der Rückkehr gesetzt ist und die Zukunft, das Eschaton eben der neue Mensch ist. Darum ist Christus das Vorbild der Buße und des Büßers, das Ziel aller Bewegung, die Zukunft schlechthin. Das Sakrament der Buße wird so zur Vorwegnahme des Auftretens Christi im Gericht.

Auch in den anderen Sakramenten, wie überhaupt im Sakrament der Kirche, ereignet sich ähnlich eine Vergegenwärtigung der eschatologischen Heilszeit, die Begründung des neuen und endgültigen Menschen. Von der Kirche ist dies später noch ausdrücklicher zu zeigen.

Gewissen und Erfahrung

Im Lichte der eschatologischen Bedeutung unseres Daseins ist hier noch in einigen Grundzügen von jener Anlage im Menschen zu sprechen, die neben seinem Zeitverständnis eine wichtige anthropologische Voraussetzung für die Annahme des Lebens als geschichtliche und so vor ein Ende gestellte Aufgabe ist. Es handelt sich um das *Gewissen*. Wie sprechen von ihm an dieser Stelle, um nach dem, was wir über die begründenden Motive des eschatologischen Selbstverständnisses sagten, das Gewissen nicht nur in moralischer Hinsicht, sondern in existentieller Bedeutung zu verstehen⁷. Der Mensch ist in einen Dialog mit Gott und damit vor den Letzten gestellt, dem er Verantwortung schuldet. Hier zeigt sich das Gewissen als ein ganz ursprünglicher Ruf, der den Menschen zu sich selbst und damit in sein eigentliches Wesen bringt. Es drängt ihn zur persönlichen Existenz, zum entschiedenen Ganzsein, zwingt ihn zum Blick auf das Ende, das in allen unserer Unternehmungen mitgegeben ist. Gewissen ist so mit am Werk bei der Begründung unserer *eschatologischen* Existenz. Es verbürgt die Präsenz des Endes in aller Gegenwart. Das Gewissen beachtet das Ende, es läßt den Menschen nicht in einem sinnlosen Tadel um sich selbst kreisen, sondern macht ihn auf eine Richtung aufmerksam, die unumkehrbar ist. In diesem Sinne richtet das Gewissen immerfort den Menschen, richtet ihn aus auf das Wahre, setzt den Menschen unweigerlich zu sich selbst in Beziehung. Von der erschließenden Kraft des Gewissens wird der Mensch zu persönlichen Antworten und zur Übernahme von Verantwortung gedrängt, zum Dialog mit der ihn umgebenden Wirklichkeit. Er befragt die Welt nach ihrem Woher und Wohin, nach ihrem Anfang und ihrem Ende. Jede ernste Frage des Menschen ist eine Gewissensfrage und Ausdruck seines Verhaltens angesichts der anbrechenden Endgültigkeit der Geschichte.

Für den Gläubigen ist das Gewissen der Anruf vom Ende her, eine Stimme des Gerichtes, bald Mahnung, bald Ermunterung. *Gewissen und Glaube* haben mindestens in

⁷ E. Schick — R. Hofmann — H. Häfner, *Gewissen*, in: LThK III² 1959, 859—867; J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*. Paderborn 1961.

dem Punkt miteinander zu tun, daß sie Gott als letzten Grund unseres Daseins erfahren. In beiden Fällen ist es nicht einfach ein Wissen, sondern ein ursprüngliches Offensein für Gottes Stimme. Hoffnung und Glaube, Gewissen und Erfahren eines absoluten Anspruches wirken zum Erkennen letztgültiger Ereignisse mitten in unserem Leben zusammen.

Sehr starke Zeugnisse von der im Glauben erfahrenen Vorauswirkung und lebenslangen Realisierung der Eschata, die uns im Gewissen auch zur Neuordnung des Daseins drängen, finden sich in letzter Zeit besonders in der protestantischen Literatur. Einige Beispiele mögen uns zeigen, wie die Eschata nicht nur als objektive Daten der Heilsgeschichte vermerkt werden, sondern auf die praktische Gestaltung des christlichen Lebens Einfluß haben⁸.

„Es gibt nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie: Das Problem der Zukunft“, so umschreibt J. Moltmann den Leitgedanken seiner „Theologie der Hoffnung“⁹. In ihr will der Verfasser keine Abhandlung über die christliche Tugend der Hoffnung schreiben, sondern die Hoffnung als das Grundmotiv in der Theologie aufzeigen. Sie trägt und begründet das Aufbrechen aus dem Alten und das Sicheinstellen auf das Neue. Das Übergewicht der Zukunft vor allen anderen Zeitformen ergibt sich aus der Besonderheit der Geschichte Jesu Christi, die in seiner Auferstehung angelegt ist und sich bis zur Wiederkunft erstreckt. Damit nimmt die Eschatologie eine alles beherrschende Stellung innerhalb der Theologie ein. „Das Eschatologische ist nicht etwas am Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens“¹⁰.“ Davon ist selbstverständlich nicht nur die Existenz des einzelnen Menschen betroffen, sondern die universale Geschichte ist von dem Prozeß zwischen Auferweckung und Wiederkunft getragen. Der Theologie der Hoffnung hat sodann die Praxis einer umgestaltenden Sendung zu entsprechen, denn der Christ hat die Hoffnung auf die Zukunft auch in aller Öffentlichkeit zu bezeugen, die Geschichte und das Menschsein in der Erwartung göttlicher Veränderung zu verändern.

H. Thielicke sieht die Grenz- und Konfliktsituation des Menschen eschatologisch bedingt¹¹. „Der Druck der Wirklichkeit“, der hier spürbar wird, ist nicht nur zeitbedingt, ausgelöst durch ungünstige äußere Verhältnisse, sondern kommt aus der Gleichzeitigkeit des neuen Äons, der durch die Erlösungstat Jesu Christi heraufgeführt wurde, mit dem alten Äon, der daneben immer noch weiter läuft. So liegt die christliche Existenz im Spannungsfeld zwischen den beiden Äonen, zwischen dem Schon-jetzt der Endzeit und dessen Noch-nicht. Das alles entscheidende Ereignis, die Wiederkunft Christi, mit der erst die endgültige Erlösung der Welt anbricht, steht noch aus.

Für R. Bultmann ist eigentliches Existieren nur möglich als „eschatologisches Existieren“, wie es im Glauben gegeben ist¹². Es bedeutet radikale Hingabe an Gott, die alles von Gott und nichts von sich erwartet. So ist der Mensch frei und gelöst von der Welt, ohne ihr entfliehen zu müssen. Das Ende der Welt wird jetzt schon im Glauben Ereignis. — Kritisch muß angemerkt werden, daß dieses „Jetzt-schon“ der Sicht Bultmanns auch zum Verhängnis wird. Es fehlt ihr nämlich eine reale, tatsächlich noch ausstehende Zukunft. Eine wirklich fortschreitende Geschichte, die zu einem Ende aller Zeit hinführt, wird hier systematisch abgebaut. Der eschatologische Zug der Zeit kann nicht mehr gesehen werden. Für das Christentum ist doch der Fortschrittsgedanke und damit eine positive Zeitauffassung entscheidend, wie wir eingangs zeigten. Die drei

⁸ Vgl. H. Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München 1966.

⁹ J. Moltmann, op. cit., 12.

¹⁰ Ebda. 11.

¹¹ H. Thielicke, Theologische Ethik, I–III, Tübingen 1951–1964.

¹² Vgl. H. Zahrnt, op. cit., 296 f., 315 f. — Bultmanns Eschatologie „bedeutet die totale Privatisierung ihres kosmischen Universalismus in einer rein punktuell verstandenen individuellen Existenz“ (315).

Formen der Zeitlichkeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden in ihrem Sinn durch den Glauben neu bestimmt: Die Vergangenheit ist ein Erbe Adams, das in Christus überwunden wird; die Gegenwart zeigt sich neu, insofern die Existenz des Christen das Leben in der Gegenwärtigkeit Gottes ist, womit alles Episodenhafte, rein Zufällige wegfällt; die Zukunft hat Bedeutung, insofern sie nicht mehr das Dunkle, Unbekannte ist, sondern die Zukunft Christi. Gerade diese Auffassung der Zukunft ist bei Bultmann vollständig ausgeschaltet. „Eschatologisch“ meint dort lediglich das Moment der „letztenstlichen“ Entscheidung im Glauben an das Heilswort in Christus. Die Gegenwart gewinnt bei Bultmann eine ausschließliche Vorrangstellung.

Auch im katholischen Raum liegen zahlreiche Zeugnisse für den Vorrang der Eschatologie vor: Die Eschatologie wird im theologischen Denken wieder zu dem, was sie in der Schrift und bei den Kirchenvätern ist: der Wesenssinn der Geschichte, das, was das ganze Geheimnis der Kirche erhellt, ein Ferment in der gegenwärtigen Ordnung, welche erst in ihrer Mündung voll verständlich wird. Dahin gelangen die Überlegungen von H. U. v. Balthasar, Karl Rahner, M. Schmaus u. a. Wir stellen heute mit Genugtuung fest, daß der Sinn für das Eschatologische unseren Glauben wieder zutiefst erfüllt, wogegen man lange Zeit hindurch in den letzten Dingen weniger das Schwergewicht eines ganzen Lebens, Ziel und Vollendung der Gesamtordnung als vielmehr eine Anhäufung von Dingen erkannte, mit denen man eine Art Physik der Letzten Dinge trieb.

Offene Geschichte

Nun kommt in der gegenwärtigen Situation freilich eine neue und wesentliche Aufgabe hinzu. Sie besteht darin, die Unwiderruflichkeit der menschlichen Geschichte zum heutigen *evolutionistischen* Weltbild in Beziehung zu setzen. Im Zusammenhang mit der Lehre von der Entwicklung aller Lebewesen, vom ständigen Fortschreiten der Wirklichkeit soll die Zielbestimmung der menschlichen Geschichte verstanden werden. Wie läßt sich aber das, was von der christlichen Eschatologie verlangt wird, mit dem modernen evolutionistischen Weltbild vereinbaren, das ja grundsätzlich kein bestimmtes Ziel kennt, das nach vorne hin völlig offen ist, weil es über ein absolutes Ziel als Inbegriff von Sinn und Vollendung nichts aussagen kann? Oder ist vielleicht gerade deshalb christliche Eschatologie neu zu interpretieren, weil sie sich oft seltsam versperrt zeigte gegenüber der Dynamik menschlicher Geschichte?

Die Auseinandersetzung um das Werk Teilhards de Chardin mit seiner christlich evolutiven Zukunftsvision und der Dialog mit dem *Marxismus*, vor allem mit E. Bloch, haben uns die Notwendigkeit aufgezeigt, die Zukunft Zukunft sein zu lassen, also sie offen zu halten und nicht mit inhaltlichen Details, die man der Offenbarung entnehmen zu dürfen meinte, abzuriegeln. In das Grenzenlose hinein offensein, eine echte Leidenschaft für das Mögliche erhalten, den Sinn für Freiheit und Transzendenz klären: Das sind Erfordernisse für ein dynamisches Verstehen menschlicher Geschichte. Das Prinzip Hoffnung, das bei Bloch der tragende Grund echten Existierens ist, muß auch für uns Christen die Offenheit gegenüber der Zukunft garantieren. Zukunft ist der Raum der Integration, wo die verschiedenen Bewegungen zu ihrer Ordnung kommen, wo hinein sie ausreifen, für deren vollständige Beschreibung wir allerdings keine jetzt schon berechenbaren Elemente in der Hand halten. Bei allem Vermögen der Planung, der Organisation, weitblickender Entwürfe ist der Mensch doch immerfort vor das Ungeschaute, noch Unbewußte gestellt. Aber dieses Unvermögen, um die Zukunft klar Bescheid zu wissen, ist keine negative Eigenschaft menschlicher Erfahrung, sondern gehört eben zum Menschen, der auf Zukunft hin lebt. Im Christentum erwarten wir doch erst die Ankunft des endgültigen Menschen und er wird seine Endgestalt nur in Gemeinschaft mit allen anderen Menschen erreichen. Vielleicht erkennen wir in dieser Perspektive, wie sehr eine Voraussetzung christlicher Eschatolo-

gie die Lehre vom Anfang und Werden des Menschen ist, wie sehr sie sich als Deutung der *gesamten* Menschheitsgeschichte und nicht nur eines Einzelschicksals verstehen muß.

Die Letzten Dinge

Unter dem Aspekt der *offenen Geschichte* können nun die Letzten Dinge im einzelnen betrachtet werden, ohne sie mit einer rein dinglich gefaßten „Endsituation“ zu verwechseln. Der Sinn unserer bisherigen Überlegungen bestand darin, die endgültige *Wahrheit* als Korrelat zu einer „offenen Geschichte“, zu echter *Zukunft* sichtbar werden zu lassen. Sie gehört nicht in den Kreis der fortwährenden Erneuerung und Wiederholung, sondern ist mit dem Aufgang des Vollkommenen identisch. Was sich als „Letztes“ so zu erkennen gibt, ist in Wahrheit das Anfangen des Endgültigen, das freilich kein Naturprozeß, sondern Tat und Setzung Gottes ist, Erneuerung im Heiligen Geist.

Den Charakter der „*Offenheit*“ unterstreicht jeweils eine bestimmte Gegensatzstellung, in der zwei Extreme zu einer dialektischen Einheit zusammengefaßt werden: Tod und Auferstehung; Himmel und Hölle; Weltende — neuer Himmel und neue Erde. Dem Charakter der Offenheit werden wir nicht durch den Versuch exakter Beschreibungen und erschöpfender Reportagen gerecht, weil es hier allein auf die Erfahrung des *hoffenden Glaubens* ankommt, der sich für das Eintreten der Ereignisse offen hält. Der Stil der Verkündigung müßte diese Fakten noch mehr beachten, um nicht in phantastische „*Zukunftsbilder*“ abzurutschen. Hier geschieht doch zuerst *Anruf* des Menschen, Provokation einer Antwort. Diese Tendenz leitet uns nun bei dem Versuch, die Eschatologie als Grundelement christlicher *Verkündigung* aufzuhellen.

Tod und Auferstehung: Was bedeuten uns diese Themen, wenn wir sie mit dem evolutionistischen Weltbild in Verbindung bringen? Wäre der Tod nur die Trennung von Seele und Leib, so käme das einer physischen Beendigung eines Zustandes gleich, in dem sich der Mensch zeitlebens scheinbar nur zufällig befunden hat. Darum haben sich in letzter Zeit mit dem Todesproblem sehr ausführlich moderne Theologen befaßt, unter ihnen vor allem *Karl Rahner* und *Ladislau Boros*, die aus dem Menschen und seinen Erlebnissen nicht „Gegenstände“ unter tausend anderen sehen, sondern ihn in seiner Besonderheit und Eigentümlichkeit zu erkennen suchen, also auch in der Besonderheit und damit gerade in der unaufhebbaren Eigenart des menschlichen Todes¹³. In dieser Sicht ist er aber nicht einfach eine mechanische Trennung oder Zerlegung der beiden Teile Seele und Leib, wie man etwa eine Uhr in ihre Teile zerlegen und so das Ganze um seine Funktion bringen kann, sondern die Wirklichkeit des Todes muß als ein Ereignis zu sehen sein, das den ganzen Menschen betrifft, ja in dem die polare Ganzheit des Geist-Leib-Menschen überhaupt erst voll in Erscheinung treten kann. Leib und Seele dürfen nicht wie zwei Elementarteile aufgefaßt werden, die im Tode endlich die Möglichkeit haben, sich voneinander loszusagen, sondern wie zwei Seiten des einen und selben Prozesses der Integration, wie zwei Kraftzentren, die nun erst zu ihrer vollen Einheit befreit werden. So gesehen ist der Tod ein entscheidender Schritt zur eigentlichen *Ganzheit* des Menschen, die es ein Leben lang zu verwirklichen gilt. Der Tod kommt nicht erst am Ende unserer Tage, sondern wirkt auf den ganzen Weg des Menschen ständig ein. Unwillkürlich denken wir an das Wort vom „*Sein zum Tode*“, mit dem *M. Heidegger* menschliche Existenz charakterisiert, doch bedeutet es in christlicher Sicht noch stärker die *positive* Anwesenheit des Todes mitten in unserem Leben in der Gestalt des in den Tod dahingegebenen und zum Leben erweckten *Christus*. Im sakramentalen Zeichen vollziehen wir

¹³ *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes. Quaest. disp. 2. Freiburg i. B. 1958; *H. Volk*, Der Tod in der Sicht des christlichen Glaubens. Münster 1958; *L. Boros*, Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Olten — Freiburg i. B. 1963.

mit der Taufe unser Mitsterben mit Christus und indem wir so das Leben verlieren, gewinnen wir es neu und täglich in unserem Glauben. So geschieht in einem christlich-dialektischen Sinn der Einbruch, die Gegenwärtigkeit des Zukünftigen. Im Ereignis des Todes, wie er unser Leben durchzieht und sich in der lichten Nacht des Endes voll zeigt, können wir uns zur letzten Bereitschaft für ein Dasein vor Gott und damit für die äußerste Möglichkeit des Menschseins öffnen. So ist der Tod kein Widerfahrnis im physischen Sinn, sondern eine Phase in der Geschichte des sich offenbarenden Heiles. Die Evolution, die in und mit der ganzen menschlichen Existenz vor sich geht, ist kein bloßer Naturprozeß, sondern bleibt im Wirkungsfeld des personalen Gottes. Sie ist so einerseits grenzenlos, andererseits doch zu einem personalen Ziel bestimmt. Der Mensch bleibt in der Hingabe an Gott und ist in jedem Augenblick von ihm auch schon angenommen. Der Tod ist der letzte Schritt in das endgültige Ankommen bei Gott. Darum wehrt sich auch christliche Eschatologie gegen alle apokalyptischen Phantastereien, wie sie von den Sekten alter und neuer Zeit in Umlauf gesetzt werden, ebenso gegen alle Vorstellungen einer Seelenwanderung, wo sich alles wieder zurückwendet in eine Gestalt des endlichen Seins. Richtig ist der Gedanke, daß unser Dasein ein Wanderdasein ist, aber falsch ist die Behauptung, daß diese Wanderung immer wieder neu beginnen müsse, daß wir zu einem Anfang zurückkehren könnten. Der entscheidende Anfang liegt nicht hinter uns, sondern vor uns und ist in Gott zur bleibenden Gegenwart zusammengefaßt, weil er der Anfang und das Ende ist.

Weil mit dem Tode nichts aus ist, darum gibt es das, was Glaube und Theologie „Auferstehung“ nennen. Tod und Auferstehung bilden ein Gegensatzpaar im Sinne der christlichen Dialektik, die den Blick auf die in Unendlichkeit gerichtete „offene Geschichte“ freigibt. Auferstehung gründet im Ereignis Christi, ist sein persönliches Mysterium, an dem wir durch die Kraft des verwandelnden Gottesgeistes Anteil gewinnen. Analog zu dem Mysterium Christi wird auch jeder einzelne Mensch in der Auferstehung durch Gott feierlich in seiner Endgültigkeit beglaubigt, mit Leib und Seele, mit allen Taten, mit allen Erfolgen und Mißerfolgen. Das erweckende Wort Gottes ist zugleich auch das *Gericht*, das endgültige Wort Gottes über den Menschen, das Rettung oder Verwerfung in sich schließen kann. Auferstehung ist der Empfang von *Unsterblichkeit*, wofür wir uns freilich vor Augen halten müssen, daß hier mit Unsterblichkeit eine Gabe Gottes gemeint ist und nicht so sehr eine naturphilosophische Konsequenz der Ontologie unserer menschlichen Geistseele. Die Frage nach den metaphysischen Bedingungen für das frei hinzukommende Geschenk der Unsterblichkeit liegt auf einem anderen Gebiet und ist nicht unmittelbar Gegenstand des Glaubens. Unsterblichkeit meint also nicht irgendein unbestimmtes Weiterleben oder Weitergeister des Menschen in einem geschichtslosen Äon, sondern ein klar bestimmtes Dasein vor und mit Gott, Leben in seiner Huld, Aufgenommensein in die verklarte Menschheit des Herrn. Darum ist Auferstehung *Auferweckung* durch die Macht Gottes, biblisch gesprochen durch den lebendigmachenden Geist, ist ebenso Himmelfahrt, die an keinen fixierten Ort gebunden ist, Erstrahlen im Glanze Gottes.

Als Antwort auf eine bloß naturphilosophisch ausgelegte Unsterblichkeit, die übrigens auch das Zeugnis der Väter der ersten christlichen Jahrhunderte gegen sich hat, ist die schärfste Antithese innerhalb der protestantischen Theologie entstanden, wenn erklärt wird, daß der ganze Mensch sterbe, also auch die Seele. Den Menschen ereilt der *Totaltod*. Ein völlig neuer Anfang geschieht, wenn Gott in einem Gnadenakt das Leben neu schenkt, so daß es überhaupt keinen Sinn hätte, von einer Unsterblichkeit der Seele zu sprechen, die sie schon in diesem Leben vor der Auferstehung besäße¹⁴. — In dieser Antithese wird freilich übersehen, daß der Tod mit dem Auseinanderfallen

¹⁴ A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn 1964.

von Seele und Leib nicht genügend erklärt werden kann und eben der ganze Mensch von seinem Ursprung her zur Auferstehung gerufen ist, die durch Christus die Macht über den Tod der Welt gewonnen hat. Die Gegenwart des neuen Lebens steht jedem Totaltod ein für allemal entgegen. Der Mensch ist durch die Auferstehung des Herrn so tief in das Ereignis des Lebens hineingezogen, daß der Tod nichts mehr rückgängig machen kann. Statt den Tod nur als physisches Ende zu sehen, nach dem Gott erst wieder einen neuen Anfang setzen muß, ist es richtiger, den Tod als ein Ereignis der Auferstehung zu betrachten. Die *Einheit* von Tod und Auferstehung muß darum auch ein Grundprinzip unserer eschatologischen Verkündigung sein. Die sakramentale Vorzeichnung geschieht durch die Taufe, in der wir zum neuen Menschen und zur bleibenden Gemeinschaft wiedergeboren werden. Tod und Auferstehung sind die tragenden Pfeiler einer Unsterblichkeit, in der sich der lebendige Gott am Menschen machtvoll offenbart.

Das Gericht – Besonderes und allgemeines Gericht¹⁵: Das Gericht ist das radikale, letzte Erfastwerden des Menschen von der *Offenbarung* Gottes, die immer schon als Gerichtswort über dem Leben des Menschen erging. Hier braucht kein neues Wort gesprochen zu werden, vielmehr muß das eine entscheidende Wort, das da Fleisch und Schicksal der Menschen geworden ist, in letzter Deutlichkeit hervortreten. Das eigentliche Gericht hebt mit dem Kommen Christi in die Welt an, weil die Begegnung mit Christus die Scheidung zwischen Glaube und Unglaube mit sich bringt (Jo 5, 24). Das letzte Offenbarwerden der Gerichtstat Gottes in Jesus Christus ist der tiefste Kern des allgemeinen oder „jüngsten“ Gerichtes. So sieht christliche Eschatologie die Vollendung des Menschen in jeder Phase als unaufhebbare Auswirkung seiner Einheit mit Christus. Ein zentrales Thema in der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Lehre von den Letzten Dingen ist das Verhältnis zwischen allgemeinem und *besonderem* Gericht. Biblisch gesehen gibt es nicht zwei Gerichtsvorgänge, sondern nur einen¹⁶. Wir müssen darum das partikuläre Gericht nach dem Tode des einzelnen in einem dynamischen *Zusammenhang* mit dem Endgericht sehen. Das Strukturprinzip der „offenen Geschichte“ wird darin deutlich: Was den einzelnen betrifft, geht alle an, wie andererseits die Gemeinschaft in ihrem Sein und Wert von der Situation des einzelnen wesentlich mitgetragen wird. Das Schicksal des einzelnen verlängert sich gleichsam in das Schicksal der Gemeinschaft hinein, vervielfältigt sich dort und kann sich im Umkreis der Mitmenschen erst in seiner vollen Tragweite auswirken. In diesem Umkreis steht Christus als die Mitte und als der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der einzelne wird über die Gemeinschaft in die Unendlichkeit Gottes einbezogen. So ist das Gericht Manifestation der individuellen und universalen Menschengeschichte als Heilsgeschichte.

Das Fegefeuer zeigt als ein Zwischenzustand zunächst ebenfalls auf die „offene Geschichte“, auf die Möglichkeit des Ausreifens in die Vollendung hinein¹⁷. Auch dieser Reinigungs- bzw. Reifungsvorgang ist als eine Phase des Gerichtes zu sehen, jener Begegnung des Menschen mit Christus, in der die volle Einheit mit dem Herrn gewonnen wird: Eine Begegnung mit dem „Flammenblick“ und dem „Feuerfuß“ Christi (vgl. Apk 1, 14; Dn 10, 6). Der Strafcharakter dieses Gerichtsortes hat nichts mit Vergeltung oder göttlicher Rache zu tun, sondern ist eine den ganzen Menschen durch und durch heilende Läuterung, die zum letztmöglichen Offensein für Christus befreit.

¹⁵ Zu den folgenden Themen vgl. neben der unter 2) angegebenen Literatur auch das Sammelwerk: Das Mysterium des Todes. Frankfurt a. M. 1955.

¹⁶ Auch in den Definitionen der Kirche gibt es keine einzige Lehre über das besondere Gericht, doch ist es in der alltäglichen Verkündigung fest verankert.

¹⁷ Dazu vor allem Y. Congar, Das Fegefeuer, in: Das Mysterium des Todes, op. cit., 241–288.

Da auch dieser persönlich erlebte und erlittene Vorgang immer noch als Moment der allgemeinen Heilsgeschichte zu gelten hat, kann er im Zusammenhang mit der sakramentalen *Vorzeichnung* durch die *Krankensalbung* gesehen werden. Während das Leid in einem naturhaften Sinn den Menschen vereinsamt und der Gemeinschaft entzieht, wird es in Verbindung mit Christus zum Mitleiden, zum Zeichen der mit dem Herrn in seiner Todeshingabe verbundenen Kirche. Mit Christus stellt sich der einzelne in seinem Leiden der Gemeinschaft zur Verfügung. Was zu Lebzeiten im Sakrament geschieht, setzt sich im Ausleiden am Reinigungsort fort. So werden wohl alle Grenzsituationen des Menschen innerhalb der sakramentalen Ordnung zu Zeichen einer Leidensgemeinschaft, die in das volle Auferstehungsleben überleitet.

Die Hölle: Als Ort der Verdammung setzt die Hölle das richtende Wort Gottes voraus. Sie steht also ganz im Zusammenhang mit der endgültigen Offenbarungsgeschichte und muß als Auswirkung des verurteilenden Gerichtes gesehen werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Hölle ebenso wie die anderen „jenseitigen Orte“ eine Funktion in der *Verkündigung* Christi und der Kirche hat, als Manifestation der Unabänderlichkeit und Ernsthaftigkeit des Wortes. Dadurch soll ihre ontische Realität und faktische Wirklichkeit nicht in Zweifel gezogen werden, es muß sich aber doch zeigen, daß vom *Kerygma* nicht Informationen über das Jenseits, sondern Wirkungen für die Gegenwart zu erwarten sind. So trifft auch für die Hölle zu, was wir als Grundstruktur der Eschatologie überhaupt kennzeichneten: Das Gesetz der „offenen Geschichte“, und das heißt hier, daß die Verkündigung der Hölle primär als Warnung, äußerste Drohung zu verstehen ist, durch die der Mensch aufgeweckt werden soll zum wahren Leben, daß er dahin gebracht werden soll, „sein Leben im Angesicht der realen Möglichkeit ewigen Scheiterns zu meistern und die Offenbarung als einen Anspruch von letzter Ernsthaftigkeit zu verstehen“¹⁸. Auf diese kerygmatische Bedeutung der „Höllenpredigt“ kann nicht oft genug hingewiesen werden, wenn wir nicht in den Verdacht kommen wollen, Mythologie auf dem Hintergrund eines überholten Weltbildes zu betreiben.

Der Himmel: Die offene Geschichte der Eschatologie mündet in die Herrlichkeit Gottes und beginnt dort einen Weg, für den es kein Ende gibt. Vorbild für das Eingehen in den Himmel ist die Himmelfahrt des Herrn, der Himmel selbst ein *österliches Mysterium*. So ist der Himmel kein geschichtsloser Ort, der wie ein vorgefertigter Behälter auf unseren Einzug wartet, sondern die Wirklichkeit des verklärten Herrn, die personale Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen. Nun ist die Vollendung nur in Abhängigkeit von der gesamten Menschheit möglich. Dies begründet den eigentümlich offenen, unvollendeten Zustand des Himmels vor der Parusie, weil zum ganzen Himmel die Vollzahl der Geretteten gehört¹⁹. Solange die anderen noch ausstehen, d. h. vor der allgemeinen Auferstehung, ist der Himmel selbst in Erwartung, gleichsam *eschatologisch* bestimmt. Ganz im Gegensatz zu den üblichen Vorstellungen von einem in sich bedürfnislos seligen Himmel ist diese offene Situation ein Hinweis auf die Einheit von Zeit und Ewigkeit. Die Gegenwart des Zukünftigen in dieser Weltzeit hat ihre Entsprechung in der wartenden, geschichtsoffenen Zukunft des Himmels.

Diese eigentümliche Eschatologie des Himmels bedeutet einen ständigen Anruf an jene Gemeinschaft, die sich erst im Licht der Enderwartung ganz verstehen kann: *Die Kirche*. Sie hat ihr Korrelat im Himmel und umgekehrt, nur daß gerade in dieser

¹⁸ J. Ratzinger, Art. „Hölle“ (III–V), im LThK III² 1960, 448. — Dieser kerygmatische Aspekt kommt etwas zu kurz bei W. Schamoni, *Die Zahl der Auserwählten*. Paderborn 1965.

¹⁹ Vgl. die von J. Ratzinger aufgezählten „Komponenten“ des Himmels: die christologische, die theologische, die ekklesiologische, die anthropologische, die kosmische, die eschatologische Komponente. Art. „Himmel“ (III), im LThK III² 1960, 355–358.

Korrelation das geschichtlich betonte Begriffspaar Kirche — Reich Gottes vorzuziehen ist. Zwar ist der Himmel nichts anderes als das *Reich Gottes* und so die theokratische Vollendung aller Welt- und Kirchengeschichte, doch ist wieder nach dem Gesetz der „offenen Geschichte“ der Ausdruck Reich Gottes inhaltlich reicher, weil theozentrischer, bestimmt²⁰.

Die Kirche der Eschata

Die heilsgeschichtliche Betrachtung der Eschatologie gehört in das neue Selbstverständnis der Kirche. Nicht jenseitigen Utopien hat sie zu dienen, sondern das Eine und Notwendige vorzubereiten: Die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander. In eschatologischer Sicht wird darum die Kirche mit Recht ein *Sakrament* genannt. Ein Zeichen für die endgültige Heilsbestimmung der Menschheit. Das ist — wenn man es recht versteht — eine politische Eschatologie, in der die Politeia der Menschen verkündet wird, Gemeinschafts-Eschatologie im höchsten Sinn. Von daher wird der Wert jeder rein individualistischen Eschatologie im vorhinein fraglich. Die bewegende Kraft der Hoffnung trägt auch hier die Kirche über alle Eingrenzung und Reduktion der Eschatologie hinaus zur erfüllten Universalität, wo Gott ist „alles in allem“ (1 Kor 15, 28).

Kirche als Vorraum oder Vorgang zum *Reich Gottes* und in diesem Zusammenhang Kirche als das „Volk Gottes“ ist eine eschatologische Größe, über der der Glanz der Verheißung und Erfüllung liegt, nur im Horizont der Zukunft Gottes glaubhaft und zur Verkündigung der Zukunft Gottes in Jesus Christus ausgesandt. Kirche ist das Volk Gottes unterwegs, noch nicht am Ziel und doch schon in Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn und so im Besitz der Gotteskraft, des Heiligen Geistes, der alles erneuert. Es dürfte darum keine *Eschatologie* ohne *Pneumatologie* geben. Diese wieder ist nur als eine Tiefendimension im Selbstverständnis der Kirche möglich. Die alles verwandelnde, alles erneuernde Gotteskraft des Leben schaffenden Geistes ist der treibende Atem der Eschatologie. Die pneumatische Struktur der Kirche, ihrer Ämter und Gaben, die schöpferische Kraft des Glaubenssinnes, das Charisma der Wahrheit, kurz alles Leben in der Kirche ist das Gegenwärtigwerden der eschatologischen Zukunft. Für die apostolischen Bewegungen in der Kirche ergibt sich aus der einzigartigen Zukunft Gottes eine wichtige Verdeutlichung ihres Tuns: Bei allem Aufbruch, in aller Mission sind wir immer selbst zuvor Beschenkte, in denen sich das Entgegenkommen Gottes ereignet. Das Zeugnis des Christen steht immerfort im Schnittpunkt zwischen der in Einheit mit den Menschen gelebten Gegenwart und der Zukunft Gottes. Die *Letzten* Dinge sind im Leben der Kirche in Wahrheit die *Ersten* Dinge, Vorbedingungen ihrer Weltweite, Solidarität, Brüderlichkeit. Ihre Sorge, die sie zu seelsorglichen Aufgaben drängt, ist die Übersetzung ihrer tiefsten Erfahrungen mit dem im letzten offenen und doch geborgenen Schicksal des Menschen.

²⁰ Zum Verhältnis Kirche — Reich Gottes: R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. B. 1959.