

bar.“ Zu unserem Dienst-Priestertum gehört *die herrliche und prägende Dimension der Nähe zur Mutter Christi*. Bemühen wir uns also, diese Dimension zu leben. Wenn man auch auf eigene Erfahrung hinweisen darf, so kann ich euch sagen, daß ich mich bei dem, was ich euch hier schreibe, vor allem auf meine persönliche Erfahrung beziehe.

Während ich euch all dieses zu Beginn meines Dienstes für die Gesamtkirche anvertraue, höre ich nicht auf, Gott zu bitten, daß er euch, die Priester Jesu Christi, mit all seinem Segen und seiner Gnade erfülle. Als Unterpand und Bekräftigung dieser vom Gebet getragenen Gemeinschaft mit euch segne ich euch von Herzen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Empfangt diesen Segen und nehmt die Worte des neuen Nachfolgers Petri entgegen, jenes Petrus, dem der Herr aufgetragen hat: „Wenn du wieder zurückgefunden hast, dann stärke deine Brüder.“⁵⁹ Hört nicht auf, gemeinsam mit der ganzen Kirche für mich zu beten, damit ich den Anforderungen eines Primates der Liebe entspreche, den der Herr der Sendung des Petrus als Grundlage gegeben hat, als er ihm sagte: „Weide meine Schafe.“⁶⁰ Möge es so sein.

Gegeben im Vatikan, am 8. April, dem Palmsonntag des Jahres 1979, im ersten Jahr meines Pontifikates.

Johannes Paulus PP II.

¹ Mt 20,12. ² Joh 21,15–17. ³ „Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus“, Sermo 340,1: PL 38,1483. ⁴ Vgl. ebd. I, Art. 15. ⁵ Brief an die Magnesier, VI, 1: Patres Apostolici I, ed. Funk, S. 235. ⁶ Vgl. Röm 5,5; 1 Kor 12,31; 13. ⁷ Hebr 5,1. ⁸ II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 10. ⁹ Hebr 5,1. ¹⁰ II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“, 10. ¹¹ Vgl. Eph 4,11–12. ¹² 1 Petr 2,5. ¹³ Vgl. 1 Petr 3, 18. ¹⁴ II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“, 10. ¹⁵ Vgl. a. a. O. ¹⁶ Vgl. Mt 19,27. ¹⁷ Vgl. Mt 20,1–16. ¹⁸ Vgl. Joh 10,1–16. ¹⁹ Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“, Kap. II. ²⁰ II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“, 10. ²¹ Joh 10,11. ²² Vgl. ebd., Nr. 8–11; 19–20. ²³ Mk 8,35. ²⁴ Gregor d. Gr., „Liber regulae pastoralis“, I, 1. ²⁵ Vgl. Hebr 5,1. ²⁶ „Bilden wir uns nicht ein, es wäre ein Dienst am Evangelium, wenn wir unser priesterliches Charisma zu ‚verwässern‘ versuchten durch ein übertriebenes Interesse für das weite Gebiet der irdischen Probleme; wenn wir den Stil unseres Lebens und Handelns verweltlichen möchten; wenn wir auch die äußeren Zeichen unserer priesterlichen Berufung verwischen. Wir müssen uns den Sinn für unsere einzigartige Berufung bewahren, und diese Einzigartigkeit muß sich auch in unserer Kleidung zeigen. Schämen wir uns ihrer nicht! Gewiß leben wir in der Welt! Doch wir sind nicht von der Welt!“: Johannes Paul II., Ansprache an den römischen Klerus (9.11.1978), 3: „L'Osservatore Romano“ (10.11.1978), S. 2. ²⁷ Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, 38–39; 42. ²⁸ 1 Kor 2,9. ²⁹ Joh 10,12–13. ³⁰ Joh 10,10. ³¹ Vgl. Joh 17,12. ³² Mt 19,12. ³³ Vgl. 2 Kor 4,7. ³⁴ Gen 2,24; Mt 19,6. ³⁵ Vgl. Eph 5,32. ³⁶ Vgl. 1 Kor 7,7. ³⁷ Mt 19,12. ³⁸ Vgl. 1 Kor 4,15; Gal 4,19. ³⁹ Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis“, 3. 6. 10. 12. ⁴⁰ Phil 4,13. ⁴¹ Eph 4,12. ⁴² Lk 3,10. ⁴³ Mt 9,38; 1 Kor 7,7. ⁴⁴ Jak 1,17. ⁴⁵ Vgl. Mt 4,17; Mk 1,15. ⁴⁶ 1 Kor 4,1. ⁴⁷ Vgl. Mt 16,23. ⁴⁸ 2 Kor 9,7. ⁴⁹ Lk 18,1. ⁵⁰ Joh 4,35. ⁵¹ Mt 9,38. ⁵² Vgl. Rundschreiben vom 4.11.1969: AAS 62 (1970), 123ff. ⁵³ Vgl. 1 Petr 3,15. ⁵⁴ Mt 20,12. ⁵⁵ Vgl. Lk 9,62. ⁵⁶ Lk 22,19. ⁵⁷ Joh 19,26. ⁵⁸ Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“, Kap. VIII. ⁵⁹ Lk 22,32. ⁶⁰ Joh 21,16.

Theologische Zeitfragen

Perspektiven der Eschatologie

Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie

Auch wenn man nur einen flüchtigen Blick auf die katholische Eschatologie der Gegenwart wirft, läßt sich unschwer eine Feststellung machen: Vom klassischen dogmatischen Traktat „De novissimis“ ist nach der Diskussion der letzten Jahre und Jahrzehnte kaum ein Stein auf dem anderen geblieben. Art und Weise des Redens und Denkens von „Letzten Dingen“ haben sich bis in theologische Erwachsenenbildung und Religionsunterricht hinein tiefgreifend verändert. Das nimmt nicht wunder, wenn man sich die in diesem Jahrhundert immer wieder aufgebrochene Eschatologie-Diskussion vergegenwärtigt, die zwar zunächst weitgehend im Raum der protestantischen Theologie ausgetragen, aber auch von katholischer Seite rezipiert wurde. Dabei gilt inzwischen allgemein: „Früher war Eschatologie – um im Bild zu sprechen – ein Hinterzim-

mer, auf das man am Ende einfach noch stieß, ohne daß man von der übrigen theologischen Thematik her auf diesen abgelegensten Gebäudeteil, auf diese ‚Letzten Dinge‘, aufmerksam geworden wäre. Hier sind inzwischen in der Architektur der Theologie viele Zugänge offengelegt worden; fast jedes Thema der Dogmatik verweist in eine eschatologische Dimension.“¹

Zu dieser Ausweitung mehr innertheologischer Art kam außerdem die Auseinandersetzung mit den außertheologischen Grundströmungen der Geschichts- und Zukunftsdeutung. Die Folge davon ist, daß gegenwärtig in der katholischen Eschatologie zwar ein breiter Grundkonsens darüber besteht, wie aufgrund der neueren hermeneutischen Reflexion Eschatologie überhaupt nur möglich und sinnvoll ist, daß aber andererseits ein recht breites Spektrum

von Ansätzen und Denkversuchen zu beobachten ist, in dem durchaus verschiedene Akzente gesetzt werden. Um zunächst vom angedeuteten Grundkonsens zu sprechen: Dazu gehört die Einsicht, daß christliche Eschatologie „vor allem auch *theologia negativa* der Zukunft“ ist², weil ihre Aussagen immer Konkretionen der Hoffnung sind, genauso wie die notwendige Reduktion aller einzelnen Gehalte dieser Hoffnung auf Gott selbst als das Geheimnis der Zukunft des einzelnen und der Geschichte: „Nicht auf dies und das, was eintritt oder sein wird, hofft der christliche Glaube, sondern er baut auf eine Person und auf endgültige Gemeinschaft mit ihr, nämlich mit Gott.“³

Ein drittes Moment hat Karl Rahner schon vor zwanzig Jahren so formuliert: „Der Dialektik, die zwischen den Aussagen über individuelle und allgemeine Eschata aus dem christlichen Wesen des Menschen und seiner Vollen- dung, die alle Dimensionen umgreift, notwendig obwaltet, wäre besondere Aufmerksamkeit zu schenken.“⁴

Alle genannten Bestimmungen verweisen letztlich auf die nicht nur für katechetische Zwecke notwendige Reduktion der im Lauf der Theologiegeschichte entstandenen Einzelaussagen der Eschatologie auf ihre Mitte. Zur Reduktion muß als unerläßliche Aufgabe systematischer Theologie allerdings auch die vom Denken her geforderte Ausfaltung in verschiedene Momente hinzutreten. Dafür lassen sich in den während der letzten Jahre erschienenen Versuchen einer Gesamtdarstellung der Eschatologie zwei Möglichkeiten finden: die differenzierte Auslegung des Hoffungsgehalts oder die Skizzierung der verschiedenen Perspektiven, die sich aus dem veränderten Kontext der Eschatologie ergeben.

Eschatologie im Gespräch

Für den Versuch der systematischen Zusammenschau solcher Perspektiven kann hier als repräsentativ der Entwurf von *Dietrich Wiederkehr* stehen⁵. Das Schwergewicht dieser Gesamtdarstellung der Eschatologie liegt nicht so sehr auf einzelnen biblischen oder dogmengeschichtlichen Materialien, genausowenig auf der Thematisierung der traditionellen Themen einer individuellen oder kollektiven Eschatologie. Vielmehr geht es um den Versuch, im Gespräch sowohl mit der christlichen Überlieferung wie mit den säkularen Eschatologien die eschatologische Dimension des Glaubens für den einzelnen wie für die Kirche herauszuarbeiten. Eschatologische Dimension bedeutet genauer: Was ergibt sich aus dem Glauben an die absolute Zukunft und ihre Vorwegereignung im Christusereignis für die geschichtliche Praxis des Christen? Wie wirkt das Eschaton in die Gegenwart hinein? Diese Fragen werden nicht mit einer eindeutigen Option nach Art der Theologie der Hoffnung oder der Politischen Theologie beantwortet, sondern es wird ein differenziertes Koordinatensystem entworfen, in dem die verschiedenen möglichen Extreme zu lokalisieren versucht werden. Den Ausgangspunkt für dieses Koordinatensystem bildet eine Auslegung des Christusgeschehens als eschatologisches Ereignis. Die

daraus folgenden Themen füllen den Raum zwischen dem Christusereignis und seiner eschatologischen Erfüllung: Dazu gehört natürlich das Verhältnis von innergeschichtlicher und absoluter Zukunft ebenso wie die Frage der Überlagerung der Zeiten, wie sie sich aus dem „Schon – Noch nicht“ notwendig ergibt. Immer geht es dabei um die rechte Vermittlung zwischen menschlichem Handeln und Vorgabe bzw. überbietender Ergänzung von Gott her. Dadurch ergeben sich auch fließende Übergänge zu anderen theologischen Lehrstücken, wie zur Ekklesiologie oder zur theologischen Anthropologie. Wiederkehr meint dazu selber: „Durch diese Beiträge wurde die Eschatologie aus ihrer Isolierung herausgeholt und erlangte selber eine tragfähige theologische Struktur.“⁶

Eine so konzipierte Eschatologie hat den Vorteil, daß sie Fragen in den systematischen Zusammenhang einbringt, die nicht im Blickfeld einer sei es herkömmlichen oder hermeneutisch erneuerten Lehre von „Letzten Dingen“ stehen. Hier ist z. B. an die Ausführungen über das Verhältnis von eschatologischer Entscheidung und Erfahrung des einzelnen zu denken oder auch an die differenzierten Überlegungen zu den verschiedenen Möglichkeiten einer Überlagerung der Zeiten. Sie verzichtet allerdings darauf, den immer thematisierten eschatologischen Horizont sowohl im Blick auf das endgültige Schicksal des einzelnen Menschen wie auch auf die absolute Zukunft von Welt und Geschichte über seine Korrektivfunktion hinaus aufzu- hellen. Dadurch bleiben hier die „klassischen“ Themen sowohl der individuellen wie der kollektiven Eschatologie weitgehend außer Betracht: Wo z. B. von Auferstehung des Fleisches gehandelt wird, erscheint dieser Überlieferungsgehalt als „Symbol der menschlichen Ganzheit“⁷, ohne auf seine gegenwärtige Denkbarkeit genauer befragt zu werden. Diese vom Autor nicht geleugneten Defizite haben ihren Grund außer im durchgängig spürbaren Bemühen um Systematik vor allem in einer Voraussetzung, die sich z. B. in Sätzen wie diesem ausspricht: „Von der uns umgebenden und uns selber durchdringenden Atmosphäre her ist uns der Zugang zur theologischen Eschatologie leicht gemacht ... Das Klima des heutigen Menschen und unserer Gesellschaft ist von Zukunft geradezu geschwängert.“⁸ Dementsprechend kann sich die stärkere Zuwendung zu den klassischen Themen der Eschatologie nicht nur mit dem Hinweis auf ein dadurch aufzufüllendes Defizit motivieren, sondern auch durch eine veränderte Einschätzung der gegenwärtigen Situation, wie sie sich beispielsweise in *Joseph Ratzingers* Eschatologie manifestiert.

Tradition als Korrektiv

Ratzinger exponiert sich in seiner Eschatologie, die, abgesehen vom Band V von „*Mysterium Salutis*“⁹, die einzige in den letzten Jahren im deutschen Sprachraum vorgelegte lehrbuchhafte Darstellung des Themenfeldes ist, gleich in zweifacher Weise recht deutlich: zum einen in dem Ver-

such, in der Eschatologie im Gegenzug zur theologischen Rezeption säkularer neuzeitlicher Geschichts- und Zukunftsmodelle die „Mitte des Christlichen“¹⁰ wieder zur Geltung zu bringen. Deshalb unternimmt er eine christologische Integration der Naherwartung und bemüht sich auch, die in der Theologie der Hoffnung und ihren Spielarten auftretenden Interpretationen des Reich-Gottes-Begriffs christologisch zu entschärfen: „Die Antwort auf die Frage des Reiches ist der Sohn. In ihm ist auch die unerschließbare Diastase von Schon und Noch-nicht geschlossen: In ihm sind Tod und Leben, Vernichtung und Sein zusammengehalten.“¹¹ Er richtet einen Gegensatz von Eschatologie der Verhältnisse und der Person auf und entscheidet sich unmißverständlich für die zweite: „Nicht bei den Verhältnissen ist anzusetzen, sondern bei der Person.“¹² Die gleiche Richtung wird nochmals erkennbar, wo er die Parusie-Thematik durch den Verweis auf die Liturgie zu lösen versucht. Das Verhältnis von geschichtlicher Praxis und Wiederkunft Christi wird in einer ekklesiologisch-liturgischen Engführung gedacht: „Zum anderen aber kommt darin zum Vorschein, daß eben diese Kirche, die in der Liturgie ganz nach innen zu blicken scheint, damit in die tragende Mitte des Kosmos vorstößt und auf seine befreiende Verwandlung hinwirkt.“¹³

Die zweite Richtung, in die Ratzinger seinen Ansatz deutlich profiliert, ist die Diskussion über die denkerische Vermittlung von individueller Vollendung im Tod und universaler Vollendung von Welt und Geschichte, die seit längerem z. B. unter dem Stichwort „Auferstehung im Tod“ geführt wird. Dieses Problem bildet ein Spezifikum der neueren katholischen Eschatologie, und die Auseinandersetzung ist durch Ratzingers profilierte bis polemische Akzentsetzung neu belebt worden. Er verfolgt dabei zwei eng miteinander zusammenhängende Ziele: Zum einen versucht er eine theologische Rehabilitierung des Begriffs Seele, zum anderen geht es ihm um die Notwendigkeit eines Redens vom Zwischenzustand zwischen individueller und universaler Vollendung, wodurch seiner Meinung nach gleichzeitig auch der volle Sinn der Rede von einer Auferstehung der Toten einzig gewahrt werden kann. Sieht man von allgemeinen hermeneutischen oder geschichtstheologischen Fragestellungen (z. B. Verhältnis von Wohl und Heil) ab, sind damit die Probleme angesprochen, die gegenwärtig in der katholischen Eschatologie-Diskussion am intensivsten behandelt werden, so daß es sich lohnt, den Fragestand und die unterschiedlichen Positionen genauer darzustellen.

Auferstehung im Tod?

Gisbert Greshake faßt die Sache, um die es dabei geht, einmal so zusammen: „Diese Grundidee der Vermittlung führte aber bei einer Reihe von katholischen Theologen der Gegenwart zu neuen Denkversuchen, die christliche Hoffnung, ihren Inhalt und ihre Vorstellungsformen so zu formulieren, daß sich die Annahme einer anthropologischen Diastase von Leib und Seele und entsprechend die

Überzeugung einer eschatologischen Diastase von Unsterblichkeit der Seele (im Tod) und Auferstehung des Leibes (am Ende der Geschichte) erübrigt und nur von der Auferstehung des einen und ganzen Menschen im Tod als allein angemessener Artikulation der christlichen Hoffnung die Rede ist.“¹⁴ Greshake selber hat diese so zusammengefaßte Auffassung schon in seiner Dissertation herausgearbeitet und in weiteren Arbeiten verdeutlicht¹⁵. Er gibt auch jeweils weitere Theologen an, die entweder zur Genese der Vorstellung beigetragen haben oder das Denkmotiv „Auferstehung des Leibes in und mit dem Tod“ vertreten¹⁶. Hier wäre auch noch die Darstellung von *Wilhelm Breuning* in „Mysterium Salutis“ zu nennen¹⁷. Ratzinger dagegen urteilt: „Mit einem so vertrackten hermeneutischen Flickwerk, das voller logischer Risse und Sprünge ist, können Theologie und Verkündigung auf Dauer nicht arbeiten.“¹⁸ Worum geht dann eigentlich der Streit, in den inzwischen G. Greshake und G. Lohfink mit einer ausführlichen Antwort auf Ratzingers Vorwürfe eingegriffen haben?

Es ist unbestritten, daß die Geschichte der Eschatologie durchgängig von dem Versuch geprägt war, die beiden aus verschiedenen Traditionen stammenden Hoffnungsbilder „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Fleisches“ miteinander zu verbinden und im Interesse des Festhaltens sowohl an der vollen Christusbegegnung des Menschen im Tod wie an der Auferstehung als endgeschichtlichem Ereignis miteinander zu vermitteln¹⁹. Unbestritten – von Nuancen in der Beurteilung bestimmter geistesgeschichtlicher Positionen und Entwicklungen abgesehen – ist auch, daß die christliche Tradition nicht einfach einem Leib-Seele-Dualismus verfallen ist, sondern an der Einheit des Menschen trotz der Unterscheidung von Leib und Seele festgehalten hat. Außerdem besteht Einigkeit darin, daß Unsterblichkeit und Auferweckung nicht als einander ausschließende Gegensätze verstanden, sondern im Interesse der Verbindung zwischen Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes miteinander vermittelt werden müssen. Kein Dissens besteht auch über den ganzheitlichen Charakter der christlichen Hoffnung, die auf den Menschen in allen seinen Dimensionen zielt und keinen Bereich von der endgültigen Erfüllung ausschließt. Die Meinungsverschiedenheiten beginnen da, wo es um die Verteilung der Gewichte und um die Unterscheidung verschiedener Momente in diesem Zusammenhang geht. Zunächst Ratzinger: Auferstehung kann sich, aus Gründen der Logik und der theologischen Tradition, nicht „im Tod“ ereignen; was bleibt, ist vielmehr die Seele, die die Personidentität des Menschen verbürgt, deren endgültige Vollendung allerdings noch aussteht. Dagegen die von ihm kritisierte Position: „Leib und damit Geschichte und Welt werden im Tod nicht einfach abgestreift, sondern kommen hier gerade in ihrem eigentlichen ontologischen Sinn im Subjekt zur Vollendung.“²⁰ Damit entfielen die Vorstellung einer leibfreien Seele, weil der Mensch schon im Tod die endgültige Vollendung findet, die im traditionellen Sprechen von Auferstehung gemeint war. Daraus ergeben

sich jeweils Konsequenzen für die Verknüpfung von individueller und universaler Vollendung. Für Ratzinger, der das von G. Lohfink eingeführte Denkmodell des „aevum“ als Scheinlösung kritisiert²¹, ist eine Differenz zwischen beiden notwendig, weil der einzelne nicht als endgültig vollendet gedacht werden kann, solange die Geschichte weitergeht. „Der Mensch, der stirbt, tritt selbst aus der Geschichte heraus – sie ist für ihn (vorläufig!) abgeschlossen; aber er verliert nicht die Beziehung auf die Geschichte, weil das Netz der menschlichen Relationalität zu seinem Wesen selber gehört.“²² Dieser Prozeß findet erst am Jüngsten Tag sein Ende, an dem dann auch Geist und Materie endgültig auf eine neue Weise geeint sein werden. Dagegen steht die Auffassung, daß die universale Vollendung mit und durch die jeweils schon bis in die Materie hinein geschehene Vollendung des einzelnen sich ereignet: „Aber auch hier gibt es ein ‚Warten‘ des schon Vollendeten auf die weitere prozeßhafte Auszeugung der Geschichte in ihre Vollendung hinein.“²³

Sieht man von einigen hier nicht näher ausgeführten Einzelpunkten einmal ab, dann ergibt sich zunächst ein Unterschied in der Schwerpunktsetzung: einmal liegt das Gewicht stärker auf der Vollendung im Tod; im anderen Vorstellungsmodell wird die Differenz zur endgültigen, dann allerdings auch nicht mehr einfach punktuell gedachten Vollendung mehr betont. Diese beiden Akzentsetzungen brauchen und sollten nicht unnötig gegeneinander ausgespielt werden, da keine auf die andere letztlich verzichten kann. Die darüber hinausgehenden Differenzen ergeben sich aus zwei Problemen, die jeweils ungemein diffizil sind: einmal aus der Frage nach dem Zwischenzustand, d. h. auch nach der Verwendung zeitlicher Kategorien für das Sein nach dem Tod. Hier befriedigen sicher weder Lohfinks Vorstellung vom „aevum“ noch Ratzingers Vorschlag von der „Memoria-Zeit“, die sich „beim Heraustreten des Menschen aus der Welt des Bios... von der physikalischen Zeit löst“²⁴.

Man kann hier auf Karl Rahners Überlegungen zum Zwischenzustand hinweisen, die zu dem Schluß kommen: „Wer die Meinung vertritt, die eine und ganze Vollendung des Menschen nach ‚Leib‘ und ‚Seele‘ trete mit dem Tod unmittelbar ein, die ‚Auferstehung des Fleisches‘ und das ‚allgemeine Gericht‘ ereigne sich der zeitlichen Geschichte der Welt ‚entlang‘ und beides fiele zusammen mit der Summe der partikulären Gerichte der Einzelmenschen, der ist nicht in Gefahr, eine Häresie zu verteidigen.“²⁵ Zum zweiten ergibt sich das Problem der Zuordnung von Materie und Geist beim vollendeten Menschen und damit auch in der neuen Schöpfung, dem inzwischen mit viel Scharfsinn nachgegangen worden ist: Da auch Ratzinger an einer bleibenden „Zuordnung auf die materielle Welt“²⁶ der Seele im Tod festhält, scheint Greshakes Position in diesem Punkt konsequenter. Was schließlich die verbreitete Rede von einer „Auferstehung im Tod“ betrifft, so kann man hier durchaus mit Greshake von einer theologischen Sprachregelung sprechen, die ihre Vor- und Nachteile hat.

Es fällt in dieser Diskussion nicht schwer, sich gegenseitig Aporien und Denkschwierigkeiten vorzuhalten. Sie bewegt sich ja eben nicht mehr im Rahmen einer Lehre von „Letzten Dingen“, sondern im Horizont von Hoffnungsbildern, deren gedanklicher Differenzierung notwendigerweise Grenzen gesetzt sind. Die Probleme werden durch Ratzingers Versuch einer Rehabilitierung der „alten“ Termini und Vorstellungsmodelle keineswegs kleiner; auch er partizipiert an den hermeneutischen und sachlichen Schwierigkeiten. Eschatologie verliert ja ihre Überzeugungskraft sowohl, wenn die Hoffnungsbilder zu nicht mehr vollzieh- und vorstellbaren Chiffren werden als auch wenn sie im Prozeß der denkerischen Rekonstruktion ihre Geheimnishaftigkeit zu verlieren drohen. K. Rahner bemerkt in seinem erwähnten Aufsatz, die Vorstellung vom Zwischenzustand enthalte „ein wenig harmlose Mythologie ohne Gefahr“²⁷: Hier gilt gerade für die Eschatologie, daß sie dieser „harmlosen Mythologie“ sicher nie ganz entgehen kann. Sie ist dann „ohne Gefahr“, wenn in der Theologie wie in der Verkündigung die Grenze mythologischer Elemente wie auch verschiedener Denkmodelle immer mitbedacht wird.

Der apokalyptische Stachel

Wenn auch die Schwerpunkte verschieden gesetzt werden, was die Vermittlung von individueller und universaler Vollendung betrifft, so lokalisieren doch sowohl Greshake – Lohfink wie auch Ratzinger die Eschata weitgehend im Tod des einzelnen. Daran ändert auch Ratzingers stärkere Betonung des noch ausstehenden Jüngsten Tages letztlich nicht viel. Damit kommt die Eschatologie-Diskussion in der katholischen Theologie sicher einer weithin wirksamen Grundströmung entgegen. „Die diesseitige Verwirklichung des ‚Reiches Gottes‘ durch menschlichen Einsatz, die Schaffung des Sinns der Geschichte in der Geschichte, die Hintanstellung oder gar Eliminierung der Sinnfrage des einzelnen und seines ‚zukunftslosen‘ Todes scheinen in das Gegenteil umzuschlagen.“²⁸ Einer solchen Situation kann es – über innertheologische Entwicklungen hinaus – angemessen sein, wenn vorrangig, allerdings natürlich nie exklusiv²⁹ nach dem Schicksal des einzelnen im und nach dem Tod gefragt wird.

Warum sollte hier nicht wieder eine Kehrtwendung einsetzen? „Ich halte es deshalb für möglich, daß in künftigen schweren Welt- und Bewußtseinskrisen die horizontal-apokalyptische Eschatologie (zeitweise) wieder von der gesamten Theologie rezipiert wird. Vielleicht breitet sich dann sogar von neuem die alte urkirchliche Naherwartung aus – und zwar nicht nur in Randgruppen.“³⁰ Was hier von Gerhard Lohfink als vorstellbares Alternativmodell einer Eschatologie einbezogen wird, hat *Johann Baptist Metz* neuerdings bewußt neu zu beleben versucht. Mit seinen „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalypstik“³¹ setzt er auch einen Kontrapunkt zur bisher dargestellten neueren Eschatologie-Diskussion.

Auch bei Metz ist vom Tod des einzelnen die Rede: „Wo man überhaupt kein Verständnis (mehr) vom katastrophisch-diskontinuierlichen Wesen der Zeit hat oder zuläßt, wird die analogielose Katastrophenerfahrung des einzelnen angesichts des Todes noch katastrophaler, der Tod sozusagen noch tödlicher.“³² Theologie kann also keine Antwort auf den Tod des einzelnen Menschen geben, wenn sie nicht zunächst aus dem Bann des gegenwärtig herrschenden evolutionslogischen Zeitverständnisses entkommt. Metz konstatiert die Herrschaft dieses Zeitverständnisses über die Theologie und setzt dagegen die Erinnerung an die Apokalyptik. Dabei geht es nicht um eine schwärmerische Wiederbelebung der Naherwartung oder um die Renaissance einzelner apokalyptischer Topoi, sondern um den Versuch, „Zeit- und Handlungsdruck in das christliche Leben“ zu bringen³³. Das heißt: Das gegenwärtige Christentum hat sich dem Symbol der Evolution angepaßt, nach dem die Zeit als unaufhörlich und selbstverständlich weiterlaufend gedacht wird. Demgegenüber bedeutet die Erinnerung an die Apokalyptik Erinnerung an den „Charakter der Diskontinuität, des Abbruchs und des Endes der Zeit“³⁴. Nachfolge fordert notwendig die Naherwartung. Es kommt hier offensichtlich weniger darauf an, was erwartet wird, sondern daß überhaupt der Bann der Zeitlosigkeit durch Erwartung durchbrochen wird. Metz versteht seine Thesen, bei denen wohl *Walter Benjamins* „Geschichtsphilosophische Thesen“ Pate gestanden haben, als Korrektiv. Sie gehören in den Kontext der Versuche, den eschatologischen Impetus der Politischen Theologie wie der Theologie der Hoffnung angesichts der Leidensgeschichte der Welt neu zu beleben: Der Primat der Eschatologie wird beibehalten, hinzu tritt die neue Färbung durch die Rückbesinnung auf Apokalyptik als „theologischen Reflexionsbegriff“³⁵. Bewußt wird aus dem differenzierten Gebilde Eschatologie ein Moment herausgebrochen und überscharf pointiert. Angesichts der Metz zufolge primären Alternative zwischen eschatologischem und evolutivem Zeitbewußtsein schrumpfen die vermeintlichen Gegensätze z. B. zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie zu falschen Alternativen. Metz bietet keinen eschatologischen Traktat, nicht einmal in sich ausgewogene „Perspektiven der Eschatologie“, sondern provozierende Aphorismen, die eschatologisches Verhalten anzielen. Dagegen kann sich natürlich der Vorwurf erheben: „Genau betrachtet, ist bei ihm Naherwartung nichts anderes als ein Reizwort, das aufmerksam machen soll, eine provozierende Chiffre, die verdeutlichen soll, daß die Nachfolge Jesu unter Zeitdruck steht und daß Gott jederzeit überraschend und alles abbrechend in die Geschichte eingreifen kann.“³⁶ Da für Metz die Erinnerung an die Apokalyptik ja kein Selbstzweck ist, sondern letztlich der Intensivierung der Nachfolge dienen soll, kann man sicher zu Recht von „provozierender Chiffre“ sprechen. Seine Aphorismen machen bei aller Vorläufigkeit, Einseitigkeit und Korrekturbedürftigkeit (vgl. z. B. das Verhältnis von Apokalyptik und Christologie) zumindest deutlich, daß man sich bei der Bestimmung des Verhältnisses von Eschatologie und

Geschichte nicht vorschnell mit harmonisierend-ausgewogenen Antworten zufriedengeben darf, die ja oft auch mit dem von Metz kritisierten Selbstverständnis der Theologie als „eine Art institutionell geschützter Dauerreflexion“³⁷ zusammenhängen.

Als Resultat eines Rückblicks auf einige Perspektiven der katholischen Eschatologie-Diskussion der letzten Jahre läßt sich zunächst festhalten: Es ist, aufs Ganze gesehen, kein spektakulärer eschatologischer Pendelschlag in Sicht, auch wenn an einigen Punkten die Diskussion wieder stärker in Bewegung gekommen ist. Die im katholischen Raum vor allem von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar auf je verschiedene Weise angestoßene Bemühung um eine angemessene Hermeneutik eschatologischer Aussagen ist weithin aufgenommen und im einzelnen auch umgesetzt worden. Allerdings gilt wohl auch: „Ein neu konzipierter Eschatologietraktat läßt noch immer auf sich warten; das wird wohl auch so bleiben.“³⁸ Dieser neue Traktat müßte nämlich Gesichtspunkte in eine systematische Verbindung bringen, die gegenwärtig oft – wie gezeigt – noch nebeneinanderstehen. Neben die differenzierte Entfaltung des Problemkreises Tod – ewiges Leben müßte sowohl die Frage nach dem Verhältnis von endgültiger Erfüllung und Geschichte wie auch die Aufarbeitung der vielfältigen inner- wie außertheologischen Verflechtungen der eschatologischen Thematik treten. Jede weitere Arbeit auf dem Feld der Eschatologie muß einerseits immer neu bemüht sein, das richtige Verhältnis von „Theologia negativa der Zukunft“ und denkerischer Verantwortung und Durchdringung der Hoffnungsbilder zu finden. Von noch größerer Bedeutung ist allerdings jede theologische Anstrengung, Inhalt und Konsequenzen der christlichen Hoffnung gegenwärtig so zu vermitteln, daß sie weder als letztlich beliebiger Anhang noch als unnötige Verdoppelung erscheint, sondern als wirkliche Antwort verstehbar und lebbar wird.

Ulrich Rub

¹ Dietrich Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974, 17. ² Johann Baptist Metz, *Experientia spei*, in: *Diakonia* 1 (1966) 189. ³ Gisbert Greshake, *Stärker als der Tod*, Mainz 1976, 21. ⁴ Karl Rahner, *Art. Eschatologie*, in: *LThK*², Bd. III, 1097. ⁵ Vgl. Anm. 1. ⁶ Ebd. 298. ⁷ Ebd. 87. ⁸ Ebd. 18. ⁹ *Mysterium Salutis*, Bd. V, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, 553–890. ¹⁰ Joseph Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= Kleine Katholische Dogmatik, Bd. IX)*, Regensburg 1977, 27. ¹¹ Ebd. 64. ¹² Ebd. ¹³ Ebd. 167. ¹⁴ Gisbert Greshake / Gerhard Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg – Basel – Wien 1978, 113. ¹⁵ Vgl. Gisbert Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, bes. 360ff. ¹⁶ Vgl. Greshake / Lohfink, 118f. ¹⁷ Vgl. *Mysterium Salutis* Bd. V, 881–885 (Auferweckung in und mit dem Tod). ¹⁸ Ratzinger, 98. ¹⁹ Vgl. dazu Greshake / Lohfink, 82–97 und, anders akzentuiert, Ratzinger, 114–127. ²⁰ Greshake / Lohfink, 116. ²¹ Vgl. zum Begriff des „aevum“ Greshake / Lohfink, 64–67 u. 145–147; zur Kritik vgl. Ratzinger, 97f. ²² Ratzinger, 152. ²³ Greshake / Lohfink, 177. ²⁴ Ratzinger, 150–152. ²⁵ Karl Rahner, *Über den Zwischenzustand*, in: ders., *Schriften zur Theologie XII*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, 455–466. ²⁶ Ratzinger, 158. ²⁷ Rahner, *Zwischenzustand* 466. ²⁸ Greshake / Lohfink, 35. ²⁹ Vgl. z. B. den ersten Teil (11–51) von G. Greshake, *Stärker als der Tod*, wo die Aussagen über Zukunft und Hoffnung den über Tod und ewiges Leben vorangestellt sind. ³⁰ Greshake / Lohfink, 154. ³¹ Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 149–158. ³² Ebd. 157. ³³ Ebd. 156. ³⁴ Ebd. 155–85 Ebd. 149. ³⁵ Greshake / Lohfink, 133 Anm. 9. ³⁶ Metz, 156. ³⁷ Metz, 156. ³⁸ Christian Schütz, in: *Mysterium Salutis*, Bd. V, 626.