

Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit

Von Walter Kasper

1. Glaube der Kirche — heute verstehbar?

Der Glaubensartikel von der Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit als Richter der Lebenden und der Toten am Ende der Zeit hat sich dem christlichen Bewußtsein tief eingepreßt. Man braucht nur an die Evangelien von der Ankunft Christi auf den Wolken des Himmels zu denken, welche nach der Leseordnung der alten wie der neuen Liturgie jedes Jahr am letzten Sonntag im Kirchenjahr und am ersten Adventssonntag verlesen werden. Niemand kann sie ohne tiefe innere Erschütterung hören. Man kann auch an die großartigen Gemälde vom Weltgericht denken wie an die Hoffnung und Furcht ausstrahlenden Gebetsrufe und Lieder, angefangen vom inbrünstigen, hoffnungsvollen urchristlichen Ruf Maranatha, »Unser Herr, komm!« (1 Kor 16,22) bis zu dem davon so verschiedenen »Dies irae« im alten Requiem, der Messe für die Toten. So ist der Glaubensartikel »Von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten« sowohl im biblischen Zeugnis selbst grundgelegt, wie tief im Glauben und Beten der Kirche, ja in ihrem ganzen Leben verwurzelt.¹ Innerhalb der Dogmatik gehört er konstitutiv zu der Lehre von den »Letzten Dingen«: Auferstehung der Toten, Weltgericht mit ewiger Errettung oder Verwerfung, neuer Himmel und neue Erde.

Diese Lehre von den »Letzten Dingen« hat trotz ihrer Bedeutung für das praktische Leben der Kirche und der Gläubigen lange Zeit ein eher kümmerliches Dasein am Ende der Dogmatiken gefristet. Zu Beginn unseres Jahrhunderts hat sie wieder neuen Auftrieb und merkwürdigerweise zugleich einen schweren Stoß erhalten. Durch die Arbeiten von Johannes Weiß und Albert Schweitzer² wurde die zentrale Bedeutung der Eschatologie in der Heiligen Schrift mit ihrer Naherwartung des Weltendes mit dem Kommen des Reiches Gottes bzw. der Parusie Jesu Christi wieder entdeckt. Diese Entdeckung stand in innerem Zusammenhang mit dem weitverbreiteten geistigen

1 Die biblischen Aussagen finden sich vor allem in den synoptischen Apokalypsen Mk 13,26f.; Mt 24,30f.; Lk 21,27, bei Paulus und der von ihm abhängigen Tradition 1 Thess 4, 15f.; 2 Thess 2,1.8; Kol 3,4; 1 Tim 6,14; 1 Petr 4,13 u. a. sowie in anderen neutestamentlichen Schriften Apg 3,20f.; Jak 5,7 u. a. Entsprechende Aussagen finden sich schon sehr früh in den Glaubensbekenntnissen: DS 10-30; 125; 150 u. a. Zahlreiches ältestes Material in dem Anhang von A. von Harnack bei A. Hahn/G. L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (1897). Hildesheim 1962, S. 384-386.

2 J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892. A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Tübingen 1906.

wie politischen Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg. Karl Barth konnte damals schreiben: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.«³

Doch nicht nur das Ausbleiben bzw. die Verzögerung der als unmittelbar bevorstehend erwarteten Ankunft Jesu Christi wurde damit zum großen Problem. Das Problem war tieferhin: Was können wir Menschen des 20. Jahrhunderts mit den apokalyptischen Vorstellungen der Bibel überhaupt anfangen? Gehören sie nicht einem heute endgültig vergangenen Weltbild an? Sind die apokalyptischen Vorstellungen nicht nur zeitbedingtes Bildmaterial für die davon zu unterscheidende eigentliche »Sache« der biblischen Eschatologie selbst?

II. Panorama einiger gegenwärtiger Deutungen

Die »Sache« der biblischen Eschatologie konnte im einzelnen verschieden bestimmt werden. In diesem Zusammenhang ist selbstverständlich kein erschöpfender Überblick über die gegenwärtige Diskussion möglich; es können nur ein paar Hinweise auf einige charakteristische Lösungsversuche gegeben werden.

Karl Barth und Paul Althaus⁴ deuteten in ihren frühen Veröffentlichungen die Eschatologie im Rahmen der idealistischen Philosophie und ihrer Zeit-Ewigkeits-Dialektik: Der ewige Augenblick steht allen zeitlichen Augenblicken unvergleichlich gegenüber. Die Parusie ist deshalb kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter Weltuntergang, ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen, sie qualifiziert vielmehr jeden zeitlichen Augenblick, ja, sie ist die Aufhebung aller Zeit und allen Zeitinhalts. Rudolf Bultmann kommt im Rahmen seiner ganz anders gearteten existentialen Auslegung des Neuen Testaments dem sachlichen Kern nach zu demselben Ergebnis: Es gehört nach ihm zur Paradoxie des christlichen Seins, daß es zugleich eschatologisch und historisch ist. »Jeder Augenblick hat die Möglichkeit, ein eschatologischer Augenblick zu sein, und im christlichen Glauben ist diese Möglichkeit verwirklicht.«⁵ Aus der Naherwartung war also eine Stetserwartung geworden.

Erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts glaubte man die linearzeitliche Eschatologie der Schrift wieder positiv würdigen zu können. Dies geschah einmal im Rahmen des modernen evolutiven Weltbilds, das sich oft

3 K. Barth, *Der Römerbrief* (1922). Zürich 1967, S. 298.

4 K. Barth, ebd., S. 482 ff. P. Althaus, *Die letzten Dinge*. Lehrbuch der Eschatologie. Gütersloh 1922.

5 R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen 1958, S. 182 f. Noch weitergehender P. Schütz, *Was heißt »Wiederkunft Christi«?* Mit Stellungnahmen von M. Löhrer, H. U. von Balthasar, E. Vályi Nagy, H. Ott. Freiburg/Basel/Wien 1972.

mit kulturellem und zivilisatorischem Fortschrittsglauben verband. Vor allem P. Teilhard de Chardin⁶, dessen Ideen erst nach 1950 zur Auswirkung kamen, hat versucht, ausgehend von der kosmischen Christologie des Kolosserbriefes, wonach alles in, durch und auf Christus hin geschaffen ist (Kol 1, 16 f.; vgl. Eph 1,21), Christus als Ziel des kosmischen Prozesses der Evolution zu verstehen und die christliche Hoffnung auf die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit zu deuten als endgültige, alles vollendende Zusammenfassung und Durchdringung der Wirklichkeit durch Jesus Christus. Nicht weniger wirksam war nach 1960 der Versuch der politischen Theologie, besonders von J. Moltmann und J. B. Metz⁷, die säkularisierte messianische Hoffnung des Judentums im Marxismus aufzugreifen und sozusagen christlich heimzuholen. Gegenüber der einseitig hellenisierenden, vertikalen und präsentischen Deutung wurde in der »Theologie der Hoffnung« das geschichtlich-futurische Moment der christlichen Hoffnung wieder zur Geltung gebracht. Diese Wiederbetonung der horizontalen Dimension führte notwendigerweise zu einer neuen Verhältnisbestimmung von irdischer und transzendenter Zukunft sowie zu einer positiven Neubewertung der Apokalyptik. Es wurde die kritisch befreiende Potenz, die Tröstungs- und Ermutigungskraft der biblischen Aussagen von der Auferweckung der Toten, vom Gericht und vom Reich Gottes entdeckt gegenüber der »Verheißungslosigkeit, die in einer rein technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit steckt.«⁸

Während die politische Theologie insgesamt mehr oder weniger an der gegenwärtigen Relevanz der biblischen Aussagen für das Heute interessiert war, versuchte die katholische Dogmatik, die dogmatischen Gehalte selbst einer Neuinterpretation zu unterziehen. Dies geschah im Zuge der kritischen *Relecture* praktisch des gesamten dogmatischen Traditionsbestands, wie sie nach dem Konzil einsetzte. Indem man die gesamte Tradition vom Ursprungszeugnis der Schrift her je nachdem kritisch oder vertiefend neu verstehen wollte, mußte auch das Verhältnis von biblischer linearzeitlicher und griechischer transzendentaler Eschatologie zum Problem werden. Das Problem spitzte sich in der Frage zu, ob und wie der griechische metaphysische Gedanke von der persönlichen Unsterblichkeit der Seele mit der biblischen Erwartung von der allgemeinen Auferstehung des Fleisches, also des ganzen Menschen, zu vereinbaren sei und ob man folglich, wie in der

6 P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*. München 1959, S. 268-286; *Die Zukunft des Menschen*. Olten/Freiburg i. Br. 1963, S. 98-111; 343-355 u. a.

7 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München 1964; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz/München 1968.

8 Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit I,6*, in: *Offizielle Gesamtausgabe I*. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 94.

traditionellen Dogmatik durchgängig, eine doppelte Eschatologie annehmen müsse: die persönliche Eschatologie mit dem persönlichen Gericht nach dem Tod und die universale Eschatologie mit der Wiederkunft Christi zum Weltgericht. Sollte man nicht die Reste platonischen Dualismus' aus der christlichen Lehre verbannen und das ganzheitliche biblische Denken entschiedener zur Geltung bringen?

Diese Fragen waren in der protestantischen Theologie, besonders bei O. Cullmann⁹, längst vorbereitet. Die Antwort, die der »Holländische Katechismus«¹⁰ bereits ein Jahr nach dem Konzil und dann theologisch begründet vor allem G. Greshake und G. Lohfink¹¹ gaben, stellte dann einen eigenständigen Versuch einer Problemlösung dar. Man kann ihn auf die Kurzformel von der Auferstehung im Tod bringen. Im Tod geht jeweils der ganze Mensch ein in die Ewigkeit, die außerhalb der Zeit liegt und jeder Zeit gleich benachbart ist. Im Tod ereignen sich also Parusie und Auferstehung. Damit scheint die temporale Naherwartung der Schrift gewahrt, ohne daß die heute kaum vollziehbaren apokalyptischen Vorstellungen im einzelnen übernommen zu werden bräuchten. Der Jüngste Tag ereignet sich sozusagen ständig der Geschichte entlang.

Die Auseinandersetzung mit dieser Position hat neben anderen vor allem J. Ratzinger¹² aufgenommen. Läßt man die überzogene Polemik und die

9 O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* Stuttgart 1956. Vgl. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn 1964. Neuere Datums vor allem E. Jüngel, *Tod* (Themen der Theologie. Bd. 8). Stuttgart/Berlin 1971, und W. Pannenberg, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*. In: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Göttingen 1980, S. 146-159.

10 *Glaubensverkündigung für Erwachsene*. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Nijmegen/Utrecht 1968, S. 525.

11 G. Greshake, *Auferstehung der Toten*. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie. Bd. 10). Essen 1969; G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaest. disp. Bd. 71). Freiburg/Basel/Wien 1975 (wesentliche Erweiterungen zur Auseinandersetzung vor allem mit der Kritik durch J. Ratzinger in der 3. Auflage von 1978); G. Greshake, *Stärker als der Tod* (Topos-Taschenbücher. Bd. 50). Mainz 1976, S. 63 ff. Ohne deren Sprachgebrauch von der Auferstehung im Tod zu übernehmen, wurden wichtige Anliegen von G. Greshake und G. Lohfink vorbereitet bzw. aufgegriffen von K. Rahner, H. U. von Balthasar, D. Wiederkehr, Chr. Schütz, W. Breuning u. a. Vgl. u. Anm. 14, 15, 19.

12 J. Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben* (Kleine Kath. Dogmatik, Bd. 9). Regensburg 1977, S. 92 ff., 137 ff.; ders., *Zwischen Tod und Auferstehung*. In dieser Zeitschrift 3/80, S. 209-223. Andere kritische Stellungnahmen (L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Zigenaus, F. Holböck u. a.) sind genannt in der 3. Auflage von G. Greshake/G. Lohfink, S. 160. Außerdem ist hinzuweisen auf die (freilich recht ungenaue) Kritik von H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*. Aufriß der Eschatologie (Quaest. disp. Bd. 90). Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 151 ff.; 167 f., wobei Vorgrimler mehrfach auch verschiedene Positionen von J. Ratzinger scharf kritisiert.

gegenseitigen Mißverständnisse in der recht hitzigen Debatte beiseite, dann sind die sachlichen Konvergenzen freilich viel weitreichender, als es die heftige Sprache auf beiden Seiten zunächst vermuten läßt. Es bleiben aber vor allem zwei Probleme: 1. Ein Sprachproblem: Darf die Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft die überlieferte Sprache der Kirche aufgeben bzw. umdeuten und etwa den Begriff Auferstehung in einer dem überlieferten Sprachgebrauch fremden Weise deuten? Begibt sich die Theologie damit nicht in ein theologisches Sprach- und Denkgetto, das die Kommunikation erschwert, ja Verwirrung schafft? 2. Ein Sachproblem: Es betrifft die Frage des »Zwischenzustands« zwischen dem Tod und der Auferstehung am »Jüngsten Tag«, also das Verhältnis von individueller und allgemeiner Eschatologie. Handelt es sich bei der Lehre vom Zwischenzustand um eine verbindliche Glaubenslehre oder um ein bei dieser Glaubenslehre nur vorausgesetztes, aber der freien Diskussion der Theologie überlassenes Denkmodell? Diese Frage ist engstens mit dem Leib-Seele-Problem und der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit verknüpft. Das wiederum hat Konsequenzen für die Fragen nach dem zeitlichen Ende der Geschichte, der Vollendung des Kosmos und dem Verständnis der Parusie Jesu Christi am Ende der Zeit.

Zu diesen und anderen Punkten hat die römische Kongregation für die Glaubenslehre am 17. Mai 1979 in einer Erklärung »zu einigen Fragen der Eschatologie« Stellung genommen.¹³ Sie hat am überlieferten Sprachgebrauch, vor allem am Ausdruck Seele, festgehalten und alle Denk- und Sprechweisen zurückgewiesen, durch welche das Gebet und die Totenliturgie der Kirche ihren Sinn verlören und unverständlich würden. Konsequenter heißt es deshalb von der Parusie: »Die Kirche erwartet gemäß der Heiligen Schrift ›die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit‹ (*Dei Verbum* I,4), die nach ihrem Glauben jedoch als unterschieden und abgesetzt zu verstehen ist von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod.« Mit dieser Erklärung ist die Unterscheidung zwischen individueller Eschatologie beim Tod des Menschen und allgemeiner Eschatologie am Ende der Zeit als verbindlicher Glaubenslehre festgehalten, ohne daß die Lehre vom Zwischenzustand ausdrücklich genannt wird. Sie wird jedoch logisch zwingend vorausgesetzt. Die Frage eines sachgemäßen Verständnisses dieser Lehre ist damit freilich noch nicht gelöst, sondern im Grunde nur nochmals neu gestellt. Die Lösung dieses Problems ist nur durch eine grundsätzliche Besinnung auf den Grund und die Mitte der christlichen Hoffnung möglich.

13 Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn). Im Grunde sind damit lediglich ältere lehramtliche Aussagen erneuert. Vgl. DS 856-9; 1000-2; 1304-6; 1820.

III. Christologische Konzentration

Den ersten wichtigen Schritt, um zu einer Lösung zu kommen, hat K. Rahner getan, indem er eine Hermeneutik eschatologischer Aussagen entwarf.¹⁴ Es handelt sich ja bei den *Eschata* nicht um einen Wirklichkeitsbereich wie jeder andere auch, also auch nicht um die lineare Verlängerung unserer gegenwärtigen Geschichte. Die Eschatologie ist deshalb nicht sozusagen die antizipierte Reportage eines Zuschauers beim künftigen Ereignis. Der »Sitz im Leben« eschatologischer Aussagen ist vielmehr die gegenwärtige Heilserfahrung; eschatologische Aussagen sind nichts anderes als Transposition der Christologie und der christlichen Anthropologie in den Modus der Vollendung. So ist Christus selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen. »Was nicht als christologische Aussage verstanden und gelesen werden kann, ist auch keine echte eschatologische Aussage.«

H. U. von Balthasar ist auf dem Weg einer Sachüberlegung zu demselben Ergebnis gelangt.¹⁵ Das *Eschaton* ist biblisch nicht »etwas«, sondern Gott selbst. Das Kommen des Reiches Gottes meint bei Jesus Gottes eigenes Kommen, das sich in Tod und Auferstehung Jesu ein für allemal ereignet hat. Das *Eschaton* ist darum Jesus Christus; die »Letzten Dinge« sind Aspekte am christologisch-ekklesiologischen Geschehen. Damit kommt für Balthasar der präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums grundlegende Bedeutung zu.¹⁶ Das meint freilich keinen kurzschlüssigen Präsentialismus. Vielmehr wird die horizontale Dramatik in die Vertikale einbezogen. Auf diese Weise wird das lineare horizontale Schema der jüdischen Eschatologie durchbrochen durch eine vertikale Eschatologie der Gegenwart des Endgültigen in Jesus Christus. Im Unterschied zur gnostischen Eschatologie ruht diese vertikale Eschatologie aber auf dem realgeschichtlichen Ereignis der Fleischwerdung. So stellt die christliche Hoffnung sowohl gegenüber der jüdischen wie gegenüber der griechischen Eschatologie etwas qualitativ Neues dar.¹⁷ Sie

14 K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: Schriften zur Theologie. Bd. 4. Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, S. 401-428, hier: 415 f., 425. K. Rahner hat zu den hier einschlägigen Fragen der Eschatologie noch sehr oft Stellung genommen; vgl. bes. Über den »Zwischenzustand«. In: Schriften zur Theologie. Bd. 12. Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, S. 455-466 (in sachlicher Nähe zu Greshake-Lohfink). Vgl. außerdem u. Anm. 23, 32, 33.

15 H. U. von Balthasar, Eschatologie. In: Fragen der Theologie heute. Hrsg. v. J. Feiner u. a. Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, S. 403-421, hier: 409 (wieder abgedruckt in: Verbum caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, S. 276-300). Balthasar hat dieses Thema später öfters aufgenommen. Vgl. u. a. Eschatologie im Umriß, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974 (in sachlicher Nähe zu Greshake-Lohfink) und zuletzt Theodramatik. Bd. 4. Einsiedeln 1983 (Annäherungen an die Position von J. Ratzinger).

16 H. U. von Balthasar, Theodramatik, Bd. 4, S. 19 ff.

17 Ebd., S. 41 ff.

ist »ein Hoffen auf das Gegenwärtig-Endgültige, das nur als solches in seiner Erfüllung noch Ausstehendes ist.«¹⁸ Diese Einbergung des Horizontalen in das Vertikale bedeutet Koextensivität von Passion und Erhöhung, Niedrigkeit und Herrlichkeit, aber auch Mitnahme der Welt und Verantwortung für die Welt. Es bleibt also Raum für die Unterscheidung von Schon und Noch-nicht, das Kommen in Niedrigkeit und das Kommen in Herrlichkeit, für die Haltung von Geduld und Hoffnung, die beide innergeschichtlich nicht überholbar sind (auch nicht durch die Mystik).

Die christologische Konzentration der Eschatologie, wie sie bei K. Rahner und H. U. von Balthasar vorliegt, wird in je eigener Weise auch von J. Ratzinger wie von G. Greshake und G. Lohfink vollzogen. Wir haben es hier also mit einem wesentlichen sachlichen Konvergenzpunkt in der gegenwärtigen eschatologischen Diskussion zu tun, der trotz des verwirrenden unterschiedlichen Sprachgebrauchs besteht.¹⁹ Diese Konvergenz ist um so bedeutsamer, als damit gegenüber vielfältigen modernen Utopien, Fortschrittsideologien und Zukunftsentwürfen übereinstimmend festgehalten wird: Jesus Christus ist die unüberholbare, endgültige Bestimmung des Menschen — jedes Menschen. Er ist deshalb auch der endgültige Maßstab der Geschichte, der Richter über Lebende und Tote.

Diese Konvergenz hat Konsequenzen für das Verständnis der Lehre vom Zwischenzustand und von der Parusie. Keiner der genannten Autoren bestreitet die Lehre vom Zwischenzustand und die Unterscheidung zwischen individueller und universaler Eschatologie grundsätzlich. Wohl aber ist mit dem christologischen Ansatz die alte Unterscheidung im Sinn eines mehr oder weniger unverbundenen Neben- bzw. Nacheinanders von individueller und universaler Eschatologie aufgegeben zugunsten einer einheitlichen, in sich freilich gestreckten Gesamteschatologie. In ihr gibt es, worauf es vor allem Balthasar ankommt, kein zweimaliges Gericht²⁰; das Endgericht ist vielmehr das Offenbarwerden der verborgenen Wege Gottes und damit die Ortsanweisung alles einzelnen im definitiven Organismus des vollendeten Reiches Gottes.²¹ Deshalb drückt sich das Neue Testament, wenn es von der Parusie spricht, in liturgischer Sprache und in kosmischen Symbolen aus.²² Es geht um

18 Ebd., S. 133.

19 Diese Position findet sich sachlich übereinstimmend auch bei einer Reihe anderer Autoren: D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*. Zürich/Einsiedeln/Köln 1974, S. 35 ff.; Chr. Schütz, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*. In: *Mysterium Salutis*. Bd. V. Zürich/Einsiedeln/Köln 1976, S. 649 ff.; W. Breuning, *Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen*, in: ebd., S. 783 ff. u. a.

20 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*. Bd. 4, S. 315 ff.

21 J. Ratzinger, *Eschatologie*, S. 157, 170.

22 Ebd., S. 166 ff.

das endgültige Offenbar- und Vollendetwerden des Geheimnisses und der Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus und der Kirche. Es geht auch darum, daß Jesus Christus das Maß und Kriterium aller Geschichte nunmehr öffentlich als der Herr anerkannt wird. Diese Einheitsschau hat zur Folge, darauf hat K. Rahner hingewiesen,²³ daß die Rede von der Wiederkunft Christi mißverständlich und unglücklich ist. Sie insinuiert, es gehe um die Wiederholung von etwas, was schon einmal stattgefunden hat. In Wirklichkeit geht es um die Vollendung des ein für allemal geschehenen Kommens Jesu. Deshalb wird man mit der Schrift besser als von Wiederkunft Christi von der Parusie als der endgültigen und öffentlichen Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit sprechen.

IV. Zeitliche und kosmische Dimension

Mit der aufgezeigten, sehr weitreichenden sachlichen Konvergenz der verschiedenen Richtungen gegenwärtiger katholischer Theologie ist der sachliche Differenzpunkt, die Frage nach dem zeitlichen Ende der Geschichte und der Vollendung des Kosmos noch nicht beantwortet. Es sind jedoch die Voraussetzungen geschaffen, um zu einer sachgemäßen Antwort zu kommen. Der Versuch bzw. die verschiedenen Versuche einer solchen Antwort sind freilich nicht verbindliche Glaubenslehre, sondern deren theologische Deutung, welcher jeweils soviel Autorität zukommt, als sie zu beweisen vermag.

Den inneren Sachgrund für die Notwendigkeit eines — wie immer im einzelnen zu verstehenden — zeitlichen Zwischenzustands hat J. Ratzinger in sachlicher Übereinstimmung mit G. Greshake mit Hilfe eines Origenes-Zitats gut herausgestellt: » . . . Du wirst also (zwar) Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest; dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst. Wenn es aber dir, der du Glied bist, keine volle Freude scheint, solange ein Glied fehlt, um wieviel mehr muß unser Herr und Heiland, der das Haupt und der Urheber dieses Leibes ist, es für keine volle Freude ansehen, wenn er noch immer gewisse Glieder seines Leibes entbehrt? . . . Er will also nicht ohne dich seine volle Glorie empfangen, das heißt, nicht ohne sein Volk, das ›sein Leib‹ ist und ›seine Glieder‹ . . . «²⁴

Es geht also in Heil und Gericht zwar jeweils um den unvertretbaren einzelnen (vgl. Hebr 9,27), aber um den einzelnen, der wesensmäßig nur in

23 K. Rahner, Art. Parusie II. In: LThK VIII, Sp. 123 ff. (vgl. jedoch Hebr 9, 28).

24 Origenes, 7. Homilie über Leviticus, Nr. 2, zit. bei J. Ratzinger, a.a.O., S. 154. Eine heutige Zusammenfassung dieser Gesichtspunkte findet sich bei A. Ahlbrecht, Art. Zwischenzustand. In: LThK X, Sp. 1441 f.

den Relationen von Ich-Du-Wir existiert, der deshalb aufgrund dieser mitmenschlichen Verfaßtheit auch als einzelner erst dann vollendet sein wird, wenn alle anderen mit zur Vollendung gelangt sind. Dieser Gedankengang entspricht der Sache nach durchaus dem biblischen Leibverständnis. Leib ist für die Bibel ja nicht nur Körperlichkeit, sondern der Mensch in seiner Ganzheit; diese wird freilich nicht als in sich geschlossene Persönlichkeit verstanden, sondern in ihrem Hineinverfügtsein ins Ganze der Welt und der Geschichte, also auch in ihrer Solidarität und Kommunikation.²⁵ Entsprechend bedeutet der Tod im Alten Testament den Eingang in die »scheol«, deren Wesen die Kommunikationslosigkeit ist. Auf diesem Hintergrund ist die traditionelle Deutung des Todes als Trennung von Leib und Seele, Seele verstanden als Mitte der Person, gar nicht so unbiblisch, wie es immer wieder hingestellt wird. Die Auferstehung der Toten als Einordnung ins Ganze meint unter diesem Gesichtspunkt die Wiederherstellung der im Tod abgebrochenen vollen Kommunikation. Insofern ist die Redeweise von einer Auferstehung im Tod innerhalb des biblischen Gesamtkontextes schwerlich möglich.²⁶

Nun lebt der Mensch aber nicht nur in seiner Mitwelt, sondern auch in seiner Umwelt. Er ist durch seinen Leib ein Teil von ihr, wie umgekehrt die Welt durch den Leib ein Teil der Person ist, ja erst in der Person des Menschen ihren Sinn findet. Diese anthropozentrische Sicht der Welt ist nicht erst eine neuzeitliche Entdeckung, sie ist vielmehr schon im apokalyptischen Denken grundgelegt. Durch die ungehorsame Entscheidung des ersten Adam wird der ganze Kosmos der Vergänglichkeit unterworfen, durch den Gehorsam des neuen Adam, durch seinen Tod und seine Erhöhung der Kosmos erlöst. So kann die Vollendung des Menschen und der Menschheit nicht vollendet sein, wenn nicht auch der Kosmos in die Vollendung einbezogen ist. W. Pannenberg kann deshalb mit Recht sagen: »Reich Gottes und Auferstehung der Toten — das sind nicht abstruse Traumbilder antiker Autoren . . . ; es handelt sich auch nicht um Verheißungen, die nur in einer losen und zufälligen Beziehung zur Lebensproblematik des Menschen stehen, sondern

25 E. Schweizer, Art. *soma*. In: ThWNT VII, Sp. 1045 f.; 1062 f.

26 Die Frage, ob bzw. wie es schon vor dem »Jüngsten Tag« eine leibliche Auferweckung einzelner Heiliger gibt (Mt 27,52 f.; Offb 20,6), die dann zusammen mit Christus zum Gericht erscheinen werden (1 Kor 6,2), soll hier nicht diskutiert werden (entsprechende Aussagen der Kirchenväter bei H. U. von Balthasar, *Theodramatik*. Bd. 4, S. 327). Für Maria ist diese Frage durch das Dogma von der leiblichen Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit positiv entschieden (DS 3900-4). Es ist jedoch abwegig, die leibliche Aufnahme Marias derart zum Modell der Eschatologie zu machen, daß diese Aussage in gleicher Weise auf alle »in Christus« Entschlafenen übertragen wird. Dadurch wird der besondere heilsgeschichtliche Ort Marias, der die theologische Begründung dieses Dogmas ist, verkannt und damit nicht nur dem Dogma, sondern auch dem daraus abgeleiteten Modell der Boden entzogen. Eine solche Argumentation hebt sich also selber auf.

diese beiden Gedanken, Reich Gottes und Totenauf resurrection, sprechen die Bedingungen für die Vollendung der menschlichen Bestimmung aus . . . Diese Verbindung bringt auch zum Ausdruck, daß das Reich Gottes als eine Gemeinschaft der Menschen in vollendetem Frieden und vollendeter Gerechtigkeit nicht möglich ist ohne eine radikale Veränderung der gegenwärtigen Naturbedingungen menschlicher Existenz, eine Veränderung, die eben durch die Auferstehung der Toten bezeichnet ist.«²⁷

Das Ernstnehmen der kosmischen Dimension als Wesensdimension der Eschatologie hat Konsequenzen für das Verständnis der Parusie. Die kosmische Vollendung kann dann nämlich nicht nur die reife Frucht der Evolution und der Geschichte sein, sozusagen eine sukzessive Einsammlung und Einbringung der Zeit in die Ewigkeit. Sie muß vielmehr in doppelter Hinsicht »auch ein Akt an ihm selber« und »etwas Neues« sein²⁸, nämlich ein schöpferischer Akt Gottes durch Jesus Christus, dem zur Rechten Gottes erhöhten Herrn der Geschichte.

Dies gilt einmal deshalb, weil nur der Schöpfer und kein Geschöpf über die naturhaften und kosmischen Bedingungen insgesamt verfügen kann. Zum andern ist die Geschichte zutiefst antagonistisch; sie reift nicht einfach der Vollendung entgegen, in ihr tobt vielmehr ein beständiger Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem sich dagegen und in sich verschließenden Reich der Welt. Die Entscheidung dieses Widerstreits zwischen Wahrheit und Lüge, Recht und Unrecht und die Herstellung der vollendeten Gerechtigkeit ist eine Forderung der Theodizee wie der Anthropodizee. Einfach gesagt: Der ganze Schwindel muß einmal ein Ende haben. Die Erfüllung dieser Urhoffnung meint die Schrift in apokalyptischer Sprache, wenn sie sagt, daß der Herr den Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, erhebt und sich als Gott ausgibt, »durch den Hauch seines Mundes töten und durch seine Ankunft und Erscheinung vernichten« wird (2 Thess 2,8).

Die endgültige Ankunft Jesu Christi und die darin durch das Feuer des Gerichts hindurch sich ereignende Vollendung der Welt und der Geschichte ist also Gottes Geheimnis selbst. Deshalb kann es davon kein Vorherwissen und keine Vorherberechnung geben. Deshalb kann es aber auch keine irgendwie konkretisierbare Vorstellung geben. Für die Hoffnung genügt die Gewißheit des Glaubens, daß Gott in Jesus Christus die Welt endgültig angenommen hat und daß er treu ist, so daß die Welt und die Geschichte nicht

27 W. Pannenberg, Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen. In: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, S. 180f. Damit ist freilich nur das Daß der kosmischen Dimension, nicht ein konkret vorstellbares Wie behauptet. Insoweit bestehen die kritischen Vorbehalte von A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. Düsseldorf 1970, zu Recht.

28 J. Ratzinger, a.a.O., S. 157; 170.

ins Leere hineinlaufen, sondern Gott am Ende »alles in allem« sein wird (1 Kor 15,28).²⁹

V. Theologische Reductio in mysterium

Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit kann theologisch noch etwas genauer bestimmt werden, als es in diesem Zusammenhang gewöhnlich geschieht. Dies ist möglich ohne vorwitziges Eindringen in das Gott allein vorbehaltene Geheimnis jenes Tages und jener Stunde, die niemand außer ihm kennt (Mk 13,32). Die Aufgabe der Theologie ist es, das Geheimnis Gottes als Geheimnis zu verstehen.

Ausgeschlossen, weil mit Grundaussagen des christlichen Glaubens unvereinbar, sind von vornherein zwei Lösungen: die monistische und die dualistische Sicht. Der Monismus läßt entweder die Zeit in Gott aufgehen oder Gott durch die Zeit konstituiert werden. Der Dualismus dagegen vertritt eine völlige Inkongruenz von Zeit und Ewigkeit; Ewigkeit bedeutet für ihn Zeitlosigkeit, Aufhebung, Abstoßung, Abbruch der Zeit. Nach christlicher Auffassung hat Gott die Welt mit der Zeit erschaffen. Damit ist auch die Zeit ein Bild und Gleichnis der Ewigkeit Gottes; sie ist, wie schon Platon sagte, das bewegte Abbild der Ewigkeit.³⁰ Das gilt vollends von der menschlichen Zeitlichkeit, die ihre Gegenwart jeweils nur in rückblickender Erinnerung und vorausblickender Antizipation besitzt. Darin ist sie einerseits Abbild der Ewigkeit Gottes, die reine Gegenwart ist, andererseits in ihrem zeitlichen Zerstreutsein Sehnsucht nach Ewigkeit.³¹ Die Ewigkeit muß deshalb nicht als Ende, sondern als Vollendung der Zeit begriffen werden. Die Teilhabe an der Ewigkeit Gottes ist für den Menschen gewissermaßen die Aufhebung der Zeit in jenem dreifachen Sinn Hegels: Beendigung ihres ins Leere zerrinnenden Charakters, erinnernde Aufbewahrung, die wiederum durch Emporheben auf eine höhere Ebene geschieht.

Anders als Hegel wird man dieses Verhältnis theologisch nicht dialektisch als notwendige gegenseitige Voraussetzung und wechselseitige Vermittlung

29 Die Konsequenzen für das viel diskutierte Problem der Naherwartung bzw. der Parusieverzögerung können hier nicht im einzelnen behandelt werden. Im Grunde ergibt sich aus dem Gesagten eine Entkrampfung dieses Problems, was dem neutestamentlichen Befund durchaus entspricht. Denn für das Neue Testament selbst bedeutet die sogenannte Parusieverzögerung keinerlei Erschütterung. Das zeigt, daß damit die »Sache« der christlichen Hoffnung nicht betroffen war. Vielmehr mußte das Drängende und Andrängende dieser »Sache« ohne Terminangabe je nach den sich wandelnden Verkündigungssituationen mit unterschiedlicher Akzentsetzung ausgesagt werden. Vgl. die ausgewogene Darstellung bei R. Schnackenburg, Art. Naherwartung. In: LThK VII, Sp. 777-9.

30 Platon, Timaios 37 D; vgl. Parmenides 156 D.

31 Zu verweisen ist vor allem auf Augustins Überlegungen zum Problem der Zeit im 10. Buch seiner Confessiones.

bestimmen, sondern dialogisch: Gott ruft in der Freiheit seiner schenkenden Liebe geschichtliche, endliche Wesen ins Dasein, die wiederum in freier geschichtlicher Selbstbestimmung ihre Erfüllung in der von Gott geschenkten Teilhabe an seinem Wesen finden. Dieses Raumgewähren Gottes für Geschichte und dieses Teilgewähren an seinem Leben ist letztlich trinitarisch begründet und umgriffen in dem ewigen Geschehen, in dem der Vater dem Sohn sein göttliches Wesen einräumt und wieder mit ihm eins wird im Heiligen Geist. Weil Gott in sich selbst ewiges Geschehen ist, kann er Geschichte freisetzen und sie wieder zu sich heimholen, indem er sie *als Geschichte* vollendet. So gilt von der Vollendung der Zeit in der Ewigkeit das Grundgesetz jedes Gott-Welt-Verhältnisses, daß nämlich die je größere Einheit mit Gott die Eigenständigkeit des Geschöpfes nicht aufhebt, sondern vollendet.

Dieses Grundprinzip ist von Bedeutung, wenn es beim Verständnis der zeitlichen Differenz zwischen Tod und Auferstehung um das Verhältnis unserer irdischen Perspektive zu der Perspektive Gottes und dessen, der durch den Tod in die Ewigkeit Gottes eingegangen ist, geht. Meist begnügt man sich, von der Inkongruenz beider Perspektiven zu sprechen. Damit meint man etwas Richtiges und Wichtiges; denn der Zwischenzustand bei Gott entzieht sich ohne Zweifel irdischen Zeitmaßen. Dennoch ist die rein negative Formel von der Inkongruenz ungenügend. Statt dessen wird man besser von einer Analogie sprechen, nach der bei aller Ähnlichkeit eine je größere Unähnlichkeit zwischen irdischer und verklärter, vollendeter Zeit besteht. Denn die Unähnlichkeit kann nicht meinen, daß der Zwischenzustand gänzlich zeitlos zu denken sei, so daß zwar nicht aus unserer, wohl aber aus der Perspektive der Ewigkeit eine Gleichzeitigkeit zwischen individueller und universaler Eschatologie besteht. Gegen eine solche Annahme muß man einwenden, daß Zeitlichkeit konstitutiv zum Menschen gehört. Der Mensch wird in der Ewigkeit weder zu Gott noch zu einem Engelwesen. Er wird nicht ewig, wohl aber wird er durch seine Teilhabe an der Ewigkeit Gottes *in* seiner Zeitlichkeit über alle rein irdischen Zeitmaße hinaus vollendet. In dieser verklärten Zeit bleibt der Mensch erinnernd auf seine irdische Geschichte wie vorwegnehmend auf deren noch ausstehende Vollendung bezogen.³² So hofft und betet der Verstorbene, solidarisch mit uns verbunden, noch auf die endgültige Vollendung der Welt. Wie anders könnten wir für sie und sie für uns beten? Wie anders könnten wir in der einen *communio sanctorum* verbunden bleiben?

32 Im Grunde ist damit sachlich dasselbe angedeutet, was K. Rahner unter dem Gesichtspunkt des nach dem Tod fortdauernden, aber neuen Leibbezugs der Seele meint mit seiner Theorie vom allkosmischen Bezug der menschlichen Seele nach dem Tod. Vgl. zur Theologie des Todes (Quaest. disp. Bd. 2). Freiburg i. Br. 1958, S. 18 ff.

Das vertikale Modell hebt also auch in der Ewigkeit das horizontale nicht einfach auf, sondern bringt es in einer alles Irdische überbietenden Weise zur Vollendung. Entsprechend bedeutet die endgültige Ankunft Christi in Herrlichkeit nicht Ende, sondern Vollendung der Welt, nicht Ende, sondern Vollendung, Fülle der Zeit. So 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. Alles wird vielmehr geschehen »wie der Blitz« (Mt 24,27). Es geht bei der Parusie also 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.³³ Dieses alle Zeit umgreifende und vollendende Geschehen ist von seinem Wesen her innerzeitlich und innergeschichtlich unvorstellbar. Es bleibt ein Geheimnis; es ist das Geheimnis Gottes selbst. Die Glaubensaussage von der endgültigen Ankunft Christi in Herrlichkeit kann darum innerzeitlich nur als Hoffnungsaussage festgehalten und konkretisiert werden.

VI. Praktische Konkretisierung

Die Botschaft von der endgültigen Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit ist keine Theorie (im modernen Sinn des Wortes), freilich ebensowenig bloß ein praktischer Impuls, sondern Zuspruch und Anspruch in einem. Auf die Betonung des Gott vorbehaltenen Geheimnisses jenes Tages und jener Stunde folgt darum die Mahnung: »Seht euch also vor und bleibt wach!« (Mk 13,33)

Der Zuspruch, der im Glaubensartikel von der endgültigen Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit liegt, besagt Hoffnung auf den endgültigen Sieg des Lebens und der Liebe über die Mächte des Todes und der Gewalt, der Wahrheit und der Gerechtigkeit über das Verwirrspiel der Lüge und das himmelschreiende Unrecht in der Welt. Diese Hoffnungsgewißheit vom endgültigen Ja und Amen Gottes zur Welt und zum Menschen (2 Kor 1,20) schließt den Gerichtsgedanken notwendig ein. Denn wie könnte endgültige Gerechtigkeit sein ohne endgültige Scheidung des Guten vom Bösen! Nur so behält die Hoffnung, daß die Liebe niemals aufhört und immer bleibt (1 Kor 13,8) ihren Ernst. Sie besagt dann: »Die Liebe wird bleiben wie das, was sie

33 K. Rahner, Kirche und Parusie Christi. In: Schriften zur Theologie Bd. 6. Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, S. 348.

einst getan hat.«³⁴ Da die Liebe Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist die eschatologische Wirklichkeit ist, hat auch alles, was in Liebe und aus Liebe getan wird, endgültig Bestand; es ist bleibend in die Wirklichkeit eingestiftet.

So ist die Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde alles andere als eine leere Vertröstung; sie nimmt uns die Verantwortung für diese Erde nicht ab, sondern verpflichtet und ermutigt uns zum Einsatz für eine Zivilisation der Liebe (Paul VI.). Sie mobilisiert unsere Phantasie und unseren Einsatz; sie kritisiert alle Anpassung an und Einpassung in die bestehenden Verhältnisse. Wir können zwar das Reich Gottes nicht bauen, können und sollen aber in der Liebe »eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben«.³⁵ Die fragmentarische Vorwegnahme der künftigen Herrlichkeit ist freilich nur durch den Tod und durch das Mitsterben mit Christus hindurch möglich. Das geduldige Ertragen von Leiden und Verfolgung ist darum ebenfalls vorausnehmende Epiphanie der künftigen Herrlichkeit (2 Kor 4,7 ff. u. ö.). Die Geduld ist ja nicht Schwäche und Resignation; sie ist sozusagen der lange Atem der Hoffnung auf die endgültige Epiphanie Jesu Christi und der Leidenschaft für das kommende Reich Gottes. Sie weiß: »Non confundar in aeternum.«

34 Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 39.

35 Ebd. Ausführlich und eindringlich kommen die aktuellen praktischen Bezüge der Eschatologie zur Sprache in dem Beschluß der Gemeinsamen Synode Unsere Hoffnung, a.a.O., S. 90-93; 95-97; 110 f.