

Eschatologie

Thomas Marschler

Einleitung

Das 20. Jahrhundert ist in theologischer Hinsicht immer wieder als Jahrhundert der (erneuerten) Eschatologie bezeichnet worden. Die Gründe, die dafür maßgeblich waren, sind in Analysen dieser Entwicklung¹ präzise benannt worden. Dabei wurde auch hervorgehoben, dass die katholische Theologie, die „bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in der eschatologischen Diskussion nur eine Nebenrolle spielte“,² seitdem Anschluss an das zuvor auf diesem Gebiet klar maßgebliche protestantische Denken gewinnen konnte. Schon in den ersten beiden Jahrzehnten nach dem

-
- 1 Vgl. etwa H. VERWEYEN, *Eschatologie heute*, in: ThRv 79 (1983) 1–12; G. GOZZELINO, *Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea. Come parlare dell'escatologia oggi*, in: Sal 54 (1992) 79–98; H. F. GEISSER, *Grundtendenzen der Eschatologie im 20. Jahrhundert*, in: K. STOCK (Hg.), *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, Gütersloh 1994, 13–48; G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, in: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (Hg.), *L'escatologia contemporanea. A cura di G. CANOBBIO e M. FINI*, Padova 1995, 81–120; J. ALVIAR, *La escatología como dimensión de la existencia cristiana. Tendencias en la escatología contemporánea*, in: J. MORALES u. a. (Hg.), *Cristo y el Dios de los Cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 399–421; F. BRANCATO, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi (Sacra doctrina 47,2)*, Bologna 2002; W. J. LADUE, *The Trinity Guide to Eschatology*, New York 2004; J. HILL FLETCHER, *Eschatology*, in: F. SCHÜSSLER FIORENZA/J. GALVIN (Hg.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis 2010, 621–652; J.-I. SARANYANA, *Sobre la muerte y el más allá. Medio siglo de debate escatológico*, Pamplona 2010; M. REMÉNYI, *Unaufgeregt innovativ. Aktuelle Beiträge zur Eschatologie*, in: ThRv 107 (2011) 179–198.
- 2 So F. GRUBER, *Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: E. ARENS (Hg.), *Zeit denken (QD 234)*, Freiburg 2010, 19–45, hier 21.

Zweiten Vatikanischen Konzil³ hat sich die Gestalt der eschatologischen Traktate aus der Feder katholischer Autoren im Vergleich zur neuscholastischen Vorgabe entscheidend verändert. In den Darstellungen der Eschatologie aus den letzten dreißig Jahren, um die es im folgenden Beitrag gehen wird, ist diese grundlegende Neuausrichtung ebenso längst vorausgesetzt wie die ökumenisch durchlässige Ausdifferenzierung verschiedener Typen eschatologischen Denkens, denen man im 20. Jahrhundert begegnet.⁴ Die Tatsache, dass in den letzten Jahrzehnten weiterhin eine beachtliche Zahl eigenständiger Lehr- und Handbücher bzw. Abschnitte zum Thema in systematisch-theologischen Gesamtdarstellungen aus allen Konfessionen erschienen ist, bezeugt das fortgesetzte Interesse an dogmatischer Eschatologie. Auf eine repräsentative Auswahl dieses Materials⁵ wird sich unter Berücksichtigung weiterer Forschungsliteratur unsere Untersuchung bezie-

-
- 3 Die Konzilstexte selbst haben im vorliegenden Traktat (wenigstens im deutschen Sprachraum) keine Leitfunktion ausgeübt. In den katholischen Lehrbüchern des romanischen Bereichs, die in der Regel stärker an lehramtlichen Aussagen orientiert sind, werden Texte wie VAt. II, GS 39 intensiver berücksichtigt; vgl. etwa J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid ²⁰⁰⁷, 185–196. Eine gewisse Ausnahme in der deutschsprachigen Eschatologie stellt D. HATTRUP, *Eschatologie*, Paderborn 1992, 297–304, dar.
- 4 Diese Typisierung fällt unterschiedlich aus. GRUBER, *Der Diskurs der Hoffnung* [wie Anm. 2], 20ff., unterscheidet sechs eschatologische Auslegungsparadigmen in den letzten 100 Jahren: (1) A. Schweitzers konsequente Eschatologie; (2) K. Barths radikale Eschatologie; (3) R. Bultmanns existenzielle Eschatologie; (4) W. Pannenberg's heilsgeschichtlichen Ansatz; (5) K. Rahners transzendentaltheologische Eschatologie; (6) das politisch-praktische Paradigma von J. Moltmann, J. B. Metz und lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Sogar elf Typen differenziert G. HASENHÜTTL, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 2: *Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft*, Mainz ²⁰⁰¹, bes. 664–667. Vgl. auch W. BEINERT, *Eschatologie*, in: W. BEINERT/U. KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig-Regensburg 2013, 755–817, hier 772–776 (vier Typen); H.-M. BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh ²⁰⁰⁸, 723–727 (fünf Typen); M. J. ERICKSON, *Christian Theology*, Grand Rapids ²⁰¹³, 1061–1068 (sechs Typen).
- 5 Berücksichtigt wurden (1.) separat publizierte eschatologische Traktate bzw. eschatologische Kapitel in Dogmatikhandbüchern unter Mitarbeit verschiedener Autoren; (a.) katholisch, (aa.) deutscher Sprachraum: VORGRIMLER (²1984), VAN DE WALLE (1983), AUER (1984), KÜNG (¹¹2011), KEHL (³1996), HATTRUP (1992), NOCKE (⁴2009), FINKENZELLER (1995), ZIEGENAUS (1996), WAGNER (2003), WOHLMUTH (2005), RAHNER (2010), BEINERT (2013), VALENTIN (2013); (bb.) nicht-deutscher Sprachraum: LIBÂNIO (dt. 1987), HAYES (²1990), BORDONI/CIOLA (²2000), PANTEGHINI (1991); TORNOS (1989–1991), BOFF (dt. ²1993), GOZZELINO (1993), NITROLA (2001–2010), ANCONA (2003), ALVIAR (2004), KELLY (2006), STANCATI (2006), RUIZ DE LA PEÑA (²2007); CASTELLUCCI (2010), O'CALLAGHAN (2011); (b.) protestantisch: MARQUARDT (1993–1996), MOLTMANN (²2005), SAUTER (1995), SCHWARZ (2000), POLKINGHORNE (2002), MÜHLING (2007), SLENCZKA (2008), HEBBLETHWAITE (2010), ANTIER (2010); (2.) eschatologische Kapitel im Rahmen größerer Werke eines einzigen Autors zur systematischen Theologie; (a.) katholisch: MÜLLER (²2012), HASENHÜTTL (²2001), PESCH (2010); (b.) protestantisch: SCHLINK (³2005), PANNENBERG (1993), JENSON (1999), HÄRLE (⁴2012), LANGE (2001), H. M. BARTH (³2008), BEISSER (2008), ERICKSON (2013).

hen. Sie soll in drei Schritten erfolgen: Zunächst werden die seit ca. 1980 erschienenen eschatologischen Traktate im Hinblick auf Hermeneutik und theologische Konstruktionsprinzipien betrachtet. Ein zweiter Abschnitt ist der Benennung wichtiger Kontexte gewidmet, innerhalb derer sich eschatologisches Denken der Gegenwart verortet, bevor abschließend drei ausgewählte Themenfelder in den Blick genommen werden sollen, die besondere Entwicklungsperspektiven für die zukünftige Diskussion versprechen.

1 Die Suche nach einer angemessenen eschatologischen Hermeneutik und die Frage nach der inneren Mitte des Traktats

1.1 Traktataufbau und hermeneutische Grundprinzipien

(1) Zu den charakteristischen Signaturen der neueren Eschatologie gehört der große Raum, den darin hermeneutische Prolegomena einnehmen. Ein *discours de la méthode* prägt diesen Traktat deutlicher als andere Teile der Dogmatik. Die Lehrbücher setzen diesbezügliche Reflexionen in der Regel ganz an den Beginn oder verknüpfen sie mit einem einleitenden Kapitel, das der Wahrnehmung zentraler eschatologischer Themen in den Kontexten der Gegenwart oder der Traktatgeschichte gewidmet sein kann.⁶ Diese „Fundamentaleschatologie“ lässt sich in unterschiedlicher Weise erweitern und ergänzen, etwa durch Vorüberlegungen mit begriffsdefinitorischem oder -differenzierendem Charakter,⁷ die Qualifizierung eines Leitbegriffs (wie „Verheißung“, „Zukunft“ oder „Hoffnung“) oder Reflexionen zur Zeit- und Geschichtstheologie.⁸ Anschließend wird der spezielle

6 NITROLA widmet den gesamten ersten Band seiner als Metaphernhermeneutik konzipierten Eschatologie der Analyse des zu beschreitenden Weges. Gelegentlich werden die hermeneutischen Reflexionen auch nach den biblisch-historischen Teilen an den Anfang der systematischen Abschnitte gestellt; vgl. etwa G. PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana*, Padova 1991; O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 2: *Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Ostfildern 2010, 915–934.

7 Vgl. aus dem evangelischen Bereich G. SAUTER, *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt 1995, 1–26; M. MÜHLING, *Grundinformation Eschatologie*, Göttingen 2007, 17–25.

8 Vgl. etwa J. AUER, „Siehe, ich mache alles neu“. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984, 13–18; J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 2005, 39–47; J. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*,

theologische Traktatstoff entweder in dem für die Gegenwartsdogmatik typischen Dreischritt „biblische Grundlagen – theologiegeschichtliche Entfaltung – systematische Zentralthemen“ (auch unterscheidbar in *auditus fidei* und *intellectus fidei*⁹) oder gleich in einer systematischen Abfolge entfaltet, welche die exegetisch-historischen Informationen in Verbindung mit den Einzelthemen präsentiert. Fast alle eschatologischen Lehrbücher bieten hier Kapitel über die Theologie des Todes, über Parusie/Auferweckung/Gericht, Himmel/Hölle/Purgatorium und die Gesamtvollendung des Kosmos. Allerdings kann das Material durchaus nach differierenden Formalhinsichten angeordnet werden, aus denen unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und auch Ergänzungen der Basisinhalte resultieren. Beispiele für Gliederungsschemata sind: „Vollendete und begonnene Eschatologie“,¹⁰ „Eschatologie in der Gegenwart – im Übergang (Tod) – in der Vollendung“¹¹ oder „Thanatos – Elpis – Anastasis“.¹² Ein Lehrbuch wie dasjenige von J. Valentin, das auf eine systematische Eschatologie im klassischen Sinn völlig verzichtet bzw. diese in vielfältige Kontextualisierungsversuche hinein aufhebt, stellt eine deutliche Ausnahme dar.

(2) Die Einteilung in „individuelle“ und „universale“ Eschatologie ist nicht völlig verschwunden,¹³ hat aber ihre frühere Vorrangstellung eingebüßt. In ihrer herkömmlichen Gestalt wird die Trennung der Bereiche häufig sogar explizit abgelehnt.¹⁴ Wo sie erkennbar bleibt,¹⁵ kann sie modifiziert werden, etwa durch den

Paderborn 2005, 49–73 (Ausrichtung an Levinas); J. RAHNER, Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg 2010, 30–50; BEINERT, Eschatologie [wie Anm. 4], 766ff. Zuweilen können die geschichtstheologischen Reflexionen auch im speziellen Teil der Eschatologie zur Entfaltung kommen: Z. HAYES, *Visions of a Future. A Study of Christian Eschatology* (New theology studies 8), Collegeville²1990, 126–177.

- 9 Vgl. G. GOZZELINO, *Nell’attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993 (erster und zweiter Teil).
- 10 Vgl. J. J. ALVIAR, *Escatología* (Manuales de Teología 15), Barañáin 2004. Im Rahmen der „begonnenen“ Eschatologie wird neben Tod und Purgatorium auch die Taufe behandelt.
- 11 Vgl. M. BORDONI/N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di Escatologia* (Corso di teologia sistematica 10), Bologna²2000.
- 12 Vgl. E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Assisi 2010.
- 13 Vgl. AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8]; G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg⁹2012.
- 14 Vgl. etwa WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung* [wie Anm. 8], 146. Nach F. W. MARQUARDT, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*. Bd.1, Gütersloh 1993, 26f., sind „die Elemente der Jenseits- und Individual-Eschatologie, die wir von unserer Tradition mitbekommen“, im Licht der biblischen Botschaft „nicht maßgeblich für die Eschatologie... Sie sind Fragen zweiten Ranges“.
- 15 Vgl. C. GESTRICH, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt 2009, 25: „Die früheren theologischen Lehren von den letzten Dingen waren gut austariert zwischen der ‚Individualeschatologie‘ und der ‚kosmischen Eschatologie‘. Die heutigen Lehren sind es nicht mehr; sie tendieren vielmehr

Versuch einer stärkeren Verschränkung der Aspekte,¹⁶ durch Umkehrung der früheren Priorisierung des Individuellen gegenüber dem Universalen,¹⁷ durch einen Abschnitt zum Verhältnis von Kirche und Eschatologie, der das soziale Gefüge der Vollendung betont, oder durch Überlegungen zur Dimension der Geschichte, die Individual- und Universaleschatologie verknüpft.¹⁸ Vertreter der Befreiungstheologie haben die Vorordnung individueller Eschatologie als Symbol einer falschen Gesellschaftsordnung abgelehnt und stattdessen den Schwerpunkt auf den kollektiven Aspekt des kommenden Gottesreiches gelegt, für dessen Herbeiführung sie dem emanzipatorischen Handeln glaubender Menschen in der Geschichte erhebliche Bedeutung einräumen.¹⁹ Ob auf diesen Wegen eine bessere Harmonie

dahin, beide zusammenzuziehen. Aber sind die genannten Lehrkreise in der Eschatologie nicht wie die beiden zueinander in Spannung stehenden und doch zusammengehörenden Brennpunkte einer Ellipse?“

- 16 Vgl. P. O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology*, Wahington 2011, 309–313.
- 17 Vgl. O. F. PIAZZA, *Eschatologia individuale e comunitaria. Prospettive nella teologia recente*, in: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (Hg.), *L'escatologia contemporanea* [wie Anm. 1], 279–311, hier 286: „In ambito cattolico, come reazione alla manualistica scolastica, si afferma un ribaltamento delle posizioni: alla linea individuale (Novissima hominis) della manualistica, si antepone quella universale (Novissima mundi). Si privilegia l'escatologia collettiva su quella individuale.“ Für die Vorordnung der individuellen vor die soziale Vollendung plädiert D. LANGE, *Glaubenslehre*, Bd. 2, Tübingen 2001, 439. H. HALTER, *Gericht und ethisches Handeln. Zur Rede vom göttlichen Gericht in der modernen Dogmatik und zur Bedeutung dieser Rede für die Ethik*, in: J. PFAMMATTER/E. CHRISTEN (Hg.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie* (Theologische Berichte 19), Zürich 1990, 181–222, hier 193, spricht sich dafür aus, das universale Gericht gegenüber dem auch in der neueren Theologie primär betonten individuellen Gericht in den Vordergrund zu stellen. Ähnlich votiert H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*. Bd. 4: *Das Endspiel*, Freiburg 1983, 315–337. Versuche, die traditionelle Unterscheidung zwischen persönlichem und allgemeinem Gericht gegen die Reduktion eines der Momente auf das andere argumentativ zu stützen, sind in der gegenwärtigen Theologie eher selten; vgl. aber A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung. Eschatologie* (Katholische Dogmatik 8), Aachen 1996, 287.
- 18 Vgl. MOLTMANN, *Das Kommen Christi* [wie Anm. 8], 150–286.
- 19 Vgl. J. B. LIBÂNIO, *Christliche Eschatologie*, Düsseldorf 1987, 23, 125: „In diesem Sinne sind auch die Befreiungsbewegungen, sofern sie die Übersetzung-in-Geschichte von freien, verantwortlichen Antworten auf die Anrufe des nahen Gottes sind, das endgültige Reich Gottes. Doch nur der Vater weiß, welche Elemente eines Befreiungsprozesses Ewigkeit sind; und die sind dann durchaus Reich Gottes“; ähnlich 135: „Wir heben hier mit voller Absicht hervor, wie wichtig das Handeln der Menschen, das auf Gottes Anrufe antwortet und durch seine wunderbare Kraft erhalten wird, für die Schaffung des endgültigen Reiches ist.“ Allerdings vertritt auch Libânio selbst ein Modell von „Auferstehung im Tod“ (197–202).

der genannten Bereiche tatsächlich erreicht werden konnte, scheint anderen Theologen weiterhin fraglich.²⁰

(3) Konkrete Kritik ist in diesem Zusammenhang gegen das vor allem in der deutschen Dogmatik seit Ende der 60er Jahre beliebte Denkmodell einer „Auferstehung im Tod“²¹ erhoben worden, denn die mit ihm verbundene Verschiebung des gesamten eschatologischen Ereignisgefüges auf das Geschehen der postmortalen Transformation des Individuums in der Gottesbegegnung lässt mit seiner „kaum mehr zu überbietenden Anthropozentrik“²² nach Ansicht von Kritikern die kosmische Perspektive der Eschatologie verblassen und schwächt in ihr das Moment der Solidarität des Menschen mit der Erde.²³ Der universale Charakter der Vollendung scheint dann nur im Prozess der Einzelvollendungen bzw. aus der Metaperspektive der Verflochtenheit der Individuen in sozial-kommuniale Zusammenhänge explizierbar zu sein;²⁴ die Welt der bei Gott vollendeten menschlichen Personen tritt einer scheinbar nutzlos gewordenen Welt der zurückgelassenen Ma-

20 Vgl. BARTH, Dogmatik [wie Anm. 4], 779, mit der Feststellung, dass es „gerade der christlichen Dogmatik bislang nicht gelungen [ist], ein einheitliches Bild zu entwerfen, das sowohl die individuelle als auch die universale Hoffnung umfaßt. Formal zeigt sich dies daran, daß sich keine plausible Abfolge der eschatologischen Ereignisse denken läßt und daß bei der Konzeption ihrer Darstellung die Frage entsteht, an welcher Stelle das Gericht zu behandeln ist – im Zusammenhang individuell oder universal orientierter eschatologischer Reflexion.“ Siehe auch schon ebd., 726f.

21 G. GRESHAKE, durch dessen Promotionsschrift von 1969 die These entscheidend gefördert wurde, hat sie auch in unserem Untersuchungszeitraum immer wieder vorgetragen; vgl. bes. GRESHAKE, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, in: G. GRESHAKE/J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 165–371; DERS., Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion, in: *ThPh* 73 (1998) 538–557. Andere Vertreter in der neueren Literatur sind u. a. M. KEHL, Eschatologie, Würzburg 1996, 275–279; F.-J. NOCKE, Eschatologie, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 2009, 377–478, hier 458–462 (mit Versuch des Brückenschlags zur Gegenposition); A. R. VAN DE WALLE, *Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie*, Düsseldorf 1983, 197.218f.; B. SESBOÜÉ, *La résurrection et la vie. Petite catéchèse sur les choses de la fin*, Paris 1990, 103–116; A. TORNOS, *Escatología*. Tom.1, Madrid 1991, 195–198; B. HEBBLETHWAITE, *The Christian Hope*. Revised Edition, Oxford 2010, 211; RAHNER, Einführung [wie Anm. 8], 194–200 (mit Differenzierungen zum Leibbegriff).

22 K. KOCH, Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung, in: PFAMMATTER/CHRISTEN, *Hoffnung über den Tod hinaus* [wie Anm. 17], 139–179, hier 156.

23 Vgl. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes* [wie Anm. 8], 122ff.

24 Als ein Beispiel für viele siehe KEHL, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 285: „Wir verzichten nur auf die apokalyptische Vorstellung einer doppelten, zeitlich auseinandergezogenen Gerichtsszenarie. Statt dessen verstehen wir das Gericht Gottes als ein integrales Moment des einen Vollendungsgeschehens, das in sich die drei Dimensionen der individuellen, sozialen und universalen Geschichte vereint und das sich sowohl im Tod jedes einzelnen Menschen wie auch im Prozeß des universalen Hineinsterbens aller Menschen und ihrer Welt in das

terialität gegenüber. Neben exegetischen, christologischen und zeittheologischen Argumenten ist daher gegen die „Auferstehung im Tod“ der Einwand vorgebracht worden, dass der Versuch, „den Dualismus von Leib und Seele in einen Monismus des ganzheitlichen Menschen auf[zuh]eben“²⁵ und so den ursprünglichen Charakter des biblischen Menschenbildes zu bewahren, am Ende möglicherweise nur neue Dualismen generiert. Die Diskussion darüber, ob diese Probleme durch die von den Vertretern des Modells hervorgehobenen Stärken ausgeglichen werden (u. a. Vermeidung der Annahme einer vom Leib getrennten Seele im „Zwischenzustand“, Nähe zur holistischen Vollendungshoffnung der biblischen Auferstehungstradition), ist weiterhin lebendig.

1.2 Bildhaftigkeit und Sachgehalt eschatologischer Aussagen

(1) Der omnipräsente Leitfaden katholischer Autoren für die eschatologische Hermeneutik bleibt bis heute Karl Rahners Aufsatz aus dem Jahr 1960.²⁶ Die Gegenwartstheologen greifen von Rahner zunächst die Idee auf, dass die Eschatologie kein über die schon jetzt durch die Offenbarung zugänglichen Heilsaussagen hinausgehendes Sonderwissen anzielt, sondern diese selbst in ihrer noch ausstehenden Vollendungsdimension expliziert. Damit wird einerseits die Abgrenzung gegenüber einem Verständnis von Eschatologie als Endzeit-Prophetie unterstrichen, wie es in der älteren Traktattradition im Gefolge einer Litteralexegese apokalyptischer Passagen der Schrift einflussreich war (vielleicht noch stärker in bestimmten protestantischen Traditionen als in der katholischen Traktatausformung). Dieser „prophetischen Eschatologie“ kann vorgeworfen werden, die

vollendende Leben Gottes hinein ereignet“. Allerdings ist Kehl bemüht, ein „additives“ Verständnis der Vollendung als unzutreffend abzuweisen (vgl. ebd., 237).

- 25 HATTRUP, *Eschatologie* [wie Anm. 3], 318. Vgl. weitere Einwände bei HAYES, *Visions of a Future* [wie Anm. 8], 119; ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung* [wie Anm. 17], 118–129; GOZZELINO, *Nell’attesa della beata speranza* [wie Anm. 9], 469ff.; BORDONI-CIOLA, *Gesù nostra speranza* [wie Anm. 11], 219–222; F. W. MARQUARDT, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*. Bd.3, Gütersloh 1996, 57.352. Als wichtigster Kritiker gegenüber der „Auferstehung im Tod“, der die zentralen Argumente vorgelegt hat, wird auch in der jüngeren Debatte noch J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (KKD 9), Regensburg 1977, bes. 91–160 (jüngste Neuauflage in DERS., *Auferstehung und Ewiges Leben*. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung [Gesammelte Schriften 10], Regensburg 2012, 122–216), wahrgenommen.
- 26 K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: DERS., *Menschsein und Menschwerdung Gottes*. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie (SW 12), Freiburg 2005, 489–510.

Symbolizität der biblischen Texte nicht hinreichend erkannt und eine problematische Synthese unterschiedlich zu kontextualisierender Hoffnungsbilder im Rahmen einer eschatologischen Chronologie und/oder einer scheinbar überzeitlichen Systematik intendiert zu haben.²⁷ Heutige Eschatologie möchte dagegen „nicht ein objektivierendes Gesamtbild einer abgeschlossenen Zukunft“ entwerfen, „sondern zeigt eine offene Hoffnungsperspektive auf, die sich aus verschiedenen, einander durchdringenden Bildern ergibt“.²⁸ Damit wird zugleich der performative, christliche Praxis ermöglichende, nicht deskriptive Charakter solcher Bilder hervorgehoben,²⁹ wie sie vor allem die biblische Apokalyptik im Zusammenhang mit den zentralen Themen eschatologischer Hoffnung verwendet. Die neuere Theologie warnt durchgängig vor der unkritischen Verwertung dieser Motive, zumal gegenüber der neutestamentlichen Zentralbotschaft von der Zuwendung Gottes in Jesus Christus „das auf die apokalyptische Bildwelt zurückgreifende Sprechen von der Auferstehung als Zeichen der Nähe und des machtvollen, einmaligen, außerordentlichen Eingreifens Gottes eher als ein Rückschritt“ erscheinen muss.³⁰ Aber bleiben solche Warnungen nicht allzu sehr einer langen ekklesialen Tradition verhaftet, in der das provozierende Element biblischer Apokalyptik durch metaphorische Entschärfung der Texte an den Rand gedrängt worden ist? G. Taxacher hat dagegen den Versuch gesetzt, „apokalyptische Vernunft“ – unter Berücksichtigung notwendiger Ausdifferenzierungen – als Inbegriff für den biblischen Wirklichkeitszugriff insgesamt zu charakterisieren und auf diesem Weg vergessene Dimensionen konkreter Geschichtstheologie neu zu erschließen.³¹ Selbst wer diesen Weg nicht mitgehen möchte,³² wird mit weiten Teilen der neueren Dogmatik die Berechtigung und Unverzichtbarkeit der apokalyptischen Ausdrucksformen wenigstens auf der Ebene der die empirische Wirklichkeit ins

27 Vgl. H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie* (QD 90), Freiburg 1984, 83; DERS., *Der Tod als Thema der neueren Theologie*, in: PFAMMATTER/CHRISTEN, *Hoffnung über den Tod hinaus* [wie Anm. 17], 13–64, hier 20. Bei manchen Autoren schließt sich eine Kritik an den negativen pastoralen Folgen der unmittelbar in die Verkündigung übernommenen apokalyptischen Bilder an; vgl. RAHNER, *Einführung*, 57ff. Moderne Eschatologie vollzieht sich somit unweigerlich im Kontext der Frage: „Wie verhält sich die eschatologische Theoriebildung zu ihren historischen Kontexten, wie reflektiert sie ihre eigenen politischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten und Missbrauchsanfälligkeiten?“ (REMÉNYI, *Unaufgeregert innovativ* [wie Anm. 1], 196).

28 NOCKE, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 414.

29 Vgl. LIBÂNIO, *Christliche Eschatologie* [wie Anm. 19], 20.

30 RAHNER, *Einführung* [wie Anm. 8], 161. Der ganze Band verfolgt eine auffällige „anti-apokalyptische“ Tendenz; vgl. dazu kritische Bemerkungen bei REMÉNYI, *Unaufgeregert innovativ* [wie Anm. 1], 180f.

31 Vgl. G. TAXACHER, *Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen*, Darmstadt 2010.

32 Einige Vorbehalte hat REMÉNYI, *Unaufgeregert innovativ* [wie Anm. 1], 190ff., formuliert.

Unsagbare erweiternden Bild- und Symbolsprache anerkennen dürfen, die in K. Rahners starker Entgegensetzung von Apokalyptik und Eschatologie weniger deutlich zum Ausdruck gekommen waren.³³ Eine Scheidung von Form und Inhalt erscheint in der Eschatologie schwieriger als in den meisten anderen theologischen Bereichen, so dass die bleibende Verhaftung an Bilder zuzugeben,³⁴ ja sogar aufs Neue „das Vertrauen in die tröstende Kraft der Bilder mit dem (ideologie-)kritischen Anspruch wissenschaftlicher Theoriebildung zu vermitteln“³⁵ ist. Josef Wohlmuth skizziert in diesem Sinn eine „Eschato-Ästhetik“, in der u. a. mit Verweis auf Ricceurs Lehre von der metaphorischen Erweiterung von Sprache durch Geschichten sowie Blumenbergs Theorem „absoluter Metaphern“, die niemals restlos in logische Sprache übersetzt werden können, der Schutz sakraler Texte durch „Zurückführung auf Unbestimmtheit“ reflektiert wird.³⁶ In der Wahrnehmung dieser „docta ignorantia futuri“³⁷ kann durchaus der Bogenschlag zu klassischen theologischen Denkformen wie der Analogielehre gelingen.³⁸

(2) Dennoch bleibt beim Blick auf die in den Hermeneutikkapiteln der neueren Literatur unverkennbare Betonung der „pragmatisch-performativen“ gegenüber der „lehrhaft-informativen“ Qualität eschatologischer Sätze die Frage zu stellen, ob damit nicht deren rationaler Gehalt gelegentlich allzu gering angesetzt und auf dieser Basis die Durchführung einer speziellen Eschatologie über Gebühr

33 Vgl. NOCKE, Eschatologie [wie Anm. 21], 412; BRANCATO, Verso il rinnovamento [wie Anm. 1], 147–159; R. BAUCKHAM/T. HART, Hope against Hope. Christian Eschatology at the Turn of the Millennium, Grand Rapids-Cambridge 1999, 84f. u. ö.; PESCH, Dogmatik II [wie Anm. 6], 915–934.

34 Vgl. RAHNER, Einführung [wie Anm. 8], 61.

35 REMÉNYI, Unaufgeregt innovativ [wie Anm. 1], 195; es folgt (ebd., 196) die Bemerkung: „Klar ist, dass Karl Rahners Verdikt gegenüber Apokalyptik als wahrsagerischer Zukunftseinsage nicht nur historisch, sondern auch hermeneutisch nicht das letzte Wort zur Sache sein kann.“

36 Vgl. WOHLMUTH, Mysterium der Verwandlung [wie Anm. 8], 75–103, hier 84f. Den Bezug zur Ästhetik stellen auch die Thesen zur eschatologischen Symbolik bei GRUBER, Der Diskurs der Hoffnung [wie Anm. 2], 42–45, her. Manche Autoren heben die Bedeutung musikalischer Zugänge zur eschatologischen Hoffnung hervor; vgl. SAUTER, Einführung [wie Anm. 7], 228: „Ludwig van Beethoven (1770–1827) hat in seiner Vertonung des Credo in der ‚Missa Solemnis‘ (uraufgeführt 1824) den drei Wörtern ‚vitam venturi saeculi‘ – der Erwartung des Lebens der kommenden Welt – beinahe soviel Zeit gewidmet wie der Komposition aller anderen Glaubensaussagen zusammen; sie nimmt nahezu die Hälfte des Credo (von Nizäa und Konstantinopel 325/381) ein. Vielleicht kann man diese Hoffnung ausführlischer und eingehender in Töne setzen als in erläuternde Worte fassen.“ Sogar die Vollendung des Himmels kann dann in musikalische Metaphern gefasst werden; vgl. R. W. JENSON, Systematic Theology. Vol. 2: The Works of God, Oxford 1999, 369: „In the conversation God is, meaning and melody are one. The end is music.“

37 GOZZELINO, Nell’attesa della beata speranza [wie Anm. 9], 28.

38 GOZZELINO (ebd., 31) verweist auf den Dreischritt der „via positiva, negativa, eminentiae“.

erschwert wird. Das „Realismusproblem“ in seiner eschatologischen Variante³⁹ scheint so noch nicht hinreichend gelöst zu sein. Pannenberg hat angesichts solcher Probleme den durchaus vorhandenen Unterschied zwischen Form und Sache der Eschatologie ebenso wie die argumentative Erfassbarkeit eschatologischer Aussagen unterstrichen und daran erinnert, dass keineswegs alle Grundbegriffe des Traktats metaphorischer Natur sind.⁴⁰ Man müsste dies wohl auch in heutiger Kritik an den älteren Eschatologieentwürfen (etwa der Neuscholastik) stärker beachten. Schon in ihnen haben die problematischen „prophetischen“ Anteile gegenüber den hinter den Bildern erschlossenen „Sachen“ (Tod, personale Fortexistenz, ewige Seligkeit/Verdammnis, Weltende etc.), über die in der Tradition der Kirche dogmatische Feststellungen im eigentlichen Sinn formuliert worden sind, keinesfalls einseitig im Zentrum gestanden; „Entmythologisierung“ verdinglichender Vorstellungen hat auch dort bereits stattgefunden.⁴¹ Auf dieser Reflexionsebene ist eine „Systematisierung“ eschatologischer Gehalte nicht unberechtigt, sondern vielmehr unvermeidbar, wenn christliche Hoffnung vor der Vernunft verantwortbar bleiben soll. Wer den „Zwängen und Opfern zugunsten einer ‚lehrhaften Einheit‘ der Dogmatiker“⁴² zu entkommen hofft, indem er beim Nebeneinander paradoxer Bilder der Schrift stehenbleibt, verfällt leicht einem neuen Biblizismus, der nicht selten in das umgekehrte Extrem anthropologischer Reduktionismen postmoderner Prägung umzuschlagen droht.⁴³

39 Davon spricht AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8], 7–10.

40 Vgl. W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 668.

41 Dies bemerkt zurecht PESCH, Dogmatik II [wie Anm. 6], 969, mit Blick auf die Aussagen über den „Himmel“.

42 MARQUARDT, Was dürfen wir hoffen I [wie Anm. 14], 123.

43 Vgl. die Aussage ebd., 126: „Die disparaten Bilder lassen sich im loslösenden Begriff tatsächlich nicht zu einer Einheit bringen. Das brauchen sie aber auch nicht, weil sie ihrerseits Elemente derjenigen Einheit sind, die wir je als einzelne und die wir vor allem in der eschatologischen Einheit der Menschheit leben. An die Stelle der klassischen Bedingungen für eine ‚lehrhafte Einheit‘ treten hier Bedingungen der Einigung mit dem Uneinigen des von uns gelebten Lebens.“ Scharfe Kritik an Marquardts Eschatologie hat R. SLENCZKA, Ziel und Ende. Einweisung in die christliche Endzeiterwartung: „Der Herr ist nahe“, Neuendettelsau 2008, 111ff. geübt. Sie mündet in das Urteil (112): „Wir haben es bei Marquardt mit einer *kontextuellen Theologie* zu tun, in der das Zeugnis der Schrift und die Offenbarung Gottes in seinem Wort menschlichen Erfahrungen positiver und negativer Art subsumiert werden.“

1.3 Die christologische Wurzel der Eschatologie und ihre trinitarische Entfaltung

(1) In der durch Karl Rahner inspirierten Hermeneutik eschatologischer Aussagen stellt die Konzentration auf die christologische Mitte ein zweites Element dar, das bis in die Gegenwart leitend geblieben ist.

(a) Es geht der Eschatologie um die Zukunft des von Christus verkündeten Gottesreiches, sofern in ihr das definitive Ziel der gesamten mit der Schöpfung ansetzenden Heilsgeschichte und die Gegenwärtigkeit seiner Verheißung gleichermaßen erkennbar werden.⁴⁴ Wer auf die Eschata vorausblickt, schaut auf „die Vollendung der endgültigen Selbstmitteilung Gottes im geschichtlichen Jesus Christus und der davon bestimmten Geschichte der Menschheit und der Welt im ganzen“.⁴⁵ Dieser Charakter der Eschatologie als „entfalteter Christologie“,⁴⁶ der in ihrer modernen Gestalt vollzogene Wechsel der Perspektive „vom Eschaton zum Eschatos“,⁴⁷ wird in beinahe allen Gegenwartstraktaten bestätigt. Gerade aus christologischer Perspektive ist allerdings auch kritisiert worden, dass Rahners These einer „organischen Kontinuität von Geschichte und Eschatologie“ möglicherweise zu sehr Frucht seiner mit dem Denken Teilhard de Chardins verbundenen „evolutiven“ Konzeption der Christusgestalt war.⁴⁸ So weist Kurt Koch darauf hin, dass „Christus auch und gerade als Erlöser dieser Entwicklung von ihren Ambivalenzen und Todesstrukturen zu denken“ ist;⁴⁹ dementsprechend wäre das Ende der Welt deutlicher als Unterbrechung der Geschichte und als Gericht zu akzentuieren. Dieser Einwand behält seine Bedeutung, selbst wenn man darauf hinweisen kann, dass Rahner neben dem Moment der Kontinuität dasjenige der

44 Vgl. KEHL, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 217.

45 M. KEHL, „Bis du kommst in Herrlichkeit...“. Neuere theologische Deutungen der „Parusie Jesu“, in: PFAMMATTER/CHRISTEN, *Hoffnung über den Tod hinaus* [wie Anm. 17], 95–137, hier 114 (in Anlehnung an Rahner). Man hat im Charakter der Eschatologie als Explikation des Christusglaubens geradezu den Versuch ausmachen wollen, „den ursprünglich religionskritischen Gedanken der Projektion menschlicher Wunschvorstellungen positiv zu wenden: Eschatologische Aussagen dürfen nichts anderes sein als Extrapolationen von gegenwärtigen Überzeugungen des Glaubens in dessen Hoffnung auf die ihm verheißene Vollendung“ (LANGE, *Glaubenslehre II* [wie Anm. 17], 425).

46 Vgl. etwa G. ANCONA, *Escatologia cristiana* (Nuovo corso di teologia sistematica 13), Brescia 2003, 239ff., 282; PESCH, *Dogmatik II* [wie Anm. 6], 979; RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación* [wie Anm. 3], 30; ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung* [wie Anm. 17], 10.

47 C. SCHWÖBEL, *Die Letzten Dinge zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick*, in: DERS., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 437–468, hier 448.

48 KOCH, *Weltende* [wie Anm. 22], 151.

49 Ebd. Weitere Kritikpunkte an Rahners Eschatologie referiert VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung* [wie Anm. 27], 86ff., ohne sich ihnen anzuschließen.

Transformation keineswegs ausgeblendet hat.⁵⁰ Man mag in diesem Punkt das Denken Hans Urs von Balthasars, des zweiten großen Impulsgebers katholischer Eschatologie im 20. Jahrhundert,⁵¹ bei aller Übereinstimmung hinsichtlich der christologischen Zentrierung im Vergleich mit Rahners Konzeption als ausgewogener betrachten.⁵²

(b) Von der christologischen Basis aus lässt sich erneut das Verhältnis von Bild- und Sachgehalt eschatologischer Aussagen thematisieren. Wenn etwa die Auferweckung Christi als realgeschichtlich fassbares Handeln Gottes am toten Jesus von Nazareth Antizipation der ans Ziel gelangten Gottesherrschaft in der Welt ist, kann von dieser Prämisse her ein völlig ungeschichtlich-zeitloses Verständnis der allgemeinen Totenaufweckung und Weltvollendung abgewiesen werden. Pannenberg's These, wonach „[d]ie Existenz des Menschen als geschichtliches Wesen ... nur dann einen Zweck und ein Ziel [hat], wenn solche Vollendung seiner Geschichte selber geschichtliches Ereignis und als solches das Ende der Geschichte sein wird“,⁵³ lässt sich durch die im Christusereignis vorweggenommene Realisierung dieses Ziels deutlich unterstreichen. In analoger Weise ist der christologische Realismus als Argument in anderen Bereichen der Eschatologie ernst zu nehmen, wie Ruiz de la Peña am Beispiel des Parusiethemas gezeigt hat.⁵⁴ Umgekehrt ist zu beobachten, dass parallel zu einer starken Metaphorisierung eschatologischer Aussagen deren christologischer Grund, die österliche Auferweckung, in ihrem objektiven Ereignischarakter fraglich wird.⁵⁵ Die Abhängigkeit der Eschatologie von christologischen Prämissen wird dadurch klar bestätigt.

50 Vgl. ebd., 87f.

51 Vgl. für unseren Untersuchungszeitraum bes. BALTHASAR, *Theodramatik IV* [wie Anm. 17]; DERS., *Kleiner Diskurs über die Hölle/Apokatastasis*, Freiburg³ 1999.

52 Vgl. etwa Balthasars Kritik an Teilhard de Chardins *Hoffnungstheologie*, die u. a. den Vorwurf einer vernachlässigten Kreuzes- und Sühnetheologie enthält: *Theodramatik IV*, 134–147 [wie Anm. 17].

53 PANNENBERG, *Systematische Theologie III* [wie Anm. 40], 632.

54 Vgl. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación* [wie Anm. 3], 136, mit Kritik an einer Reduktion der Parusievorstellung auf das Moment der individuellen Christusbegegnung im Tod bei Vertretern der „Auferstehung im Tod“-These, die nicht mehr von einer Wiederkunft Christi, sondern nur noch von einem Ankommen der Welt bei ihm sprechen: vgl. mit dieser Tendenz VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung* [wie Anm. 27], 157; W. KASPER, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, in: *IKaZ* 14 (1985) 1–14, hier 11; LIBÂNIO, *Christliche Eschatologie* [wie Anm. 19], 204ff.; KEHL, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 245; HAYES, *Visions of a Future* [wie Anm. 8], 162; RAHNER, *Einführung* [wie Anm. 8], 152f.; PESCH, *Dogmatik II* [wie Anm. 6], 938. Zur differenzierteren Bestandsaufnahme siehe KEHL, „Bis du kommst in Herrlichkeit...“ [wie Anm. 45].

55 Im katholischen Bereich belegt dies H. Verweyens *Osterhermeneutik*, in der die Auferweckung nur als theologische Entfaltung dessen erscheint, was zuvor am Kreuz stattgefunden hat. Es geht also nicht um ein Geschehen „an sich“, sondern nur „für uns“. In der Escha-

(c) Vereinzelt findet sich in der neueren Literatur Kritik an einer zu starken Christologisierung eschatologischer Inhalte. So hat Hans Halter darauf hingewiesen, dass mit einer einseitig christologisch ausgestalteten Gerichtsvorstellung die Suche nach Kriterien für die Beurteilung der nicht an Christus Glaubenden in Probleme geraten könnte.⁵⁶ Allerdings dürfte dieser Einwand leicht zu entkräften sein, wenn man mit Pannenberg daran erinnert, dass die im Gericht maßstäblich bleibende Verkündigung des irdischen Jesus auf den nicht von historischen Kontingenzen abhängigen Willen Gottes abzielt. „Die Botschaft Jesu“, so ist dann festzuhalten, „bildet die Norm für das Urteil Gottes auch über die Menschen, die Jesus nie persönlich begegnet sind“.⁵⁷ Der „Vorzug“ der Christen gegenüber allen anderen Menschen beschränkt sich nach Pannenberg auf die ihnen zugängliche konkrete Kenntnis dieses Willens und die ihnen im rechtfertigenden Glauben schon jetzt gewährte Heilsgewissheit.⁵⁸ Ernster zu nehmen ist vielleicht die Warnung vor einer „christologischen Engführung“ der endzeitlichen Vollendungsvorstellung bei Johann Auer, der ihr gegenüber an die klar theologische Ausrichtung von 1 Kor 15,28 erinnert („damit Gott alles in allem sei“).⁵⁹ Mithilfe einer angemessenen Bestimmung des Vater-Sohn-Verhältnisses dürfte allerdings auch dieses Bedenken auszuräumen sein.

(2) Stärker als Rahner haben einige neuere Lehrbücher aus unterschiedlichen Konfessionen versucht, die christologische Wurzel der eschatologischen Aussagen trinitarisch zu entfalten. Damit scheint sich eine „übergeordnete Perspektive“⁶⁰ zu eröffnen, die es erlaubt, „unterschiedliche Ansätze, wie sie in neueren eschatologischen Entwürfen zutage treten, zu integrieren und Impulse aus außerchristlichen Hoffungsmodellen aufzunehmen“.⁶¹ Die Umsetzung kann mit unterschiedlichen Akzenten erfolgen. Eher traditionell sind Bemühungen geprägt, maßgebliche Aspekte des göttlichen Heilshandelns den drei Personen zu appropriieren⁶² oder das

tologie rezipieren dieses Modell WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung* [wie Anm. 8], 184–187; RAHNER, *Einführung* [wie Anm. 8], 162.

56 Vgl. HALTER, *Gericht und ethisches Handeln* [wie Anm. 17], 194: „Die gegenwärtige christologische Konzentration in der Gerichtsinterpretation läuft Gefahr, das Maß des Gerichts auf den Glauben an bzw. das Verhältnis zu Christus zu verkürzen.“ In dieselbe Richtung äußert sich G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 205f.

57 PANNENBERG, *Systematische Theologie III* [wie Anm. 40], 661.

58 Vgl. ebd., 663.

59 Vgl. AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8], 107f.

60 BARTH, *Dogmatik* [wie Anm. 4], 727.

61 Ebd., 731.

62 So MÜLLER, *Katholische Dogmatik* [wie Anm. 13], 553: „So haben wir einen dreifachen theozentrischen Aspekt für die systematische Eschatologie: 1. Gott ist Liebe: der Vater, 2. Gott ist Gerechtigkeit: der Sohn, 3. Gott ist ewiges Leben: der Geist.“ MÜHLING, *Grundinformation Eschatologie* [wie Anm. 7], 68f., sieht eher umgekehrt das trinitarische

der Vollendung entgegenstrebende Gottesreich als Geheimnis der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes mit den Menschen⁶³ in seiner endgültigen Enthüllung⁶⁴ zu erschließen. Durch größere Originalität ist Balthasars Auslegung des „Endspiel[s] als trinitarisches Drama“⁶⁵ ausgezeichnet. Sie stellt den Versuch dar, die eschatologische Heimholung der Schöpfung als Ausweitung des immanent-trinitarischen Liebesvollzugs in die durch Sünde gezeichnete Menschengeschichte hinein zu verstehen. Dieses Beispiel zeigt, dass die trinitarische Reflexion des eschatologischen Geschehens besonders konsequent durch Vertreter einer starken „sozialen Trinitätslehre“ verfolgt wird. Einige von ihnen übertragen das Moment der kommunialen Konstitution der Personen in Gott auf den Prozess der Vollendung geschöpflicher Personalität durch die in Freiheit zu vollziehende Überwindung sündhafter Individualität, die in der Gemeinschaft des Gottesreiches ihr letztes Ziel findet.⁶⁶ Bei Jürgen Moltmann wird die Aufnahme der Menschengemeinde in die trinitarische *Communio* als schon mit der Schöpfung beginnendes Resultat einer trinitarischen Selbstbeschränkung Gottes verstanden, für deren Explikation der evangelische Theologe auf Motive der modernen Prozesstheologie ebenso zurückgreift wie auf Kategorien der jüdischen Mystik.⁶⁷ Der Ansatz Moltmanns belegt auch, dass sich trinitarische Eschatologien keineswegs nur im spekulativen

Bekenntnis als theologische Reflexionsgestalt der heilsgeschichtlichen Entfaltung christlicher Hoffnungsgewissheit an: „Die Existenz christlichen Glaubens und Hoffens setzt eine Relation dreier Identitätsbeschreibungen Gottes voraus, die aus den drei Metazählungen der Geschichte Gottes mit Israel, der Geschichte Gottes in Jesus Christus und der Geschichte Gottes mit der Kirche bestehen, und die später mit den Eigennamen ‚Vater, Sohn und Geist‘ benannt wurden. Die Konstitutionsbedingungen liefern damit eine ‚prototrinitarische Tiefenstruktur‘, die sich auch in einzelnen Texten niederschlägt.“

- 63 Vgl. ALVIAR, *Escatologia* [wie Anm. 10], 229: „El consorcio escatológico divino-humano posee forma trinitaria: formalmente, es una *communio sanctorum ut filii Patris in Spiritu Sancto utque fratres in Filio*“; O’CALLAGHAN, *Christ our hope* [wie Anm. 16], 181–188. Eine sehr konsequent trinitarisch strukturierte Eschatologie bietet JENSON, *Systematic Theology II* [wie Anm. 36]; vgl. nur ebd., 319: „Humanity’s End is a perfectly mutual community between differentiated persons, foundationally enacted by the Spirit as the love of the Father and the incarnate Son.“
- 64 Vgl. AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8], 93–98; ANCONA, *Escatologia cristiana* [wie Anm. 46], 341f.: „L’evento parusiaco di Cristo è, allora, quell’evento, in cui nella manifestazione gloriosa del Figlio di Dio si rende compiuto il cammino escatologico dell’uomo, nel complesso delle sue relazioni ecclesiali, della sua storia e del suo mondo; si rende pienamente svelato il mistero salvifico trinitario e, nello Spirito Santo, Gesù è riconosciuto come il Signore dell’intera creazione, come Colui nel quale Dio fa nuove tutte le cose, perché a lui egli ha dato ‚ogni potere in cielo e in terra‘ (Mt 28,18).“
- 65 Vgl. BALTHASAR, *Theodramatik IV* [wie Anm. 17], 223–293.
- 66 Vgl. D. KNIGHT, *John Zizioulas on the Eschatology of the Person*, in: D. FERGUSSON/M. SAROT (Hg.), *The Future as God’s Gift. Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000, 189–197, bes. 196f.
- 67 Vgl. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes* [wie Anm. 8], 351–364.

Bereich bewegen, sondern deutlich politische Prägung besitzen können, sofern von ihren Prämissen her (säkulare wie theologische) Ausformungen falscher, verzeitlichter Eschatologie einer scharfen Kritik unterzogen werden. Konzepte, die vom Bekenntnis zu einer „Communio-Trinität“ her dem „atomistischen“ Personenverständnis des lateinischen Westens mit seiner gesellschaftlich folgenreichen Konzentration auf das Individuum das vor allem bei den kappadokischen Vätern grundlegende trinitarische Personendenken der östlichen Tradition entgegensetzen,⁶⁸ stehen wenigstens in diesem Punkt zentralen Anliegen der Befreiungstheologie nicht fern. Allerdings bleibt gegenüber sozialen Trinitätslehren, die vor allem mit dem Denken Hans Urs von Balthasars auch in der katholischen Dogmatik der jüngeren Zeit deutlich an Einfluss gewonnen haben, die Frage zu stellen, ob sie exegetisch überzeugend zu rechtfertigen sind⁶⁹ und ob sie zugunsten der Letztbegründung vollendeter menschlicher Personalität in der trinitarischen *Communio* den *monotheistischen* Aspekt christlicher Gotteslehre nicht allzu bereitwillig relativieren. Eine spürbare Distanzierung von den theologischen Sprachnormen der lateinischen Tradition wird etwa bei der Rede von einer „trinitarischen Familie“ vollzogen, durch deren Ausweitung auf die (kirchliche) „Familie Gottes“ das personale Potential des Menschen zur umfassenden Entfaltung kommen soll.⁷⁰ Erst wenn im trinitätstheologischen Paradigmenstreit der Gegenwart eine klare Richtung abzusehen wäre, könnte wohl auch eine trinitarische Entfaltung der Eschatologie in überzeugender Weise zur Durchführung gelangen. Vorerst ist sie nur ansatzhaft erkennbar.⁷¹

68 Dies entfaltet beispielsweise IGNATIUS IV., Patriarch of Antioch, *The Resurrection and Modern Man*, Crestwood, NY, 1985.

69 So bemerkt sachlich berechtigt, aber mit polemischer Tendenz VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung* [wie Anm. 27], 171: „Ein gewissenhafter Umgang mit biblischen Texten, wie ihn Theologie und Kirche in diesem Jahrhundert gelernt haben (sollten), bedeutet, daß man die Texte nicht ‚mehr‘ und anderes sagen läßt, als sie tatsächlich enthalten. Das ist der Grund dafür, weshalb Mißtrauen gegenüber noch so gut gemeinten und frommen Konstruktionen wie z. B. einer trinitarischen Eschatologie geboten ist: nicht weil die Trinität Gottes geleugnet würde, sondern weil über sie nicht so viel geoffenbart ist, daß wir Aufschluß über die genauere Einbeziehung der Menschen in das innere Leben Gottes hätten. Die von der Schrift her bestehenden Lücken können durch kirchliche Überlieferung oder private Mystik nicht ausgefüllt werden.“

70 Vgl. ALVIAR, *Escatología* [wie Anm. 10], 233: „La familia originaria formada por las tres Personas divinas amplía de este modo su ámbito de comunión, a las personas creadas, para formar la familia de Dios.“ Prominente Anhänger der sozialen Trinitätslehre im Katholizismus der Gegenwart rekurrieren für diese Familienanalogie auf einzelne Aussagen Johannes Pauls II.; vgl. etwa M. OUELLET, *Divine Likeness. Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Grand Rapids-Cambridge 2006, bes. 20–37.

71 Dies konstatiert schon BRANCATO, *Verso il rinnovamento* [wie Anm. 1], 188f.

1.4 Anthropologische Zugänge

Ein weiterer Aspekt von Rahners Hermeneutik-Aufsatz ist bis heute einflussreich. Nach Ansicht Wolfhart Pannenburgs hat der Jesuit den „wichtigsten Beitrag der gegenwärtigen Theologie zu einer anthropologischen Begründung und Interpretation eschatologischer Aussagen“ geleistet.⁷² Wenn neuere Autoren diese Bemühungen fortsetzen, bietet häufig die Phänomenologie menschlichen Fragens nach Sinn- und Hoffnungsperspektiven⁷³ den Ausgangspunkt für einen aus christlicher Sicht angezielten „Inter-hope dialogue“.⁷⁴ Noch unmittelbarer an Rahner anknüpfen kann die philosophisch akzentuierte Reflexion menschlicher Selbsttranszendenz und ihrer geschichtlichen Entfaltung als Erschließung der Möglichkeitsbedingungen für das Verstehen der biblischen Vollendungsbotschaft, die in der Eschatologie der Gegenwart vor allem im Zusammenhang mit Rahners „Theologie des Todes“ (durchaus kritisch) diskutiert wird.⁷⁵ Die Kapitel über das Sterben des Menschen sind die am stärksten anthropologisch fokussierten Teile der jüngeren Eschatologie. Sie illustrieren zugleich, wie der Traktat in seiner Gesamtheit als existenziale Hermeneutik und Wegweisung,⁷⁶ als „christologisch bedingtes Verstehen des Menschseins“⁷⁷ konzipiert wird. „Christliche Hoffnung“ erscheint im Gefolge dieser Ausrichtung als Orientierungsgröße, „die stärker die innergeschichtliche Zukunft des Reiches Gottes betont“, als dies in der „„klassisch‘ gewordene[n] Hoffnung auf Unsterblichkeit und ewiges Leben“⁷⁸ der Fall war. Trotz dieses generellen Trends zur anthropologischen Begründung und Ausgestaltung bleiben eschatologische Entwürfe, die von einem bestimmten, exklusiv philosophischen Ansatz her das dogmatische Thema systematisch zu erschließen versuchen, in der Gegenwart eher selten. Zwar liegen einige Bemühungen vor, die in diese Richtung zielen, wie die geschichtsphilosophische Anknüpfung an die „konsequente Umdeutung der zukünftigen Welt im Sinne einer präsentischen

72 PANNENBERG, Systematische Theologie III [wie Anm. 40], 585.

73 Unter starker Berücksichtigung von literarischen Texten der Gegenwart nähert sich P. FIDDES, *The Promised End. Eschatology in Theology and Literature*, Oxford 2000, den eschatologischen Themen an. Gelegentlich werden in eschatologischen Lehrbüchern Elemente der Populärkultur berücksichtigt, die noch vor einer Generation unter Theologen kaum Beachtung gefunden hätten; vgl. neben J. VALENTIN, *Eschatologie (Gegenwärtig Glauben denken 11)*, Paderborn 2013, auch RAHNER, *Einführung* [wie Anm. 8], die auf den letzten Seiten (303ff.) Motive der „Harry Potter“-Romane aufgreift.

74 Diesen Begriff wählt A. KELLY, *Eschatology and Hope*, Maryknoll 2006, 15.

75 Vgl. nur PESCH, *Dogmatik II* [wie Anm. 6], 947–950.

76 Vgl. bes. VAN DE WALLE, *Bis zum Anbruch der Morgenröte* [wie Anm. 21], 22–27, 35f., 43, 46, 212, 186f.

77 WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung* [wie Anm. 8], 118.

78 KEHL, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 219.

Eschatologie⁷⁹ bei Levinas, wie sie bei Wohlmuth oder Valentin erkennbar wird, oder die stark an „Modellen der Selbstwerdung“ (bei Kierkegaard und psychoanalytischen Autoren) ausgerichtete Darstellung von Antier, allerdings gelingt es keinem dieser Entwürfe, auch die Themen der speziellen Eschatologie auf der Basis der jeweiligen Prämissen durchgängig überzeugend zu konturieren. Am konsequentesten, allerdings mit sehr fragwürdigem Ergebnis, hat Gotthold Hasenhüttl aus existentialphilosophischer Perspektive die Eschatologie (wie die gesamte Dogmatik) als transzendente Reflexion auf das „Endgültige“ im gegenwärtigen Daseinsvollzug des Menschen expliziert. In seinem radikal entmythologisierenden Ansatz werden die Vorstellung eines transzendenten Gottes ebenso wie die Perspektive der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod für bedeutungslos erklärt und nur noch innerweltliche (vor allem politische) Zukunftsperspektiven anerkannt.⁸⁰ „In den Beziehungen zur Welt, zum Mitmenschen und auch zu sich selbst könnte das Letzte aufscheinen, Gotteserfahrung sichtbar bzw. wirklich werden“,⁸¹ lautet das Basiscredo dieses Entwurfs, in dem die Vorstellung eines jenseitigen Himmels „als reine Projektion des entfremdeten Bewußtseins“⁸² verabschiedet wird. Von einer heilvollen Zukunft für Mensch und Kosmos in der freien Verfügung Gottes bleibt darin nichts übrig.

1.5 Der vermittelnde Ansatz Wolfhart Pannenberg

Die überwältigende Mehrheit der Theologen steht einem solchen Reduktionismus fern. Als das wohl überzeugendste Konzept neuerer Eschatologie, das anthropologische Zugangswege bejaht, aber zugleich die unaustauschbare Bedeutung

79 VALENTIN, Eschatologie [wie Anm. 73], 59.

80 So eindeutig HASENHÜTTL, Glaube ohne Mythos II [wie Anm. 4], 666f., 688. Der Autor hat mittlerweile die katholische Kirche verlassen.

81 Ebd., 666.

82 Ebd., 708. Die Vorstellung eines ewigen Lebens verwirft zugunsten eines rein innerweltlichen Erlösungskonzepts auch B. LANG, Die himmlische Hintertreppe. Was sagen Theologen privat über das ewige Leben?, in: G. LANGENHORST (Hg.), Ewiges Leben – oder das Ende einer Illusion (Thomas-Morus-Impulse 2), Münster 2010, 123–132, hier bes. 125.131f. Seine u. a. mit suggestiven, aus dem Kontext gerissenen Rahner-Zitaten illustrierte Behauptung, die neuere Dogmatik vertrete „eine jenseitsfreie Lehre über Gott, Gnade, Zukunft der Menschheit (Eschatologie) und Tod“ (B. Lang, Die zweigeteilte Welt. »Jenseits« und »Diesseits« in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: L. HÖLSCHER (Hg.), Das Jenseits, Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit [Geschichte der Religion in der Neuzeit 1, Göttingen 2007], 203–232, hier 225), sollte vor allem als das private Credo des Verfassers gelesen werden. Ähnliche Tendenzen verfolgt seit den 60er Jahren die im englischsprachigen Protestantismus entstandene Prozesstheologie.

der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes für die Begründung christlicher Hoffnung aufzeigt, darf der Entwurf gelten, den Wolfhart Pannenberg seit den 1960er Jahren skizziert hat und der im 1993 erschienenen dritten Band seiner „Systematischen Theologie“ zu einer abschließenden Entfaltung gebracht wurde. Der evangelische Theologe ist überzeugt, „daß sich die Inhalte eschatologischer Verheißung als dem Sein und der Bestimmung der Geschöpfe entsprechend nachweisen lassen“ müssen.⁸³ Der Rekurs auf eine radikale Dialektik der biblischen Verheißungen gegenüber der durch sie in Frage gestellten irdischen Wirklichkeit, wie Pannenberg ihn in Jürgen Moltmanns Ansatz konstatiert, bleibt für ihn hinter der Vorgabe des „christlichen Inkarnationsglauben[s]“ zurück.⁸⁴ Andererseits kritisiert Pannenberg aber auch die mit stark anthropologisch ansetzenden Konzepten (wie demjenigen Rahners) verbundene Gefahr, durch die „Extrapolation oder Transposition des zur Situation des Menschen als geschichtlichen Wesens gehörigen impliziten Wissens um sich selbst“⁸⁵ im Postulatorischen stecken zu bleiben und die Bedeutung des noch ausstehenden Vollendungshandelns Gottes für den Kosmos und auch für die letztendliche Bewährung der biblischen Verheißungsaussagen allzu gering zu veranschlagen.⁸⁶ Denn die allein von Gott herbeizuführende eschatologische Zukunft ist „der schöpferische Ursprung aller Dinge in der Kontingenz ihres Daseins und zugleich der letzte Horizont für die definitive Bedeutung und also für das Wesen aller Dinge und Ereignisse“,⁸⁷ der durch Gottes Geist real in der noch unvollendeten Gegenwart aufleuchtet.⁸⁸ Daher erfasst Pannenberg anders als Rahner die Eschatologie nicht bloß als Entfaltung und Verendgültigung der transzendental-anthropologisch reflektierten Selbstoffenbarung

83 PANNENBERG, *Systematische Theologie III* [wie Anm. 40], 582.

84 Vgl. ebd.

85 Ebd., 587. Andere Autoren haben gegen Rahner noch deutlicher den Vorwurf einer Reduktion der Eschatologie auf Anthropologie erhoben; vgl. N. H. GREGERSEN, *The Final Crucible. Last Judgement and the Dead-End of Sin*, in: FERGUSSON/SAROT, *The Future* [wie Anm. 66], 169–180, hier 171.

86 Mit etwas anderer Akzentuierung hat Wolf Krötke die bleibende Differenz zwischen menschlicher „Erwartung“ und echter christlicher „Hoffnung“ unterstrichen: „Es ist eminent wichtig, daß dieser Hoffnungscharakter eschatologischer Aussagen von der Verkündigung und der Theologie niemals verschleiert wird. Alles, was wir über das Eschaton zu sagen vermögen, gründet in der Hoffnung, daß Gott es in seiner Freiheit verwirklichen wird. Was die Hoffnung sagt, ist darum auch nicht identisch mit dem, was die Erwartung feststellt. Die Hoffnung unterscheidet sich von der Erwartung, weil sie alle raum-zeitlichen Bedingungen sprengt, unter denen wir im Hinblick auf die Zukunft mit einem Ereignis oder einem Vorgang rechnen“ (Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie, in: STOCK, *Die Zukunft der Erlösung* [wie Anm. 1], 132–146, hier 137). Vgl. auch die vierte These bei ERICKSON, *Christian Theology* [wie Anm. 4], 1069.

87 PANNENBERG, *Systematische Theologie III* [wie Anm. 40], 573.

88 Vgl. ebd., 595.

Gottes in Christus, sondern er findet im Offenbarungsgeschehen und seiner kirchlichen Repräsentation zugleich auch die Antizipation des noch ausstehenden Reiches Gottes, „der definitiven Manifestation seiner ewigen und allmächtigen Gottheit im Ereignis der Vollendung aller Zeit und Geschichte“.⁸⁹ Erst dieses in seinem futurischen Charakter ernst zu nehmende Eschaton, dessen präsentische Vorwegnahme im anfanghaften Erfüllungsgeschehen der Auferweckung Christi erkannt werden darf, wird die Theodizeefrage beantworten und die Wahrheit des christlichen Glaubens sicher vor aller Welt bestätigen.⁹⁰ Die Eschatologie avanciert damit bei Pannenberg „zur Einheitsperspektive des gesamten theologischen Projektes“.⁹¹ Obwohl dieser Ansatz auch innerevangelisch Kritik erfahren hat⁹² und noch weniger im katholischen Bereich auf breiter Front systembildend wirksam geworden ist, kann er wohl als der ausgeglichene und ökumenisch wichtigste Beitrag der neueren Eschatologie angesehen werden. „Die Unausweichlichkeit der Frage nach der ‚futurischen Eschatologie‘“,⁹³ die Pannenberg deutlich hervorgehoben hat, ist heute gegenüber starken Tendenzen zu einer vorwiegend präsentischen Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vor allem im Gefolge dialektischer Theologie) überall anerkannt.

1.6 Strukturelle Konsequenzen der hermeneutischen Grundausrichtung

Wenn die Eschatologie von ihrem offenbarungstheologischen Zentrum her nicht mehr als randständiger Regionalpart der Dogmatik, sondern als systematischer Schlüsseltraktat verstanden wird, hat dies Konsequenzen, die häufig auch ihre Binnengliederung sowie die Stellung im Gesamtgefüge der dogmatischen Themen betreffen.

89 Ebd., 573.

90 Vgl. ebd., 692. In deutlicher Anknüpfung an Pannenberg formuliert J. POLKINGHORNE, *The God of Hope and the End of the World*, London 2002, 140: „Eschatology is the keystone of the edifice of theological thinking, holding the whole building together. Among the twentieth Century theologians to whose work we have made reference above, there is wide agreement that this is the case.“

91 SCHWÖBEL, *Die Letzten Dinge zuerst?* [wie Anm. 47], 453.

92 Vgl. beispielhaft MARQUARDT, *Was dürfen wir hoffen* III [wie Anm. 25], 418ff. (gegen den Begriff der „Prolepse des Eschatologischen“); G. THOMAS, *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“*, Neukirchen-Vluyn 2009, 280f.; HEBBLETHWAITE, *The Christian Hope* [wie Anm. 21], 183f.

93 PESCH, *Dogmatik II* [wie Anm. 6], 841.

(1) Fast alle traditionellen Einzelinhalte der Eschatologie werden in den Gegenwartstraktaten von ihrer christologischen Fundierung her einer veränderten Bewertung zugeführt. Johanna Rahner spricht in ihren Thesen zur neutestamentlichen Eschatologie von einer „christologische[n] Relativierung des apokalyptischen Horizontes“,⁹⁴ benennt aber mit Blick auf konkrete Motive des Traktats („Parusie; Gericht; Himmel; Hölle“) zugleich das „Problem“, dass damit „[e]in neuer Inhalt in altem (apokalyptischen) Gewand“ verhandelt wird.⁹⁵ Diese Schwierigkeit spiegelt sich in der jüngeren Dogmatik überall dort wider, wo diese sich bemüht, die Loslösung des eigentlichen theologischen Inhalts aus seinen apokalyptischen Sprachformen klarer als in der Vergangenheit umzusetzen. Die Eschatologie scheint dadurch geradezu „zum Schulbeispiel von allerlei Umdeutungen traditioneller theologischer Begriffe und Aussagen geworden“ zu sein.⁹⁶ Manche Inhalte, die in der klassischen Eschatologie regelmäßig erörtert wurden (wie die „Präeschata“ in ihrer prophetischen Aufreihung), aber auch spekulative Detailfragen, wie sie die Scholastik in Verbindung mit den eschatologischen Endzuständen diskutiert hatte (z. B. die Beschaffenheit der *visio beatifica* betreffend), sind aus der neueren Eschatologie fast ganz verschwunden bzw. werden nur noch in theologiehistorischen Kapiteln erwähnt. Die materiale Ausdünnung, die man in der kirchlichen Verkündigung der Gegenwart bezüglich der Letzten Dinge häufig konstatiert hat,⁹⁷ besitzt unmittelbare Parallelen in den korrespondierenden Abhandlungen der Dogmatiker. Otto Hermann Pesch hat diese umgekehrt proportional zur „Eschatologisierung“ der ganzen Theologie⁹⁸ verlaufende „beträchtliche Verringerung des Stoffes“⁹⁹ im Eschatologietraktat mit einer thesenartigen Forderung bestätigt: „Genau genommen könnte man die Eschatologie in zwei Sätzen zusammenfassen und dann aufhören. Die beiden Sätze müssten lauten: *Gott ist der Gott des Lebens, ja das Leben selbst. Darum kann kein Tod*

94 RAHNER, Einführung [wie Anm. 8], 170.

95 Ebd., 169.

96 So PESCH, Dogmatik II [wie Anm. 6], 825.

97 Vgl. etwa T. KOCH, „Auferstehung der Toten“. Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens angesichts des Todes, in: STOCK, *Die Zukunft der Erlösung* [wie Anm. 1], 88–107, hier 88: „Von der traditionellen Vorstellungswelt eines ewigen Lebens nach dem Tod ist uns, höchstensfalls, nur noch ein Gerippe überkommen, und das ‚abgemagert‘ bis in die Predigten hinein.“ Noch radikaler klingt die Analyse von M. EBERTZ, *Endzeitbeschränkungen. Zur Zivilisierung Gottes*, in: ARENS, *Zeit denken* [wie Anm. 2], 171–189, hier 182: „Der traditionelle eschatologische Code hat nicht eine ‚Abmagerung‘, sondern eine ‚Beschneidung‘ erfahren, mit dem Ergebnis, dass nur noch ein *Restcode* zurückbleibt, der die bisherige Gesamtaussage, die bisherige ‚Botschaft‘, strukturell verändert und damit einen völlig anderen Sinn repräsentiert.“

98 Vgl. PESCH, Dogmatik II [wie Anm. 6], 832f.

99 Vgl. ebd., 831.

der Macht seines Lebens eine Grenze setzen“.¹⁰⁰ Es ist allerdings zweifelhaft, ob dieser Rückzug auf fraglos richtige, möglichst unangreifbare theologische Generalaussagen der Konkretheit biblischer Hoffnung und menschlichen Fragens nach dem Sinn des eigenen Lebens im gesamtkosmischen Kontext umfassend gerecht zu werden vermag. So sehr sich die christliche Eschatologie damit gegen Einwände zu immunisieren bemüht, wird sie andererseits in eine Sprachlosigkeit geführt, die ihre Position in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Zukunftsentwürfen schwächt. „Rechenschaft über die Hoffnung als intellektuelle Seelsorge“¹⁰¹ bietet eine solche Eschatologie nur in sehr begrenztem Umfang.

(2) Sofern Eschatologie als systematische Reflexion auf die Vollendungsdimension des christlichen Zentralkerygmas im Rahmen einer Gesamtdogmatik vorgetragen wird, muss sie nicht mehr notwendigerweise als Abschlusstraktat der Glaubenslehre entfaltet werden. Beispielsweise kann ein Abschnitt über die „*Communio Sanctorum*“ (als Vollendung der Ekklesiologie) von der Eschatologie getrennt und ihr nachgestellt werden.¹⁰² Gelegentlich hat man auch die Trinitätslehre am Ende des dogmatischen Entwurfs (und damit im Anschluss an die Eschatologie) positioniert, sofern man sie als theologische Verdichtung der gesamten Selbstoffenbarung Gottes ansieht.¹⁰³ Noch weiter nach vorne rückt die Eschatologie im Traktatgefüge, wenn man sie in unmittelbare Korrespondenz zur Schöpfungslehre stellt.¹⁰⁴ Besonders radikal fällt die Veränderung aus, wenn man die Eschatologie gar nicht mehr als geschlossenen Einzeltraktat konzipiert, sondern wesentliche Inhalte auf Theologische Anthropologie, Hamartologie und Christologie verteilt und am Ende nur noch ein relativ knappes spezielles Kapitel zur vollendenden Neuschöpfung vorsieht.¹⁰⁵ Stärker als früher ist jedenfalls in allen Gegenwartsdarstellungen die Bemühung wahrzunehmen, die Vernetzung der Eschatologie mit anderen Feldern der Dogmatik zum Ausdruck zu bringen. Innerhalb des Traktats kann diese Kontextualisierung in Form von Überblicken,¹⁰⁶

100 Ebd., 823.

101 Diese ansprechende Formulierung wählt SAUTER, Einführung [wie Anm. 7], 187.

102 Vgl. H. WAGNER, Dogmatik (Studienbücher Theologie 18), Stuttgart 2003, 517–536.

103 So im von Th. Schneider herausgegebenen „Handbuch der Dogmatik“ (F.-J. Nocke).

104 Vgl. die Begründung von MÜLLER, Katholische Dogmatik [wie Anm. 13], 516, für die Einordnung der Eschatologie zwischen Mariologie und Ekklesiologie: „Wie der Anthropologie die Mariologie, so entspricht die Eschatologie der Protologie, korrespondiert die Vollendungslehre der Lehre von der Schöpfung.“

105 Vgl. E. SCHLINK, Ökumenische Dogmatik (Schriften zu Ökumene und Bekenntnis 2), Göttingen 32005; zur Begründung bes. 70.

106 Vgl. etwa BRANCATO, Verso il rinnovamento [wie Anm. 1], 167–185; PESCH, Dogmatik II [wie Anm. 6], 835f.

aber auch durch Einbettung besonderer Passagen geschehen, die Querbezüge zur Ekklesiologie, Mariologie¹⁰⁷ oder Eucharistielehre¹⁰⁸ entfalten.

(3) Indem die neueren Traktatentwürfe den Schwerpunkt auf den „performativen“ Charakter eschatologischer Aussagen legen, heben sie zugleich deren ethische Bedeutung hervor. „Eschato-Logie“ darf es nach Josef Wohlmuth nicht ohne „Eschato-Praxie“ geben,¹⁰⁹ und Johann Auer möchte die klassischen Traktatkapitel durch eine „existentielle Eschatologie“¹¹⁰ ergänzen, die sich ausdrücklich den Konsequenzen der Glaubenshoffnung für das christliche Welt- und Selbstverständnis widmet. Fast in allen neueren Entwürfen wird gegen den alten Vorwurf der Jenseitsvertröstung die Überzeugung gestellt, dass ein Mensch, der um das ewige Ziel seines Lebens weiß, dadurch auf Erden in die sittliche Verantwortung gerufen und zur aktiven Tat aufgefordert ist.¹¹¹ Allerdings wird auch die Warnung geäußert, die Grenzen zwischen der symbolischen Vorwegnahme der Gottes-herrschaft, wie sie dem christlichen Handeln als Aufgabe gestellt ist, und ihrer wirkmächtigen Vollendung nicht zu verwischen. Nur unter der Prämisse dieser Unterscheidung bleibt der primär theo-logische Charakter christlicher Hoffnung gewahrt und wird ein durch Eschatologie angetriebener Moralismus¹¹² sowie die Politisierung religiöser Hoffnung vermeidbar. Otto Hermann Pesch weist mit Recht darauf hin, dass die „ethische“ Dimension der Eschatologie sowieso nicht allein von deren Verknüpfung mit dem irdischen Handeln der Menschen, sondern vielmehr vom Zielcharakter her zu begreifen ist, den das Gottesreich „als vollendete, nunmehr problemlose Gestalt desjenigen ethischen Handelns“ besitzt, „das hier auf Erden auf seine eschatologische Endgültigkeit wartet“.¹¹³ Die echte philosophische Relevanz der christlichen Vollendungsbotschaft eröffnet sich folglich erst dort, wo der Blick auf den transzendentalen Horizont, in dem hier und jetzt menschliches Handeln auf seinen noch ausstehenden Sinn vorausgreift, mit der

107 Vgl. stellvertretend für mehrere Lehrbücher des romanischen Sprachraums BORDONI-CIOLA, *Gesù nostra speranza* [wie Anm. 11], 177, 243–246. In der deutschen Literatur fehlt die mariologische Perspektive meist; vgl. aber HATTRUP, *Eschatologie* [wie Anm. 3], 341ff.

108 Vgl. LANE, *Keeping Hope alive* [wie Anm. 149], 139f., 199 u. ö. Besonders stark ist die liturgisch-eucharistische Dimension bei O. F. CUMMINGS, *Coming to Christ. A Study in Christian Eschatology*, Lanham-New York 1998, 241–283, und KELLY, *Eschatology and Hope* [wie Anm. 74], 181–200, akzentuiert.

109 Vgl. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung* [wie Anm. 8].

110 Vgl. AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8], 129–156. Dieses Kapitel, das vielfältige Verbindungen zur theologischen Anthropologie, Handlungs- und Tugendlehre schlägt, ist der strukturell originellste Teil in Auers Lehrbuch.

111 Vgl. etwa BAUCKHAM/HART, *Hope against Hope* [wie Anm. 33], 129, 201–210; PESCH, *Dogmatik II* [wie Anm. 6], 987–995.

112 Vgl. SCHWÖBEL, *Die Letzten Dinge zuerst?* [wie Anm. 47], 468.

113 PESCH, *Dogmatik II* [wie Anm. 6], 988.

Erwartung der tatsächlich realisierten Gottesherrschaft als Raum sündenloser geschöpflicher Praxis verbunden wird.

1.7 Konsequenzen für die inhaltliche Ausgestaltung der Eschatologie

Ebenso wichtig wie die strukturellen Folgen, welche die Entfaltung der Eschatologie im Kontext einer christologisch zentrierten Offenbarungstheologie mit sich bringt, sind die Konsequenzen, die sich dadurch für fast alle Einzelthemen des Traktats ergeben.

(1) Die eschatologischen Ereignisse werden in jüngerer Zeit häufig als Momente eines einzigen personalen Begegnungsgeschehens expliziert, in dem der Mensch durch Christus in die Endgültigkeit seines Gottesverhältnisses geführt wird. Vor der Übertragung irdischer Zeitkategorien auf die Beschreibung dieses mehrdimensionalen Gesamt ereignisses wird regelmäßig gewarnt. Als Schlüsselaussage lässt sich weiterhin die These Hans Urs von Balthasars zitieren, wonach (allein) Gott selbst „das letzte Ding des Geschöpfes“ ist, nämlich „als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Feuer“.¹¹⁴ Durch Benedikt XVI. hat diese Sichtweise auch lehramtliche Rezeption erfahren.¹¹⁵ Man kann von hier aus zunächst die Freiheit und Vorgängigkeit der Initiative Gottes (seines „Kommens“) in der Herbeiführung des Eschaton verständlich machen, durch die sich der heilsgeschichtlich ergangene Anruf an den Menschen mit seinem Verheißungscharakter erfüllt. Noch zentraler ist das Anliegen, durch die Betonung des personalen Begegnungsaspekts eine Partikularisierung der „Letzten Dinge“ (Tod, Gericht, Parusie, Auferweckung, Purgatorium, Himmel, Hölle) und die Zuweisung problematischer Ort- und Zeitbestimmungen zu vermeiden, die man an den traditionellen Darstellungen häufig kritisiert hat. Stattdessen wird individuelle Eschatologie als Reflexion auf den Reifungs- und Vollendungsprozess menschlicher Personalität in der endgültigen Gottesbegegnung konzipiert, der mit den Kategorien unserer irdischen Existenz unmöglich zu erfassen ist. Als Aussagen nicht über dingliche, sondern (inter)personale Realitäten können dann auch diejenigen Glaubenssätze neu durchdacht werden, in denen es um die bei Gott angekommene Menschheit und ihre bleibende Verbindung zur pilgernden Kirche auf Erden geht (*communio sanctorum*). Eine in der neueren Eschatologie nicht zu

114 H. U. VON BALTHASAR, Eschatologie, in: J. FEINER/J. TRÜTSCH/F. BÖCKLE (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403–421, hier 407.

115 Vgl. BENEDIKT XVI., Enzyklika Spe Salvi (2007), n. 47.

übersiehende Gefahr besteht allerdings darin, von dieser Akzentuierung her die ontologischen Implikationen eschatologischer Aussagen allzu rasch auszublenken. Die Frage, ob und wie wahres Menschsein in seiner postmortalen Transformation von seinen im jetzigen Leben als notwendig zu betrachtenden kategorialen Eigentümlichkeiten gelöst werden kann (vorübergehend oder endgültig), ist jedoch in der Glaubenslehre selbst angelegt, sofern diese eine prozesshafte Veränderung des Menschen nach dem Tod (Purgatorium,¹¹⁶ ggf. Himmel¹¹⁷) und die wesenhafte Identität des in der Auferweckung wiederhergestellten Menschseins mit der irdischen *natura humana* behauptet. In der Religionsphilosophie der Gegenwart wird das Nachdenken über unverzichtbare Merkmale personaler Existenz jenseits der Todesgrenze seitens analytischer Denker sogar neu eingefordert.¹¹⁸ Ein Ausweichen auf existential-dialogische Kategorien oder die bloße Betonung der radikalen Andersheit jenseitiger Existenz gegenüber der diesseitigen wird diese Probleme eher verschleiern als lösen. Wer über Gottes Selbstmitteilung als Ziel der christlichen Hoffnung spricht, darf die anthropologischen Bedingungen, unter denen

116 Die gegenwärtige Eschatologie betont zwar einerseits deutlich die Erwartung einer nachtodlichen Reifungs-, zuweilen gar Bekehrungsmöglichkeit des Menschen, versucht aber andererseits, diesem „Prozess“ das zeitliche Moment abzuspochen, um nicht in eine Lehre vom „Zwischenzustand“ zurückzufallen; vgl. nur KEHL, Eschatologie [wie Anm. 21], 285f.: „Auch die ‚Läuterung‘ (bzw. das ‚Fegfeuer‘) kann als ein (nicht zeitlich abzuhebendes) Moment des Aufgenommenwerdens in die vollendende Liebe Gottes verstanden werden. ... Diesen ‚Prozeß‘ dürfen wir uns nicht als einen zeitlich gestreckten Vorgang nach dem Tod vorstellen, sondern als einen unaufgebbaren Aspekt der Intensität des Vollendungsgeschehens, das im Tod jedes Einzelnen sich ereignet.“ Solche Behauptungen sind inkonsistent, denn mit Blick auf geschöpfliche Wirklichkeiten ist ein „unzeitliches Nacheinander“ ein Unbegriff. Mit ZIEGENAUS, Die Zukunft der Schöpfung [wie Anm. 17], 174, ist festzuhalten: „Wenn Christi Parusie und die Auferstehung der Toten noch ausstehen, muß man prinzipiell auch mit einer ‚Zeit‘ nach dem Tod rechnen, auch wenn diese nicht wie das irdische Zeitmaß verstanden werden kann“.

117 In den Kapiteln über die himmlische Seligkeit betont die neuere Eschatologie häufig das „dynamische“ Moment des ewigen Lebens in einer Weise, die wohl kaum ohne die Voraussetzung zeitlicher Kategorien auskommt. Vgl. PANTEGHINI, L'orizzonte speranza [wie Anm. 6], 175; KEHL, Eschatologie [wie Anm. 21], 290; HEBBLETHWAITE, The Christian Hope [wie Anm. 21], 206; kritisch gegen die im Protestantismus wurzelnde Idee eines unendlichen Fortschritts in eschatologischer Anwendung äußert sich ZIEGENAUS, Die Zukunft der Schöpfung [wie Anm. 17], 148–151.

118 Als Einführungen in diese Diskussion, welche die philosophische Frage nach den Kriterien personaler Existenz und Persistenz verbindet mit den theologischen Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, der Möglichkeit eines Zwischenzustands und dem richtigen Verständnismodell für den Glaubenssatz von der Auferstehung der Toten, eignen sich G. GASSER (Hg.), *Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?*, Farnham 2010; G. BRÜNTRUP/M. RUGEL/M. SCHWARTZ (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010; K.-L. KOENEN/J. SCHUSTER (Hg.), *Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod*, Münster 2012.

sie realisiert werden kann, und die Konsequenzen, die sie für unser prinzipielles Verständnis des Menschen mit sich bringt, nicht aus dem Blick verlieren.¹¹⁹

(2) Die Frage nach der Form der endgültigen Gottesgemeinschaft ist eng verknüpft mit dem Nachdenken über ihre inhaltliche theologische Qualifizierung. Wenn sich in der Begegnung mit Christus nach dem Tod die in seinem Leben, Sterben und Auferstehen geoffenbarte Heilsbotschaft vollenden soll, stellt „die christologische Dimensionierung des Gerichtsgedankens das ganze Motivfeld unter den Hoffnungs- und Versöhnungsgedanken“.¹²⁰ Unter dieser Prämisse kann „nichts anderes als die Liebe Gottes Grund, Maßstab und Ziel dieses Gerichtes sein“.¹²¹ Der Mensch wird dort allein gemäß der von Jesus verkündeten und durch seine Auferweckung bestätigten Frohen Botschaft beurteilt werden, die auf Feindesliebe und die Annahme der Armen, Kranken und Sünder abzielte.¹²² Von der christologischen Neuaufwertung her begründet sich demnach auch die Feststellung, dass Heil und Unheil, Himmel und Hölle nicht als gleichrangige Zukunftsoptionen anzusehen sind,¹²³ sondern dass die christliche Hoffnung von ihrer christologischen Wurzel her primär die durch Gott gewollte und ermöglichte Vollendung aller Menschen im Blick hat. Die schon in einem Rückblick auf die eschatologische Literatur vor 1980 notierte Feststellung, in der katholischen Theologie habe sich – nicht zuletzt durch den Einfluss der Stellvertretungs- und Karsamstagstheologie von Balthasars¹²⁴ – „mehr und mehr ein Konsens herausgebildet, daß ‚vom gekreuzigten und auferweckten Christus her die Verdammung zur Hölle das letzte Wort nicht ist‘ [H. Küng]“,¹²⁵ findet in den Publikationen der neueren Zeit ihre Bestätigung. Die traditionelle Lehre vom doppelten Ausgang der Geschichte wird nicht bloß mit Hilfe von Einwänden gegen die Vereinbarkeit einer ewigen Hölle mit dem christlichen Gottesbild angezweifelt, sondern vor allem als inakzeptabler Sieg der Eschatologie über die Christologie zurückgewie-

119 Es ist deswegen wenig überzeugend, wenn BARTH, Dogmatik [wie Anm. 4], 776, in der Eschatologie personale Kategorien wie „Nähe zu Jesus Christus“ oder „Selbstmitteilung Gottes“ gegen anthropologische Sachkategorien („Auferstehungsleben“, „himmlische Seligkeit“) auszuspielen versucht.

120 RAHNER, Einführung [wie Anm. 8], 154.

121 W. HÄRLE, Dogmatik, Berlin-Boston 2012, 662.

122 Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 8], 262ff.

123 Vgl. VORGRIMMER, Hoffnung auf Vollendung [wie Anm. 27], 161 (mit K. Rahner).

124 Vgl. in unserem Untersuchungszeitraum BALTHASAR, Theodramatik IV [wie Anm. 17], 243–293; als Antwort auf Kritik: DERS., Kleiner Diskurs über die Hölle. Balthasars Ansatz ist auch in der außerkatholischen Eschatologie rezipiert worden, was angesichts der Querbezüge zur Christologie Karl Barths kaum überrascht; vgl. nur MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 8], 278–284.

125 VERWEYEN, Eschatologie heute [wie Anm. 1], 10.

sen.¹²⁶ Die meisten katholischen Autoren der Gegenwart vertreten zwar keinen ausdrücklichen eschatologischen Heilsuniversalismus, neigen ihm aber deutlich zu, wenn sie mit K. Rahner ewige Verdammnis vorwiegend auf der Ebene der „realen Möglichkeit“ behandeln,¹²⁷ die dabei eher als paränetisches Motiv denn als von Gott gesetzte Realität erscheint. Wir werden auf einige mit dieser Feststellung verbundene Aspekte und Probleme unter 3.2 noch einmal zurückkommen.

2 Kontexte gegenwärtiger Eschatologie

Seitdem die dogmatische Theologie auch im katholischen Bereich nicht mehr allein als Entfaltung „ewiger Wahrheiten“ verstanden wird, sondern als Reflexion der Offenbarung unter konkreten zeitbedingten Umständen, wird die Frage nach diesen Bedingungen und ihre Einbeziehung in den theologischen Diskurs ein regelmäßiger Bestandteil auch der eschatologischen Abhandlungen.

(1) Während in den Eschatologietraktaten die Beschäftigung mit Grenzwissenschaften wie der Parapsychologie¹²⁸ oder die Einbeziehung von Nahtoderfahrungen eher am Rande stattfindet, ist die Auseinandersetzung mit neureligiösen Eschatologiekonzepten von größerer Bedeutung. Das im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts viel diskutierte Phänomen einer „New Age“-Spiritualität, auf das manche Traktatautoren eingehen,¹²⁹ verschwindet zwar langsam wieder aus dem Fokus; ungebrochen ist dagegen die Herausforderung durch westliche Ausformungen der Reinkarnationslehre. Ihre Beurteilung fällt in der eschatologischen Literatur durchgängig ablehnend aus.¹³⁰ Theologische Annäherungsversuche, wie sie seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts vorsichtig bei Karl Rahner im Kontext

126 Vgl. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes* [wie Anm. 8], 219–222.

127 So etwa MÜLLER, *Katholische Dogmatik* [wie Anm. 13], 564; NOCKE, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 473; BEINERT, *Eschatologie* [wie Anm. 4], 808f.

128 Vgl. die wohlwollend-kritische Einschätzung bei KEHL, *Dogmatik* [wie Anm. 21], 76–81.

129 Vgl. J. FINKENZELLER, *Eschatologie*, in: W. BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 3, Paderborn 1995, 525–671, hier 530f.

130 Vgl. etwa AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8], 58–61; RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación* [wie Anm. 3], 175ff.; FINKENZELLER, *Eschatologie* [wie Anm. 129], 532f.; KEHL, *Eschatologie*, 68–76; WAGNER, *Dogmatik* [wie Anm. 102], 487–491; RAHNER, *Einführung* [wie Anm. 8], 249–261; O’CALLAGHAN, *Christ Our Hope* [wie Anm. 16], 76ff. Siehe auch SESBOUÉ, *La résurrection et la vie* [wie Anm. 21], 62–66.

der Fegfeuerlehre¹³¹, wesentlich deutlicher bei John Hick¹³² zu finden sind, werden nur noch sehr vereinzelt fortgesetzt.¹³³ Deutlicher als früher erfährt in der neueren Handbuchliteratur die Eschatologie anderer Weltreligionen in einer komparativen Perspektive Berücksichtigung.¹³⁴ Eine Entsprechung im Traktat finden auch die Debatten der Gegenwart über das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund: Ist die Hoffnung Israels in der Hoffnung der Kirche „aufgehoben“,¹³⁵ oder bleiben beide von der Beziehung zwischen Glaube und Hoffnung her ohne allzu starke Betonung der Christozentrik und unter Beachtung der bleibenden Heilzusage an Israel miteinander verbunden? Den zweiten Weg schlägt Herbert Vorgrimler ein, wenn er urteilt, dass die „absolut einmalige und eschatologisch entscheidende Stellung Jesu Christi ... nicht beeinträchtigt“ wird, „wenn man an einem ‚Überschuß‘ der alttestamentlichen Verheißungen über Jesus hinaus festhält“.¹³⁶ In dieselbe Richtung tendiert Josef Wohlmuth, der deshalb u. a. die Ansätze Rahners und von Balthasars kritisiert.¹³⁷ Noch radikaler hat der protestantische Theologe F. W. Marquardt „jedes subsidiäre Verhältnis der Kirche für Israel“¹³⁸ ausgeschlossen und stattdessen die radikale „*Israel-Geschichtlichkeit des christlichen Hoffens*“,¹³⁹ ja die bleibende Notwendigkeit der Bestätigung christlicher Verkündigung durch Israel¹⁴⁰ angemahnt. Diese Umkehrung der heilsgeschichtlichen Perspektivik findet in der katholischen Eschatologie keine Entsprechung.

(2) In den Lehrbüchern durchgängig beachtet wird die Ablehnung der christlichen Vollendungserwartung, wie sie seit der Aufklärung in der Philosophie zu finden ist. Kants Schrift „Vom Ende der Dinge“ kann als Paradigma einer solchen Kritik biblischer Apokalyptik und ihrer traditionellen Überführung in eschatologische Aussagen diskutiert werden,¹⁴¹ die in den nachfolgenden Systemen des

131 Vgl. K. RAHNER, Fegfeuer, in: DERS., SzTh 14, Zürich u. a. 1980, 435–449, hier 448f. Dazu: WOHLMUTH, Mysterium der Verwandlung [wie Anm. 8], 196; PESCH, Dogmatik II [wie Anm. 6], 976.

132 Vgl. J. HICK, Death and Eternal Life, Basingstoke u. a. 1985 [EA 1976], bes. 363–398.

133 Vgl. KELLY, Eschatology and Hope [wie Anm. 74], 132–137.

134 Vgl. bes. BARTH, Dogmatik [wie Anm. 4], der diesen Vergleich zum Strukturprinzip seines Lehrbuchs erhebt und ihn zur Hervorhebung des christlichen Propriums nutzt. Auf außerchristliche theologische Eschatologien, besonders die islamische, gehen aber auch andere Autoren ein; vgl. FINKENZELLER, Eschatologie [wie Anm. 129], 533f.; KEHL, Eschatologie [wie Anm. 21], 81–88 (Islam); RAHNER, Einführung [wie Anm. 8], 105–131 u. ö.

135 Diese eher traditionelle Position verfolgt etwa KEHL, Eschatologie [wie Anm. 21], 91–95.

136 VORGRIMLER, Hoffnung auf Vollendung [wie Anm. 27], 102.

137 Vgl. WOHLMUTH, Mysterium der Verwandlung [wie Anm. 8], 118f.

138 F. W. MARQUARDT, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. Bd.3, Gütersloh 1994, 159.

139 Ebd., Bd. 1 [wie Anm. 14], 82.

140 Vgl. ebd., 162.

141 Vgl. WOHLMUTH, Mysterium der Verwandlung [wie Anm. 8], 104–111.

deutschen Idealismus Fortsetzung und Transformation gleichermaßen erfahren hat. Sie finden in den Lehrbüchern zuweilen ebenso Berücksichtigung wie eschatologische Elemente der Existenzphilosophie Heideggers und weiterer Strömungen der Gegenwartsphilosophie.¹⁴² Besonders wichtig bleibt bis in die 80er und 90er Jahre hinein die Auseinandersetzung mit den Zukunftsmodellen marxistischer Prägung.¹⁴³ Mit dem Untergang des kommunistischen Europas kurz vor der Jahrtausendwende sind neue Varianten des Chiliasmus¹⁴⁴ und weltanschauliche Implikationen der ökologischen und feministischen Bewegung stärker in den Fokus gerückt.¹⁴⁵ Gegen alte wie neue Ausformungen säkularer Eschatologie wird aus theologischer Perspektive gerne auf das seit Mitte des 20. Jahrhunderts deutlich hervortretende Ende eines ungebrochenen Fortschrittsoptimismus hingewiesen, der nun in die konträre, pessimistische These vom „Ende der Geschichte“ umzuschlagen droht. Diese Diagnose dient als Anknüpfungspunkt für eine neue Plausibilisierung der christlichen Hoffnungsbotschaft, die sich durch die Erwartung einer „absoluten“ Zukunft von allen innerweltlich-kategorialen Zukunftserwartungen unterscheidet.¹⁴⁶ Christliche Hoffnung propagiert weder einen vorzeitigen Abschluss der Geschichte noch deren Ausrichtung auf eine Vollendung als Entfaltung innerweltlicher Faktoren, sondern setzt auf die erlösende Macht Gottes, um einerseits die Geschichte trotz menschlicher Begrenztheit offen zu halten und andererseits die Möglichkeit ihrer endgültigen Verwandlung und Vollendung nicht aufzugeben.¹⁴⁷ Von diesem Standpunkt aus kann ein differenziertes theologisches Verhältnis zur Postmoderne gewonnen werden, die seit den 90er Jahren in der eschatologischen Debatte zunehmend als weltanschaulicher Counterpart an die Stelle des Marxismus tritt. Auf der einen Seite bieten postmoderne Theoreme für

142 Vgl. etwa VALENTIN, *Eschatologie* [wie Anm. 73], 113–123, 207–217.

143 Vgl. etwa RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación* [wie Anm. 3], 3–34; FINKENZELLER, *Eschatologie* [wie Anm. 129], 531f.

144 VALENTIN, *Eschatologie* [wie Anm. 73], 153–190, schenkt in diesem Zusammenhang dem Phänomen bestimmter „Endzeitkirchen“ (Mormonen, Zeugen Jehovas, Neuapostolische Gemeinschaft) erstaunlich großes Interesse – der Abschnitt seines Lehrbuchs fällt fast doppelt so lang aus wie derjenige zur „biblischen Eschatologie“ (272–294).

145 Vgl. P. GRASSI, *Il ritorno di tendenze apocalittiche nella concezione della storia in movimenti culturali odierni*, in: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (Hg.), *L'escatologia contemporanea* [wie Anm. 1], 15–39, bes. 15–23; ANTHONY C. THISELTON, *Signs of the Times. Towards a Theology for the Year 2000 as a Grammar of Grace, Truth and Eschatology in Contexts of So-Called Postmodernity*, in: FERGUSSON/SAROT, *The Future* [wie Anm. 66], 9–40; CUMMINGS, *Coming to Christ* [wie Anm. 108], 203–209.

146 Vgl. etwa HAYES, *Visions of a Future* [wie Anm. 8], 126–154; GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza* [wie Anm. 9], 11. Rahners Einfluss ist hier unverkennbar (vgl. K. RAHNER, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in: *SzTh* 6, Einsiedeln-Köln 1965, 77–88).

147 Vgl. BAUCKHAM/HART [wie Anm. 33], *Hope against Hope*.

die christliche Eschatologie positive Anknüpfungspunkte, sofern sie die Totalansprüche aufklärerischer Utopien dekonstruieren¹⁴⁸ und durch die Betonung relationaler statt individualistischer Weltsicht, das Motiv kosmischer Solidarität oder die Hochschätzung der leiblich-materiellen Dimension des menschlichen Daseins partielle Übereinstimmungen mit der biblischen Vollendungserwartung erkennen lassen.¹⁴⁹ Folgt man dem „archäologischen“ Ansatz Foucaults, kann postmodernes Denken (auch) in der Eschatologie ein verändertes Methodenprinzip bereitstellen.¹⁵⁰ Die Vielfalt „fiktionaler Anthropologien“ und neuer apokalyptischer Mythologien, die in unserer (Populär-)Kultur allgegenwärtig sind, kann darin unmittelbarer Ausgangspunkt für ein heutiges Verständnis der biblischen Vollendungshoffnung werden.¹⁵¹ Andererseits muss postmodernes Geschichtsverständnis als Infragestellung christlicher Eschatologie ernst genommen werden, denn seine unübersehbare Skepsis gegenüber allen Versuchen dauerhafter Weltverbesserung durch den Menschen verbindet sich nicht selten mit einem (durch naturwissenschaftliche Kosmologien zusätzlich unterstützten) grundlegenden Pessimismus hinsichtlich des Schicksals, dem die Welt als ganze und der einzelne Mensch in ihr entgegengeht.¹⁵² Zudem richtet sich die postmoderne Ablehnung der „großen Erzählungen“ nicht bloß gegen säkulare Eschatologien, sondern ebenso gegen die christliche Hoffnung auf Vollendung der Schöpfung in Gott. Die Frage nach einem letzten Sinn und Ziel des menschlichen Lebens im kosmischen Gesamtkontext scheint dann kaum mehr gestellt werden zu können. Die Prämissen der Postmoderne machen, wie Christoph Schwöbel feststellt, „die Aufrechterhaltung einheitlicher Visionen der Zukunft – geschweige denn des Eschaton – schwierig.

148 Vgl. ebd., 64: „Perhaps, though, at the end of the twentieth century we owe postmodernity a certain debt of gratitude at least for its exposure of the ideology of progress. This ideology was, in the sense we have been considering, precisely a false hope, offering an illusory picture which has finally faded before our eyes.“ Vgl. auch den Abschnitt zu Derrida bei VALENTIN, Eschatologie [wie Anm. 73], 59–69.

149 Siehe auch D. A. LANE, *Keeping Hope alive*, Mahwah 1996 (zu seinen Beiträgen: CUMMINGS, *Coming to Christ* [wie Anm. 108], 172–175); M. VOLF/W. KATERBERG (Hg.), *The Future of Hope. Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity*, Grand Rapids-Cambridge 2004.

150 Vgl. VALENTIN, Eschatologie [wie Anm. 73] (in Übereinstimmung mit dem Gesamtprinzip der Lehrbuchreihe, in dessen Rahmen der Band erschienen ist).

151 Vgl. ebd., 73–112.

152 Vgl. BAUCKHAM/HART, *Hope against Hope* [wie Anm. 33], 61: „As a self-proclaimed culture of hopelessness postmodernity is in danger of just such inertia. It is a condition without a sense of the future, and as such, no matter how much activity it may generate within the ‚labyrinth of endless play‘ which is its own absolutized present, it is going nowhere. Incapable of relevant acts of imaginative selftranscendence, having officially abandoned belief in the existence of a way out of the labyrinth or a golden thread to lead us there, it is threatened with the loss of its own humanity.“

Wenn wir eins sind, dann in unseren Bedrohungen und Gefährdungen, aber nicht in unseren Hoffnungen“.¹⁵³ Natürlich kann auch die zuletzt angesprochene Wahrnehmung apokalyptischer Ängste, die vor allem im Umfeld der Jahrtausendwende neu ins Bewusstsein gerückt sind, als Gegenwartssignatur benannt werden, die christliche Theologie als positive Herausforderung aufzugreifen vermag.¹⁵⁴ Andererseits ist die Gefahr, dass die Eschatologie in diesem weltanschaulichen Umfeld kurzlebigen (philosophischen) Einflüssen ausgeliefert und in ihrem Anspruch marginalisiert wird, nicht zu übersehen. Schwöbel vermutet darum nicht ohne Grund, dass der „Eschatologie-Boom“ des vergangenen Jahrhunderts mittlerweile seinen theologischen Höhepunkt überschritten haben könnte.

3 Ausgewählte Einzelaspekte der Debatte

Der bisherige Überblick hat die schon zu Beginn angedeutete Einschätzung bestätigt, dass die Entwicklung der Eschatologie in den letzten drei Jahrzehnten gegenüber der Transformation des Traktats in der vorangehenden Epoche eher unspektakulär verlaufen ist. Die seinerzeit vollzogenen Weichenstellungen erweisen sich weiterhin als maßgeblich, Veränderungen sind in der Vielzahl der seitdem vorgelegten Darstellungen eher evolutiv auf der Basis von Modellen zu erkennen, deren Ursprünge allesamt deutlich vor 1980 liegen, wie die Beiträge der wichtigsten Autoritäten Rahner und von Balthasar, Moltmann und Pannenberg bezeugen. Globalere Tendenzen der neueren Zeit, darunter die Hinwendung zu einer komparativen Theologie im Dialog der Religionen, die freiheitsanalytische Fortentwicklung der transzendental-anthropologischen Dogmatik, die Orientierung an phänomenologischen Hermeneutiken mit personalistisch-dialogischer Prägung oder die deutlich religionsphilosophisch fokussierte analytische Theologie, die vom englischen Sprachraum aus zunehmend auch in Kontinentaleuropa Fuß fasst, haben in der neueren Eschatologie bereits ihre Spuren hinterlassen. Keiner dieser Ansätze kann jedoch derzeit als überregional präsent und auf breiterer Front in konsequente eschatologische Entwürfe umgesetztes Leitparadigma bezeichnet werden. Es mag daher sein, dass die Zukunft der Eschatologie auch im Katholizismus (wie schon länger im Protestantismus) einem stärkeren Pluralismus der Ansätze gehört, die sich um einen Kern eher didaktisch und synthetisch

153 SCHWÖBEL, *Die Letzten Dinge zuerst?* [wie Anm. 47], 462; vgl. GRUBER, *Der Diskurs der Hoffnung* [wie Anm. 2], 25f.

154 Vgl. ebd., 24–29.

ausgerichteter Darstellungen gruppieren werden, wie sie im Zeitalter der Bologna-Reformen in allen universitären Fächern Konjunktur haben. Gerade durch die zunehmende Diversifizierung der Prämissen birgt die gegenwärtige eschatologische Diskussion aber in vielen Einzelfeldern zugleich interessantes Entwicklungspotential. Einiges davon ist schon angeklungen, auf drei paradigmatische Themenfelder soll abschließend besonders hingewiesen werden.

3.1 Eschatologische Hoffnung im Zeitalter naturwissenschaftlicher Weltdeutung

(1) Zu den weltanschaulichen Kontexten, die bei der Entfaltung christlicher Eschatologie in der Gegenwart nicht mehr unbeachtet bleiben können, gehören die naturwissenschaftlichen Prognosen über das dem Kosmos insgesamt und der Erde im Speziellen bevorstehende Schicksal. Neuere Eschatologietraktate sprechen das Thema an,¹⁵⁵ wenn auch bisher eher am Rand. Die meisten deutschsprachigen Autoren zielen über die Abgrenzung der Frageperspektiven hinaus¹⁵⁶ kaum eine echte Inbeziehungsetzung bzw. konstruktive Konfrontation theologischer und naturwissenschaftlicher Endzeitaussagen an. Während die problematische Verquickung theologischer Erwartungen mit scientistischem Denken, wie sie Mitte der 90er Jahre in Frank Tiplers „Physik der Unsterblichkeit“ eine gewisse Popularität errang, leicht zurückgewiesen werden kann, bleibt die Benennung echter Vermittlungsmöglichkeiten schwierig und erschöpft sich schnell in eher formalen Aussagen.¹⁵⁷ Dennoch ist vor allem in der englischsprachigen Theologie ein lebendiges Interesse an Dialogen und Vergleichen erkennbar,¹⁵⁸ dort wird das Thema unter die wichtigsten Herausforderungen für die Eschatologie der Zukunft gezählt.¹⁵⁹

155 Vgl. KEHL, Eschatologie [wie Anm. 21], 247–251; WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung* [wie Anm. 8], 20–28.

156 „Die moderne naturwissenschaftliche Kosmologie trägt zur Begründung des Glaubens nichts bei, wohl aber zu seiner Entdeckung“: J. HÜBNER, *Eschatologische Rechenschaft, kosmologische Weltorientierung und die Artikulation von Hoffnung*, in: STOCK, *Die Zukunft der Erlösung* [wie Anm. 1], 147–175, hier 173.

157 WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung* [wie Anm. 8], 231–234, weist in diesem Zusammenhang auf den Schlüsselbegriff seines Buchtitels hin.

158 Vgl. etwa F. R. ELLIS (Hg.), *The Far-Future Universe. Eschatology from a Cosmic Perspective*, Philadelphia-London 2002.

159 Vgl. P. C. PHAN, *Roman Catholic Theology*, in: J. L. WALLS (Hg.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008, 215–232, hier 228f.

(2) Prinzipiell scheinen sich in der derzeitigen Debatte mehrere Richtungen abzuzeichnen.

(a) Im deutschen Sprachraum ist durch K. Rahners Einfluss eine Position stark verbreitet, die Feststellungen zur kosmischen Eschatologie weithin auf Aussagen über die Vollendung des Menschen zurückführt, also die Transformation der Welt nur als Aspekt des Prozesses der Transformation menschlicher Personen als theologisch überhaupt relevantes Thema anerkennt.¹⁶⁰ Daraus resultiert nicht nur die schon früher als Problem benannte Vernachlässigung der kosmisch-universalen Dimension in der Eschatologie. Vielmehr verliert die Frage, was aus der Welt, wie sie naturwissenschaftlich beschreibbar ist, „am Ende“ wird, insgesamt ihre Relevanz – so wie in der mit dieser Position eng verbundenen Lehre von einer „Auferstehung im Tod“ der im Grab zurückbleibende materielle Leichnam eschatologisch ohne Bedeutung ist. Zur Unterstützung hat man auf die anthropologisch fokussierten Aussagen der Schrift¹⁶¹ ebenso hingewiesen wie auf Rahners bekannte Feststellung, dass „Materie an sich“ gar nicht vollendbar sei. In der neueren Literatur hat man diesen starken Versuchen, Weltvollendung vorwiegend als Moment personaler Vollendung zu denken, nicht selten Kosmosvergessenheit, einseitige Anthropozentrik und die Abhängigkeit von problematischen idealistisch-monistischen Prämissen vorgeworfen. Von unterschiedlichen Richtungen her ist der Ruf nach einer „ökologischen“ Sicht der Welt auch in eschatologischer Perspektive laut geworden, in der nicht nur für den Menschen, sondern für die ganze von Gewalt und Tod gezeichnete Schöpfung Erlösung verheißen wird.¹⁶²

(b) Direktere Anknüpfungspunkte für den Dialog mit naturwissenschaftlichem Denken sind in denjenigen eschatologischen Entwürfen zu erkennen, die das göttliche Vollendungshandeln ausdrücklich auch auf den materiellen Kosmos ausdehnen. In der neueren Debatte bleibt die schon in der Tradition angelegte Spannung zwischen zwei Modellen präsent, die entweder das Ende als Unterbrechung zur Ermöglichung eines Neubeginns oder aber als entscheidenden Schritt einer grundsätzlich prozesshaften Transformation akzentuieren.¹⁶³ Das erste von ihnen sieht die christliche Endzeithoffnung als radikale Infragestellung, ja Durchkreuzung aller naturwissenschaftlichen Zukunftsprognosen an. Während diese vor allem als Ausdruck der Ohnmacht und Tragik des auf die Kräfte der Natur zurückgeworfenen Menschen erscheinen, tritt die biblische Erwartung als Eingriff von außen, als

160 Sehr deutlich: VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung* [wie Anm. 27], 112ff.; KEHL, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 241f.

161 Vgl. NOCKE, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 415f.

162 Vgl. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes* [wie Anm. 8], 294–307; A. NITROLA, *Trattato di Escatologia*. Tom. 2, Milano 2010, 353.

163 Vgl. ebd., 360–370.

„hope against hope“ in Kontrast zu allem weltimmanent Prognostizierbaren.¹⁶⁴ In dieser Position setzt sich eine vor allem im Protestantismus wurzelnde, apokalyptisch und geschichtspessimistisch geprägte Linie fort, die eine Neuschöpfung nur durch die Vernichtung des alten Kosmos hindurch für möglich erachtet. Ihre Verwandtschaft mit dem Modell „Ganztod-Neuschöpfung durch Auferweckung“ in der individuellen Eschatologie ist nicht zu übersehen. Diesem Paradigma stehen Eschatologien in eher katholisch-orthodoxer Tradition gegenüber, die kosmische Vollendung als pneumatisch geleitetes Geschehen betrachten, dessen Anfang und Antizipation durch Menschwerdung und Auferweckung Christi bereits in der Geschichte gegenwärtig ist und als dessen bleibendes sakramentales Unterpfand das Mysterium der eucharistischen Verwandlung angesehen werden darf. Dieser Weg soll nach christlicher Hoffnung in einen „eschatologischen Sabbat“,¹⁶⁵ ein „Ostern der Schöpfung“, münden, dessen Erwartung zur leitenden Perspektive der ganzen Eschatologie erhoben werden kann.¹⁶⁶ Die untrennbare Verknüpfung des Menschen mit der Entwicklung der materiellen Welt, die für das evolutive Denken der Gegenwart selbstverständlich ist, lässt sich in dieser These ebenso wiederfinden wie das im Blick auf die Jahrtausende der Kosmosgeschichte gestiegene Bewusstsein für den Eigenwert der nicht-menschlichen Schöpfung und die Kritik am technizistischen Verfügungswissen der Moderne. Vor allem die schöpfungstheologische und christologische Fundierung sichert dieser These in der neueren Debatte durch unterschiedliche Schulen hindurch breite Unterstützung.¹⁶⁷ Damit erhalten Befreiungs- und Veränderungsprozesse in der Gegenwart echte eschatologische Relevanz, wie vor allem befreiungstheologische Ansätze hervorheben.¹⁶⁸

164 Vgl. bes. BAUCKHAM/HART, *Hope against Hope* [wie Anm. 33], 67f.

165 Vgl. KOCH, *Weltende* [wie Anm. 22], 167, der im Ausgang von diesem Begriff unterstreicht, „daß die Schöpfung nicht – anthropozentrisch – auf den Menschen hin angelegt ist, sondern – theozentrisch – auf Gott“.

166 RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación* [wie Anm. 3], vgl. hier bes. 139f.

167 Vgl. aus der katholischen Theologie AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8], 106ff.; ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung* [wie Anm. 17], 274f.; GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza* [wie Anm. 9], 363; PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza* [wie Anm. 6], 102; O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope* [wie Anm. 16], 115–129; PESCH, *Dogmatik II* [wie Anm. 6], 986 (erste These); aus der evangelischen Theologie plädieren für die Vermeidung einer einseitigen Anthropozentrik in der Eschatologie C. H. RATSCHOW, Art. „Eschatologie“ VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE, Bd. 10, Berlin-New York 1982, 355f.; POLKINGHORNE, *The God of Hope* [wie Anm. 90], 15f.; BARTH, *Dogmatik* [wie Anm. 4], 775; F. BEISSER, *Der christliche Glaube*, Bd. 3, Neuendettelsau 2008, 250; MÜHLING, *Grundinformation Eschatologie* [wie Anm. 7], 148–156; THOMAS, *Neue Schöpfung* [wie Anm. 92], 395ff.

168 „In contemporary eschatology, liberation theology is the approach that most strongly affirms this continuity of future salvation and present transformation“ (HILL FLETCHER, *Eschatology* [wie Anm. 1], 642).

In Nähe zu ihnen spricht sich Moltmann klar dafür aus, dass im Eschaton nicht die Welt, sondern nur das Gott Widersprechende in ihr vernichtet werden muss, und leitet aus dieser Einsicht als theologisches Gegenwartsprogramm eine „eschatologische Ökologie“ ab, die auf die Perichorese von Göttlichem und Menschlichem in einem „vergöttlichten Universum“ abzielt.¹⁶⁹ Ted Peters und Robert Russell haben, mit deutlicher Anknüpfung an das Denken Pannenberg's, in zahlreichen Publikationen gezeigt, wie von der Idee einer Antizipation der Vollendung in der Auferweckung Christi her Ansätze für einen konkreten Dialog mit den Naturwissenschaften entfaltet werden können.¹⁷⁰ Die Gegenläufigkeit der naturwissenschaftlichen und theologischen Zukunftserwartungen muss zwar auch im „Transformationsmodell“ klar zum Ausdruck gebracht werden und eröffnet die Möglichkeit, das kritische Potential, ja die Gerichtsdimension christlicher Eschatologie weiterhin zur Sprache zu bringen; aber der Anschein des völlig unverbundenen Nebeneinanders der Welt-Anschauungen, das eine zunehmende Isolation der Theologie in der Moderne im Gefolge zu haben droht,¹⁷¹ wird vermieden. Es ist zu erwarten, dass der Wille, die „Einheit der Wirklichkeit“ aus eschatologischer Perspektive zu unterstreichen,¹⁷² auch die zukünftige Entwicklung des Traktats prägen wird. Im Gespräch mit den Naturwissenschaften könnte, wie Franz Gruber hervorgehoben hat, das Augenmerk auf eine „Theologie der Natur“ zu richten sein, die Schöpfung und Vollendung verbindet und damit „ihr Sinn-Netz nicht nur über Personalität und Geschichte, sondern auch über Herkunft und Verlauf der Natur als ganze aus[zu]spannen“ bedacht ist.¹⁷³ Um einen deutlich eschatologisch geprägten Ansatz dieser Art hat sich im englischen Sprachraum etwa John Haught bemüht¹⁷⁴.

(c) Auch einige Einzelpunkte des Themenfeldes sollten in der zukünftigen Diskussion stärkere Berücksichtigung als bisher finden. Dazu gehören die Konsequenzen, welche die Naturalisierung des Todes mit sich bringt, die theologisch aus der weithin vollzogenen Distanzierung von der traditionellen Urstands- und Erbsündenlehre resultiert. Vor allem aber wird christliche Eschatologie die in den Gegenwahrdiskussionen der *philosophy of mind* vertretenen Positionen vollständiger als bisher zu berücksichtigen haben; schon jetzt drängen aus ihrem Umfeld

169 Vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 8], 305ff.

170 Vgl. etwa T. PETERS, *Anticipating Omega. Science, Faith and Our Ultimate Future* (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 7), Göttingen 2006. Siehe auch D. WILKINSON, *Christian eschatology and the physical universe*, London u. a. 2010.

171 Dies betont HAYES, *Visions of a Future* [wie Anm. 8], 200.

172 Vgl. MÜHLING, *Grundinformation Eschatologie* [wie Anm. 7], 30.

173 GRUBER, *Der Diskurs der Hoffnung* [wie Anm. 2], 24f.

174 Vgl. J. HAUGHT, *Christianity and Science. Toward a Theology of Nature*, Marknoll 2007; dazu HILL FLETCHER, *Eschatology* [wie Anm. 1], 644–646.

Paradigmen in die religionsphilosophische Debatte, die in der Theologie bislang völlig unbekannt waren (Emergentismus, christlicher Materialismus).¹⁷⁵

3.2 Der universale Heilswille Gottes und die menschliche Freiheit der Verweigerung

Wir haben bereits erwähnt, dass die christologische Fokussierung der neueren Eschatologie mit teils deutlicher Kritik an der traditionellen Lehre vom doppelten Ausgang der Weltgeschichte verbunden sein kann. Als Grund dafür ist nicht bloß ein bestimmter hermeneutischer Umgang mit apokalyptischen Texten der Schrift, sondern auch die Infragestellung einer für die klassische Eschatologie zentralen anthropologischen Prämisse anzusehen, welche die Definitivität der irdischen Freiheitsgeschichte für das ewige Schicksal des Menschen betrifft¹⁷⁶. Wird sie aufgegeben, hat dies Konsequenzen für den gesamten Strukturplan der Eschatologie.

(1) In der Debatte der letzten Jahrzehnte innerhalb der katholischen Dogmatik ist diese Tendenz zunehmend spürbar geworden. Wenn betont wird, dass Gott echte Selbstbestimmung im geschöpflichen Bereich bejaht und deshalb unbedingt respektiert, wird die Konsequenz umso drängender, dass es Erlösung ohne personale Zustimmung des Menschen nicht geben kann; (selbst grundlose) Verweigerung des Menschen gegenüber dem Liebesangebot Gottes muss dann fraglos denkbar sein. Aus der Perspektive Gottes bedeutet dies aber, dass sein Erlösungsplan durch die Absage einer einzigen geschöpflichen Freiheit radikal in Frage gestellt werden, ja in eine tragische „Niederlage“¹⁷⁷ münden könnte. Da an der faktischen Verweigerung menschlicher Freiheit gegenüber Gott im irdischen Leben kaum zu zweifeln ist (selbst unter Berücksichtigung von Hilfskonstruktionen wie der ab Mitte des 20. Jahrhunderts häufiger diskutierten, heute weitgehend verabschiedeten „Endentscheidungshypothese“¹⁷⁸), gewinnt auch im katholischen

175 Vgl. etwa aus der Debatte um die Auferstehung der Toten die Beiträge von P. VAN INWAGEN oder D. ZIMMERMAN im Sammelband BRÜNTRUP/RUGEL/SCHWARTZ, *Auferstehung des Leibes* [wie Anm. 118], 101–116, 117–138.

176 Umfassend dazu: P. C. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre*, Ostfildern²1997.

177 Vgl. BALTHASAR, *Theodramatik IV* [wie Anm. 17], 173.

178 Die meisten neueren Eschatologien blicken auf das Boros-Modell eher zurückhaltend bis kritisch zurück; vgl. LIBÂNIO, *Christliche Eschatologie* [wie Anm. 19], 153f.; VORGRIMLER, *Der Tod* [wie Anm. 27], 32; ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung* [wie Anm. 17], 82–91; ALVIAR, *Escatología* [wie Anm. 10], 319f.; ANCONA, *Escatologia cristiana* [wie Anm. 46], 328 (etwas abweichend ebd., 350); GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza* [wie Anm.

Bereich die These an Zustimmung, dass Gottes Werben um den Menschen nach dem Tod seine Fortsetzung finden könnte. Gericht und Purgatorium erhalten damit eine neue Bedeutung, sofern in ihnen nicht bloß das Geschöpf als „wartend“ auf seine Beurteilung und die (vervollkommnende) Läuterung durch Gott passiv empfangend angesehen wird, sondern Gott selbst als personale Macht erscheint, die auf die freie Antwort der Liebe der Menschen warten wird, da sie dessen Freiheit auch jetzt ohne Einschränkung anerkennt. „Die unbedingte Achtung“, so sagt Gottfried Bachl stellvertretend für viele andere, „die Gott dem Menschen entgegenbringt, indem er ihn zu einer Person erhebt, ihn sein läßt und zur Vollendung der Lebensgeschichte führt, nennt die Bibel das Gericht“.¹⁷⁹ An die Stelle der der Aufdeckung nicht mehr korrigierbarer Fakten nach dem Tod, der endgültigen Beurteilung des Menschen aufgrund seiner irreversibel vollzogenen Freiheitsentscheidung tritt die Therapie, ein Gericht als Befähigung zur heilenden Einsicht, als Hilfe zur vollendeten Personwerdung.¹⁸⁰ Mit der Enzyklika *Spe salvi* Benedikts XVI. (2007) hat diese enge Verknüpfung von Gerichts- und Fegfeuermotivik ihr Echo auch in einer Wortmeldung des höchsten kirchlichen Lehramts gefunden.¹⁸¹ Manche Theologen postulieren sogar, dass dem Menschen (erst) postmortal die Chance jener echten Selbsterkenntnis gewährt wird, die im Leben auf Erden möglicherweise fehlte.¹⁸² Die These einer „rein passiven Rechtfertigung“ des Menschen in der eschatologischen Christusbegegnung, wie sie sich in

9], 427f.; TORNOS, *Escatología II* [wie Anm. 21], 222f.; PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza* [wie Anm. 6], 138f.; H. SCHWARZ, *Eschatology*, Grand Rapids 2000, 365; WAGNER, *Dogmatik* [wie Anm. 102], 451–454. Eine gewisse Wiederbelebung erfährt die These bei NITROLA, *Escatología II* [wie Anm. 162], 653–659, 676–680; vgl. auch BORDONI-CIOLA, *Gesù nostra speranza* [wie Anm. 11], 211–214.

179 BACHL, *Über den Tod* [wie Anm. 56], 170. Vgl. auch H. KÜNG, *Ewiges Leben?* München 1920, 181f.; WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung* [wie Anm. 8], 194f.; D. SÄTTLER, *Lebensgeschichte(n) – eschatologisch betrachtet*. Neue Zugänge zu alten Fragen, in: ARENS, *Zeit denken* [wie Anm. 2], 152–170, hier 161; JENSON, *Systematic Theology II* [wie Anm. 36], 325; J. H. TÜCK, *In die Wahrheit kommen*. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv, in: TH. HERKERT/M. REMÉNYI (Hg.), *Zu den letzten Dingen*. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 99–122.

180 Vgl. HAYES, *Visions of a Future* [wie Anm. 8], 184 (in Anknüpfung an J. HICK); MÜHLING, *Grundinformation Eschatologie* [wie Anm. 7], 270–274, 288–291.

181 Vgl. BENEDIKT XVI., *Enzyklika Spe salvi* (2007), nn. 41–48 (mit der aussagekräftigen Kapitelüberschrift: „Das Gericht als Lern- und Übungsort der Hoffnung“).

182 Vgl. die vorsichtige Tendenz bei RAHNER, *Fegfeuer* [wie Anm. 131], 447; deutlicher etwa HEBBLETHWAITE, *The Christian Hope* [wie Anm. 21], 214: „On such an understanding of judgement, we shall do well to play down the picture of God or Christ as Judge. A range of alternative models – the healer, the therapist, the patient lover, the counsellor – all seem more appropriate for bringing out the primary interest of divine judgements[t] – namely, the restoration of human creatures to integrity and the winning of their love in return, despite what they have done or made of themselves in the past.“

der neueren evangelischen Theologie bei ihren ebenfalls häufigen Spekulationen über ein „Gericht-Purgatorium“¹⁸³ mit Allerlösungspotential findet,¹⁸⁴ wird von vielen katholischen Autoren zugunsten der erwähnten Überzeugung vermieden, dass sich im Eschaton die kenotische Selbstbindung Gottes an die menschliche Freiheit, wie sie im Kreuz Jesu Christi sichtbar geworden ist, fortsetzen muss.¹⁸⁵ Auch in dieser Variante ist allerdings die Hoffnung entscheidend, dass (erst und gerade) auf dem Weg durch das personale Gericht wahrhaft universale Erlösung durch Christus real zu werden vermag.¹⁸⁶

(2) Die Notwendigkeit, eine postmortale Fortsetzung menschlicher Freiheitsgeschichte anzunehmen, verstärkt sich, wenn man die eschatologische Vollen- dung nicht bloß mit der Bekehrung des Geschöpfes zu Gott, sondern zugleich mit einer Versöhnung zwischen Tätern und Opfern der Weltgeschichte auf zwi- schenmenschlicher Ebene verbindet, sofern diese aus der Perspektive der Opfer ebenfalls als Postulat der durch Gott geachteten Freiheitsautonomie angesehen wird.¹⁸⁷ Da die von den Opfern zu gewährende Vergebung niemals erzwingbar ist, muss Gott um sie mit den Mitteln seiner liebenden Allmacht werben und auf die Zustimmung aller involvierten Menschen warten, damit sein Heilsplan gelingen

183 Vgl. etwa GESTRICH, Die Seele des Menschen [wie Anm. 15], 228: „Der vermeintliche ‚Zwischenzustand‘ ist eigentlich die entscheidende nachtodliche Phase. Er ist auch nicht wirklich ein ‚Zustand‘, denn in dieser Phase vollzieht sich noch eine dramatische Entwicklung: *Da* werden die Tränen abgewischt, *da* wird, erschüttert von der Liebe Gottes, bereut und Versäumtes eilends nachgeholt; *da* werden Gebeugte aufgerichtet; *da* wird im Schutze der eigenen Subsistenz am auferweckten Christusleib Ausschau gehalten nach der eigenen individuellen Vollkommenheitsgestalt, *da* werden die Menschen mit sich selbst identisch.“ Mit ähnlicher Tendenz: PANNENBERG, Systematische Theologie III [wie Anm. 40], 665; POLKINGHORNE, The God of Hope [wie Anm. 90], 127–137 (schließt die Möglichkeit endgültiger Verweigerung nicht aus); BARTH, Dogmatik [wie Anm. 4], 741; BEISSER, Der christliche Glaube III [wie Anm. 167], 243; MÜHLING, Grundinformation Eschatologie [wie Anm. 7], 257. Eine ausführliche „protestantische Theologie des Fegfeuers“ mit öku- menischer Ausrichtung hat jüngst der amerikanische Methodist Jerry L. WALLS vorgelegt: Purgatory. The Logic of Total Transformation, Oxford 2012.

184 Vgl. etwa THOMAS, Neue Schöpfung [wie Anm. 92], 471, in Anknüpfung an Ideen von E. JÜNGEL und M. VOLF. Man könnte darin, sieht man von der Apokatastasis-Tendenz ab, den alten Fegfeuer-Gedanken der *satispassio* fast reiner wiederfinden als in manchen katholischen Adaptationen. Allerdings scheinen auch diese Autoren letztlich an eine „Befreiung zur freien Versöhnung“ zu denken (vgl. ebd., 474).

185 Sehr deutlich: RAHNER, Einführung [wie Anm. 8], 208ff., 224f.

186 Vgl. HEBBLETHWAITE, The Christian Hope [wie Anm. 21], 217ff. Gelegentlich wird auf den Credo-Satz von der Höllenfahrt Christi verwiesen, um die Möglichkeit, zum Glauben zu kommen, für alle Menschen nach dem Tod zu begründen; vgl. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes [wie Anm. 8], 124–129 (in spürbarer Nähe zu H. U. von Balthasar).

187 Vgl. etwa WOHLMUTH, Mysterium der Verwandlung [wie Anm. 8], 236f.; THOMAS, Neue Schöpfung [wie Anm. 92], 473–484.

kann – wenn nötig, unendlich lange.¹⁸⁸ War die alte Gerichtsvorstellung vor allem Hoffnung des Menschen auf Gott als gnädigen Richter, scheint das neue Bild des Gerichts mindestens ebenso sehr vom Hoffen Gottes auf den Menschen bestimmt zu sein.¹⁸⁹ Friedrich-Wilhelm Marquardt zieht die letzte Konsequenz aus dieser Perspektivenumkehrung, wenn er feststellt, „daß wir auch nicht sagen können, ob und wie Gott Auschwitz übersteht“.¹⁹⁰ Mit diesen Schlussfolgerungen ist die „anthropologische Wende“ in der Theologie der Gegenwart auch auf dem Feld der Eschatologie mit letzter Konsequenz vollzogen. Übrig bleibt ein „die Würde des Menschen bewahrender Gott“ als „gedankliches Konstrukt innerhalb eines in kulturgeschichtlichen Prozessen generierten Systems der Freiheit“,¹⁹¹ dessen Vollen- dung mit einem starken Allerlösungspostulat ganz eigener Prägung verbunden ist. Die Auseinandersetzung mit diesem Modell, die gerade erst beginnt, wird kaum isoliert in der Eschatologie geführt werden können. Sie erfordert vielmehr eine philosophische und theologische Grundsatzdebatte über die darin angenommenen Prämissen (vor allem das Abrücken von dem für die traditionelle Eschatologie insgesamt fundamentalen Prinzip, dass der Tod „Ende des irdischen Pilgerstandes“ ist) und die fast alle Traktate der christlichen Dogmatik betreffenden Konsequenzen. Die Frage nach der univoken Übertragbarkeit anthropologischer Realitäten auf die eschatische Situation stellt sich in diesem Kontext von neuem, und mit Johann Auer möchte man der neuen Gerichtstheologie zu bedenken geben: „Es kann

188 Vgl. M. STRIET, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: TH. PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, Freiburg 2011, 1490–1520, hier 1500f., 1514f.: „Und wenn angedeutet wird, dass es um eine Hoffnung auch noch für die Täter geht, so muss gewahrt bleiben, dass die Opfer sowohl moralisch als auch religiös die sind, die zuletzt entscheiden werden. Wäre das nicht gewährleistet, so müsste sich Gott die Frage gefallen lassen, ob er nicht die Würde der Opfer verletzt und Ungerechtigkeit stiftet. Aber der Gedanke zeigt, dass nicht allein Gott im Gericht der Gefragte sein wird, sondern auch der Mensch“; 1516: „Da nun zudem damit gerechnet wird, dass der Gott, der im kommenden Gericht erwartet wird, die offenbar gewordene Gnade ist und dieser Gott sich treu bleiben wird, so wird sich dieser Gott dadurch auszeichnen, dass er warten kann. Und es ist damit zu rechnen, dass er notfalls unendlich warten wird.“ Weitere Entfaltungen und Belege bei RAHNER, Einführung [wie Anm. 8], 227–232; VALENTIN, Eschatologie [wie Anm. 73], 142–147; D. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg 2009, bes. 528–583 (zum eschatologischen Gericht 579–583).

189 Erste Ansätze dazu bei BALTHASAR, Theodramatik IV [wie Anm. 17], 160–167, u. a. aufgegriffen in der Schule Th. Pröppers.

190 MARQUARDT, Was dürfen wir hoffen II [wie Anm. 138], 17. Etwas vorsichtiger STRIET, Das Versprechen der Gnade [wie Anm. 188], 1501: „Muss man nicht den Gedanken wagen, dass Gott mit dem Schöpfungsrisiko auch seine eigene Glückseligkeit auf das Spiel gesetzt hat, wenn es am Ende der Zeiten Unversöhntes geben sollte?“

191 Ebd., 1495.

nicht übersehen werden, daß nicht nur tiefere Einsichten in das Wesen Gottes, daß auch menschliche Wünsche zu dieser Verschiebung führen können.¹⁹² Ob sie in der Schrift und der Tradition der Kirche hinreichende Fundamente besitzen, scheint nicht gesichert zu sein. Aus der aktuellen eschatologischen Diskussion darf man zudem die Hinweise notieren, dass alle postmortalen Versöhnungsszenarien einen recht schematischen Kontrast von „Tätern und Opfern“ voraussetzen¹⁹³ und mit der Annahme einer „Geschichte nach der Geschichte“¹⁹⁴ in der Gefahr stehen, den einmaligen Wert der irdischen Freiheitsentscheidung zu entwerten.¹⁹⁵ Auch diese Punkte werden weiter zu erörtern sein.

3.3 Ökumenische Einigkeit in der Eschatologie?

(1) „Unterschiede in der Eschatologie“, so hat Gerhard Ludwig Müller in seiner Dogmatik mit Blick auf die interkonnessionelle Situation bündig geurteilt, „betreffen nur das ‚Fegfeuer‘“.¹⁹⁶ Im Licht der Feststellungen des vorangehenden Abschnitts mag man selbst diese These noch für zu stark erachten. Dies gilt nicht bloß im Hinblick auf einzelne Versuche, traditionelle konfessionelle Engführungen im eschatologischen Bereich zu überwinden,¹⁹⁷ sondern vor allem angesichts der engen Verzahnung, die alle wirkmächtigen Entwürfe der jüngeren Zeit auf dem Gebiet unseres Traktats aufweisen. Berücksichtigt man etwa die Rezeption, die den Eschatologien Pannenburgs oder Moltmanns auch im katholischen Bereich zuteil geworden ist,¹⁹⁸ und gewichtet umgekehrt die Einflüsse, die diese ihrerseits durch neuere katholische Autoren empfangen haben, legt sich die

192 AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8], 126.

193 Diese Feststellung muss keineswegs Zeichen einer „inkriminierenden Rhetorik“ sein, wie sie TÜCK, *Das Gericht Jesu Christi* [wie Anm. 179], 118, gegenüber K. von Stosch beklagt.

194 Vgl. B. NITSCHKE, *Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?*, in: DERS., (Hg.), *Von der Communio zur kommunikativen Theologie*. FS B. HILBERATH, Münster 2008, 99–109, hier 103.

195 Vgl. AUER, „Siehe, ich mache alles neu“ [wie Anm. 8], 56; RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación* [wie Anm. 3], 243f.; ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung* [wie Anm. 17], 201ff. (gegen Balthasar); SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik* [wie Anm. 105], 400f. (sehr deutliche Kritik).

196 MÜLLER, *Katholische Dogmatik* [wie Anm. 13], 522.

197 Beispielhaft sei aus dem evangelischen Bereich die Studie von GESTRICH, *Die Seele des Menschen* [wie Anm. 15], genannt.

198 Vgl. als Beispiele katholischer Rezeption der jüngsten Zeit nur M. REMÉNYI, *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*, Regensburg 2005; B. E. KOZIEL, *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systemati-*

Schlussfolgerung nahe, dass die Eschatologie zu denjenigen Teilen der christlichen Glaubenslehre gehört, die mittlerweile problemlos konfessionsübergreifend gelehrt werden könnten. Andererseits ist erst jüngst auf die Gefahr hingewiesen worden, dass die ökumenische Betonung der Einigkeit in einzelnen Bereichen der Dogmatik die Gefahr mit sich bringt, Grunddifferenzen, vor allem fundamental-ekklesiologischer Art, zu verschleiern.¹⁹⁹ Es dürfte daher sinnvoll sein, der Frage nach konfessionellen Eigenprofilen in der Eschatologie, die nicht bloß historisch eingespielte Methodenpropria betreffen, genauere Beachtung zu schenken, als dies in der gegenwärtigen Debatte meist üblich ist.

(2) Schon jetzt weisen katholische Autoren gelegentlich auf Konsequenzen hin, die Luthers Hamartologie und Anthropologie in der Eschatologie mit sich bringen.²⁰⁰ Als besonders typisch darf die den Protestantismus im 20. Jahrhundert nachdrücklich bestimmende These vom ohnmächtigen „Ganztod“ des Sünders gelten, dem die Auferweckung durch Gott als gnadenhafte Neuschöpfung korrespondiert.²⁰¹ Sie ist im katholischen Bereich aus identitätstheoretischen Bedenken fast nirgendwo ohne Einschränkung übernommen worden. Die ekklesiologisch relevanteste Frage der Eschatologietraktate²⁰² betrifft allerdings das Verhältnis der Kirche auf Erden zum vollendeten Gottesreich im Eschaton. Bei ihrer Diskussion finden sich auch in der neuesten protestantischen Eschatologie Ausführungen mit deutlich katholizismuskritischer Tendenz, die ihren Ausgang von einer anti-sakramentalen Ekklesiologie nehmen, d. h. von der Weigerung, die Kirche als irdisches Sakrament des Gottesreiches, als sein „Zeichen und Werkzeug“

scher Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie (Bamberger theologische Studien 21), Frankfurt 2007, bes. 629–768.

199 Vgl. K. H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.

200 Vgl. etwa GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza* [Anm. 9], 305, 312, 340.

201 Vgl. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung* [wie Anm. 17], 109–117, hier bes. 115: „Gegen die Ganztodtheorie ist jedoch zunächst darauf hinzuweisen, daß sie einer – von den Reformatoren selbst noch nicht vollzogenen – konsequenten (wenn auch einseitigen) Durchführung des reformatorischen Ansatzes von der Alleinrechtfertigung durch Christus und der absoluten Anspruchslosigkeit und Ohnmacht des sündigen Menschen entspringt“. Kritisch gegen eine solche „Konfrontation“ äußert sich SAUTER, *Einführung* [wie Anm. 7], 168f. Zumindest vereinzelt gibt es auch in der Gegenwart noch protestantische Autoren, die für eine unsterbliche Seele und Zwischenzustandsmodelle plädieren; vgl. etwa ERICKSON, *Christian Theology* [wie Anm. 4], 1077–1085.

202 Die Beobachtung, „daß Fragen der Eschatologie auf katholischer Seite aufs engste mit dem Selbstverständnis der Kirche verknüpft sind“, notiert aus evangelischer Sicht SAUTER, *Einführung* [wie Anm. 7], 23. Für ihn ist die Eschatologie „als Gradmesser kirchlichen Selbstverständnisses“ anzusehen (vgl. 182–186).

(VAT. II, LG 1) bzw. als „Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden“ (VAT. II, LG 5) anzuerkennen.²⁰³

(a) So möchte Dietz Lange den Missionsauftrag der Kirche ganz auf das Zeugnisgeben vom Erlösungsratschluss Gottes beschränken, ohne ihr für die Durchsetzung der Gottesherrschaft selbst eine positive Rolle zuzugestehen. Konsequenterweise sieht er es als „nicht einmal wünschenswert“ an, „dass die christliche Religion die herrschende Position unter den Religionen der Welt einnimmt“.²⁰⁴ Eine direkte Kontinuität zwischen der irdischen Kirche und dem kommenden Gottesreich besteht in dieser Perspektive nicht; die Bezeichnung der *communio sanctorum* als *ecclesia triumphans* lehnt Lange als gefährlich ab.²⁰⁵ Noch weiter geht Friedrich W. Marquardt, wenn er die eschatologische Funktion der sichtbaren Kirche vorwiegend in ihrer Gerichtsverfallenheit erblickt²⁰⁶ und bestenfalls die von ihr strikt zu unterscheidende unsichtbare Kirche als Verweis auf das Gottesreich anerkennt. „Das ist das Beste, was wir von Sinn und ‚Wesen‘ der sichtbaren, empirischen Kirche zu sagen wissen: daß die in ihr verborgene wirksame unsichtbare Kirche uns *sehnsüchtig* macht: *nicht nach einer besseren Kirche, sondern nach etwas ganz anderem als der Kirche: dem Reich Gottes*“.²⁰⁷ Die einzige Hoffnung der Kirche für sich selbst ist in dieser Perspektive die Hoffnung auf „Selbstüberwindung durch eine *andere* Gemeinschaft, als sie selbst je war und ist, eben: das *Reich Gottes*“.²⁰⁸ In ihm wird die Kirche ihr Ende, nicht ihre Vollendung finden.²⁰⁹

(b) Dass solche Aussagen, die letztlich den ontologischen Bruch zwischen irdischer und eschatologischer Existenz, den die protestantische Auferstehungslehre in individueller Perspektive bezeugt, in die soziale bzw. ekklesiologische Dimension übertragen, keineswegs nur am Rand der gegenwärtigen Debatten vorgetragen werden, bezeugt die unübersehbar anti-ekklesiale und speziell anti-katholische Färbung der in vielen anderen Punkten ökumenisch anschlussfähigen Eschatologie Jürgen Moltmanns. Die gesamte nachkonstantinische Epoche der westlichen Kirchengeschichte atmet für ihn in politischer wie dogmatischer Hinsicht

203 Damit hängt zugleich eine Distanz zur ebenfalls in VAT. II, LG (n. 68) ausdrücklich betonten Lehre zusammen, dass die mit Leib und Seele vollendete Gottesmutter Maria „Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche ist“, in der schon die Kirche der Erdenzeit ihre Wegweiserin und die Versicherung ihrer Ankunft am Ziel erkennen darf.

204 LANGE, Glaubenslehre II [wie Anm. 17], 420.

205 Vgl. ebd., 450.

206 Vgl. MARQUARDT, Was dürfen wir hoffen III [wie Anm. 25], 244, 248, 251.

207 Ebd., 476.

208 Ebd.

209 Vgl. ebd., 483.

den Geist einer „millennaristischen Reichstheologie“, in der die apokalyptischen Verheißungen der Schrift auf die Kirche als „Imperium Christianum“ übertragen wurden.²¹⁰ Die gewalttätige Ausbreitung dieses Reiches, wie sie in der Eroberung und Missionierung Lateinamerikas ihren Höhepunkt fand, ist für Moltmann ein Merkmal dieser Variante verzeitlichter Eschatologie. Indem die Römische Kirche den politischen Zentralismus des Römischen Reiches übernommen und in der mittelalterlichen Entwicklung zur „Papstmonarchie“ auf die Spitze getrieben habe, sei sie einem „apokalyptischen Erfüllungsenthusiasmus“ verfallen, der mit seiner problematischen Intention einer geschichtlichen Repräsentation des Gottesreiches letztlich in Verzweiflung an der Unerlöstheit der Welt münden musste. Unter den zerstörerischen Folgen, die sie nach Moltmann generiert, wird explizit die christliche Judenverfolgung genannt.²¹¹ Die Abgrenzung zur institutionellen Kirche vor allem in ihrer „römischen“ Gestalt fällt folglich bei ihm sehr deutlich aus; demgegenüber spielt in seiner Explikation der biblischen Eschatologie eine positive Kontinuität des Gottesreiches zur real bestehenden Kirche auf Erden kaum eine Rolle. Im Vordergrund steht der kosmische Aspekt der Vollendung, der die irdischen Grenzen Israels und der Kirche weit hinter sich lässt.²¹² Wenn der zu erwartende „Menschheitsbund“ Gottes mit allen Völkern real geworden ist, scheint der geschichtliche Bund Gottes mit Israel und der Kirche aufgehoben zu sein.²¹³

(c) Die für eine sakramentale Ekklesiologie kennzeichnenden Momente kommen allerdings auch in der gegenwärtigen katholischen Eschatologie keineswegs durchweg klar zum Ausdruck. Deutlich zu finden sind sie bei Hans Urs von Balthasar, der in dem besonders stark durch Adrienne von Speyr geprägten Schlussband seiner „Theodramatik“ von der Kirche als einer „vom Himmel in die Zeit gestiftete[n] Realität“²¹⁴ spricht, die als „Elongatur Christi“²¹⁵ dessen Vermittlung der trinitarischen *Communio* in die menschliche Geschichte hinein fortsetzt. Während einige katholische Autoren vor allem des romanischen Sprach-

210 Vgl. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes* [wie Anm. 8], 182–192.

211 Vgl. ebd., 202–209.

212 Vgl. ebd., 544.

213 Vgl. ebd., 346f., bes. 347 (mit Bezug auf verschiedene Stellen der *Offb*): „Das geschichtliche Israel und die geschichtliche Kirche werden nicht mehr eigens erwähnt. Weder wohnt das Bundesvolk in der Stadt und die Nationen kommen mit ihren Gaben und gehen mit deren Licht, noch gehört Israel nun zu den neuen Bundesvölkern und kommt von draußen in die heilige Stadt. Daraus kann man nur den Schluß ziehen, daß die geschichtlichen Aufgaben und Privilegien des Bundesvolkes – des jüdischen und des christlichen – im eschatologischen Jerusalem aufgehoben werden, zur Erfüllung und zum Ende kommen.“

214 BALTHASAR, *Theodramatik IV* [wie Anm. 17], 114.

215 Ebd., 115.

raums die positive Inbeziehungsetzung von Kirche und Gottesreich in VAT. II, LG 5.48 als Orientierungspunkt wählen,²¹⁶ um das Verhältnis in eschatologischer Hinsicht zu explizieren, stellen andere Theologen mit Verweis auf dieselben Stellen eher den Unterschied zwischen beiden Wirklichkeiten in den Vordergrund und warnen aus eschatologischer Perspektive vor jeder triumphalistischen Ekklesiologie.²¹⁷ Betont wird stattdessen die Tatsache, dass realsymbolische Vorwegnahmen der ausstehenden Gottesherrschaft in der Geschichte nicht an die Realität der irdischen Kirche gebunden sind.²¹⁸ Wenn einzelne katholische Autoren den Verweis der Kirche auf die Gottesherrschaft vor allem in ihren nicht-amtlichen Realisierungsgestalten finden wollen und demgegenüber die offizielle Kirche eher als Behinderung für das Kommen des Reiches beschreiben, schwenken sie weithin auf die durch protestantische Autoren vorgezeichnete Linie ein.²¹⁹ Katholische Eschatologie wird solche Vereinseitigungen in Zukunft vermeiden können, wenn sie den Bezug zur Ekklesiologie, der in ihr derzeit häufig eher schwach ausgebildet ist, im konsequenten Ausgang vom sakramentalen Wesen der Kirche entfaltet. Nur wenn sowohl Zeichen- als auch Werkzeugcharakter der Kirche im Verhältnis zum ankommenden Gottesreich in angemessener Weise Berücksichtigung finden, kann eine simple Gleichsetzung der partikulären Kirche in der Erdenzeit mit der „größeren“ *basileia* ebenso vermieden werden wie eine universalistische Konzeption des göttlichen Heilswirkens, in dessen eschatologischer Realisierung die Sendung der Kirche bedeutungslos zu werden droht.

216 Vgl. PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza* [wie Anm. 6], 82f, 289–299.

217 Vgl. ANCONA, *Escatologia cristiana* [wie Anm. 46], 291, 301; vgl. aber später 347–350, wo der Himmel als vollendete Existenz der Kirche beschrieben wird.

218 Vgl. KEHL, *Eschatologie* [wie Anm. 21], 217.

219 Besonders deutlich wird dies bei VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung* [wie Anm. 27], 105: „Die Kirche bietet vielfältige Möglichkeiten (in Basisgemeinden, im sozialen und caritativen Bereich, in Klein- und Kleinstgruppen von Glaubenden), das Reich Gottes punktuell-situativ zu verwirklichen, ist dazu auch durch ihre eigene Erzähltradition besonders gerüstet, hat aber in ihrer institutionellen Gestalt keine besonderen Vorteile, das Reich Gottes besser zu verwirklichen, im Gegenteil. Nicht nur durch die ‚Sündigkeit‘ ihrer Mitglieder, sondern auch durch die ‚Herzenshärte‘ ihrer kirchenrechtlichen Praxis und durch die Hypertrophie ihrer Institutionen verstellt sie den Blick auf die ‚Eschata‘ und behindert sie die Gegenwart des Gottesreiches bei den Menschen.“

Auswahlbibliographie

- J. J. ALVIAR, *Escatología* (Manuales de Teología 15), Barañáin 2004.
- G. ANCONA, *Escatologia cristiana* (Nuovo corso di teologia sistematica 13), Brescia 2003.
- J. AUER, „Siehe, ich mache alles neu“. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984.
- H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*. Bd. 4: Das Endspiel, Freiburg 1983.
- H.-M. BARTH, *Dogmatik*. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh³2008 (EA 2001).
- W. BEINERT, *Eschatologie*, in: W. BEINERT/U. KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig-Regensburg 2013, 755–817.
- F. BEISSER, *Der christliche Glaube*, Bd. 3, Neuendettelsau 2008.
- L. BOFF, *Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode*, München²1993 (EA 1992).
- M. BORDONI/N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*. Saggio di Escatologia (Corso di teologia sistematica 10), Bologna²2000 (EA 1988).
- E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata*. Saggio di escatologia, Assisi 2010.
- O. F. CUMMINGS, *Coming to Christ. A Study in Christian Eschatology*, Lanham-New York 1998.
- M. J. ERICKSON, *Christian Theology*, Grand Rapids³2013.
- D. FERGUSSON/M. SAROT (Hg.), *The Future as God's Gift. Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000.
- J. FINKENZELLER, *Eschatologie*, in: W. BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 3, Paderborn 1995, 525–671.
- G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*. Saggio di escatologia cristiana, Torino 1993.
- W. HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin-Boston⁴2012 (EA 1995).
- G. HASENHÜTTL, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz²2001 (EA 2001).
- D. HATTRUP, *Eschatologie*, Paderborn 1992.
- Z. HAYES, *Visions of a Future. A Study of Christian Eschatology* (New theology studies 8), Collegeville²1990 (EA 1989).
- B. HEBBLETHWAITE, *The Christian Hope*. Revised Edition, Oxford 2010 (EA Basingstoke 1984).
- R. W. JENSON, *Systematic Theology*. Vol. 2: The Works of God, Oxford 1999.
- M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg³1996 (EA 1986).
- A. KELLY, *Eschatology and Hope*, Maryknoll, NY, 2006.
- H. KÜNG, *Ewiges Leben? München*¹2011 (EA Stuttgart 1982).
- D. LANGE, *Glaubenslehre*, Bd. 2, Tübingen 2001.
- J. B. LIBÂNIO, *Christliche Eschatologie*, Düsseldorf 1987.
- F. W. MARQUARDT, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*. 3 Bde., Gütersloh 1993–1996.
- J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes*. Christliche Eschatologie, Gütersloh²2005 (EA 1995).
- M. MÜHLING, *Grundinformation Eschatologie*, Göttingen 2007.
- G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg⁹2012 (EA 1995).
- A. NITROLA, *Trattato di Escatologia*. 2 Bde., Milano 2001/2010.
- F.-J. NOCKE, *Eschatologie*, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf⁴2009, 377–478 (EA 1992).
- P. O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope*. An Introduction to Eschatology, Wahington 2011.
- O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Ostfildern 2010.

- W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993.
- G. PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana*, Padova 1991.
- J. POLKINGHORNE, *The God of Hope and the End of the World*, London 2002.
- J. RAHNER, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg 2010.
- J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid ²2007 (EA 1996).
- G. SAUTER, *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt 1995.
- E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik* (Schriften zu Ökumene und Bekenntnis 2). Mit einem Vorwort von W. PANNENBERG. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von M. PLATHOW, Göttingen ³2005 (EA 1983).
- H. SCHWARZ, *Eschatology*, Grand Rapids 2000.
- R. SLENCZKA, *Ziel und Ende. Einweisung in die christliche Endzeiterwartung: „Der Herr ist nahe“*, Neuendettelsau 2008.
- A. TORNOS, *Escatología*. 2 Bde., Madrid 1989/1991.
- J. VALENTIN, *Eschatologie* (Gegenwärtig Glauben denken 11), Paderborn 2013.
- H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie* (QD 90), Freiburg ²1984 (EA 1980).
- A. R. VAN DE WALLE, *Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie*, Düsseldorf 1983.
- H. WAGNER, *Dogmatik* (Studienbücher Theologie 18), Stuttgart 2003.
- J. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005.
- A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung. Eschatologie* (Katholische Dogmatik 8), Aachen 1996.