

Julia Knop

Hoffnung auf Vollendung

Katholisch-theologische Perspektiven der Eschatologie

1. Menschsein angesichts des Todes

Ein Hund / der stirbt / und der weiß / dass er stirbt /
wie ein Hund / und der sagen kann / dass er weiß /
dass er stirbt / wie ein Hund / ist ein Mensch.

Erich Fried (1921–1988)

Ein Hund, der stirbt wie ein Hund, ist ein Hund, der stirbt wie ein Hund. Jedes Geschöpf dieser Erde, das lebt, stirbt einmal, häufig wie ein Hund. Für die allermeisten Geschöpfe ist das kein Problem. Einige höhere Tierarten scheinen um ihren Tod zu wissen oder ihn zumindest vorauszuahnen, Elefanten etwa. Sie sondern sich ab von der Herde und suchen sich einen Ort zum Sterben. Zum Problem wird der Tod bzw. genauer: das Sterben wie ein Hund da, wo derjenige, der stirbt wie ein Hund, kein Hund ist, sondern ein Mensch. Denn der Mensch stirbt nicht nur und weiß nicht nur, *dass er stirbt*, sondern auch, dass er stirbt *wie ein Hund*. Und er weiß, *dass er weiß*, dass er einmal sterben wird wie ein Hund. Verlorene Unschuld?

In der Entwicklung des Menschen ist ontogenetisch wie individuell das Ahnen des Todes und die Fähigkeit, dieses Ahnen selbst noch einmal reflex zu machen, ein wichtiges Indiz des Bewusstseins. Viele Forscher machen als entscheidende Schwelle der Menschwerdung in der Evolution nicht bestimmte hirnpfysiologische Prozesse oder daraus resultierende Fähigkeiten wie die Sprache, die Schrift, der Bau von Werkzeugen, Kunst und Musik oder das Abstraktionsvermögen aus. Sie nennen als *proprium humanum* vielmehr das Wissen um den Tod, sowohl um den eigenen als auch um den des Mitmenschen. Dieses Bewusstsein lässt sich nachweisen, wo man beginnt, eine Grabkultur zu entwickeln: Tote in bestimmten Körperhaltungen zu begraben, ihnen Beigaben mit ins Grab zu legen, Gräber zu schmücken usw. Ob es sich um bemalte Grabeshöhlen oder um die Pyramiden handelt – in allen alten Kulturen wurden die „Wohnungen“ der Toten mit weit größerem Aufwand als die Häuser der Lebenden gestaltet und auf maximale Dauerhaftigkeit hin geschaffen. Menschen, die sich als Sterbliche erfahren, sehnen sich gegenläufig nach Dauer, Ewigkeit und Unsterblichkeit und inszenieren dies in ästhetischer Form. Bei den Römern kommt ein zusätzliches Motiv auf. Ihre

Grabkultur zeigt nicht nur das Verlangen nach Dauer, das die (Über-) Lebenden in der Grabgestaltung ihrer Toten stellvertretend zum Ausdruck bringen. Deutlich wird auch die explizite Sorge um die, die als Trauernde zurückbleiben. Römische Gräber entwickeln eine Erinnerungskultur, auf dass die Toten in der Erinnerung der Lebenden fortleben.¹

Todesbewusstsein ist nicht dasselbe wie Transzendenzbewusstsein, aber es ist entwicklungsgeschichtlich eng mit ihm verbunden. Todesbewusstsein artikuliert sich zunächst als Furcht und Abwehr des Todes. Begräbniskulturen entwickeln daher auch magische Elemente: den Versuch, Einfluss zu nehmen auf das Andere, das Fremde, das *fascinosum et tremendum*, das als verantwortlich für oder aber mächtig über den Tod hinaus geglaubt wird. Sterbliches wird als Sterbliches deutlich, wo das Unsterbliche gedacht wird, Kontingenz wird bewusst, wo das Absolute auf den Begriff gebracht, erahnt oder eingefordert wird. Die Menschheitsgeschichte braucht noch lange, bis aus dem fragenden Ahnen und dem Versuch magischer Einflussnahme auf eine höhere, des Todes mächtige Instanz ein ausgebildetes Gottesbewusstsein und erst recht ein personales Gottesverhältnis entsteht. Aber der entscheidende Schritt ist getan. „Gott und das Grab: ... Proprium des Menschlichen“.²

Unsere Zeit ist eher von der Verdrängung und Tabuisierung des Todes als von seiner Gestaltung und der aktiven Einübung ins Sterben geprägt. Betete man noch vor wenigen Generationen ganz selbstverständlich um eine gute, wohl vorbereitete Sterbestunde, erscheint heutigen Zeitgenossen eher das jähe bewusste Ableben durch einen tödlichen Unfall oder im Schlaf erstrebenswert. „Plötzlich und unerwartet“ – was in zahlreichen Todesanzeigen die Erschütterung der Angehörigen dokumentiert, wird, wo es um den eigenen Tod geht, wünschenswert. Das Leben als Einüben in das eigene Sterben zu betrachten gilt antiquiert. Auch die Banalisierung des Todes treibt Blüten. Man müsse sich eben abfinden damit, dass man sterben muss. Daran sei nichts Besonderes, nichts Schreckliches.

Den Tod als Beiläufigkeit des Lebens zu akzeptieren, die eigene Identität aufzugeben, als wäre sie nie gewesen – was kulturgeschichtlich als humane Errungenschaft erkennbar wird, erfährt in gewisser Weise nun eine gezielte und reflektierte Rücknahme: Gräber ohne Namen bergen Menschen ohne Geschichte. Eine anonyme Grasfläche bedeckt aufgelöste, ausgestreute Leiblichkeit. Identität wird vergänglich. Doch der Tod ist nicht banal. Ihn bloß als das natürliche Ende der vitalen Dimension dessen zu definieren, was wir „Ich“ nennen, erreicht nur einen Bruchteil dessen, was Tod im Kern bedeutet. Die Dehumanisierung des Todes – seine Reduktion auf das Ende des *bios*

¹ Vgl. Vössing, Ansgar (2009): „Was den Menschen zum Menschen macht. Auf der Suche nach der *conditio humana*“. In: IkaZ 38 (2009), S. 436–445 und 442.

² Ebd., S. 444.

– dehumanisiert auch das Leben. Es wird inklusive aller freiheitlichen und geistigen Phänomene zur bloßen Abfolge von erklärbaren Prozessen.

2. Christlich glauben in der Zeit

Hermeneutische Weichenstellungen christlicher Eschatologie

Das Christentum ist genauso wenig wie andere Religionen eine bloße Funktion oder Variable menschlicher Kontingenzbewältigung. Allerdings setzt es ebenso wie andere Religionen großes Potenzial frei, das Faktum der Endlichkeit und Begrenztheit menschlichen Lebens zu deuten und zu gestalten. Dieses Potenzial wurzelt christlicherseits nicht in einem Detail, sondern im Zentrum des Glaubensbekenntnisses. Mitte und Ursprung des christlichen Glaubens ist die Erfahrung Jesu Christi, der starb und auferstand und der als Selbstoffenbarung Gottes und Heiland der Welt bezeugt wird. Initialzündung der Verkündigung seines Evangeliums war die Botschaft vom leeren Grab. Diese Urerfahrung stellt alles, auch die Fraglichkeit des Menschseins angesichts seines sicheren Todes, in ein neues Licht und führt sie, wenigstens im Modus der Hoffnung, einer Antwort zu. Der, der gestorben ist, der, auf dem alle Verheißung lag, lebt. Genau darum besteht Hoffnung. Das prägt das christliche Bekenntnis im Ganzen und christliche Eschatologie im Besonderen. Paulus formuliert es im ältesten seiner erhaltenen Briefe so:

„Brüder, wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen . . . Tröstet einander also mit diesen Worten!“ (1 Thess 4,13f.18)

2.1 Christliche Eschatologie ist christozentrisch

Das Zeugnis der Auferstehung Jesu von den Toten benennt als Antwort auf die Menschheitsfrage schlechthin also eine Person. Weder eine spirituelle Technik noch eine kognitive Anstrengung, die die Absurdität des Todes wegerklären oder zumindest verharmlosen könnte, weder die Tabuisierung des Todes noch die Banalisierung des Sterbens, sondern die *Begegnung bzw. Verbundenheit mit Jesus Christus*, der starb und auferstand, gibt christlich die alles entscheidende Antwort. Die neutestamentlichen Schriften, die im Auferstehungszeugnis kulminieren, und die liturgischen Feiern, deren Mitte die Feier des Pascha-Mysteriums ist,³ interpretieren dieses Geschehen. Sie stellen es in

³ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (1963), Nr. 6; außerdem: Haunerland, Winfried, „Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heils-

den Zusammenhang von Sünde und Erlösung, Sendung und Nachfolge, Gemeinschaft und Kirche. Sie verkünden den Anbruch des Heils. „Der Tod ist tot, das Leben lebt – Halleluja“, heißt es im Osterlob. Und das *mysterium fidei*, das „Geheimnis des Glaubens“, bekennt als Zentrum des Glaubens: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Im eucharistischen Hochgebet interpretiert dieses Glaubensbekenntnis den Höhepunkt der Eucharistie, die Konsekration der Gaben, ihre Wandlung zum Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi. Das Geheimnis des Glaubens fasst in Worte, was Konsekration und Kommunion in Gestalt des Ritus sind: Lobpreis von Tod und Auferstehung Christi und Begegnung mit dem auferstandenen Herrn. Das ist es, was das Christentum im Kern ausmacht und christliche Hoffnung begründet.

Daraus folgt als erste hermeneutische Weichenstellung christlicher Eschatologie: Christlicher Umgang mit Sterben und Tod (schon mitten im Leben) ist christozentrisch. Christliche Eschatologie – also der Versuch, aus der Perspektive des christlichen Glaubens die Fragen nach dem Letztentscheidenden, nach dem Ende und einem möglichen Danach zu bedenken – buchstabiert die Bedeutung Jesu Christi aus auf die Fraglichkeit der Existenz, als die sich der Mensch erlebt. Er ist *als Person* die Antwort. Christsein bedeutet Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi und ist als solches letztlich immer eschatologische Existenz. Im Neuen Testament wird dies prominent bei Paulus deutlich. Er bedenkt, dass und wie bereits jetzt das Leben in Fülle angebrochen ist, das nichts anderes bedeutet als Gemeinschaft mit Christus und Leben in Christus.

„Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein. Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott. So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus.“ (Röm 6,4–1)

2.2 Christliche Zeitwahrnehmung transzendiert die Chronologie der Jahre

Aus solcher Eschatologie, die christozentrisch und darin präsentisch ist, erwächst ein besonderes Zeitverständnis: das Zugleich von *Schon* und *Noch-nicht*. Das ist die zweite hermeneutische Weichenstellung christlicher Eschatologie. Nicht eine schlichtweg ausstehende, ungewisse Zukunft steht im Zentrum, sondern der, dessen Wiederkunft erwartet wird, dessen Kommen erhofft und erbeten wird: „Maranatha – Komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20) Mit diesen Worten und einem Segen schließt das Neue Testament. So betete und verkündigte das Urchristentum die Ankunft des Herrn. Sitz im Leben dieses Rufes ist einmal mehr die Eucharistie, die genau in diesem Spannungsgefüge von *Schon* und *Noch-Nicht* steht.⁴ Der, der starb und auferstand und erhöht wurde zur Rechten des Vaters, ist den Seinen schon jetzt real gegenwärtig – doch unter Zeichen. Die Erlösung reicht schon hinein in unsere Zeit, doch die Erfüllung steht noch aus.

Dieses *Schon* und *Noch-nicht* steht quer zum normalen Zeitbewusstsein, das die Dinge dieser Welt in die Dimensionen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen einteilt und regelgerechte Zeit-Abschnitte definiert. Chronologisch ist Gegenwart das Jetzt, der Augenblick, der nie zu fassen ist. Und was einmal zukünftig war, ist bald Vergangenheit. Christliches Zeitbewusstsein schreibt dieser genormten Chronologie des Zeitstrahls eine qualitative Dimension ein, wenn sie Jesus Christus als Mitte und Fülle der Zeit begreift (Gal 4,4) und ihn so „zum Interpreten der Menschheitsgeschichte“⁵ erklärt. In ihm gründet und auf ihn hin richtet sich der Zeitverlauf (vgl. Kol 1,15–20). Auch die individuelle Zeitlichkeit, die biographische Spanne des eigenen Lebens, erhält damit ein neues Gepräge. Was zählt, ist nicht einfach die Abfolge der Jahre, sondern ihre Verbundenheit mit Christus, mit der Mitte der Zeit.

Christliche Existenz unterscheidet sich deshalb nicht nur mit Blick auf Zukunft bzw. auf ein „Danach“ in Bezug zur individuellen irdischen Existenz von einer nichtchristlichen, so, als wäre bis zum Tod alles gleich, und spezifisch christlich lediglich, was die Hoffnung auf ein Jenseits betrifft. Vielmehr glaubt der Christ, dass die Fülle der Zeit schon angebrochen ist und das eigene Leben qualifizieren kann. Das prägt seinen Blick auf die Geschichte. Nichts ist verloren, so sehr noch alles auf dem Weg ist. Denn *in*, nicht jenseits der Zeit geschah das Udenkbare, die Fülle, die nicht einfach wieder vergeht, sondern Zeit als solche neu qualifiziert. Gott wird Geschichte. Damit hat die Menschheitsgeschichte einen Angelpunkt, eine Mitte, ein Prinzip, einen *Kairos*: den erfüllten Augenblick. Deshalb beginnt der christliche Kalender mit diesem Prinzip die Zählung der Jahre. Das Jahr Null ist kein

⁴ Vgl. ausführlich dazu: Knop, Julia (2013), „Bis du kommst in Herrlichkeit!‘ Zeit-Zeichen Eucharistie“. In: IkaZ Communio 42 (2013), S. 281–290.

⁵ Wohlmuth, Josef (2005): *Mysterium der Verwandlung*. Paderborn u. a.: Schöningh, S. 49.

numerischer Anfang, nicht der Punkt Null auf einer Zeitleiste, kein Standard zur Berechnung vergleichbarer Zeitspannen. Das Jahr Null ist nicht Anfang (als hätte es vorher keine Zeit gegeben), sondern Prinzip der Zeit, ihre Sinnmitte, ihr Kriterium. Jedes Jahr, das aus diesem Kairos schöpft, ist ein Jahr des Herrn: *Annus domini*.⁶

2.3 Christliche Hoffnung ist adventlich, nicht futurisch

Die eigene Lebensspanne in der Zwischenzeit zwischen dem Anbruch des Heils und seiner Vollendung wahrzunehmen und die eigene Verbundenheit mit Jesus Christus als Kriterium erfüllter Zeit zu erleben, ist nach christlichem Selbstverständnis dabei kein bloßer Bewusstseinsakt. Letztlich geht es um sakramentale Gegenwart Jesu Christi und um ein Leben aus dieser sakramentalen Gegenwart heraus. Das meint eschatologische Existenz. Weil das Zugleich von Schon und Noch-Nicht der Erlösung an die Gemeinschaft mit Christus gebunden ist, hat es seinen primären Ort in der Liturgie: in der Feier der Gegenwart und der Bitte um Wiederkunft des Herrn. Kirche erwächst aus der zeichenhaften Präsenz Jesu Christi; zugleich bleibt sie pilgernde Kirche, die dem wiederkommenden Christus entgegengeht. Deshalb ist christliches „Beten ... immer präsentisch und futurisch zugleich“.⁷

Das, was als noch ausstehend geglaubt, erhofft und erbeten wird, ist nicht in dem Sinne zukünftig, dass es an einem Zeitpunkt X des gängigen Kalendariums zu erwarten wäre.⁸ Wieder gibt die Christozentrik christlicher Zeit- und Geschichtswahrnehmung die Blickrichtung vor. Das Credo bekundet nach der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus dessen Wiederkunft in Herrlichkeit am Ende der Tage. Es beschreibt die Zeit „post Christum natum“ als Zwischenzeit zwischen der so genannten ersten Ankunft Christi in der Niedrigkeit des Fleisches und seinem zweiten Adventus in Herrlichkeit am (als) Ende der Erdentage. Weltzeit wird so in ein sie übergreifendes Koordinatensystem eingeordnet und letztlich zum „Saeculum“ re-

⁶ Dass diese Zählung erst im 8. Jh. mit Beda Venerabilis einsetzt, tut dem keinen Abbruch. Genese ist nicht Geltung.

⁷ Ratzinger, Josef (⁶1990): *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (KKD 9) Regensburg: Pustet, S. 21.

⁸ Vgl. Kasper, Walter (1992): „Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi“. In: Ratzinger, Joseph / Henrici, Peter (Hg.), *Credo. Ein theologisches Lesebuch*. Köln: Communio-Verlag, S. 209–224 und 222: „Wie die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen wurde, so wird sie bei der Neuschöpfung nicht in der Zeit, sozusagen an einem Kalendertag X, sondern mit der Zeit vollendet. So wenig der Anfang einfach der erste Punkt einer Zeitlinie ist, so wenig ist das Ende einfach der letzte. Insofern gibt es keine letzte Generation, die der Ankunft Christi sozusagen zuschauen kann. ... Es geht bei der Parusie nicht um ein erneutes Einrücken Christi in die Zeit, sondern um das herrscherliche Umgreifen und Durchdringen aller Zeit, das verborgen bereits in Kreuz und Erhöhung geschehen ist, dann aber in Herrlichkeit offenbar sein wird.“

lativiert. Damit einher geht eine Relativierung menschlicher Möglichkeiten zur Perfektionierung dieser Welt. Heil und Erlösung sind in dieser Optik qualitative Größen, nicht objektivierbare Punkte auf dem Zeitstrahl der Geschichte. Sie erschöpfen sich nicht in der Realisierung politischer Visionen oder Utopien; sie übersteigen prinzipiell die Möglichkeiten dieses Saeculum.

Die Tagesgebete der Adventssonntage des römisch-katholischen Messritus verbalisieren in unterschiedlicher Form diese doppelte Verschränkung von Erinnerung und Erwartung: Die Beter gedenken anamnetisch der ersten Ankunft des Gottessohns im Stall von Betlehem, auf deren Feier (Weihnachten) sie im Advent des liturgischen Jahres zugehen. In dieser ritualisierten Erinnerung und Vergegenwärtigung wird zugleich ihre Erwartung der Vollendung, wird christliche Existenz als eschatologische Existenz deutlich: „Hilf uns, dass wir auf dem Weg der Gerechtigkeit Christus entgegengehen und durch Taten der Liebe auf seine Ankunft vorbereiten, damit wir den Platz zu seiner Rechten erhalten, *wenn er wiederkommt in Herrlichkeit*“, heißt es in der Tagesoration des 1. Adventssonntags. Die Collectio des 2. Adventssonntags formuliert zeitunabhängig: „Lass nicht zu, dass irdische Aufgaben und Sorgen uns hindern, deinem Sohn entgegenzugehen. Führe uns ... zur Gemeinschaft mit ihm ...“. Am 3. Adventssonntag ist die Tagesoration existenziell gewendet: „Mach unser Herz bereit für das Geschenk der Erlösung“, um am 4. Adventssonntag über Weihnachten hinaus das Ganze des Erlösungsgeschehens zu bedenken: „... haben wir die Menschwerdung Christi, deines Sohnes, erkannt. Führe uns durch sein Leiden und Kreuz zur Herrlichkeit der Auferstehung.“⁹

3. Tod, Auferstehung, Gericht und Vollendung

Katholische Eschatologie stand lange Zeit unter dem Titel einer Lehre über die „letzten Dinge“. Diese „Dinge“ – Tod und Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle – werden längst nicht mehr dinglich-sachhaft, sondern personal entfaltet. Dafür steht besonders Hans Urs von Balthasar Pate, einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Er hat in einem viel zitierten Diktum auf den christologischen Kern und die personale Tiefenschicht christlicher Hoffnung hingewiesen:

„Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegefeuer. ... Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn

⁹ *Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets*. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Freiburg i. Br. 1975 / ²1988 / 2007, S. 1, 10, 18, 33.

Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der Letzten Dinge ist.“¹⁰

In diesem Sinn seien im Folgenden die großen Themen christlicher Eschatologie unter Rückgriff auf einige typische katholische Konkretionen im Leben der Gläubigen entfaltet.

3.1 Wir sind nur Gast auf Erden:

Sterben unter der Verheißung des ewigen Lebens

Im katholischen Raum gibt es ein bekanntes Lied, das, obgleich es gar nicht zu diesem Anlass entstanden ist, sehr häufig auf Begräbnisfeiern gesungen wird: „Wir sind nur Gast auf Erden.“ (Gotteslob, Nr. 505) Es verdankt seinen Text dem bekannten Kirchenlieddichter Georg Thurmair; die Melodie geht auf Adolf Lohmann zurück. Entstanden ist es 1935 als Reise- bzw. Fahrtenlied. Angesichts des aufziehenden nationalsozialistischen Terrors sollte es die Identifikation seiner Sänger mit Grundüberzeugungen christlicher Existenz unterstützen. Christliches Dasein wird in diesem Lied treffend als Zwischen-Existenz und Pilgerschaft auf „die ewige Heimat zu“ beschrieben. Diese Perspektive enthält eine grundlegende Relativierung des irdischen Lebens in all seinen Facetten, allerdings nicht im Sinne seiner Geringschätzung, sondern seiner Verbindung und Ausrichtung auf das, was es überschreitet und was menschliche Identität im Letzten hält. Manch einem mag die Grundstimmung, die die fünf Strophen zeichnet, als allgemeine Beschreibung menschlicher Existenz zu düster erscheinen; die Verschiebung des Liedes vom Fahrtenlied in politisch bedrängender Zeit hin zum Trauergesang beim Begräbnis eines Angehörigen wird kaum Zufall sein. Mindestens an den Grenzen des Lebens scheint es jedoch treffend ins Wort zu bringen, was Menschen angesichts des Todes bewegt:

„1. Wir sind nur Gast auf Erden und wandern ohne Ruh mit mancherlei Beschwerden der ewigen Heimat zu.

2. Die Wege sind verlassen und oft sind wir allein. In diesen dunklen Gassen will niemand bei uns sein.

3. Nur einer gibt Geleite, das ist der liebe Christ; er wandert treu zur Seite, wenn alles uns vergisst.

4. Gar manche Wege führen aus dieser Welt hinaus. O dass wir nicht verlieren, den Weg zum Vaterhaus!

5. Und sind wir einmal müde, dann stell ein Licht uns aus, o Gott, in deiner Güte, dann finden wir nach Haus.“

¹⁰ Vgl. Balthasar, Hans Urs von (1960): „Umriss der Eschatologie“. In: Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*. Einsiedeln: Johannes, S. 282–292 und 282; vgl. auch ders. (2005): *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*. Einsiedeln/Freiburg: Johannes.

Das Motiv der Wanderschaft auf die ewige Heimat, auf das Vaterhaus zu, relativiert irdisches Leben zur Zwischen-Existenz, traditionell gesagt: zur Pilgerschaft auf ein Ziel hin, das Welt und Geschichte grundsätzlich überschreitet. Das Hier und Jetzt ist nicht alles; es muss deshalb auch nicht alles bieten. Nicht nur seine Möglichkeiten, auch seine Bedrängnisse in den vielfältigen, oft unerklärlichen Leiderfahrungen und Bedrohungen der Menschengeschichte werden unter eine größere Verheißung gestellt. Der Tod – das finale Ende des Lebens, aber auch die Begrenztheit, Schwäche und das Ausgeliefertsein des Lebens im Ganzen – wird als Übergang erschlossen. Erlittene Kälte und Einsamkeit dieser Tage werden illusionsfrei benannt und Christus anheimgestellt. „Nur einer gibt [ein solches] Geleite“, das trägt und existenziell belastbar ist: „Das ist der liebe Christ“. Erfülltes und geborgenes Leben – Heimat – sei auf Erden nicht zu finden; doch es bleibt die große Verheißung Gottes, welche die Wege und Entscheidungen dieses Lebens prägen und orientieren möge. Was Thurmair auf die politisch dunklen und bedrängenden Tage der 1930er Jahre bezieht, wird zur Chiffre der Grenzen des menschlichen Lebens allgemein. Eine schöne Wendung findet die letzte Strophe, der zu Folge nicht nur der Mensch an den Gräbern seiner Toten Lichter entzündet, sondern Gott selbst dieses Symbol ewigen Lebens als Wegweiser in unser Leben hineinstellt.

3.2 Den Gläubigen wird das Leben gewandelt, nicht genommen: Hoffnung auf leibliche Auferstehung

Bereits die frühesten erhaltenen Taufbekenntnisse¹¹ sind dreigliedrige, trinitarische Abfragen des Glaubens. In ihrem dritten Teil enthalten sie, wie auch das apostolische und das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, eine Entfaltung des christlichen Bekenntnisses zum lebensspendenden *Heiligen Geist*. Was dieses Leben aus dem Heiligen Geist – theologisch nichts anderes als die Verbindung mit Christus – bedeutet, wird in verschiedenen Dimensionen entfaltet: Leben aus dem Heiligen Geist schafft die *Communio Sanctorum*, die Gemeinschaft der Kirche und derer, die durch (sakramentale) Teilhabe am Heiligen (Christus) geheiligt sind. Es bedeutet Vergebung der Sünden, also Aufhebung der lebenszerstörenden Macht der Trennung von Gott (nichts anderes ist ja die Sünde). Es lässt hoffen auf die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Ob diese Hoffnung als Hoffnung auf Auferstehung der Toten (so die Formulierung im nicaeno-konstantinopolitanischen Credo aus dem 4. Jh.) oder als Hoffnung auf Auferstehung des Fleisches (so das ältere apostolische Credo) gefasst wird – es geht nicht um eine Verabsolutierung der Materie, nicht um eine Verlängerung ihrer Dauer auf einer unendlichen Zeitachse, wie sie etwa Gunther von

¹¹ Vgl. dazu: Kelly, John N. D. (1933): *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*. Göttingen: UTB.

Hagens mit seiner Fleischbeschau menschlicher Leichen inszeniert. Christliche Hoffnung auf Auferstehung richtet sich nicht auf die Verendgültigung der Materie, die dem Tod ihren Schrecken nicht nehmen könnte. Sie richtet sich auf die Überwindung des Todes und auf die Heilung alles Gebrochenen und Vollendungsbedürftigen.

Eschatologie ist als christologisch erschlossene Anthropologie im Modus der Vollendung zu betreiben, hat Karl Rahner schon vor mehr als einem halben Jahrhundert treffend und wirkmächtig erklärt.¹² Das aber bedeutet: Was christlich Auferstehung heißt, ist an dem abzulesen, der, wie Paulus erklärt, von den Toten auferweckt worden ist als der Erste der Entschlafenen (1 Kor 15,20) und der, wie der markinische Hauptmann unter dem Kreuz erkennen konnte, bereits in seinem Sterben zeigte, wer er ist: „Wahrlich: Das ist Gottes Sohn.“ (Mk 15,39) Für die neutestamentlichen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen ist kennzeichnend, dass die, die sie erleben, die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten an seinen Wundmalen ablesen. Die Spuren der Passion, die sich im Leib des Gekreuzigten manifestieren, werden nicht wegretuschiert, sondern verwandelt in seine vollendete Existenz hineingenommen. Nicht umsonst zeigen künstlerische Darstellungen des Gekreuzigten in der christlichen Kulturgeschichte in ihrer überwältigenden Mehrheit¹³ durchweg die Wundmale. Sie sind verklärt, aber nicht verschwunden. Die Spuren des Leides bleiben bestehen, und sie müssen es, nimmt man wirklich ernst, was die christologische Rezeption des vierten jesajanischen Gottesknechtsliedes bekundet: „Er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt.“ (Jes 53,4f) Die Kreuzverehrung am Karfreitag zeigt in Gestalt des Ritus diese Überzeugung. Christlicher Auferstehungsglaube negiert darum nicht die Schmerzen des Lebens. Christen hoffen nicht auf die Befreiung vom Leib, sondern auf seine Heilung und Vollendung; nicht auf Auslöschung des Alten, auf dass schlichtweg Neues erschaffen werde, sondern auf heilende Verwandlung,¹⁴ wie die Präfation der Totenmesse zeigt: „Den Gläubigen wird das Leben gewandelt, nicht genommen.“

¹² Vgl. Rahner, Karl (1960): „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen“. In: *Schriften zur Theologie* 4. Einsiedeln: Benzinger-Verlag, S. 401–428.

¹³ Eine Ausnahme bildet die Kreuzesdarstellung von Guido Reni in der römischen Kirche San Lorenzo in Lucina, die im Zuge der geplanten Verleihung des Hessischen Kulturpreises an den muslimischen Literaturwissenschaftler Navid Kermani vielfach diskutiert wurde; vgl. z. B. Tück, Jan-Heiner (2009): „Religionskulturelle Grenzüberschreitung? Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse“. In: *IkaZ* 38 (2009), S. 220–234.

¹⁴ Vgl. auch den Titel der Eschatologie Josef Wohlmuths (s. Anm. 5).

Die drastische Formulierung des Auferstehungsbekenntnisses im christlichen Credo – das Bekenntnis zur *resurrectio carnis* – mag zunächst befremden. Sie steht jedoch für eine ganz zentrale christliche Aussage: Vor Gott geht es um die wirkliche Realität menschlichen Lebens, das nicht auf eine geistige Existenz reduziert werden kann, sondern höchst materiell, nämlich leiblich ist. Eine gnostische Reduktion des Humanen auf eine entindividualisierte geistig-seelische Dimension, sei es im Leben, sei es im Sterben, ist unchristlich. Sie ist auch unrealistisch. Wir kennen menschliches Leben nur in konkreter leiblicher Gestalt. Darauf beziehen sich die Riten des katholischen Begräbnisses, die die Identität des Toten nicht mit seinem Leichnam identifizieren, diesen aber als leibliches Symbol des Verstorbenen würdigen, indem der Sarg mit Weihwasser besprengt und mit Weihrauch inzensiert wird. Was in der Taufe begonnen und realsymbolisch-leiblich dargestellt wurde – die Integration in Tod und Auferstehung Jesu Christi –, möge der Auferstandene am Verstorbenen vollenden.¹⁵

3.3 ... der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten: Das Gottesgericht der Barmherzigkeit

Der Literaturwissenschaftler George Steiner hat einmal gefragt: Wer außer Fundamentalisten erwartet heute noch den wiederkommenden Christus, der richten wird die Lebenden und die Toten? Wo findet sich außer im neokonservativen Milieu noch die Rede von einem jüngsten, alles entscheidenden Gericht?¹⁶ In der Tat: Die Erwartung der Wiederkunft Christi als des Weltenrichters spielt in den Bild- und Symbolwelten des Christentums zwar weiterhin eine Rolle, ist dem christlichen Alltag aber weitgehend fremd geworden. Dazu trug einerseits eine rationalisierende Entmythologisierung der Bilder vom Endgericht bei, andererseits die religionspsychologisch sensible Kritik derer, die an die Schäden und Verletzungen erinnern, die gerade die kirchliche Gerichtspredigt angerichtet hat. Sie hat, durch Kunst und Literatur unterstützt, vor allem in Predigten, Katechesen und Katechismen ihren verheerenden Niederschlag gefunden. Von Gottesvergiftung und ekklesio-genen Neurosen, von sadistischen Auswüchsen und Aggressionsabfuhr im Bildprogramm des Gerichts ist die Rede. Das alles ist richtig und bedenkenswert. Doch ist die Gegenstrategie, den Richtergott durch den immer lieben, immer gütigen, alles gutheißenden Gott zu ersetzen, nicht ebenso einseitig?

¹⁵ Vgl. dazu Wahle, Stephan (2009): „Ein letztes ‚Lebewohl‘. Die katholische Begräbnis-liturgie und eine Bestattungskultur im Wandel“. In: Hoping, Helmut / Wahle, Stephan (Hg.): *Der Herraber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg i. Br.: Herder, S. 10–46.

¹⁶ Vgl. Steiner, George (2001): *Grammatik der Schöpfung*, aus dem Englischen von M. Pfeiffer. München/Wien: DTV, S. 15.

Ist einem Gott, der alles verzeiht und gutheißt, der v. a. zur Bestätigung eines verbürgerlichten Kulturchristentums dient, nicht am Ende alles egal?

Der traditionelle Gerichtsgedanke, den katholische Eschatologie nicht einfach repetieren kann, sondern je neu erschließen muss, hat v. a. eine kritische Funktion. Was sich einem Gericht unterzieht, ist hinterfragbar, anfragbar, stellt sich einem fremden Urteil, wahrt die prinzipielle Differenz von gut und böse. Einem Gott, der Liebe ist, kann das Böse nicht gleichgültig sein. Eine Theologie der billigen Gnade unterläuft den Ernst der menschlichen Freiheitssituation. Dietrich Bonhoeffers Mahnung gilt auch heute:

„Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. ... Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleuderter Trost, verschleudertes Sakrament; ... Gnade ohne Preis, ohne Kosten. ... Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde – und nicht des Sünders.“¹⁷

Die Rechtfertigung des Sünders war – biblisch – gerade nicht kostenlos und schon gar nicht umsonst. Sie hat nicht weniger als einen Tod gekostet. Der Tod aber ist nie harmlos.

Im Gericht kommt die Geschichte in die Wahrheit – es legt offen, was war. Nicht die Weltgeschichte ist das Weltgericht (Friedrich Schiller). Wäre dies so, dann bekämen die definitiv recht, die sich in der Geschichte durchgesetzt haben. Die Sieger blieben Sieger, die Verlierer Verlierer, die Mitläufer könnten sich endgültig aus der Verantwortung stehlen. Christlicher Gerichtsglaube ist v. a. Gerichtshoffnung: die Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit über menschliche Rechtsprechung und Rechtsgarantien hinaus, die Hoffnung auf sein Gedenken, das alle Menschen retten und heilen will.

Wie in allen Bereichen der Eschatologie, so gilt es auch hier die genannten hermeneutischen Weichenstellungen zu beachten: Die Rede vom Gericht ist christozentrisch und personal zu entwickeln; das „jüngste“ Gericht als „Ende der Geschichte“ ist in den Kategorien des Adventus, nicht des einfachen Futur zu beschreiben. Gericht bedeutet persönliche Begegnung mit Christus, welche die Wahrheit des eigenen Lebens offenlegt und so das eigene Leben ohne Verleugnung und Verdrängung in die Wahrheit kommen lässt. Das Gerichtsgleichnis aus Mt 25 macht die Christozentrik christlicher Gerichtsrede überdeutlich. Kriterium dieses Gerichts ist das Hören auf die Autorität der Bedrängten. Begegnung mit Christus, dem Richter, ist Begegnung mit dem, der selbst Opfer geworden ist und sich darum mit jedem Opfer menschlicher Geschichte solidarisiert; Begegnung mit dem, dessen Wundmale noch seinen verklärten Leib zeichnen; Begegnung mit dem schließlich, der Gewalt nicht mit Gewalt beantwortet hat, sondern sterbend für seine Pei-

¹⁷ Bonhoeffer, Dietrich (2006): „Nachfolge“. In: Bonhoeffer, Dietrich: *Auswahl*, Bd. 3: Entscheidungen 1936–1939. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 109–172 und 109f.

niger gebetet hat. Dieser Christus ist der Christus des Gerichts. Augustinus prägt das tröstliche Wort: Er, der Richter ist, ist auch Anwalt. Darum müsse man als Christ den Richter nicht fürchten, sondern dürfe vielmehr auf ihn hoffen, der mit seinem Leben einstand für die Sünden der Welt.¹⁸

Der christliche Gerichtsglaube hat lebenspraktische Relevanz, insofern er eine Erwartung formuliert, welche die eschatologische Vollendung menschlicher Identität an sein geschichtliches Dasein rückkoppelt. Am Ende wartet nicht banales Desinteresse oder Vergessen, sondern eine Person, vor der das eigene Leben wichtig ist. Damit wird die Lebenszeit jedes einzelnen unendlich qualifiziert und als ewigkeitsfähig eingestuft. Jeder Augenblick hat bleibendes Gewicht. Schon heute entscheidet sich, wie der Mensch im Gericht dastehen wird. Christus, von dem es heißt, dass er Weg, Wahrheit und Leben ist (Joh 14,6), wird einen jeden mit der Wahrheit seines Lebens konfrontieren. Ohne Aufdeckung, ohne Entbergung kein Gericht, ohne Gericht keine Vollendung. Der griechische Begriff für Wahrheit, *a-letheia*, zeigt dies: nicht *lethe*, der Fluss des Vergessens, steht am Ende, sondern die Unverborgenheit, das Gottesgedächtnis, die *memoria Dei*. Der christliche Gerichtsgedanke beschreibt die Hoffnung darauf, angesichts Christi, des Richters, ein wahrhaftes Verhältnis zur eigenen gelebten Geschichte aufbauen zu können und mit all der Brüchigkeit und Schattenhaftigkeit der eigenen Identität ins Reine kommen zu können. Die traditionelle katholische Lehre vom *Purgatorium*, vom Fegefeuer, hat hier ihren bleibenden Sinn: Es steht – allerdings nicht in den Kategorien von Raum und Zeit, Feuer und Folter – für diesen Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens, der durch die Begegnung mit Christus freigesetzt wird.¹⁹

Dieses Gericht in direkter Analogie mit menschlicher Justiz zu interpretieren, verkürzt dieses im Kern kommunikativ entfaltete Geschehen. Der Weltenrichter der christlichen Bildsprache ist nicht die *Justitia*, die mit verbundenen Augen und scharfem Schwert interesselos und unparteiisch über Lohn oder Strafe befindet. Er schaut dem, der vor ihm steht, in die Augen. Hier zählt die Person vor ihrer Tat. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes sind nicht zu trennen. Der Richter steht an der Seite des Schuldigen, um diesem zu ermöglichen, sich selbst gegen seine Schuld zu stellen, sich von ihr zu distanzieren, sie zu bereuen und so in die Wahrheit zu kommen. Gleichzeitig steht er dem Entwürdigten und Geschundenen, dem Opfer, bei, seine Scham zu überwinden, seine Würde wieder zu entdecken und so zu neuem Leben zu finden. Der Kerngedanke der Erlösungslehre – der Gedanke der Stellver-

¹⁸ Vgl. Augustinus, Sermo 213.

¹⁹ Vgl. dazu: Tück, Jan-Heiner (2009): „In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv“. In: Herkert, Thomas/Remenyi, Mathias (Hg.): *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*. Darmstadt: WBG, S. 99–122.

tretung – ist auch hier in Anschlag zu bringen. Die Identifikation Christi mit Tätern wie Opfern menschlicher Geschichte lässt hoffen, dass das Gericht von einem *amor iustitiae* geleitet ist, der einem jeden gerecht wird.

Christliche Eschatologie ist Rede vom Letzten, das bereits jetzt hereinbricht in die Zeit. Es geht um Adventus, nicht um das bloße Futur, um das Schon und Noch-nicht, das v.a. im sakramentalen Leben gegenwärtig ist. Das ist keine statistisch unterfütterte Prognose des Künftigen, sondern der Versuch, menschliches Dasein, erhellt durch Jesus Christus, im Modus der Vollendung zu denken. Herausragender theologischer Erkenntnis- bzw. „Erinnerungsort“²⁰ des Gerichts ist das Sakrament der Versöhnung. Denn es enthält genau jene Doppelstruktur von Gericht und Versöhnung, von Urteil und Rechtfertigung, die Christen in Christus angebrochen glauben. Es deckt auf und lässt so in die Wahrheit kommen. Die Elemente der Feier der Versöhnung lassen sich als sakramentale Prolepse des Jüngsten Gerichts deuten: der Beichtende ist gefordert, selbst in die Wahrheit zu kommen, ein Verhältnis zu seiner Tat zu gewinnen und – der Wahrheit entsprechend – sich anzuklagen und um Versöhnung zu bitten. Der Beichtvater ist dabei Lehrer, Arzt und Richter: Er sortiert, beurteilt, korrigiert ggf. auch die Selbstanklage des Beichtenden, befreit sie von Selbstherrlichkeit und Blindheit ebenso wie von falschen Skrupeln und destruktiven Momenten. Sein Urteil schließt die Diskussion ab; seine Bußauflage fordert das Versprechen ein, der Schuld genüge zu tun. Erkenntnis allein ist zu wenig, wer in die Wahrheit kommen will, muss dies auch lebenspraktisch bewähren.

Die sakramentale Prolepse des Gottesgerichts kennt nur die sakramentale Lossprechung, jedoch keine sakramentale Verurteilung. Der Priester kann, wenn er berechtigte Zweifel an der Einschätzung der Situation, der Buß- und Änderungsbereitschaft des Beichtenden hat, die Absolution aussetzen. Doch hat dies keinen sakramentalen Charakter. Endgültig ist im sakramentalen „Gericht“ der Buße nur die Versöhnung, also die Loslösung (Absolution) des einzelnen von seiner schuldhaften Vergangenheit. Verbindlich zusprechen kann die Kirche nur die Gnade Gottes, nie ihre Verweigerung.

3.4 Geht der Himmel über allen auf? Hoffnung auf universale Vollendung

„Wenn die Gerichtsdrohungen und die grausam-schrecklichen Bilder von der Schwere der über die Sünder verhängten Strafen, die wir in Schrift und Tradition finden, einen Sinn haben, dann bestimmt zunächst den, mir selber den Ernst der Verantwortung vor Augen zu führen, die mir mit meiner Freiheit gegeben ist. Zwingen Schrift und Tradition aber auch, aus diesen Gerichtsdrohungen jenseits meiner selbst anzunehmen,

²⁰ Vgl. dazu Fuchs, Ottmar (2007): *Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*. Regensburg: Pustet, S. 245–275; außerdem Demmer, Klaus (2005): *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*. Paderborn: Bonifatius.

dass auch nur ein anderer außer mir der Hölle verfallen oder dafür bestimmt ist? Mir scheint, es lässt sich ganz im Gegenteil (aus der Perspektive allerdings nur der praktisch-fordernden, nicht auch der theoretisch-wissenden Vernunft) zunächst die folgende These vertreten: Wer mit der Möglichkeit auch nur eines auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann kaum vorbehaltlos lieben ... Schon der leiseste Hintergedanke an eine endgültige Hölle für andere verführt in Augenblicken, wo das menschliche Miteinander besonders schwierig wird, dazu, den andern sich selbst zu überlassen.“²¹

Gegen die zunächst v. a. von Augustinus forcierte Eschatologie eines doppelten Ausgangs – also der ewigen Scheidung der Menschen in zu Recht Verdammte einerseits und wenige aus Barmherzigkeit Gerettete – wirbt Hans Urs von Balthasar für eine Theologie der unbegrenzten Hoffnung, die sich bereits in der frühchristlichen Bitte um das Heil aller Menschen (vgl. 1 Tim 2,1–4) artikuliert. Diese Hoffnung auf das endgültige Heil aller ist jedoch strikt zu unterscheiden von dem vermeintlichen Wissen um die Rettung aller, also von der sogenannten *Apokatastasis*, nicht nur als Hoffnung, sondern als Lehre. In Verbindung mit dem Topos vom Gottesgericht, der Gerechtigkeit nicht ohne Barmherzigkeit, aber auch nicht Barmherzigkeit in Gestalt der billigen Gnade um den Preis der Gerechtigkeit vorstellt, ist ernsthaft zu fragen und zu hoffen und glaubend darauf zu setzen, dass es eine Rettung aller geben kann, welche die Wunden und Verbrechen der Geschichte nicht kaschiert und schönredet. Verschiedene v. a. jüngere, von der Theologie Johann Baptist Metz' inspirierte Theologen haben in diesem Zusammenhang den Gedanken der eschatologischen Versöhnung von Tätern und Opfern entwickelt.²² Jesus Christus ist

„nicht nur der Richter und der Maßstab des Gerichts, sondern zugleich der Retter, der den Täter nicht auf die Summe seiner Untaten reduziert, sondern ihm bis in die tiefste Verlorenheit nachgegangen ist, um ihn von seiner Schuld zu befreien. Ob sein rückhaltloser Einsatz den Täter in seiner Selbstherrlichkeit von innen her zur Umkehr und Reue, ja zum Schrei nach Vergebung bewegen kann, bleibt ungewiss. Die Möglichkeit definitiver Verweigerung bleibt, obwohl Gott – wie die Ohnmacht des Gekreuzigten zeigt – nichts unversucht gelassen hat, die freie Zustimmung der Menschen zur Gabe der versöhnenden Liebe zu erreichen. Widerfährt aber auch den Opfern durch die eschatologische Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten Befreiung? Werden die Entwürdigten

²¹ Balthasar, Hans Urs von ([1987] ³1999): *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Einsiedeln/Freiburg: Johannesverlag, S. 59.

²² Remenyi, Matthias / Tück, Jan-Heiner / Ansorge, Dirk / Fuchs, Ottmar / Budi-Kleden, Paul, vgl. dazu Tück 2009, besonders S. 116–122.

wieder in ihre Würde eingesetzt, werden die namenlosen Toten der Geschichte, die zu antlitzlosen Nummern degradiert wurden, erneut bei ihrem Namen gerufen? Können sie am Ende die vergebungsbereite Liebe des Gekreuzigten mitvollziehen und sogar in ihren Tätern vergebungsbedürftige Nächste sehen? . . .

Und wie können [die Täter] von der Last ihrer Schuld befreit werden? Offensichtlich nur so, dass die Opfer ihnen ihre Schuld verzeihen, denn niemand kann sich selbst exkulpieren. Eine die Autorität der Opfer achtende Theologie wird darauf insistieren, dass es hinter dem Rücken der Opfer keine Versöhnung geben kann. Aber auch im Blick auf die Opfer stellt sich die Frage, ob sie nicht so lange heil- und vollendungsbedürftig sind, als sie über das erlittene Unrecht nicht hinwegkommen und negativ auf ihre Täter fixiert bleiben.“²³

Solche Überlegungen sind gewiss Grenzgänge eschatologischer Reflexion. Bei aller Problematik, die die Konstruktion einer freiheitlichen Beteiligung im Gericht *post mortem* aufwirft, nehmen sie jedoch die Faktizität heillos zerrütteter Freiheitsgeschichte, das geschichtliche Drama von Schuld und Vergebung ernst, ohne aber darüber die christliche Überzeugung von der übergroßen Zuwendung Gottes kleinzureden und die Grenzen des göttlichen Heils mit denen der Menschen zu identifizieren. In Christus geht er jedem Sünder bis in die letzte Finsternis nach, um ihn zu eigener Umkehr zu befähigen, ohne die das Heil in der Tat billige Gnade wäre.

4. Eschato-Logik – Eschato-Ästhetik – Eschato-Praxis

Eschatologische Themen und Fragen lassen sich nicht in derselben Art und Weise traktieren wie andere theologische oder anthropologische Probleme. Christliche Eschatologie fragt nach der Gestalt vollendeten Menschseins im Horizont Jesu Christi. Sie tut dies ohne konkrete Anschauung. Es ist auch keine simple Projektion.²⁴ Eschatologische Aussagen sind Aussagen, welche die Verheißungen Jesu Christi, der starb und auferstand, auf die Existenz des Gläubigen beziehen. Karl Rahner hat bereits darauf hingewiesen – und die gegenwärtige systematische Theologie katholischer Provenienz ist ihm darin durchweg gefolgt – dass alle eschatologische Rede der Versuch ist, das Dasein des Menschen von der Heilserfahrung in Christus her zu erschließen.²⁵ Dies geschieht auf ganz unterschiedlichen Ebenen. Eschatologie ist Anthropologie, erschlossen durch Christologie, im Modus der Vollendung. Das ist

²³ Tück 2009, S. 116f.

²⁴ Vgl. Rahner, Johanna (2010): *Einführung in die christliche Eschatologie* (Grundlagen Theologie). Freiburg/Basel/Wien: Verlag, S. 25–29.

²⁵ Vgl. Anm. 12.

die theoretische, die logische, die begriffliche Seite des Ganzen. Josef Wohlmuth bezeichnet diese Dimension als „Eschatologik“. Neben dieser im engen Sinn theologischen Auseinandersetzung mit Fragen der Eschatologie erinnert er an zwei weitere Dimensionen, in denen christlicher Glaube eschatologisch relevant bzw. christliche Hoffnung deutlich wird: Leben aus den Verheißungen Gottes orientiert nicht nur die Reflexion, sondern auch die Praxis und das Ethos eines Gläubigen („Eschatopraxis“). Außerdem drückt sich dieser Glaube in Bildern und Gestalten, Symbolen und Riten aus, die „eschatoästhetisch“ relevant sind.

Die paulinische Anthropologie ist beispielsweise durchdrungen von einer eschatopraktisch erschlossenen Idee christlichen Lebens, von der Gewissheit, dass schon jetzt die Rettung eingebrochen ist, dass sie schon jetzt das Leben der Christen elementar verändert: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20) Die Gegenüberstellung von altem und neuem Menschen, Paulus' Ringen darum, im alten Äon und unter „alten“ Bedingungen als neuer, mit Christus auferstandener Mensch zu leben – all das ist praktische Eschatologie. Politische Theologien der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit sind eschatopraktisch durchdrungene Theologien, weil sie von einer Hoffnung her nach den Anforderungen für hier und heute fragen. Auch christliche Ethik ist, wo sie sich nicht auf den allgemeinen Bereich einer strikt autonomen Ethik zurückzieht, Eschatopraxis. Sie fragt danach, was ein Mensch tun soll, der die Erlösung in Christus und die Geschichte in Gottes Hand glaubt, der dem Gericht ebenso wie der Vollendung entgegenzugehen beabsichtigt.

Wir sind es heute gewohnt, uns von der Gerichts- und Höllenangst der Menschen des vermeintlich so finsternen Mittelalters abzusetzen. Dieses Klischee lässt leicht übersehen, dass der mittelalterliche und frühneuzeitliche Mensch, was seine Eschatopraxis anging, vielleicht realistischer und reifer war als der heutige, der meist lebt, als gäbe es nichts weiter zu hoffen. Das Armen-Hospital in Beaune in Burgund zeigt dies in beeindruckender Weise. Es fiel von Anfang an durch seine prächtige Ausstattung auf. Bereits Kanzler Nicolas Rolin hatte sich zum Ziel gesetzt, das Hôtel-Dieu zu einem der schönsten Hospitäler in ganz Frankreich zu machen. Durch zahlreiche Stiftungen, Schenkungen und Vermächtnisse von Wohltätern oder Kranken nahm die Pracht des Gebäudekomplexes im Laufe der Jahrhunderte weiter zu, so dass man von einem *Palast für die Armen* sprach. Das Hôtel-Dieu war ein Krankenhaus für Mittellose. Darin ist der Gedanke aus Mt 25 – was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan – überall präsent: In der Sorge für die Armen begegnet Christus selbst; zugleich soll den gepflegten Kranken und Armen die Möglichkeit gegeben werden, Christus zu begegnen. Die Betten im großen Armensaal, der 1452 eingeweiht wurde und bis 1951 ungezählte Kranke und Arme beherbergte, sind so aus-

gerichtet, dass der Blick der Kranken und Sterbenden auf die Kapelle fällt, so dass sie die Eucharistie mitverfolgen können. In der Kapelle selbst war, ebenfalls den Kranken zugewendet, das berühmte Tryptichon von Rogier von der Weyden (15. Jh.) aufgestellt, welches das Weltgericht zeigt.

Aus dieser Anlage des Krankensaals spricht nicht klischeebeladene „Drohpastoral“, welche die Gläubigen durch die Konfrontation mit künstlerischen Gerichtsszenarien klein hält, sondern geistliche Umsicht: Hier wird architektonisch verwirklicht, was nach christlichem Verständnis zu einer guten Sterbestunde beitragen kann. Neben der leiblichen Sorge und der medizinischen Pflege ermöglichte man den Kranken die Konzentration auf das Wesentliche. Das Gericht wird so nicht zur Drohkulisse, sondern zu einem Lernort der Hoffnung und einem Bild der Verantwortung.²⁶ Noch in vor-moderner Zeit, in der das, was wir heute Subjektivität nennen, eher intuitiv erahnt als reflex bewusst war, zeigten solche Bildprogramme die Möglichkeiten und zugleich die Verantwortung des Menschen auf – die Verheißungen Christi und den Ernst der möglichen Verfehlung. Die in Hör- und Sichtweite der Sterbenden gefeierte Eucharistie bildete den Rahmen, innerhalb dessen diese Vorbereitung auf den Tod oder – modern gesprochen – eine bewusste eschatologische Existenz gelingen kann.

Mit der Liturgie als eschatologischem Gebilde ist die dritte Dimension erreicht, die Josef Wohlmuth benennt: die Eschato-Ästhetik. Ausgehend vom Begriff der *haisthesis*, der Wahrnehmung, sucht er diejenigen Orte auf, an denen eschatologische Gehalte sichtbar, wahrnehmbar, erfahrbar werden. Diese Orte wiederum seien zu befragen, um die christliche Hoffnungsgestalt zu erheben. Denn alle Logik, alle Theologie ist sekundär gegenüber der Glaubensgestalt, die sie auslegt, der sie nach-denkt. Theologie bedenkt, was (logisch und chronologisch) vorgängig geglaubt wird.

Die typischen *Sprachgestalten*, in denen eschatologische Gehalte im Glauben zum Ausdruck kommen, sind Bitte und Verheißung. Prominent geschieht dies im Vaterunser, dem Ur- und Grundgebet der Christen: „Dein Reich komme – erlöse uns von dem Bösen“. Dies sind in prägnanter Kürze eschatologische Bitten, die zugleich zeigen, wie christlich überhaupt vom Reich Gottes und vom Ende des Unheils gesprochen werden kann: indem es Gott überantwortet wird. Nicht verkappte theoretische Information, keine Reportage des Künftigen, sondern das vertrauende Einstimmen in die Verheißungen Gottes, das Vertrauen gegenüber der überlieferten Hoffnung, prägt die eschatologische Existenz des Christen.

²⁶ Benedikt XVI., Enzyklika ‚Spe salvi‘ über die christliche Hoffnung (30. 11. 2007) (VAS 179) Bonn ³2008, Nr. 32–48.

Weiterführende Literatur

- Herkert, Thomas / Remenyi, Matthias (Hg.) (2009): *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kehl, Medard (21988): *Eschatologie*. Würzburg: Echter.
- Rahner, Johanna (2010): *Einführung in die christliche Eschatologie*. Freiburg: Herder.
- Wohlmuth, Josef (2005): *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischen Denkern der Gegenwart*. Paderborn: Schöningh.