

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG IM BREISGAU

## IN DIE WAHRHEIT KOMMEN

*Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*

*Ein erster Zugang: Zur Vorläufigkeit und Unverzichtbarkeit theologischer Rede vom Gericht*

Nur mit größter Vorsicht kann man sich theologisch dem Thema Gericht nähern. Man darf nicht so tun, als könne man sich aus der Geschichte herauskatapultieren und gleichsam mit dem Auge Gottes das unübersichtliche Geflecht menschlicher Freiheits-, Leidens- und Schuldgeschichte überblicken und beurteilen. Das Gericht, das der Glaube erwartet, lässt sich nicht vorwegnehmen, so dass sich die Frage aufdrängt, ob man überhaupt angemessen über das Gericht sprechen kann, wenn man selbst noch nicht hindurchgegangen ist. Wie will man *in* der Geschichte und *unter den Bedingungen* der Geschichte das *Ende* und die *Vollendung* der Geschichte zum Thema machen, ohne sich den Vorwurf einer unzulässigen Antizipation des jüngsten Gerichts zuzuziehen?

Das Nachdenken über eschatologische Fragen steht zweifellos unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit. Dennoch wäre es falsch, aus der theologischen Not eine Tugend zu machen und einer *eschatologia negativa* das Wort zu reden, die sich mit Wittgensteins Satz aus der Verantwortung stiehlt: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.»<sup>1</sup> Würde sich die Theologie tatsächlich ein Schweigegebot im Blick auf eschatologische Fragen auferlegen, brächen dort Leerstellen auf, wo es um den letzten Sinn menschlicher Existenz, ja um nichts Geringeres als die Vollendung von Welt und Geschichte geht. Leerstellen werden aber bekanntlich schnell von Ersatzvorstellungen aufgefüllt. Wo der Glaube an Gott als Richter und Vollender der Welt verblasst, treten andere Instanzen auf den Plan, die diese Rolle übernehmen. Die Säkularisierung der Eschatologie, die im utopischen Denken des 19. Jahrhunderts

*JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, derzeit Lehrstuhlvertreter für Dogmatik an der theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

theoretisch Gestalt angenommen hat, wurde in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts politisch durchexerziert. Wo politische Ideologien sich das Deutungsmonopol über die Geschichte anmaßen und Tribunale errichten, die darüber bestimmen, was als fortschrittskonform und was als reaktionär zu gelten hat, wo das Heil in der Geschichte realisiert werden soll, grassieren Terror und Inhumanität.<sup>2</sup> Die Versuchung des Menschen, im Zeitalter «nach dem Tod Gottes» die Stelle der letzten Instanz eigenmächtig zu besetzen, ist groß. Umso wichtiger ist der theologische Einspruch, der gerade aus der Einsicht in die Vorläufigkeit und Fehlbarkeit menschlichen Denkens und Handelns angesichts von Ende und Vollendung seine kritische Kraft bezieht.

Das theologische Nachdenken über letzte Fragen ist aber auch deshalb unverzichtbar, weil das Hoffnungs- und Sinnpotential des christlichen Glaubens angesichts der unübersichtlichen neureligiösen Gemengelage entschieden zur Geltung gebracht werden muss. Es ist ein Unterschied, ob Menschen in den Sternen ihre Bestimmungen vorgeprägt sehen; ob sie ihr Heil in diffusen kosmischen Energien suchen; ob sie sich mit Hilfe meditativer Techniken in die Erfahrung des alles relativierenden Nichts einschwingen – oder ob sie daran glauben, dass ihr befristetes Leben von einmaliger Würde ist und auf die Begegnung mit einem Gott zuläuft, der auf sie wartet – wie der barmherzige Vater auf seinen Sohn wartet, der verloren war und wiedergefunden wurde. Aber mit diesen Andeutungen über das Hoffnungs- und Sinnpotential, das in der christlichen Rede vom Gericht aufbewahrt ist, ist bereits die thematische Ebene berührt. Daher:

*Ein zweiter Zugang: Zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*

Wo vom Gericht Jesu Christi die Rede ist, stellen sich unweigerlich *Bilder* ein. «In der Gestaltung der christlichen Kirchenbauten, die die geschichtliche und kosmische Weite des Christus-Glaubens sichtbar machen wollten, wurde es üblich, an der Ostseite den königlich wiederkommenden Herrn – das Bild der Hoffnung – darzustellen, an der Westseite aber das Weltgericht als Bild der Verantwortung unseres Lebens, das die Gläubigen gerade auf ihrem Weg in den Alltag hinaus anblickte und begleitete. In der Entwicklung der Ikonographie des Gerichts ist dann freilich immer stärker das Drohende und Unheimliche des Gerichts hervorgetreten, das die Künstler offenbar mehr faszinierte als der Glanz der Hoffnung.»<sup>3</sup> Über Jahrhunderte hinweg hat die Darstellung des Gerichts mit doppeltem Ausgang das Bewusstsein beherrscht: Jesus Christus, der Erhöhte, in richterlicher Pose auf einem Thron; ihm zu Füßen auf der rechten Seite die zum ewigen Leben Berufenen, ihre Leiber oft mit Attributen blühender Jugendlichkeit dargestellt, auf der linken Seite die zur ewigen Hölle Verdamnten, mit qual-

entstellten Gesichtern und gemarterten Leibern. Gerade die kontrastive Inszenierung der Körper sollte augenfällig machen, welchen Lohn ein tugendhaftes und welche Palette an Strafen ein lasterhaftes Leben zu erwarten hat.<sup>4</sup>

Die moralisch-katechetische Instrumentalisierung dieses Bildprogramms dürfte indes nicht ganz unschuldig daran sein, dass das Thema Gericht in der Nachkonzilszeit in Theologie und Verkündigung zunehmend in den Hintergrund gedrängt wurde. Schon der betagte Karl Barth beklagte eine gewisse Gerichtsvergessenheit in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils.<sup>5</sup> Möglicherweise ist dieser Ausfall einer klaren Gerichtstheologie zurückzuführen auf Engführungen einer Droh- und Gerichtspastoral, welche die duale Logik von Lohn und Strafe, die in den Gerichtsdarstellungen scheinbar ungebrochen visualisiert wurde<sup>6</sup>, zur Einschüchterung der Gläubigen heranzog. Die Predigt, dass die offen gebliebenen moralischen Bilanzen am Ende von einem Gott, dem nichts entgeht und dessen Gedächtnis alles speichert, richtig gestellt würden, erzeugte Unbehagen und Angst. Die religiösen Biographien nicht weniger älterer Zeitgenossen sind noch heute von den Folgen einer solchen Drohpastoral traumatisiert, die Psychologen auf den Begriff der «ekklesiogenen Neurose»<sup>7</sup> gebracht haben. Abwehrreaktionen und beißende Kritik – man denke nur an die *Gottesvergiftung* von Tilman Moser – sind die Folge gewesen.<sup>8</sup>

Und in der Tat: Wird die definitive Scheidung in Gute und Böse am jüngsten Tag wirklich der Komplexität der gelebten Freiheitsgeschichte gerecht? Finden sich nicht in jeder Biographie Momente gelungenen und verfehlten Handelns, ist nicht jede gelebte Freiheitsgeschichte von Täter- und Opfer-Anteilen zugleich durchzogen? Wird die Vielschichtigkeit der neutestamentlichen Gerichtsbotschaft nicht einseitig verkürzt, wenn sie auf die eschatologische Scheidung zwischen Guten und Bösen fokussiert wird? Was ist mit den gegenläufigen Aussagen zum universalen Heilswillen Gottes (vgl. Röm 11,32; Eph 1,10; Kol 1,20; Tit 2,11; 1 Tim 2,4-5; Joh 12,31 u.ö.)? Und wie steht es mit dem religionskritischen, jüngst von Peter Sloterdijk<sup>9</sup> noch einmal vorgetragenen Verdacht, dass die christliche Gerichtserwartung von menschlichen, allzu menschlichen Ressentiments durchsetzt sei und angestaute Vergeltungsgefühle nur deshalb zurückgehalten werden, weil sie im Jenseits durch Gott selbst befriedigt werden. Man denke nur daran, dass sich Tertullian die Höllenqualen der Heiden als ein triumphales Spektakel ausmalte, welche die Seligkeit der Seligen steigert, dass noch Dante in seiner *Divina commedia* viele seiner Gegner ins *Inferno* versetzt hat.

Eine überzogene, oft krankmachende Drohpastoral verdient Kritik. Allerdings ist seit Jahren eine allzu simple Gegenstrategie verfolgt worden, die teilweise zu einer erschreckenden Banalisierung des Gottesbildes geführt hat. Das unbequeme Gerichtsmotiv wurde zur Seite geschoben, die

Vorstellung der Hölle als unzeitgemäß verabschiedet, der Zorn Gottes als anthropomorph entlarvt. In der pastoralen Verkündigung dominierte und dominiert wohl bis heute weithin das Bild eines liebenden und allzeit gütigen Gottes, der allen alles verzeiht und eine bürgerlich saturierte Christenheit nicht mehr befragt, sondern vor allem bestätigt. Vergessen wurde, dass gerade die Botschaft von einem Gott der Liebe gegenüber menschenverachtendem Unrecht nicht gleichgültig bleiben kann. Wer die Gnade für alle garantieren und das *Entréebillet* in den Himmel schon hier und heute verteilen zu können glaubt, stützt ethischen Laxismus und rechtfertigt nicht nur den Sünder, sondern womöglich auch die Sünde. Eine solche Theologie der billigen Gnade unterläuft nicht nur den Ernst der menschlichen Freiheitssituation, sondern verharmlost auch auf unverantwortliche Weise das biblische Zeugnis von Gott. Das Wort Bonhoeffers gilt auch heute: «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche [...]. Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung; Gnade ohne Preis, ohne Kosten [...]. Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders.»<sup>10</sup>

So nimmt es kaum wunder, dass sich in jüngster Zeit Stimmen mehren, die ein gewisses Unbehagen «am lieben Gott» zum Ausdruck bringen. Die Fremdheit Gottes müsse wieder entdeckt, das Mysterium seiner Transzendenz vor Verharmlosung geschützt, seine Unverfügbarkeit theologisch zur Geltung gebracht werden<sup>11</sup>, auch sei die befreiende Dimension des Gerichts und das anstößige Motiv des Zornes Gottes neu zu bedenken.<sup>12</sup> Gerade angesichts himmelschreiender Unrechtserfahrungen müsse an die Verheißung universaler Gerechtigkeit erinnert werden<sup>13</sup>, Gebetsformen wie Fluch, Anklage und Schrei nach Vergeltung dürften nicht vorschnell spirituell domestiziert oder gar tabuisiert werden.<sup>14</sup>

Vor diesem hier nur holzschnittartig skizzierten Hintergrund möchte ich im Folgenden auf einer ersten Reflexionsstufe das Bekenntnis «*der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten*» bedenken. Meine Überlegungen orientieren sich an den einzelnen Momenten dieser Aussage, wenn sie zunächst die Frage nach der *Parusie Christi* in den Blick nehmen (1), dann das Gerichtsgeschehen selbst näher thematisieren (2) und schließlich auf die universale, alle Lebenden und Toten einschließende Reichweite des Gerichts eingehen (3). Die Absicht ist es, die befreiende Dimension der christlichen Gerichtsbotschaft deutlich zu machen, mithin das Gericht als einen Prozess zu deuten, in dem der Mensch vor Gott mit sich und den anderen in die Wahrheit kommt. Mit seiner gelebten Freiheitsgeschichte in die alles offenlegende Wahrheit zu kommen, das kann, ja wird angesichts der Brüche und Schatten, die eine jede Biographie mehr oder weniger mit sich führt, ein schmerzhafter Prozess sein. Gleichzeitig ist dem christlichen Glauben

die Hoffnung mitgegeben, dass das Gericht kein Akt der Zugrunderichtung, sondern der Aufrichtung der Wahrheit und Gerechtigkeit sein wird. Der Richter nämlich ist niemand anders als Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, der in seinem Leben und Sterben dem Verlorenen bis in das Äußerste nachgegangen ist, um es zu retten.

1. «... der kommen wird» – Annäherung an das Motiv der Parusie Christi<sup>15</sup>

Der Literaturwissenschaftler George Steiner hat einmal die Frage aufgeworfen: «Wer außer Fundamentalisten erwartet heute das tatsächliche Kommen eines Messias?»<sup>16</sup> Diese Frage bezieht sich nicht nur auf die messianische Erwartung im Judentum, die immer geschichtlich-gesellschaftlich eingefärbt gewesen ist, sie tangiert auch die christliche Parusiehoffnung, die mit dem zweiten Kommen Jesu Christi die Vorstellung einer Verwandlung und Vollendung der Geschichte verbindet. Hat man nicht lange genug vergeblich auf die Wiederkunft gewartet? Ist die Naherwartung der frühen Christen nicht längst verglüht und angesichts der fortlaufenden Geschichte in eine Stetserwartung umgeschmiedet worden? Handelt es sich bei der Parusievorstellung nicht um Mythologie, die mit dem modernen Verstehenshorizont unvereinbar ist? Soll man sich heute – nach der Überwindung des kosmologischen Weltbilds – die Parusie Christi wirklich im Sinne der neutestamentlichen Apokalypsen vorstellen, als komme der Menschensohn auf den Wolken des Himmels daher, um über Lebende und Tote zu richten? Mit Karl Rahner wird man wohl sagen müssen, dass es sich bei diesen Aussagen nicht um vorwegnehmende Reportagen zukünftiger Ereignisse handelt. Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Vollendung sind zu unterscheiden, auch wenn sie sich nicht strikt trennen lassen, weil der ewige Gott sich selbst im Akt der Schöpfung, vollends aber im Ereignis der Menschwerdung seines Sohnes in ein Verhältnis zur Zeit gesetzt hat. Mit der Auferstehung des Gekreuzigten ist die Geschichte Jesu im ewigen Leben Gottes bleibend aufbewahrt. Gleichwohl dürfte es problematisch sein, die Parusie Christi, die im sakramentalen Leben der Kirche bereits einen zeichenhaften Vorschein hat, als ein Ereignis auf der Zeitachse zu deuten, so als ob Christus, der Erhöhte, erneut in die Koordinaten von Raum und Zeit einrücken würde und Menschen ihn innergeschichtlich erleben könnten. Vielmehr wird man sagen müssen, dass die in der Parusie erhoffte Vollendung der Schöpfung durch Gott nicht in der Zeit, sondern mit ihrem Ende geschehen wird. Walter Kasper hat angesichts der Inkommensurabilität von Geschichtszeit und Vollendung notiert: «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. 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.»<sup>17</sup> Trotz der wiederholt eingeschärften Undatierbarkeit der Parusie Christi, spricht die Schrift davon, dass es *Vorzeichen* des Kommens Christi geben wird (vgl. Mk 13). Aufgeführt werden das Auftreten von Pseudo-Messiassen, Kriege auf der ganzen Erde, Erdbebenkatastrophen und Hungersnöte sowie Christenverfolgungen und die Verwüstung des Heiligtums. Als Bedingung wird genannt, dass das Evangelium allen Völkern verkündet worden sein muss. Überblickt man die Wirkungsgeschichte dieser apokalyptischen Aussagen, stellt man bei allen Wandlungen fest, dass Gläubige darin immer wieder einen Appell zur Wachsamkeit wahrgenommen und die eigene Zeit in ein Verhältnis zum Ende der Zeit gesetzt haben.

Ohne die Frage einer heute verantwortbaren Hermeneutik dieser Aussagen hier verfolgen zu können<sup>18</sup>, sei an dieser Stelle nur darauf abgehoben, dass der Glaube an die Parusie Christi, wie immer man sich diese näher vorstellen mag, eine *bestimmte Zeit- und Geschichtsvorstellung* einschließt. Geschichte ist nicht in sich geschlossen oder abschließbar, sie ist aus sich heraus nicht vollendbar. Das Parusie-Motiv hält präsent, dass die Geschichte über sich selbst hinausweist, dass sie auf eine kommende Vollendung zuläuft, die sie nicht herbeizwingen oder beschleunigen kann. Schon in der eucharistischen Liturgie wird die Parusie, das Kommen des Herrn, gefeiert, aber die Eucharistie steht unter dem Vorbehalt der zeichenhaft verhüllten Gegenwart, «bis er kommt in Herrlichkeit». Nicht umsonst spricht das Credo im *Futur* – «der kommen wird» (*venturus*) –, es behauptet, dass sich *in Zukunft* Entscheidendes ereignen wird. Es widersetzt sich damit einer evolutionistisch entfristeten Zeitkonzeption, welche die Toten tot sein lässt, und setzt auf einen *Adventus*, der das Vergangene nicht in Ruhe lässt und gerade dadurch den Hoffnungslosen Hoffnung geben kann. Die Vergangenheit hat eine Zukunft vor sich, und zwar deswegen, weil «er kommen wird». Auch wenn offen gelassen wird, *wann* und *unter welchen Umständen* dieser *Adventus* stattfindet – und der Verzicht auf Terminspekulationen und apokalyptische Ausmalungen spricht dafür, die Parusie als eschatologisches Geschehen zu deuten, das die Zeit verwandelt – hält das Credo die Provokation einer befristeten Zeit wach. Die Täter werden nicht auf immer über ihre Opfer triumphieren (vgl. Ps 13), es wird das noch Unabgegoltene und Ausstehende zu seinem Recht kommen.

Die Botschaft von der auf uns zukommenden *Vollendung der Zeit* verlangt nun danach, *christologisch* näher bestimmt zu werden. Denn das Omega

der Geschichte ist weder anonym noch gesichtslos, sondern hat – wenn man dem Zeugnis des apostolischen Credo folgt<sup>19</sup> – einen Namen und ein Gesicht. Es ist Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, der «kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten». Diese christologische Ausrichtung der Eschatologie hat Hans Urs von Balthasar in die viel zitierten Sätze gefasst: «Gott ist das Letzte Ding des Geschöpf. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. [...] Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der «Letzten Dinge» ist.»<sup>20</sup>

Wie aber Jesus nicht im erwarteten Sinn Messias gewesen ist – er hat die Unterdrückung Israels nicht mit Gewalt beendet, sondern ist selbst Opfer von Gewalt geworden –, so bleibt auch der erwartete Richter als Opfer einer Hinrichtung kenntlich. Seine Wundmale zeigen, dass die schmachvolle Vergangenheit seines Sterbens nicht einfach dem Vergessen anheim gefallen ist, sondern sich bleibend sichtbar in seine verklärte Leiblichkeit eingezeichnet hat. Allerdings zeigt der Auferweckte die Spuren seiner Passion nicht vor, um für sein unschuldig vergossenes Blut Rache oder Vergeltung zu fordern. Statt über seine Feinde zu triumphieren oder die eigenen Jünger der Untreue und des Verrats zu überführen, sind die Stigmata seines verwandelten Leibes Zeichen einer bis ins Äußerste gehenden Vergebungsbereitschaft, die auch im Feind den vergebungsbedürftigen Nächsten zu sehen bereit ist. Noch sterbend hat der Gekreuzigte für seine Peiniger gebetet (Lk 23,34) – und Stephanus, der erste Märtyrer der christlichen Gemeinde, hat sich dieses Gebet unter dem Hagel der ihn tödlich treffenden Steine zueigen gemacht und ausgerufen: «Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!» (Apg 7,60).

Der Kommende ist also der, den wir im Glauben schon kennen oder besser: in dem Maße kennen, als wir uns in unserem Beten, Denken und Handeln von seiner Botschaft bestimmen lassen. Das Ende ist also nicht einfach katastrophischer Abbruch oder anonymes Verhängnis, eine Vorstellung, die man auch unabhängig von *theologischen* Überlegungen unter Verweis auf apokalyptische Krisenindikatoren hegen könnte. Nein, am Ende der Geschichte steht – nimmt man das Credo ernst – *die für alle alles entscheidende Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten*: «Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat» (2 Kor 5,10).

## 2. «zu richten» – oder: das Gericht als Prozess, in die Wahrheit zu kommen

Mit dieser Vorstellung einer persönlichen Konfrontation mit Jesus Christus und seinem Gericht widerspricht der Glaube der letztlich zynischen Devise,

dass «die Weltgeschichte das Weltgericht» ist.<sup>21</sup> Wäre die Weltgeschichte tatsächlich das Weltgericht, bekämen die recht, die sich schon in der Geschichte durchgesetzt haben, die Sieger blieben Sieger, die Verlierer Verlierer, die Mitläufer und Voyeure, die nichts gewusst und gesehen haben wollen, könnten sich davonstehlen. Der Gedanke einer Unabgeschlossenheit des Vergangenen, den Walter Benjamin um der Opfer und Geschlagenen willen hochgehalten hat, wäre bare Illusion. Die Klagen und Schreie der Entrechteten würden resonanzlos verhallen, ihr Geschick würde im Mahlstrom der Geschichte untergehen.

Einer solchen Sicht widersteht allerdings der Glaube an ein künftiges Gericht, der in der großen Gerichtsrede des Matthäus (Mt 25,31–46) einen paradigmatischen Ausdruck gefunden hat – eine Rede, welche die eingangs erwähnten Bildprogramme maßgeblich inspiriert hat. Hier wird anschaulich in Szene gesetzt, was der kommende Menschensohn tun wird. Er wird sich auf den Thron der Herrlichkeit setzen – was den göttlichen Anspruch kenntlich macht – und über *alle Völker* Gericht halten. Niemand wird dem Gericht entgehen, alle müssen durch es hindurch. Wie ein Hirte scheidet der Menschensohn die Menschen in die Schafe zur Rechten und die Böcke zur Linken; die einen werden das Reich erben, für die anderen ist die ewige Hölle vorgesehen.<sup>22</sup> Allerdings ist die gelebte Freiheitsgeschichte der allermeisten Menschen komplex, so dass die Scheidung zwischen Gut und Böse durch die einzelnen Biographien hindurchgeht. «Viele von uns werden abwechselnd einmal auf der einen, dann auf der anderen Seite stehen, einmal als Opfer, dann wieder als Täter, einmal als Gute, dann wieder als Böse. Aber es wird auch Menschen geben, die fast nur auf der Seite der Opfer oder Täter stehen werden.»<sup>23</sup> Der *Maßstab* des Gerichts wird ebenfalls angegeben: wie sich ein jeder gegenüber seinem hilfsbedürftigen Nächsten verhalten (oder nicht verhalten) hat, so hat er sich auch Christus gegenüber verhalten (oder eben nicht verhalten). Diese Urteilsbegründung erfolgt für die Gerichteten völlig überraschend und provoziert ihre Rückfrage: «Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und gespeist ...» (Mt 25, 37–39). Doch Christus, der Richter, bestätigt nur noch einmal das *Hören auf die Autorität der Bedrängten* als *Kriterium des Gerichts*: «Amen ich sage euch, was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25, 40). Die Werke der Barmherzigkeit also sind es, auf die es nach der matthäischen Gerichtsparabel ankommt. Wer seine Eigeninteressen durch die Not der anderen unterbrechen lässt, wer sich mit den Notleidenden und Hilfsbedürftigen identifiziert, der identifiziert sich, ob er es weiß oder nicht, mit Jesus Christus, der selbst mit allen Notleidenden rückhaltlos solidarisch geworden ist.<sup>24</sup>

Die Mahnung, den Anruf des bedürftigen Nächsten nicht zu ignorieren, sondern die Werke der Barmherzigkeit zu verrichten, also die Hungernden

zu speisen, den Fremden und Obdachlosen Asyl zu gewähren, die Nackten zu kleiden, die Kranken und Gefangenen zu besuchen, hat eine praktische Nachfolgechristologie aufzunehmen, ohne deshalb in einen blanken Moralismus abzugleiten.<sup>25</sup> Der Gerichtsglaube hat lebenspraktische Relevanz, denn es ist keineswegs gleichgültig, wie die Gläubigen hier und heute leben: *am Ende erwartet sie nicht Desinteresse oder Vergessen, sondern eine Person, die ihr Leben befragt*. Damit wird die Lebenszeit jedes Einzelnen unendlich qualifiziert und als ewigkeitsfähig eingestuft: Jeder Augenblick hat bleibendes Gewicht, denn in der Zeit reift, was mehr ist als Zeit. Schon heute entscheidet sich im Eingehen oder Nichteingehen auf den Anruf des anderen, wie der Mensch in der Gerichtsszene vor dem Richter dastehen wird. Und Christus, von dem es heißt, dass er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, wird einen jeden am Ende mit der Wahrheit seines Lebens konfrontieren. Denn ohne Aufdeckung der Wahrheit einer jeden Lebensgeschichte kein Gericht, und ohne den Durchgang durch das Gericht keine Vollendung. Aber was heißt hier Wahrheit?

Um das zu erläutern, gibt das griechische Wort für Wahrheit – *aletheia* – zwei Hinweise, die für die theologische Interpretation des Gerichtsgeschehens produktiv aufgenommen werden können. Zum einen bezeichnet es, worauf Martin Heidegger hingewiesen hat, die «Un-Verborgeneheit»: Das Verborgene, das Abgedrängte, das Dunkle kommt ans Licht (das *alpha privativum* in *a-letheia* zeigt die Negation von *lanthano* / *leth* = «verbergen» an). Schon bei Paulus wird vom kommenden Herrn gesagt, dass er «das Verborgene der Finsternis aufhellen und die Absichten der Herzen offenbar machen wird» (1 Kor 4,5). Zum anderen ist der *aletheia* die Negation des Vergessens eingeschrieben. Am Ende steht nicht *Lethe*, der mythische Fluss des Vergessens, in dem das Gedächtnis an die dramatische Leidens- und Schuldgeschichte der Menschen versenkt wird, sondern das Gottesgedächtnis, die *memoria Dei*, die alles aufbewahrt.

Das Gericht selbst aber ist der Prozess, durch den ein jeder hindurch muss, um in die Wahrheit zu kommen: mit sich, mit den anderen, vor Gott. Dabei ist präzisierend anzumerken, dass die Rede vom In-die-Wahrheit-Kommen nicht eine Geschichte nach der Geschichte in dem Sinne meinen kann, als ob das gelebte Leben postmortal auf anderer Ebene einfach weiterliefe. Was geschehen ist, ist geschehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Mit dem Tod kommt die gelebte Freiheitsgeschichte an ein unwiderrufliches Ende, das ist der bleibende Gehalt der überlieferten Rede vom Tod als dem Ende jeder Verdienstmöglichkeit. Allerdings gilt es, postmortal und im Angesicht des Richters das rechte Verhältnis zu dieser gelebten Geschichte einzunehmen, mit all der Brüchigkeit und Schattenhaftigkeit der eigenen Identität, die im Gericht offenbar werden wird, ins Reine zu kommen. Dieser Vorgang ist in temporalen Kategorien nicht

mehr beschreibbar, er liegt jenseits der Todesgrenze, gleichwohl impliziert er eine Art «Prozess», wenn anders eine vollendungsbedürftige Freiheitsgeschichte nicht einfach durch eine *nova creatio* in den Status der Vollendung überführt werden soll. Die Lehre vom Purgatorium hat darin ihren bleibenden Sinn, diesen Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens, der durch die Begegnung mit Christus freigesetzt wird, zu bezeichnen. Es ist «der von innen her notwendige Prozess der Umwandlung des Menschen, in dem er christusfähig, gottfähig und so fähig zur Einheit mit der *communio sanctorum* wird.»<sup>26</sup>

Die Aufrichtung der Wahrheit ereignet sich in der dramatischen Konfrontation, also in einem von Angesicht zu Angesicht mit Christus, dem «Richter und Retter. Das Begegnen mit ihm ist der entscheidende Akt des Gerichts. Vor seinem Anblick schmilzt alle Unwahrheit»<sup>27</sup>, vor seiner Wahrheit zerbrechen alle Maskeraden und Lebenslügen. Daher wäre es falsch, das Gericht nach Analogie der menschlichen Justiz zu begreifen, als gehe es hier um ein äußerlich bleibendes Dekret, das über den Delinquenten hinweggesprochen wird und Lohn oder Strafe zudiktiert. *Iustitia* mit verbundenen Augen ist das Symbol für die Unparteilichkeit des weltlichen Richters, der ohne Ansehen der Person sein Urteil zu fällen hat. Anders beim Gericht Jesu Christi: Hier wird der Mensch mit dem alles durchdringenden Blick des Richters konfrontiert, der selbst die Abgründe der *conditio humana* von innen her kennt.<sup>28</sup>

Die Rede vom Gericht würde daher halbiert, wenn sie nicht mit der Hoffnung auf rettende Barmherzigkeit verknüpft würde. «Die Wahrheit, die den Menschen richtet, ist selbst aufgebrochen ihn zu retten.»<sup>29</sup> Der Richter steht an der Seite des Schuldigen, um diesem zu ermöglichen, sich gegen seine Schuld zu stellen, die Tat zu bereuen und so in die Wahrheit zu kommen. Gleichzeitig steht er den Entwürdigten bei, ihre Scham zu überwinden, ihre Würde wieder zu entdecken und dadurch zu einem neuen Leben zu finden. Die Identifikation Christi mit allen lässt darauf hoffen, dass das Gericht von einer *amor iustitiae* geleitet ist, die einem jeden gerecht werden will.

### 3. «... die Lebenden und die Toten» oder: Zur Hoffnung auf universale Versöhnung

Das Gericht ist ein universales Ereignis, das *alle* – die Lebenden und die Toten – betrifft. Aber wie viel vergeudetetes Leben gibt es in der Geschichte, wie viel gescheiterte Projekte, wie viel Gewalt, Verhöhnung und Hass, welch eine Fülle von Vergeblichkeit, Trauer und Tod? Betrachtet man die Geschichte des 20. Jahrhunderts, die bis heute nicht abreißende Kette von Kriegen, Krisen und Konflikten, drängt sich beinahe unabweislich der Ein-

druck eines Rückzugs Gottes aus der Geschichte auf. Es scheint, als habe Gott sein vornehmstes Geschöpf, den Menschen, sich selbst überlassen, als habe er sich in ein unnahbares Schweigen zurückgezogen. Nimmt man Zeugnisse der Kunst, Literatur und Musik als Seismogramme unserer Zeit, dann scheinen die wichtigsten Stimmen in einer Ästhetik der Negativität zu konvergieren. Man denke an die deformierten Ikonen Giacomettis, den Kommunikationszerfall in den aus Redefetzen montierten Stücken Becketts, die Sprachverknappung der späten Gedichte Celans, die an der Grenze des Hörbaren angesiedelten Kompositionen Morton Feldmanns. Zeitgenössische Kunst hat eine gewisse Nähe zum Karsamstag, dem Gefühl, dass Gott abwesend, gar zu einem Phantom der Grammatik geworden ist und es keinen Sinn mehr hat, auf ihn zu hoffen. Die «Katastrophe» des Karfreitags – Nietzsches Proklamation des Todes Gottes hat es deutlich gemacht – liegt hinter uns, völlig ungewiss, ob ein neues Ostern vor uns liegt. Es scheint, als habe Gott uns vergessen.<sup>30</sup>

Der christliche Gerichtsglaube widerspricht diesem epochalen Gefühl eines Vergessens Gottes. Er rechnet vielmehr mit einem alles Geschehen einbegreifenden Gedächtnis Gottes, das die Ereignisse der Geschichte nicht so hinnimmt. Alle, die Lebenden und die Toten, werden vor dieses Gedächtnis Gottes gerufen werden. Das Gericht, das als Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens aller mit allen vor Gott verstanden werden kann, impliziert: Gott gedenkt der Menschen – auch dann, wenn diese ihn vergessen, und sein Gedenken ist ein die Gerechtigkeit aufrichtendes, die Menschen retten wollendes Gedenken.

Die Hoffnung auf Rettung durch das Gericht hindurch aber wirft die Frage auf, ob sich am Ende alle miteinander versöhnen lassen. Die Opfer mit den Tätern – die Täter mit den Opfern – angesichts der Gräueltaten der Geschichte ein kaum vollziehbarer, ja geradezu monströser Gedanke. Und doch ist Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, 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 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 ver-

gebungsbereite Liebe des Gekreuzigten mit vollziehen und in ihren Tätern vergebungsbedürftige Nächste sehen?

Die nach den Verbrechen des 20. Jahrhunderts unsäglich erschwerte Hoffnung auf Versöhnung sinkt wohl nur dann nicht auf das Niveau einer billigen Harmonisierung hinab, wenn die Geschichte nicht einfach ausradiert wird, sondern die Differenz zwischen Tätern und Opfern auch eschatologisch gewahrt bleibt. «Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre.»<sup>31</sup> Vielleicht kann man sagen, dass den Tätern ihre Untaten gleichsam als Kainsmal eingezeichnet bleiben. Es bleiben Narben, die an die gelebte Freiheitsgeschichte erinnern, ohne dass sie noch schmerzen würden oder stigmatisierenden Charakter hätten.<sup>32</sup> Darin aber, dass die vergessenen Namen in der *memoria Dei* nicht vergessen sind und Gott gerade auch seinen untreuen Geschöpfen bis ins Äußerste treu sein will, darin liegt – wie Erik Peterson einmal notiert hat – etwas ungemein Tröstliches: «Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden. Aus dem Strom der Lethe können wir nur durch die ungezeugte Aletheia, die Gott ist, herausgezogen werden. Wenn Gottes Name über uns genannt wird, so bedeutet das, dass unser Leib ewig sein wird wie der Tempel, über dem Gottes Name genannt wird. «Brecht diesen Tempel ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen. Das sagte er aber vom Tempel seines Leibes.» Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»<sup>33</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: DERS., *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1963, 83. Vgl. auch die Aussage von O. FUCHS: «Eine totalitäre negative Theologie, die überhaupt keine menschliche Symbolisierung für Gott mehr zulässt, rettet Gott nicht, sondern tötet ihn.» (*Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007, 48).

<sup>2</sup> Vgl. H. MAIER, *Reich Gottes ohne Gott. Der neue Mensch in den totalitären Regimen*, in: *IKaZ* 37 (2008) 280–286.

<sup>3</sup> BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika «Spe salvi»*, Freiburg 2008, 80 (Art. 43).

<sup>4</sup> Vgl. A. STOCK, *Poetische Dogmatik*, Bd. 4: *Figuren*, Paderborn 2001, bes. 165–212.

<sup>5</sup> Vgl. K. BARTH, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, 27.

<sup>6</sup> Zu Recht warnt allerdings STOCK: «Weltgerichtsbilder als pure Instrumentalisierung einer klerikalen Verängstigungsmaschinerie zu denunzieren, gehört zu den Rückspiegelverzerrungen der Geistesgeschichte» (*Poetische Dogmatik*, Bd. 4, 186). Man denke nur daran, dass das byzantinische Motiv der *Deesis*, welches Christus, den Richter, zwischen den *fürbittenden* Maria und Johannes zeigt, vielfach auch in westlichen Gerichtsdarstellungen übernommen wurde.

<sup>7</sup> Vgl. E. SCHÄTZING, *Die ekklesiogene Neurose*, in: *WzM* 7 (1955) 97–108.

<sup>8</sup> Vgl. T. MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/M. 1976. Dazu: S. PFEIFER, *Glaubensvergiftung – ein Mythos?*, Moers 1993.

<sup>9</sup> P. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit*, Frankfurt/M. 2006.

<sup>10</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1971, 13f. Weiter heißt es: «Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben [...]. Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, [...] ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge.»

<sup>11</sup> Vgl. zuletzt G.M. HOFF – A. HALBMAYR (Hg.), *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stand einer umstrittenen Tradition* (QD 224), Freiburg–Basel–Wien 2008.

<sup>12</sup> Vgl. R. MIGGELBRINK, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002. Dazu: J.-H. TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *Theologie und Philosophie* 83 (2008) 385–409.

<sup>13</sup> Vgl. J.B. METZ (unter Mitarbeit von J. REIKERSTROFER), *Memoria passionis*, Freiburg 2006.

<sup>14</sup> Vgl. O. FUCHS, *Fluch und Klage als biblische Herausforderung. Zur spirituellen und sozialen Praxis der Christen*, in: *BiKi* 50 (1995) 64–75; E. ZENGER, *Ein Gott der Rache. Feindsalmen verstehen*, Freiburg 1998.

<sup>15</sup> Vgl. M. KEHL, «*Bis du kommst in Herrlichkeit ...*» *Neuere theologische Deutungen der «Parusie Christi»*, in: E. CHRISTEN/ J. PFAMMATER (Hg.), *Hoffnung über den Tod hinaus* (Theologische Berichte XIX), Zürich 1990, 95–138; DERS., Art. *Parusie*, in: *LThK* 7 (1998) 1404–1405.

<sup>16</sup> G. STEINER, *Grammatik der Schöpfung*. Aus dem Englischen von M. Pfeiffer, München–Wien 2001, 15.

<sup>17</sup> DERS., *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, in: P. HENRICI/ J. RATZINGER (Hg.), *Credo. Ein theologisches Lesebuch*, Köln 1991, 209–224.

<sup>18</sup> Hier wäre auch auf das schwierige Motiv des Antichristen einzugehen, das bei Paulus (vgl. 2 Thess 2,3–10) in der Gestalt des «Gesetzlosen» unter Rückgriff auf zwei alttestamentliche Texte (Dan 11,36 und Ez 28,2) eingeführt wird. Der Antichrist wird mit Antiochus Epiphanes, dem Judenverfolger der hellenistischen Epoche, und mit dem hybriden Fürsten von Tyrus in eine Reihe von Vorgängern eingerückt und büßt so seine scharf abgegrenzte Singularität ein. Ähnlich lassen sich die expliziten Antichrist-Aussagen von 1 Joh 2,18–22 und 2 Joh 7 historisch auf christologische Irrlehren beziehen, während die Antichristvorstellung von Offb 13 auf das römische Gottkaisertum und seinen Pseudo-Kult bezogen ist. Vgl. dazu: J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007, 156–161.

<sup>19</sup> Die kirchliche Bekenntnisbildung stützt sich damit auf den *christologischen* Strang der neutestamentlichen Gerichtsaussagen (vgl. Mt 25,31–46; 7, 22f.; 13,36–43; Lk 13,25–27; 1 Thess 4,6; 1 Kor 4,4f.; 11,32; 2 Kor 5,10). Allerdings ist der biblische Befund über das *Subjekt des Gerichts* nicht ganz so eindeutig. So wird neben Christus auch *Gott* als Herr der Gerichts aufgeführt (vgl. 2 Thess 1,5; 1 Kor 5,13; Röm 2,3ff; 3,6; 14,10; Mt 10,28 par; Mt 6,4.6.15.18); den *Zwölf* als Repräsentanten der zwölf Stämme Israels (vgl. Mt 19,28) und den *Heiligen* (vgl. 1 Kor 6,2) wird darüber hinaus eine Begleitfunktion im Gericht übertragen. Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 659f.

<sup>20</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 282 und 292. Der Wandel von einer Topographie des Jenseits zu einer christologischen Konzentration der Eschata findet sich bereits in der eindrucksvollen Skizze *Eschatologie in unserer Zeit* (1955, aus dem Nachlass ediert, Freiburg 2005, 9–85).

<sup>21</sup> Vgl. die Gedichtzeile von F. SCHILLER «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» (DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. von G. Fricke u. H.G. Göpfert, München 1987, 133). Diese Zeile wurde von HEGELS Geschichtsphilosophie eingelöst, die sich ausdrücklich als Theodizee versteht und menschliche Interessen, Leidenschaften, ja Kriege durch die «List der Vernunft» zu vorläufigen Momenten in eine progressive Freiheits- und Vernunftgeschichte integriert. «Die Aussöhnung [mit dem Negativen in der Geschichte] kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet» (DERS., *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* [Werke, Bd. 12], Frankfurt/M. 1986, 28).

<sup>22</sup> Diese Scheidung ist bereits in der vorchristlichen Antike greifbar. Vgl. PLATON, *Phaidon*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Stuttgart 1989, 89f. (114a-b); VERGIL, *Aen.* 6, 540-544: «Hier ist der Ort, da der Weg nach beiden Seiten sich spaltet: wo der rechte zur Burg hinstrebt des mächtigen Pluto, führt zum *Elysium* uns die Bahn. Der linke dort aber straft die Bösen und schickt sie hinab zum *Pfuhl* der Verruchten.»

<sup>23</sup> O. FUCHS, *Das Jüngste Gericht*, Regensburg 2007, 114.

<sup>24</sup> Im Judentum findet sich eine gewisse Parallele zu diesem Gedanken, wenn es im Midr Tann zu Dt 15,9 heißt: «Meine Kinder, wenn ihr den Armen zu essen gegeben habt, so rechne ich es euch so an, als ob ihr mir zu essen gegeben hättet.» – Vgl. auch die Erzählung von L. TOLSTOI, *Wo die Liebe ist, da ist auch Gott*, in: DERS., *Sämtliche Erzählungen in fünf Bänden*, Bd. III, hg. von G. Drohla, Frankfurt 1990, 327-341.

<sup>25</sup> Vgl. zur Würdigung der praktischen Nachfolgechristologie, die im Rahmen der neuen politischen Theologie entwickelt wurde: J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn <sup>2</sup>2001, 139-148.

<sup>26</sup> RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 18), 183.

<sup>27</sup> BENEDIKT XVI., *Spe salvi* (s. Anm. 3), Art. 47.

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch E. JÜNGEL, *Das jüngste Gericht als Akt der Gnade*, in: DERS., *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz*, Stuttgart 2003, 37-73, hier 56-59.

<sup>29</sup> RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 18), 165.

<sup>30</sup> Vgl. zur Artikulation dieses Grundgefühls die Schlusspassage von G. STEINER, *Von realer Gegenwart*, München 1990, 300f.

<sup>31</sup> BENEDIKT XVI., *Spe salvi* (s. Anm. 3), Art. 44.

<sup>32</sup> O. FUCHS hat darum von «verklärten Erinnerungszeichen» bzw. von einer «verklärten Vernarbung» gesprochen (*Das Jüngste Gericht*, 133.136).

<sup>33</sup> E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1995, 141.

*Gekürzte und überarbeitete Version des gleichnamigen Beitrags, in: THOMAS HERKERT/MATTHIAS REMENYI (Hg.), Neues von den letzten Dingen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 99-122.