

# Dogmatische Essentials zur Eschatologie

Von Johanna Rahner

## 1. Grundlegung: Eine angemessene Hermeneutik eschatologischer Aussagen

Was kann ich wissen, was soll ich tun und was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Von den drei großen Grundfragen Immanuel Kants, die letztlich in die letzte ‚Was ist der Mensch?‘ einmünden, ist für Kant die Zukunfts-, d.h. die Hoffnungsperspektive von zentraler Bedeutung, weil sie die Vorentscheidung für die anderen beiden Grundfragen mit trifft. Für uns Christinnen und Christen lautet daher die Grundfrage: Was darf ich als Christ hoffen? Gibt es einen angemessenen Grund meiner Hoffnung?

In der theologiegeschichtlichen Entwicklung kann man drei Hauptepochen zur Beantwortung dieser Fragen unterscheiden. Eine biblisch-nachbiblische, die sozusagen das Bild- und Motivrepertoire bereitstellt, aber noch lange kein theologisches System der Enderwartung daraus macht, dafür ist das Mittelalter zuständig. Als drittes kommt die Neuzeit hinzu, die zum einen von einer aufklärerischen Infragestellung der eschatologischen Bilder und Stereotypen, insbesondere der apokalyptischen Bilderwelt, aber auch des eschatologischen Systems als Ganzem und zum anderen von einer Rückwendung zum biblischen Ursprung des eschatologischen Denkens und einer kritischen Analyse desselben geprägt ist. Das 20. Jahrhundert ergänzt eine Reflexion über die Deutung der biblischen Bilder und über die Hermeneutik dogmatischer Aussagen.

Das zentrale Kernproblem der Eschatologie auch heute noch ist das mangelnde Verständnis ihrer Inhalte, ihres Motiv- und Bildrepertoires. Die zeitgenössischen Bewertungen schwanken zwischen einem ‚Rest einer veralteten, mythologischen Denkform‘ oder einer als lächerlich bewerteten ‚naiven Form von Wahrsagerei‘. Woran liegt

das? Die christlichen Aussagen sind vom biblischen Befund inspiriert und malen zugleich daran weiter. Freilich bei jeder neuen Aneignung oder Ausmalung dieser biblischen Aussage handelt es sich im Prinzip um einen Übersetzungsvorgang, der über die Bedeutung hinaus geht und das Ganze in einen neuen Verstehenshorizont übersetzt. Zugleich lebt jeder Verstehensversuch in einer bestimmten Tradition, stehen die Bilder in ihrer je eigenen Wirkungsgeschichte. Diese Wirkungsgeschichte ist keine neutrale oder objektive. Gerade eschatologische Bilder standen und stehen in dieser Gefahr des kirchen- und machtpolitischen Missbrauchs.

Daraus ergeben sich drei konkrete Aufgabenbereiche einer angemessenen Hermeneutik eschatologischer Aussagen:

- Sie sucht nach Möglichkeiten, diese traditionellen Aussagen heute zu verstehen, d.h. sie mit heutigen Erfahrungen zu vermitteln. Aus dem Verstehen ergeben sich auch praktikable Regeln im Umgang mit den verwendeten Bildern.
- Sie übersetzt das nun Verstandene in eine neue Sprachgestalt, um es den Glaubenden wie den Nichtglaubenden mitteilbar zu machen. Die systematische Theologie kann es dabei nicht bewenden lassen, die Bilder, Begriffe etc. in ihrer Vielfalt einfach zu wiederholen. Bei dieser Aufgabe steht die Suche nach neuen Ausdrucksformen und Verstehenshilfen des Glaubensgutes im Vordergrund.
- Bei der Frage einer angemessenen Auslegung konfrontiert sie sich mit dem Vorwurf, dass bestimmte eschatologische Inhalte auch funktionalisiert oder ‚missbraucht‘ wurden. Hier stehen dogmenhermeneutische und theologiegeschichtliche Fragestellungen im Zentrum.

Ein angemessenes Übersetzungskonzept hat eine doppelte Zielrichtung: Es hat unseren modernen Verstehenshorizont im Blick und zugleich bleiben die traditionellen, gerade auch die biblischen Bilder immer die verbindliche Vorgabe, an der wir uns abarbeiten müssen. Was ist also der unaufgebbare Kern, die wirkliche Botschaft christlicher Eschatologie, christlicher Jenseitsvorstellungen? Worauf kommt es im Kern unseres Glaubens an, wenn von einer Zukunft, von einem Leben nach dem Tod, von Gericht, von Himmel und Hölle die Rede ist? Was ist der unaufgebbare Gehalt des christlichen Glaubens, der ihn als ‚christlich‘ kennzeichnet und so auch von anderen religiösen Sinnangeboten unterscheidet? Es lassen sich zunächst folgende Rahmenbedingungen eschatologischer Aussagen benennen:

- Gegenstand der Eschatologie ist das Ende, im Sinne von Vollendung, nämlich die Vollendung von Welt, Mensch und Geschichte. Wir haben es also nicht mit irgendwelchen Zukunftsprognosen oder gar Wahrsagereien zu tun, sondern die Eschatologie blickt auf das Ganze und seinen Sinn und diese Sinnfrage ist es, was den Blick auf das Ganze strukturiert. Sie ist der Vorblick/Ausblick des Menschen aus seiner jetzigen Situation heraus auf seine endgültige Vollendung.
- Eschatologische Aussagen sind keine informativen Aussagen, sondern sie haben primär performativen Charakter. Sie sind gerade durch eine *kontrafaktische Performativität* gekennzeichnet (Franz Gruber).
- Eschatologische Aussagen kommen der Sprachhandlung des ‚Versprechens‘ am nächsten (H.-J. Höhn). Der Versprechenscharakter (promissio) gründet auf dem Bekenntnis zur unaufhebbaren, weil bereits sichtbar gewordenen ‚Treue‘ Gottes. Das macht die Hoffnungsgestalt ebenso konkret wie kontextuell gebunden und ermöglicht zugleich die Erfahrbarkeit einer ‚realsymbolischen Repräsentanz‘ der Wirklichkeit des Versprechens Gottes. Das bindet christliche Hoffnung auch und gerade an Geschichte als ihren eigentlichen ‚Bewährungsort‘.
- Christinnen und Christen bekennen als geschichtlichen Ort dieses sichtbar gewordenen Versprechens Gottes an die Menschen die Lebensgeschichte eines Menschen, Jesus von Nazaret. Die christologische Dimension konkretisiert daher die eschatologische Verheißung Gottes. Die Zuwendung Gottes als Anerkennung des Anderen wird in einem menschlichen Dasein selbst erfahrbar.

Es ist ein Akt göttlicher Solidarität, der sich genau dort vollzieht, wo der Mensch in seinem Menschsein und seiner Würde bedroht ist bzw. diese ihm durch die Macht des Bösen endgültig verweigert erscheint.

## 2. Hoffnung, die Gründe nennt – zwei thematische Schlaglichter

### a) Will ich so bleiben wie ich bin? Zur Bedeutung von Auferstehung mit Leib und Seele, Unsterblichkeit und Läuterung/Fegefeuer

Die prägende Idee christlicher Jenseitshoffnung ist der griechischen Philosophie entnommen: die Idee der Unsterblichkeit der Seele; also der Trennung von Leib und Seele im individuellen Tod. Die Hebräische Bibel wie das Neue Testament vertreten demgegenüber eine ganzheitliche Sicht des Menschen. Erst unter dem Einfluss der zweiteiligen griechischen Anthropologie wird innerhalb der christlichen Theologie daraus die Konzeption einer ‚*anima separata*‘, einer Seele, die nach dem Tod vom Leib getrennt, sich bereits der Seligkeit bei Gott erfreuen kann und ‚nur noch‘ zur Steigerung der eigenen Seligkeit auf die Auferstehung des Leibes am Ende aller Zeiten wartet. Neben diesem *Leib-Seele-Dualismus* entsteht daher daraus die Vorstellung einer *zeitlichen Differenz zwischen Vollendung der Seele und des Leibes*.

Eine christliche Theologie kann nur kritische Anleihen bei diesen philosophischen Ideen machen. Sie kann und darf die Seele nicht ohne explizite Beziehung zum Leib, zu Geschichte und Welt sehen. Sie muss die rettende Vollendung des ganzen Menschen, also auch des Körpers, der Materie, die einmal ‚Leib‘ war, in den Blick nehmen. Nimmt man die Idee einer gegenseitigen ‚Prägung‘ von Leib und Seele, wie sie sich z. B. Thomas von Aquin (*anima forma corporis*) vorgestellt hat, ernst, hinterlässt der ‚Leib‘ Spuren in der ‚Seele‘. Damit bietet sich ein kontinuierlichbildendes Element an, wie es – angesichts des heutigen Wissens über Stoff- und Energiewechselvorgänge – Materie als solche heute nicht mehr zu leisten vermag: Diese geprägte Leib-Seele wäre so etwas wie die immaterielle ‚Matrize‘ eines durchaus materiellen geschichtlichen, weltbezogenen, sozial verbundenen ‚Prägestocks‘, nämlich des Leibes; sie würde also sowohl Geschichte wie Welt in sich bewahren können. Die Vollendung stofflicher Materialität, die vom Menschen her gesehen immer nur eine zeitweilige menschliche

Materialität ist, muss nicht der individuellen Vollendung zugeschrieben werden, sondern kann und darf dann dem ‚Ende aller Zeit‘ und damit der hier explizit verheißenen ‚Vollendung der ganzen Schöpfung‘ überlassen werden.

*Gerade mit dem heute so missverständlichen Bekenntnis zur leibhaftigen Auferstehung verteidigt der christliche Glaube die Einzigartigkeit und Würde des individuellen menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte hier und jetzt. Unsere Existenz, unsere Erfahrungen, unsere Beziehungen, kurz, all das, was unser Leben zu unserem Leben macht, sind auch eschatologisch etwas wert. ‚Ich‘ bin meine Geschichte, meine unverletzlichen Erfahrungen, meine Beziehungen, das Miteinander, das Du, das Wir etc. – all das bin ‚leibhaftig‘ ich. Leibhaftig – das ist nicht die Biochemie des Körpers, sondern es ist all das, was ich und nur ich in diesem Leib, in dieser Welt, in dieser Lebensgeschichte erfahren, erspürt, erlebt, erlitten, erfüllt und erspürt habe. Diesem allem ist die Vollendung durch Gott, das Heil, die Ewigkeit zugesagt.*

Gott vollendet daher auch kein abstraktes Ideal von mir; er vollendet nicht das, was ich gerne gewesen wäre, sondern das, was ich bin, mit meinen Unzulänglichkeiten, Begrenztheiten, mit meiner Schuld, meiner Dummheit, mit all dem, was gewesen sein sollte und doch nicht geworden ist. Ich bin die Geschichte, die ich zu erzählen habe. Gott vollendet mich mit Leib und Seele, mit Harmonien und Dissonanzen; mit Geschichte und Welt; und eben auch mit Beziehungen und Erfahrungen. Das bedeutet aber: Er vollendet mich, und dich, und uns; weil ich ohne dich nicht ich, weil ich nur ich bin, wenn wir sind. Gegen die immanente Egozentrik des Wiedergeburtsgedankens legt christliche Auferstehungshoffnung auch und gerade auf diese Gemeinschaftsstruktur der Jenseitshoffnung einen besonderen Wert. *Unser ganzes Leben, mit all seinen Anteilen von ungelebtem, unvollendetem, misslungenem Leben wird durch Gott vollendet.* Diese Vollendung ist daher auch keine Leistung, keine Anstrengung, wie es wiederum

der *Reinkarnationsgedanke* nahelegt, sondern eine Gabe; Gott vollendet, was noch fehlt. Freilich ist das kein passives Geschehenlassen, sondern setzt ein aktives Sich-Öffnen, sich Bereiten, sich das Vollendetwerden-Gefallen-lassen voraus; durch die Befähigung des Menschen, das anzuneh-

*Backoffen, Teufel mit Seele, Detail (Dom- und Diözesanmuseum Mainz).*

men, was nicht gelungen ist, zu bereuen, was misslungen ist, sich befreien und heilen zu lassen.

#### **b) Wird am Ende alles gut? Zur bleibenden Herausforderung christlicher Jenseitshoffnung**

Es gibt Taten, die sind so „*himmelschreiend*“, dass sie nach der Hölle rufen (P. L. Berger). Sie sind nicht nur ein Gräueltat, sondern sie scheinen die Menschlichkeit überhaupt in Frage zu stellen. Ist daher nicht die Hölle der ‚Preis der Freiheit‘ des Menschen? Doch wer und wie wäre dieser Gott angesichts der Möglichkeit einer ewigen Hölle, angesichts

der Möglichkeit, dass auch nur eines seiner Geschöpfe auf ewig getrennt von ihm wäre? Liebt er die einen wirklich mehr als die anderen? Müsste man daher nicht die Dualität des Ausgangs des Gerichts – Himmel oder Hölle – in Gott selbst hineinragen? Daher spricht der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar von der theologischen Verpflichtung, für alle Menschen zu hoffen. Denn nie wird es – so v. Balthasar – von Gott ungeliebte Wesen geben, da Gott die Liebe schlechthin ist. Christliche Hoffnung verlöre ihren Sinn, wenn sie nicht die Aussage eines „*wir alle*“, eines „*alle zusammen*“ umfasst. Beleidigt eine solche „*Hoffnung für alle*“ nicht die Würde der Opfer und ihrer Leiden? Ist die Rede von einer leeren Hölle nicht nur etwas für die Zufriedenen, die Gewinner der Geschichte, die Täter, nicht aber für die Opfer? Plädiert sie nicht für eine Versöhnung auf Kosten der Gerechtigkeit?

Warum wird selbst in unseren Tagen so emotional und lautstark darüber diskutiert, ob der Rechtsstaat einen Schwerverbrecher nach verbüßter Strafe als Gnadenakt aus der Haft entlassen darf, auch wenn dieser keine Reue zeigt? Warum ist Reue des Täters für so viele Menschen wichtig, mitunter wichtiger als die Bestrafung selbst? Dieses ‚Bedürfnis‘ lässt offensichtlich werden, dass geschehenes Böse nicht einfach ungeschehen zu machen ist, dass es Dinge gibt, die ich selbst weder ‚rechtfertigen‘, noch aus der Welt schaffen oder wieder gut machen kann. Es bleibt der nagende Zweifel daran, ob und wie je alles wieder gut werden kann, ob am Ende die Opfer zu ihrem ‚Recht‘ kommen oder nicht. Und es bleibt die Sehnsucht, dass es – wider alle weltliche Erfahrung – doch irgendwann einmal so sein wird. Dies begründet die kontrafaktische Hoffnung darauf, dass am Ende nicht das Böse und damit die Täter der Geschichte das letzte Wort behalten, sondern dass die Opfer der Geschichte als ins Recht Gesetzte, als Gerettete sichtbar werden. Aus dem Bewusstsein, dass jedes erlittene Unrecht auch Gott empört, wächst der Trost für die Opfer der Geschichte. Gott erweist sich gegenüber den Opfern der Geschichte als der treue Gott, weil er allein das Unrecht beim Namen nennt. Wie kann daraus Versöhnung erwachsen?

Das Leben der Opfer, ihre Freiheit und die Erfüllung all dessen, was in ihnen, mit und durch sie hätte sein können und sollen, münden in den Schrei nach einem Gott, der für die bleibende Würde der Opfer über den Tod hinaus gerade steht. Ohne diese Option, dieses Postulat würde man die

Welt und ihre Geschichte der Sinnlosigkeit ausliefern. Doch wie vermag es Gott am Ende, alle Tränen abzuwischen, ohne das Leiden der Opfer in einer nachträglichen himmlischen Harmonie doch wieder zu desavouieren? Geschehen kann dies nur, indem Gott sich mitten hinein an den Ort der Opfer begibt und dort als derjenige sichtbar wird, der inmitten des Todes, der Entwürdigung, der Unabgegoltenheit des Lebens als der Rettende, Vollendende sich verspricht. Nicht hoheitlich, machtvoll, demonstrativ – das würde die Opfer im Nachhinein nochmals entwürdigen – sondern im Gegenteil seiner selbst, in der Ohnmacht des Gekreuzigten. Angesichts eines solchen sich selbst hingebenden Handelns Gottes bleibt auch die Frage nach einer Theodizee im Recht. Es ist der als Klage formulierte Schrei nach Gott, als demjenigen, der zur Restitution all dessen fähig ist, und nun Rede und Antwort zu stehen hat, warum er dies nicht zu Lebzeiten getan bzw. die Infragestellung des Lebens der Opfer, ihrer Freiheit und Würde überhaupt zugelassen hat und dennoch als der zu Restitution Fähige überhaupt noch geglaubt, erhofft, ja gepriesen werden darf – so der katholische Theologe Thomas Pröpper.

Und die Täter? Ist es wirklich so absurd darauf zu hoffen, dass in jenem komplexen Prozess der endgerichtlichen Begegnung von Täter und Opfer irgendwann einmal der Täter soweit kommt zu erkennen, was ihm selbst fehlt, wenn das Opfer nicht vollendet ist, so dass er selbst in jenes göttliche Eingedenken einstimmt, das allein das Opfer rettet? Freilich kann er das nicht, ohne seine eigene Schuld zu bejahen, ohne zu bejahen, was er selbst, vielleicht zeitlebens, verneint hat: das Subjekt-, das Personsein, die Freiheit seines Opfers. Was könnte der Täter angesichts dieses Vollendungshandelns Gottes anderes tun, als sich in jenes Geschehen der Versöhnung durch Christus hineinfallen lassen, das auch für die absolute Verzweiflung des niederträchtigsten aller Mörder, die dem auf ewig Nicht-mehr-gut-machen-Können entspringt, keinen Platz mehr lässt?

Dazu bedarf es freilich noch eines weiteren Schrittes. Rettung und Vollendung der Opfer bedeutet in letzter Konsequenz für die Opfer, sich zu den Tätern in ein neues Verhältnis zu bringen. Die Rückgewinnung der Täter kann und darf nicht ohne das Mittun der Opfer geschehen, denn auch Gott kann Versöhnung nicht schaffen über die Würde und Freiheit der Opfer hinweg. „*Versöhnung bleibt nicht mehr nur auf das Verhältnis zwischen dem Sünder*

und Gott beschränkt, sondern weitet sich zur Begegnung aller Menschen untereinander“ (Dirk Ansorge). Mehr als die Bitte des Vollendung verheißenden Gottes an die Opfer, gemeinsam mit ihm in ohnmächtiger Liebe auch auf die Bekehrung des letzten sich nicht bekehren wollenden Täters warten zu wollen, kann und darf hier nicht formuliert werden. Ob Versöhnung gelingt, entscheidet sich an Gottes „Macht der freien Gewinnung“ (Johannes B. Brantschen). Ein gewagter theologischer Grenzgedanke, der das ‚Wesen‘ Gottes, das die Liebe ist, in seinen äußersten Konsequenzen wahrzunehmen versucht. Denn Gott selbst ist es, der um seiner Liebe willen auf Vollendung zu warten bereit ist. Doch weil er sich willentlich abhängig gemacht hat von der Freiheit seiner Geschöpfe, hat er auch das Recht, eine Antwort auf diese Bitte zu erwarten.

„Was verliert Gott, wenn er auch nur einen Menschen verliert?“ (H. U. v. Balthasar). In dieser abgründigen Frage kulminiert die Frage nach der Möglichkeit einer universalen Vollendung und damit nach dem Hoffnungspotenzial dessen, was der christliche Glaube als ‚Himmel‘ bekennt. Und sie stellt die Frage nach Gott in all ihrer Konkretheit, denn diese steht im Mittelpunkt aller Versöhnungsvorstellungen. Vielleicht werden wir deswegen heute angesichts der Abgründigkeit der Welt zunehmend sprachlos, wenn wir vom Himmel sprechen sollen. Doch mit dem Verlust der Sprache droht die Sache selbst verloren zu gehen. Doch dort, wo

die Hoffnung auf Zukunft verloren geht, geht am Ende das Humanum verloren. „Alles war gut“ – so lautet angesichts dieser zunehmenden theologischen Sprachlosigkeit der provozierende Schlusssatz der Harry-Potter-Romanreihe, die wie kaum ein anderes literarisches Produkt zur Jahrtausendwende das Lebensgefühl der späten Moderne auf den Punkt brachte. J.K. Rowling gibt in diesem Satz ein Versprechen, dass auch dort, wo Narben zurückbleiben, ihnen aber die Macht des Bösen und damit der Schmerz entzogen ist, alles gut werden kann, ja, dass sich selbst der Tod für immer bannen lässt. In Rowlings Romanreihe ist dies alles andere als eine naive Hoffnung. Hinter diesem Zeugnis einer subtilen Spurenlese der Sehnsuchts- und Sinnfrage in der späten Moderne kann und darf die christliche Hoffnung nicht zurückbleiben. Die Vorstellung der Versöhnung von allen und mit allem provoziert daher bewusst mit ihrem unaufgebbaren Vertrauen darauf, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern angesichts der menschlich unüberwindbar erscheinenden Schwierigkeiten nur durch das liebende Tun eines ganz Anderen, durch Gottes Lieben, schließen wird. Gerade in diesem Modus der Hoffnung aber wahrt sie das menschlich Entscheidende – um der Menschen und um Gottes willen.

---

*Prof. Dr. Johanna Rahner  
lehrt Systematische Theologie  
am Institut für  
Katholische Theologie  
der Universität Kassel.*

---