

CHRISTIAN STOLL · WIEN

## KIRCHE DER ZUKUNFT

*Der eschatologische Charakter der Kirche nach «Lumen Gentium»*

Was Karl Barth einmal mit Blick auf die Eschatologie formulierte – sie sei ein «harmloses Kapitelchen am Ende der Dogmatik»<sup>1</sup> geworden – ließe sich auch auf das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* übertragen. Dies liegt, wie auch Barth überzeugt war, nicht am Stoff selbst, sondern daran, wie er in der Theologie behandelt wurde. Walter Kardinal Kasper hat kürzlich erneut auf die stiefmütterliche Rolle der vier Nummern über den «endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche» in der Theologie der vergangenen Jahrzehnte hingewiesen.<sup>2</sup> Im breiten Strom der Rezeption von *Lumen Gentium*, der sich auf die ersten vier Kapitel des Textes konzentriert, ist das siebte weitgehend untergegangen. Die konkrete Organisation der Kirche, besonders die Frage nach dem Verhältnis von Laien und Amtsträgern, dominierte die ekklesiologischen Debatten nach dem Konzil. Dabei droht die Kirche das Wesentliche aus dem Blick zu verlieren, wenn sie nicht in die Zukunft schaut, wenn sie sich nicht als Kirche der Zukunft versteht. Damit ist weder ein futurologisches Sehertum noch eine billige Vertröstung auf den jüngsten Tag gemeint, sondern ihr innerstes Wesen als christusförmige Gemeinschaft: Zu Christus, dem sie sich bereits jetzt zugehörig weiß, bewegt sie sich hin. Das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution lädt dazu ein, dies neu wahrzunehmen und die Kirche als Kirche der Zukunft zu entdecken.

Drei Gesichtspunkte fallen dabei besonders ins Auge: Den ersten kann man als eschatologische Öffnung des kirchlichen Blickfeldes bezeichnen. Die ekklesiologischen Leitlinien von *Lumen Gentium* werden unter eschatologischem Vorzeichen fortgeführt, was einen doppelten Effekt hat. Einerseits erscheint das Eschaton als gemeinschaftliche Wirklichkeit, andererseits tritt die Kirche in ihrer alle Zeiten umspannenden Weite und ihrem universalen soteriologischen Anspruch, der sich auf alle Menschen richtet,

*CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, Studium der Rechtswissenschaft, Politikwissenschaft und der Katholischen Theologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau und an der Yale Divinity School, New Haven. Universitätsassistent am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.*

hervor (1). Diese Perspektive bedeutet nicht, die konkrete geschichtliche Kirche zu vergessen und Reformanliegen spirituell stillzulegen. Bis heute wird in der orthodoxen Theologie beklagt, die westliche Ekklesiologie trage der eschatologischen Dimension der Kirche zu wenig Rechnung. Das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution bietet hier eine wichtige Gegenstimme, zumal es wesentlich auf Traditionen der Ostkirche zurückgreift. Im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie kann es weiterführen, weil es den Blick auf die gemeinsame Verbundenheit mit der himmlischen Kirche richtet (2). Ein dritter Gesichtspunkt betrifft schließlich das Problem, wie sich die in der Kirche gegenwärtige eschatologische Zukunft im Spannungsfeld von Zeit und Ewigkeit deuten lässt. Diese Frage hat die Theologie des 20. Jahrhunderts insbesondere in der Auseinandersetzung mit politischen Utopien beschäftigt. *Lumen Gentium* streift diese Frage nur, kreist jedoch um eine neue Verhältnisbestimmung von Ewigkeit und Zeit, wie sich bei genauerem, die Textgeschichte mit einbeziehenden, Lesen zeigt (3).

### 1. Kirche als universale Gemeinschaft

Die Erneuerung der Ekklesiologie zählte zweifellos zu den wichtigsten Anliegen des Zweiten Vatikanums. Das «Jahrhundert der Kirche» (O. Dibelius) begann für die katholische Theologie bereits Jahrzehnte vor dem Konzil, auch wenn ekklesiologische Neuerungen zunächst beargwöhnt wurden. Programmatische Entwürfe wie Henri de Lubacs «Catholicisme» richteten ihren Blick neu auf den sozialen Charakter der Kirche und schöpften dabei aus dem patristischen Schatz gemeinschaftlicher Allegorien für die Kirche.<sup>3</sup> Damit war nicht nur gegen eine Engführung der Kirche auf den Klerus Stellung bezogen, sondern das in Christus begründete Heil selbst neu als wesentlich gemeinschaftliches in Erinnerung gebracht. Mit dem Stichwort «Heilsindividualismus» wurde in der Theologie bald eine Fehlentwicklung gekennzeichnet, die die Kirche als Vehikel für die individuelle Seelenrettung erscheinen ließ. Demgegenüber rückte nicht nur die Heilswirklichkeit selbst neu als gemeinschaftliche und damit im wahren Sinne als kirchliche in den Blick, sondern auch die universale Sendung der Kirche zur ganzen Menschheit. Diese Sendung – so musste neu herausgestellt werden – bezieht sie aus ihrem christologischen Fundament: Christus ist das Licht der Völker (LG 1). Die Kirche kann keine selbstgenügsame Gemeinschaft sein, da sie auf den universalen Heilswillen Christi verwiesen bleibt.<sup>4</sup> Ihre Verwurzelung in Christus bedeutet keine starre Identifikation, sondern verlangt von ihr eine doppelte Offenheit: für Christus, dessen Anspruch sie sich immer wieder neu öffnen muss, für alle Menschen, denen sie das in Christus begründete Heil nahebringen soll. Gemeinschaftscharakter und sakramentale Bestimmung der Kirche sind somit zwei entscheidende Kennworte der ekklesiologischen Erneuerung im Umfeld des Konzils. Sie

laufen in einer universalen soteriologischen Perspektive zusammen, wie sie die berühmte Definition der Kirche am Beginn von *Lumen Gentium* ausdrückt: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug der Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1).

Es lag nahe, diese Weichenstellungen auch in die Eschatologie hinein fortzuführen. Das Konzil hat dies jedoch nicht zusammenhängend getan und die Eschatologie nur versprengt behandelt.<sup>5</sup> Auch das siebte Kapitel von *Lumen Gentium* berührt nur einige Aspekte, die in ihrer Auswahl jedoch deutlich auf das ekklesiologische Programm des ersten Kapitels verweisen. Das zeigt bereits ein kursorischer Blick auf die verschiedenen Fassungen des Textes. Ursprünglich nicht als Bestandteil der Kirchenkonstitution geplant, bezogen sich erste Entwürfe des Kapitels vor allem auf die Heiligenverehrung und die Bewährung des einzelnen Kirchengliedes im Ringen um sein ewiges Heil.<sup>6</sup> Mit der Heiligenverehrung war den zuständigen Kommissionen zwar ein Thema vorgegeben, das rückblickend als besonders geeigneter Anknüpfungspunkt erscheint, um den gemeinschaftlichen Charakter der Kirche in Erinnerung zu rufen. Auch hier musste jedoch ein weiter Weg zurückgelegt werden, um die Theologie der Heiligenverehrung in ihrer Verquickung mit dem individuellen Seelenheil, insbesondere über die Lehre vom Purgatorium, von individualistischem und quantifizierendem Ballast zu befreien. Der in der Konzilsaula schließlich diskutierte Text zeigt im Vergleich zur vorherigen Fassung noch einmal deutlicher das Bemühen, die irdische und die himmlische Kirche, zu der die Engel und die Heiligen gehören, aber auch die Christen im Purgatorium, in einer Gesamtschau als eine einzige Gemeinschaft vorzustellen. Die mit der Überarbeitung betraute Kommission, der auch Yves Congar und Karl Rahner angehörten, ersetzte die abstrakte Rede von den Gliedern der Kirche durch das ekklesiale «Wir», die Kirche hieß nun auch hier «Gemeinschaft (*Communio*) des ganzen mystischen Leibes Jesu Christi», dessen Einheit durch die «Übung brüderlicher Liebe» gestärkt werde.<sup>7</sup> Die Heiligenverehrung findet darin ihren Platz. Zwar erwähnt auch der endgültige Text das Purgatorium sowie die Lehre von den Verdiensten (vgl. LG 49), die die Heiligen erworben haben. Diese Lehrstücke stehen jedoch hinter der Einordnung in die große Liebesgemeinschaft von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zurück und beziehen von da aus einen neuen Sinn. Nirgends ist davon die Rede, dass die Heiligen angerufen werden, um eine einzelne Seele aus dem Fegefeuer zu retten. Die Kirche erscheint vielmehr als universale Gemeinschaft «brüderlicher Sorge» (LG 49), deren Einheit besonders in der Liturgie sichtbar wird.

Auch der sakramentale Charakter der Kirche und ihre universale soteriologische Sendung schlagen sich im siebten Kapitel – besonders in den

ersten drei Absätzen – deutlich nieder. Das oft als Summe der Ekklesiologie von *Lumen Gentium* angeführte Wort von der Kirche als «universalem Heilssakrament» findet sich nämlich nicht im ersten Kapitel, wo es der Sache nach entfaltet wird, sondern erst hier. Der universale Heilswille Christi, der Sakramentalität und Sendung der Kirche begründet, wurde also im Zusammenhang mit der Eschatologie noch einmal bekräftigt. Karl Rahner – dessen Einfluss auf *Lumen Gentium* mittlerweile gut untersucht ist – verwendete das Prädikat «universal» gegen eine enge Auslegung des Axioms *Extra Ecclesiam nulla salus*.<sup>8</sup> Der Ausdruck fügt sich dabei ein in eine Reihe universalistischer Schriftstellen, die Christus als den Erlöser aller Menschen herausstellen. Die Rede ist von der «Wiederherstellung», «die uns verheißen ist und die wir alle erwarten» (LG 48). Man geht wohl nicht zu weit, wenn man die Konzilsväter hier ihre Hoffnung auf die Erlösung aller Menschen ausdrücken sieht. Dies wird umso deutlicher, wenn man beachtet, dass die drei universalistischen Absätze erst nach der Diskussion in der Konzilsaula eingefügt wurden. Obwohl der vorherigen Fassung in der Aula vereinzelt ein unzulässiger Universalismus vorgeworfen worden war, da sie keinen Hinweis auf einen doppelten Gerichtsausgang enthielt,<sup>9</sup> hat dies den Text nicht beeinflusst. Die Bekräftigung der universalen soteriologischen Perspektive im endgültigen Text kann daher wohl als bewusste Entscheidung, die sakramentalen und gemeinschaftlichen Linien in die Eschatologie hinein fortzuführen, gedeutet werden. Die Ergänzung durch die drei Abschnitte, deren Ausarbeitung Y. Congar übertragen wurde, entsprach – wie die Rede vom universalen Heilssakrament zeigt – einerseits der theologischen Linie einer einflussreichen Gruppe von Konzilsvätern.<sup>10</sup> Eine nicht zu unterschätzende Wirkung hatten jedoch auch die in der Aula vorgetragenen Einwände einiger Bischöfe aus der ostkirchlichen Tradition.

## 2. Ostkirchliche Einflüsse und ökumenisches Potenzial

Das in der Konzilsaula zur Diskussion gestellte Kapitel enthielt bereits die beschriebene Gesamtschau auf die Liebesgemeinschaft der Kirche, die auch die Heiligen und die Verstorbenen einschließt. Allerdings begann das Kapitel immer noch mit einem recht individualistisch gefärbten Abschnitt «über den eschatologischen Charakter unserer Berufung». Dagegen wandten in der Konzilsaula zwei Konzilsväter Motive einer gemeinschaftlichen Eschatologie aus der ostkirchlichen Tradition ein, die in den Endtext eingegangen sind. So äußerte Maxim Hermaniuk, Bischof einer ukrainisch-katholischen Diözese, in der Aula nachdrücklich den Wunsch, die irdische Kirche als eschatologisch bestimmte Gemeinschaft deutlicher herauszustellen. Mit zahlreichen Verweisen auf die Liturgien der Ostkirche hob Hermaniuk hervor, dass die eschatologische «Wachsamkeit» keine Haltung meine, die nur den einzelnen und sein Seelenheil betreffe, sondern eine *vigilantia*

*communitaria* sei. Dies zeige sich besonders in der Eucharistiefeyer, die die gemeinschaftliche Vollendung auch in gemeinschaftlicher Form vorwegnehme. Die Bedeutung der Eucharistie als kirchlicher und eschatologischer Ort wurde daraufhin deutlicher hervorgehoben (Vgl. LG 50).

Zahlreiche theologische Anregungen, die später in den Text eingegangen sind, brachte schließlich die Ansprache des maronitischen Bischofs Ignace Ziadé. Mit spitzer Zunge beklagte er, dass in dem Kapitel bisher nirgends vom Heiligen Geist die Rede sei. Die westliche Ekklesiologie sei zwar in ihrer christologischen Dimension sehr entwickelt, die pneumatische Dimension stecke jedoch noch in der Pubertät.<sup>11</sup> Für einen Orientalen sei das Kapitel wie eine Liturgie ohne Epiklese. Ziadé maß dieser Frage schon damals weitreichende Bedeutung für den ökumenischen Dialog bei und trat dafür ein, den Heiligen Geist stärker als Vermittler der eschatologischen Dimension herauszustellen. Dies wurde insbesondere in den ersten drei Abschnitten deutlich nachgeholt und gipfelt in dem bereits angerissenen Satz: «Die Wiederherstellung also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche...» (LG 48).

Auch wenn das siebte Kapitel von *Lumen Gentium* ostkirchlichen Einfluss verrät, wurde der Vorwurf, die westliche Ekklesiologie vernachlässige die pneumatologische und eschatologische Dimension der Kirche, in der Orthodoxie immer wieder laut.<sup>12</sup> Das Ökumenismusdekret des Konzils schweigt darüber. Im Münchener Dialogdokument von 1982 über das «Geheimnis der Kirche» spielen dann beide Themen gemeinsam mit der gemeinschaftlich-eucharistischen Prägung der Kirche eine bedeutende Rolle.<sup>13</sup> Nach einigen Krisenjahren in den katholisch-orthodoxen Beziehungen hat der Dialog inzwischen wieder etwas an Fahrt aufgenommen. Auch von orthodoxer Seite wurde das kurze siebte Kapitel aufmerksam zur Kenntnis genommen und gar als Wegweiser für den ökumenischen Dialog der Zukunft empfohlen.<sup>14</sup> Sich gemeinsam in die eine universale eschatologische Kirche eingebunden zu wissen, kann den Blick in den Himmel weiten und der pilgernden Kirche aus Sackgassen helfen. Auf deren vergängliche Gestalt wird im Übrigen ausdrücklich hingewiesen. Die pilgernde Kirche trage «in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht...» (LG 48).<sup>15</sup> In ökumenischer Absicht verdient das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution mithin mehr theologische Aufmerksamkeit.

Die Ansprachen der beiden Bischöfe zeigen aus heutiger Sicht jedoch nicht nur die Bedeutung des Kapitels für den ökumenischen Dialog mit der Ostkirche. Sie weisen auch den Weg zum zentralen Thema der schließlich eingefügten ersten drei Absätze: die im Christusgeschehen angebrochene und in der Kirche lebendige Zukunft.

### 3. Zukunft zwischen Zeit und Ewigkeit

Mit der Wiederentdeckung des eschatologischen Verkündigung Jesu in der protestantischen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts erwachte die christliche Eschatologie aus einem Dornröschenschlaf.<sup>16</sup> Auch in der katholischen Theologie wuchs allmählich die Unzufriedenheit mit der neuscholastischen Eschatologie. Eine bloße «Lehre von den letzten Dingen» über die Vorgänge des «jüngsten Tages» müsse die eschatologische Spannung, welche die junge Kirche dem Zeugnis der Schrift nach prägt, verfehlen. Dass das Eschaton in Christus bereits begonnen habe und in der Kirche lebendig sei, wurde bald zur überkonfessionellen theologischen Überzeugung, ohne dass genau geklärt war, was der Anbruch des Eschatons bedeutet. Als zentrales Problem erwies sich bald, wie die eschatologische Zukunft im Spannungsfeld von Zeit und Ewigkeit verstanden werden kann. Sollte die neutestamentliche Rede vom bereits angebrochenen Reich Gottes ernst genommen werden und die Eschatologie kein Thema des letzten Tages bleiben, musste die angebrochene eschatologische Zukunft einerseits in ihrer Überlappung mit der geschichtlichen Zeit des Menschen herausgestellt, andererseits in ihrer göttlichen Überlegenheit über die Zeit festgehalten werden. In der katholischen Theologie wuchs dabei die Einsicht, dass die lange bemühte aristotelische Unterscheidung von Ewigkeit und Zeit, in der die Ewigkeit Gottes als Nicht-Zeit gegen die geschichtliche Zeit des Menschen ausgespielt wird, letztlich dem geschichtlichen Charakter der christlichen Offenbarung nicht gerecht werden kann.<sup>17</sup> Die eschatologische Zukunft kann nicht einfach der Ewigkeit Gottes als Nicht-Zeit zugeordnet werden, wenn sie in der Geschichte «anbrechen» soll. Die Frage nach einer neuen Verhältnisbestimmung beschäftigt seither die Theologie.

Besondere Brisanz gewann sie in politisch zugespitzten Situationen. Bedeutet der Anbruch der «letzten Zeit» den Beginn einer neuen besseren Zukunft in der Geschichte der Menschheit? Wie sollte die Zukunft Gottes von geschichtsimmanenten Utopien unterschieden werden? Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich dieser Frage nicht eingehend gewidmet. Einer besonders heftigen Phase der Auseinandersetzung in dieser Hinsicht lag es auch noch voraus. Dennoch ist klar, dass die Väter nirgends eine bestimmte geschichtliche Utopie auszeichnen, indem sie diese zur bevorzugten Analogie des angebrochenen Reiches Gottes erklären. In einer viel beachteten Passage der Konstitution *Gaudium et spes* erklärt das Konzil salomonisch, der «irdische Fortschritt» sei zwar «eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden», habe aber «doch große Bedeutung für das Reich Gottes» (GS 39). Auch das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution kreist um die Frage nach dem Wesen der eschatologischen Zukunft im Spannungsfeld von Zeit und Ewigkeit. Bei näherem Hinsehen bietet es zwei verschiedene

Zugänge zu diesem Problem, die weiterhin als Orientierungspunkte für die theologische Diskussion dienen können.

Ein Weg zum Verstehen führt über die Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Liebe, wie sie das Kapitel in die Eschatologie hinein fortführt, indem es die Einheit von himmlischer und pilgernder Kirche in der Liebe betont. Dies wirkt sich auch auf das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit aus. Soll die Einheit der Kirche bis in die himmlische Kirche der Heiligen hinein denkbar sein, kann die Ewigkeit des Eschatons nicht als selbstgenügsame, bewegungs- und zeitlose Sphäre verstanden werden. Henri de Lubac hat diesen Zusammenhang breit entfaltet. Aus dem Gemeinschaftscharakter der Kirche folge unmittelbar, dass Zeitlichkeit und Geschichte eine besondere Bedeutung zukomme. So verstanden die Kirchenväter die christliche Erlösungsbotschaft nicht als Anleitung zur Flucht aus der Zeit in die Nicht-Zeit. Die Weltgeschichte erscheine nicht als «das bewegliche Bild einer unbeweglichen Ewigkeit» wie in der griechischen Philosophie, sondern werde von der Liebe Christi allmählich ergriffen.<sup>18</sup> Die Liebe, die als trinitarisches Verhältnis zwischen Vater und Sohn das Wesen Gottes ausmacht, dient gleichsam als Klammer zwischen Zeit und Ewigkeit und überbrückt so ihre schroffe Entgegensetzung in der aristotelischen Metaphysik. Sie erstreckt sich dabei nicht nur auf die Seele aller Menschen, sondern auf den ganzen Menschen in seiner leib-geistigen Verfassung. Das angebrochene Eschaton meint demnach zuerst die in Christus in die Zeit eingetretene innertrinitarische Liebe, die einen dynamischen Prozess der Verwandlung der Welt durch diese Liebe in Gang setzt. Die Liebe zwischen Vater und Sohn ist dabei einerseits übergeschichtlich, andererseits eine dynamische Beziehung, die zur Teilgabe in die menschliche Geschichte hinein drängt. In dieser dynamischen Ewigkeit liegt der Angelpunkt der eschatologischen Zukunft, «von oben» überführt Christus die Schöpfung in die ewige Liebe.

Ein zweiter Zugang eröffnet sich, indem man seinen Blick zunächst auf den Anbruch der eschatologischen Zukunft, mithin auf die Neuheit des Christusgeschehens richtet. Der Auferstehung Christi von den Toten kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Hier gelangt der Sieg über den Tod zum Durchbruch. So beziehen sich auch die ersten drei Abschnitte des siebten Kapitels ausschließlich auf die Auferstehung Christi als Ausgangspunkt der universalen Sendung des Heiligen Geistes, in der die «Wiederherstellung» fortgesetzt werde. In diesem Ereignis ist «das Ende der Zeiten also bereits zu uns gekommen» und «wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen» (LG 48). Der Ausgangspunkt liegt hier zunächst in einem geschichtlichen Ereignis, dessen Überzeitlichkeit in seinem universalen Verheißungscharakter gründet. Die angebrochene eschatologische Zukunft erscheint zeitlicher, da sie nicht zuerst vom ewigen Verhält-

nis der innertrinitarischen Liebe ihren Ausgang nimmt, sondern vom Christusgeschehen in einer zeitlich fortlaufenden Linie nach «vorne» blickt.

Dass dieser Zugang einen eigenständigen Ursprung hat, zeigt die Geschichte des Textes, insbesondere der drei nachträglich eingefügten Absätze zu Beginn des Kapitels. Wiederum liefert die Ansprache des Orientalen Ziadé in der Aula entscheidende Stichworte, indem er auf die Neuheit der Zeit abhob, in der die Kirche lebt: «Jene Zeit beginnt in der Auferstehung Christi [...]. Wenn auch keimhaft, so ist doch das Reich Gottes wirklich unter uns. Die Zeit ist also neu, weil das wahrhaft Neue, nämlich der Heilige Geist, bereits ankommt.»<sup>19</sup> Es folgt ein Ausdruck, der heute allzu selbstverständlich verwendet wird, jedoch Schlüsse auf die theologische Herkunft der Argumentation des maronitischen Bischofs zulässt: Die angebrochene «neue Zeit enthält *schon und noch nicht* (iam ac nondum) das Reich Gottes.» Der Ausdruck wurde von dem evangelischen Exegeten Oscar Cullmann in die Theologie eingeführt und ist rasch zum theologischen Gemeinplatz geworden. Bei Cullmann steht er jedoch für die radikale Verzeitlichung des christlichen Gottesbegriffs. Indem das Christentum mit einem Ereignis beginne, das seinerseits in eine zeitliche Zukunft verweise, biete es für philosophische Ewigkeitskonzepte keinen Raum.<sup>20</sup> An Cullmanns Vorstoß knüpfte auch die erneuerte orthodoxe Theologie an, wie sie sich seit den 1920er Jahren vor allem im Pariser Exil entwickelte. Dass auch Ziadé diese zur Kenntnis nahm, ist jedenfalls nicht auszuschließen. Bei einer Reihe orthodoxer Exiltheologen stand die Frage nach der eschatologischen Zeit auf dem Programm.<sup>21</sup> In patristischen Studien wurde aufgezeigt, wie sehr sich das biblische Zeitverständnis nach Auffassung der Kirchenväter von der platonischen Vorstellung einer zyklischen Zeit des Kosmos, dem ein zeitloses erstes Prinzip gegenüber steht, unterscheidet.<sup>22</sup> Der theologische Angelpunkt für die Bestimmung der eschatologischen Zukunft lag auch hier in Christi Auferstehung, die die universale Sendung der Kirche zur ganzen Menschheit, begründet.<sup>23</sup> Diese Hinweise legen nahe, dass zumindest die ersten drei Abschnitte des siebten Kapitels von *Lumen Gentium* einen anderen Akzent setzten, was die Bestimmung der eschatologischen Zukunft anbelangt, indem sie von der im Christusereignis begründeten Zukunft ausgehen.

Die beiden genannten Zugänge haben also unterschiedliche Ausgangspunkte. Geht der erste vom Eintritt der innertrinitarischen Liebe in die geschichtliche Zeit der Welt aus, setzt der andere beim Christusgeschehen als zeitlichem Ereignis an. Beide Wege dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, soll nicht entweder die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens oder der trinitarische Gottesbegriff in Frage gestellt werden. Wie beides aber konkret zu vermitteln ist, bleibt eine offene Frage. Der Konzilstext bietet diesbezüglich mehr eine Problemanzeige als eine Lösung. Auch so



bietet er für eine Theologie der eschatologischen Zukunft jedoch wichtige Orientierungspunkte.

### *Ausblick*

Ein «harmloses Kapitelchen» sollte man in den Ausführungen des Konzils über den eschatologischen Charakter der Kirche nicht sehen. Die Kirche wird als universales Heilssakrament auch in ihrer übergeschichtlichen Bedeutung sichtbar. Indem sie die Verbundenheit von pilgernder und himmlischer Kirche immer neu bedenkt, kann sie aus Selbstgenügsamkeit und Engherzigkeit ausbrechen. Der Dialog mit der orthodoxen Kirche ist nur ein Feld, auf dem sich die eschatologische Weitung des kirchlichen Blickfeldes bewähren kann. Die Frage nach dem Wesen der eschatologischen Zukunft, muss sie dabei auch weiterhin stellen. Die Kirchenkonstitution weist auch hier einen Weg, der allerdings verschiedene Facetten kennt. Hier gilt es weiterzudenken.

Zwei diskussionswürdige Probleme seien abschließend zumindest angerissen. So lässt sich beispielsweise die politische Verzweckung der christlichen Eschatologie mit durchaus verschiedenen Argumenten abweisen. Hält man die Vollendung der eschatologischen Zukunft vor allem deshalb für unmöglich, weil dies in der Zeit nicht denkbar ist, wird der metaphysische Gegensatz von Zeit und Ewigkeit deutlicher aufrecht erhalten, auch wenn Ewigkeit nun dynamisch als innertrinitarisches Liebesverhältnis verstanden wird. Im Ergebnis wird man Eschatologie und politische Welt daher getrennten Sphären zuweisen und die Unverfügbarkeit des Eschatons primär philosophisch deuten.<sup>24</sup> Begreift man die Ausständigkeit der eschatologischen Vollendung dagegen stärker vom Ereignis der Auferstehung her als in Christus zwar vorweggenommenes, aber noch nicht universal verwirklichtes Geschehen, gewinnt die eschatologische Zeit dagegen einen geschichtlicheren und auch theozentrischeren Charakter. Als schon angebrochene aber noch nicht verwirklichte Zukunft steht sie gleichsam positiv gegen Versuche des Menschen, sich selbst in der Geschichte zu vollenden.<sup>25</sup> Diesen Weg hat die erneuerte orthodoxe Theologie in vielen Fällen gewählt, um die kritische Kraft der eschatologischen Zukunft gegen Totalitarismen aber auch gegen politische Instrumentalisierungen des Christentums herauszustellen. Insbesondere die Liturgie der Kirche kann so als zeitlicher Ort des Widerstandes hervortreten.<sup>26</sup> Wie die beiden Argumentationsstränge zu vermitteln sind, bleibt weiterhin zu bedenken.

Eine weitere Frage betrifft den Begriff der Ewigkeit. Er scheint kaum verzichtbar, wenn die Vollendung des Menschen im Eschaton denkbar bleiben soll. Eine radikale Verzeitlichung der christlichen Eschatologie würde dazu führen, dass Ewigkeit als eine fortgesetzte Weltgeschichte in einem eschatologischen Raum erschiene. Dies trägt der philosophisch auf-

weisbaren Unfähigkeit des Menschen, sich in der Zeit zu vollenden, noch nicht genügend Rechnung. Eine offene Frage bleibt also, was Ewigkeit bedeuten kann, wenn sie zwar zeitlich, aber nicht als bloßes Nachspiel der Weltgeschichte verstanden werden soll. Von *Lumen Gentium* aus ist diese Frage kaum zu beantworten. Das Konzil führt also nicht nur den eschatologischen Horizont der Kirche vor Augen, sondern stellt ebenso vor die Aufgabe, das Wesen dieses Horizontes weiterhin theologisch zu bedenken. «Das Wesen von Ewigkeit aus den Erkenntnissen und Erfahrungen des christlichen Glaubens heraus neu zu denken», scheint mithin «eine noch weithin offene Aufgabe zu sein».<sup>27</sup> In diesem doppelten Sinne führt das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution zur Kirche der Zukunft.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Karl BARTH, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., München 1922, 486.

<sup>2</sup> Vgl. Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg 2011, 148.

<sup>3</sup> Vgl. Henri DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe. Catholicisme* (frz. 1938, übersetzt von H.U. v. Balthasar), 3. Aufl., Einsiedeln 1992.

<sup>4</sup> De Lubac erkennt im Wunsch, die ganze Menschheit zu erfassen, eine «Naturnotwendigkeit» der Kirche «Das Erste, das Dringlichste also ist, daß sie wachse, und daß zunächst einmal ihr äußerer Umfang mit der Menschheit sich decke.» Ebd., 198.

<sup>5</sup> Auch wenn kein Schema über die Eschatologie geplant war, äußerten zahlreiche Väter sowie der Papst den Wunsch, wenigstens auf «Grundwahrheiten» der Eschatologie «anzuspielen». Vgl. die *Relatio generalis* AS III/1, 352. Wichtig sind LG 2, 5 u. 8, sowie GS 22.

<sup>6</sup> Vgl. zur Textgeschichte Peter HÜNERMANN, *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2004, 505.

<sup>7</sup> Vgl. die Synopse der beiden Textfassungen in AS III/1, 337f. So wurde etwa aus «*omnes tamen qui Christi sunt [...] unam Ecclesiam et unum eius Corpus constituunt*» der Satz «*omnes tamen in eadem Dei et proximi caritate communicamus et eundem hymnum gloriae Deo nostro canimus.*» Ebd., 337. Auch das Wort vom «*fraternae caritatis exercitium*» findet sich erst im überarbeiteten Text.

<sup>8</sup> Vgl. Günther WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck – Wien 2001, 344–347. Wassilowsky zitiert aus Rahners unveröffentlichtem Kommentar zum deutschen Schema: «Kirche ist universales Heilssakrament, insofern sie das göttlich eingesetzte Zeichen der allgemeinen Verheißung an alle Menschen ist.» Ebd., 345.

<sup>9</sup> Kardinal Ernesto Ruffini forderte sogar, das Kapitel zurückzuziehen. Er beklagte, dass von der Heilsunsicherheit der in Todsünde Verstorbenen nirgends die Rede sei und die Heiligenverehrung nicht genügend mit der Lehre vom Purgatorium in Verbindung gebracht werde. Vgl. AS III/1, 379. In eine ähnliche Richtung ging die schriftliche Eingabe des französischen Benediktinerabtes Jean Prou, der verlangte, die Glaubenssätze von den «Höllenstrafen und der ewigen Verdammnis der in Todsünde Verstorbenen» aufzunehmen. Vgl. AS III/1, 488.

<sup>10</sup> Vgl. Joseph A. KOMONCHAK, *Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft*, in: Guisepppe ALBERIGO (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. IV, Mainz 2005, 1–109, hier 60. Congar erwähnt in einem Brief, dass der Wunsch, die eschatologische Dimension der ganzen Kirche herauszustellen, von den Deutschen vorgebracht wurde. Zum deutschen Schema siehe WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament* (s. Anm. 8), 277–356.

<sup>11</sup> «[E]cclesiologia latina evoluta est in sua dimensione christica tantum, sed adhuc adolescens est in sua dimensione pneumatica.» Vgl. AS III/1, 390.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Ioannis ZIZIOULAS, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, in: *IKaZ* 2 (1973) 133–147.

<sup>13</sup> Vgl. O-RK I/6, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, hrsg. u. eingel. v. Harding MAYER u.a., Bd. 2., Paderborn 1992, 531–539.

<sup>14</sup> Vgl. Ioan MOGA, *Verhaltene Öffnung, verhaltende Freude? Zur orthodoxen Rezeption des Ökumenismusdekrets*, in: Jan-Heiner TÜCK, *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 383–395, hier 392f. Dr. Ioan Moga danke ich für Hinweise über die eschatologische Dimension der Kirche in der orthodoxen Theologie.

<sup>15</sup> Erik PETERSON hat dies den «eschatologischen Vorbehalt» genannt. Vgl. *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, Würzburg 2011, 44. Noch weiter ging die schriftliche Eingabe des Eisenstädter Bischofs Stephan Laszló: «*Ecclesia vocatur peregrinans [...] non est sine peccato.*» AS III/1, 484.

<sup>16</sup> Vgl. zur Theologiegeschichte Gisbert GRESHAKE, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie*, in: ders./Norbert Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (=QD 71)*, Freiburg – Basel – Wien 1975, 11–37, bes. 12f.

<sup>17</sup> Dieses Verdikt über die theologische Tradition ist gewiss pauschal. Man wird jedoch nicht leugnen können, dass das aristotelische Modell, das einen Gegensatz von bewegungs- und zeitlosem Gott und zeitlicher Bewegung im Kosmos annimmt, «zu lange» die Theologie bestimmt hat. So Joseph RATZINGER, *Das Ende der Zeit*, in: Tiemo Rainer PETERS/Claus URBAN, *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 13–31, hier 19.

<sup>18</sup> Vgl. DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe* (s. Anm. 3), 125.

<sup>19</sup> AS III/1, 390.

<sup>20</sup> Vgl. Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 2. Aufl., Zollikon – Zürich 1948, 52–59.

<sup>21</sup> Vgl. Marios BEZGOS, *L'eschatologie dans l'orthodoxie du xx<sup>e</sup> siècle*, in: *ACADÉMIE INTERNATIONALE DES SCIENCES RELIGIEUSE, Temps et eschatologie. Données bibliques et problématique contemporaines*, Paris 1994, 311–328.

<sup>22</sup> Wirkmächtig war die Studie von Georges FLOROVSKY, *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1956) 27–40.

<sup>23</sup> Darin überschneidet sich der Einfluss einer erneuerten orthodoxen Theologie wiederum mit der Theologie des «universalen Heilssakramentes». Beide Strömungen haben wohl die nach der Diskussion in der Aula eingefügten drei Absätze beeinflusst. In diese Richtung weist auch ein Brief Congars, der mit der Ausarbeitung betraut war und über Widerstände klagte: «Man macht weiter mit dem «Platonismus» für das Volk [...] Nichts von Pneumatologie, nichts von Anthropologie, nicht von Kosmologie.» Zit. nach KOMONCHAK, *Ekklesiologie* (s. Anm. 10), 60.

<sup>24</sup> So Joseph RATZINGER, der das Politische ausschließlich der Ethik, nicht der Eschatologie zuordnet. Vgl. *Eschatologie und Utopie*. in: *IKaZ* 6 (1977) 97–110, bes. 102ff.

<sup>25</sup> «Mit der Herausstellung der Einheit von irdischer und himmlischer Kirche wendet sich die Volk-Gottes-Ekklesiologie gegen jedwede innerweltliche Geschichtsutopie, sei sie fortschrittlicher oder marxistisch revolutionärer Art. Leider ist dieser theozentrische, eschatologische und doxologische Charakter in der bisherigen Rezeption zu kurz gekommen.» Walter KASPER, *Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *IKaZ* 41 (2012) 251–267, hier 257.

<sup>26</sup> Vgl. Ioannis ZIZIOULAS, *Eschatologie et société*, in: *Irenikon* 73 (2000), 275–297, 289: «Dans l'eucharistie, le temps est racheté par l'investissement du futur dans le «maintenant» par une mémoire qui comprend le souvenir du royaume futur». Eindrücklich ist auch Alexanders SCHMEEMANNS Plädoyer, den in der Kirche präsenten eschatologischen Geist als Korrektiv gegen Nationalismus, aber auch gegen eine selbstgenügsame Kirche ernst zu nehmen. Vgl. *Eucharistie*, Freiburg 2005, 180–211. Eine ähnliche Bestimmung der eschatologischen Zeit zeigt sich auch in Erik Petersons antitotalitärer Deutung der christlichen Liturgie: «Der Hymnus der Kirche ist die Transzendierung aller nationalen Hymnen.» Erik PETERSON, *Von den Engeln*, in: DERS., *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, 195–243, hier 204.

<sup>27</sup> So u.a. gegen Oscar Cullmann RATZINGER, *Das Ende der Zeit* (s. Anm. 17), 19.