

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 49 (2002)

Heft: 1-2

Artikel: Zeit. Tod. Neuheit. Gedächtnis : Eschatologie als Zeittheologie

Autor: Faber, Roland

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760886>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROLAND FABER

Zeit. Tod. Neuheit. Gedächtnis

Eschatologie als Zeittheologie

Teil I: Zeit und Tod

I. Eschatologische Konstellationen

Lange stand Eschatologie für die Lehre von den Letzten Dingen, den Eschata wie Tod, Auferstehung, Gericht, Himmel, Hölle, das Ende der Welt.¹ Eschatologie begegnete erst am Ende aller Traktate, und zwar nicht als deren krönender Abschluß, in dem sich alles andere sammelte, sondern – entsprechend zeitüblicher apokalyptischer und endzeitlicher Spekulationen – als ein Ende, mit dem alles abbrach oder gleichsam zu ewiger Ruhe kam.² Die Zeit würde aufhören; die Welt würde «gewesen» sein, nämlich eine Vergangenheit, die nach dem universalen Gericht keinen mehr kümmert. Die Schrecken des Todes würden durch die ewigen Schrecken der Hölle abgelöst werden; die Leiden der Welt in die Freuden des ewigen Lebens verwandelt werden. Gegen dieses barocke Bild vom Weltende stand aber seit jeher die eschatologische Zentralkategorie der Auferstehung (der Toten/des Fleisches) – *der* Grundsatz christlichen Bekenntnisses – wie ein Leuchtfeuer in der Brandung: Wenn wir nämlich mit unserem Fleisch bleiben sollen, dann wird Gott unserer mitsamt unserer Geschichte gedenken müssen, und zwar in alle Ewigkeit. Wenn wir in unserem Leib bleiben sollen, dann wird das Materielle, das Zeitliche, das Weltliche der Welt nicht etwas Wegzudenkendes, etwas Zu-Überwindendes sein. Wenn wir leiblich bleiben sollen, dann wird mit uns un-

¹ Vgl. NOCKE, F.-J., *Eschatologie*, Düsseldorf 51995, 11 (Leitfaden Theologie VI); KEHL, M., *Eschatologie*, Würzburg 21988, 17. Natürlich kennen und nennen verschiedene Autoren andere oder zusätzliche «Eschata»: Fegfeuer, Zwischenzustand, Parusie, Neue Schöpfung. Vgl. dazu die Integration der Eschata in der Fokussierung auf Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle bei FERGUSSON, D., «Eschatology», in: GUNTON, C. (Hg.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge 1997, 226–244 (hier 224), die sich füglich aus einer anthropologischen Bezugnahme ergibt.

² Vgl. RATZINGER, J., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 61990, 17 (KKD 9).

sere Sozialität auferstehen; dann stehen wir in einer Solidarität mit allem Weltlichen, an der auch Gott nicht einfach vorbei kann und ohne die auch Gott nicht mit einer einzelnen, vom Leib getrennten Seele glücklich werden kann.

1. Vom eschatologischen Prinzip

Es waren zwei epochale Entdeckungen Albert Schweitzers in seinem Ergebnisbericht zur Leben-Jesu-Forschung, die den Stellenwert der Eschatologie im 20. Jahrhundert schlagartig verändern sollten: 1. Jesus hat mit seiner Reich-Gottes-Predigt das unmittelbare Weltende verkündet und erwartet. Auf radikale Weise war Jesu Botschaft *nur*-eschatologisch.³ 2. Jesus stand so sehr unter der Naherwartung des Kommens Gottes, nämlich unter seiner zeitlichen Nähe, daß er alle seine Kräfte auf die Realisierung dieses Kommens zu seiner Lebenszeit, noch vor Beendigung seiner Mission, gesetzt hat (vgl. Mt 10,23). Mit seinem Tod noch wollte er die Gottesherrschaft herabzwingen.⁴ Gott aber blieb auch angesichts des Todes Jesu tatenlos.

Mit diesen radikalen Erkenntnissen erlangte Eschatologie einen ganz neuen theologischen Ort. Das ganze Gefüge der Dogmatik stürzte um die Eschatologie herum ein und mußte neu errichtet werden.⁵ Denn zum einen brachte Schweitzer zur Erinnerung, daß die Botschaft Jesu nicht das Herauswachsen des Gottesreiches aus der Geschichte meint, sondern ein Einbrechen in Geschichte. Mit der Erfahrung dieser revolutionären Nähe des Neuen, des Kommenden, in der sogenannten Naherwartung war der Motor christlicher Theologie wiederentdeckt. Zum anderen hatte Schweitzer diese neue Mitte christlicher Theologie dennoch paradoxerweise sogleich wieder erledigt. Denn es mußte doch zugegeben werden, daß sich die Hoffnung jesuanischer Naherwartung nie erfüllt hat. Zunächst konnten die Jünger der ersten Generation noch über den Tod Jesu hinaus in einer Naherwartung verharren, weil Jesus sein Leben dafür eingesetzt hatte, damit Gott komme. Aber die Enttäuschung der Naherwartung forderte ein neues Christentum und machte nur ein solches lebensfähig – ein Christentum nämlich *ohne* Eschatologie, ein *ent*-eschatologisiertes Christentum.

Dieses Paradoxon stellte die Eschatologie vor zwei große Herausforderungen. Zunächst war eine neue Mitte gefunden: Eschatologie fir-

³ Vgl. SCHWEITZER, A., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung I. Gütersloh 1977, 256 (GTB 77/78).

⁴ Vgl. SAUTER, G., Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995, 33.39.

⁵ Vgl. FERGUSSON, Eschatology (s. Anm. 1), 226.

mierte im Zentrum jeglicher Theologie. Mit den Worten von Karl Barth: «[Ein] Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.»⁶ Zugleich aber avancierte Eschatologie zum zentralen Prüfstein jeglicher Theologie: Wenn es nämlich nicht gelingen würde, den eschatologischen Urimpuls der Botschaft Jesu vom nahe gekommenen Gottesreich trotz der Enttäuschung urkirchlicher Naherwartung sinnvoll auszulegen, dann wäre damit nicht nur das Endstück der dogmatischen Traktate erledigt, sondern die christliche Botschaft in ihrer Ganzheit.

2. Von der eschatologischen Zeitrede

Seit Schweitzers Umwälzung brodelte es, wenn es um Eschatologie geht, und nun handelt (direkt oder indirekt) *alle* theologische Rede von ihr. «Die Eschatologie ist», wie Balthasar treffend formuliert, «der ‹Wetterwinkel› in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen.»⁷ Jetzt firmiert Eschatologie, wie Gerhard Sauter bemerkt, «nicht mehr als Finale, sondern als Ferment der Theologie, weil ihre Fragen an die Wurzeln und Grenzen der Theologie reichen und zu deren ‹radikaler› Begründung führen.»⁸

Dennoch begann sich alles zu beruhigen, und es wurde wieder möglich, Eschatologie-Traktate am und als Ende von Dogmatik zu verfassen. Zwar kam man jetzt nicht mehr um die Anerkennung eines eschatologischen Prinzips jeder theologischen Rede herum. Der *Impuls* aber, den die Erkenntnisse Schweitzers freigemacht hatte, konnte unterlaufen werden, indem man der zentralen Botschaft Jesu ihre eschatologische Spannung nahm. Verfolgen lassen sich drei dieser Neutralisierungsstrategien:

a) Das *Andrängende* am eschatologischen Zeitimpuls konnte neutralisiert werden, indem die Naherwartung in eine Stetserwartung verwandelt wurde.⁹ Nun gehe es nicht mehr um das Ende der Geschichte, sondern um die Vertikale der Ewigkeit, die in jedem Augenblick ihre Forderung nach einer existentiellen Entscheidung stellt: «Jetzt» – in der Entschei-

⁶ BARTH, K., *Der Römerbrief* (2. Aufl. 1922), Zürich 1984, 298.

⁷ BALTHASAR, H.U. v., «Eschatologie», in: FEINER, J./TRÜTSCH, J./BÖCKLE, F. (Hgg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 403; BISCHOFBERGER, N., *Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie*, Mainz 1996, 111.

⁸ SAUTER, Einführung (s. Anm. 4), III.

⁹ Vgl. die Eschatologien von P. Althaus, K. Barth und R. Bultmann; vgl. dazu die Analyse von MOLTMANN, J., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 30–39.

ding, im Kerygma (Bultmann) – *geschieht* Auferstehung. Die vertikale Ewigkeit Gottes steht in gleicher Nähe zu allen Zeiten. Symptomatisch formuliert Barth:

«Unvergleichlich steht der ewige Augenblick allen Augenblicken gegenüber, gerade weil er aller Augenblicke transzendentaler Sinn ist.»¹⁰

Ob Geschichte je enden wird, ob die Welt als ganze zugrunde gehen wird, ob die Menschheit einmal ausstirbt – das ist nun ebenso wenig die Frage wie die, ob das Reich Gottes nicht schon zur Zeit Jesu angekommen war. Immer und unmittelbar stehen wir unter dem Anruf des Reiches Gottes.¹¹

b) Der *Zeitindex* am eschatologischen Impuls konnte neutralisiert werden, indem man die Bewegung, die das nahegekommene Gottesreich anspricht, als personale Begegnung umdeutet. Nun ist das zunächst von Vorteil: Im jahrhundertealten Gedankenapparat der Eschatologie handelte man noch von Letzten Dingen, einer Vielfalt von Orten, Akten und Szenerien. In dem Maße, in dem die Eschata wieder auf das Geschehen der Zuwendung Gottes in der Geschichte Jesu durchscheinen und in ihrem personalen Kern durchsichtig würden, mußte schließlich Gott als das Eschaton *schlechthin* erkannt, oder noch besser: als der Eschatos benannt werden. Es war die theologische Leistung von Hans Urs von Balthasar, diese Entwicklung schon 1957 auf den sprachlichen Punkt gebracht zu haben:

«Gott ist das ‹Letzte Ding› des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. 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.»¹²

Dennoch: Mit diesem christologischen Präsens neutralisierte man nur die *Zeitdimension* eschatologischer Rede. Die personale Nähe in Christi Geschichte erlaubte es, von einer theologischen Mitte der Geschichte auszugehen, an der das Ende schon geschehen war (Oscar Cullmann). Alles Kommende verwandelte sich in eine bloße Einforderung des bereits Entschiedenen. Die personale Mitte der Geschichte ersetzte den drängenden Zeitimpuls.

¹⁰ BARTH, Römerbrief (s. Anm. 6), 482; vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes (s. Anm. 9), 30.

¹¹ Vgl. SAUTER, Einführung (s. Anm. 4), 70.

¹² BALTHASAR, Eschatologie (s. Anm. 7), 407f.

c) Der *apokalyptische* Charakter des eschatologischen Impulses konnte neutralisiert werden, indem er als *ethischer* Impuls umgedeutet¹³ und Eschatologie in eine Handlungstheorie verwandelt wurde.¹⁴ Nun ist zwar (wie in der Befreiungstheologie) gegen allen Verlust der Handlungsdimension das Drängende des Eschatologischen als sozialer Handlungsimpuls festzuhalten.¹⁵ Was aber einer solchen Handlungstheorie entkommt, ist das Apokalyptische der Zeit, der Aufbruch in das Unbekannte, das Andrängen eines Endes, von dem man keine Gestalt erahnen kann – nicht weil Gott sie verbergen würde, sondern weil sie in einer Weise neu ist, die auch Gott Neuheit bereiten könnte.¹⁶

Im Lichte dieser drei «Entspannungen» des drängenden Zeitimpulses, der mit der Naherwartung Jesu und in der eschatologischen Mitte jeder Theologie gegeben ist, spannt sich ein Bogen des Uneingelösten von den in der Tat umwälzenden Erkenntnissen Schweitzers bis heute. Und er sagt uns, daß sein Anspruch noch immer vor uns steht. Eschatologie ist noch immer (nichts anderes als) die Auslegung von Jesu *andrängender Zeitrede*. Gegen die genannten Neutralisierungen muß daher der Zeitindex der jesuanischen Nähe des Gottesreiches neu bedacht werden, und zwar als bleibender Prüfstein der Theologie.

3. Von der eschatologischen Zeitumkehr

Soll das Andrängende der Zeit nicht neutralisiert werden, so muß das Eschaton *selbst* in die Zeitrede hineingezogen werden. Es darf weder als

¹³ Vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes (s. Anm. 9), 150–209; vgl. aber auch KLAPPERT, B., Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann, Gütersloh 1997, zur Kritik einer Geschichtstheologie, die, wie bei Wolfhart Pannenberg, eine kontinuierliche Entwicklung der Welt auf Gott hin projiziert und nicht mit dem Bruch und dem Apokalyptischen rechnet.

¹⁴ Vgl. VORGRIMLER, H., Einführung in die Eschatologie, Freiburg ²1984, 75. Mit dem Vorwurf an Schweitzer, er habe den ethischen Impuls, der von Jesu Umkehrauforderung ausging, neutralisiert, neutralisierte man in Wirklichkeit das Apokalyptische der jesuanischen Naherwartung – eine Erkenntnis, die an der Basis des theologischen Werks von Johann B. Metz steht. Vgl. METZ, J.B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zur praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992.

¹⁵ Gott, der Ganz-Andere, schickt sich im Kreuz als der Solidarische zu, als der *Ganz-Ändernde*, wie Moltmann geschickt formuliert. Unsere Geschichte verwandelt sich in eine Geschichte «von unten», eine Hoffnungsgeschichte für die Unterdrückten und Armen, die Leidenden und die Sterbenden. Vgl. MOLTMANN, J., Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 1997 (KT 155).

¹⁶ Vgl. FABER, R., Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes, Würzburg 1995, 176–193.202–219 (StSSTh 16) über die «neue Zukunft» Gottes im Eschaton.

gleichgültig gegen die Zeit noch als entspannte Gegenwart der Begegnung ausgelegt werden, sondern es muß sich vielmehr als *zeitkonstitutiv* und *zeiteröffnend* deuten lassen, d. h. als jene Zukunft, die nicht in der Ferne liegt, sondern aus der Gott der Welt entgegenkommt. Zukunft bedeutet dann zugleich Gottes Zukunft (Zukunft). Gottes *zeit-eröffnendes* Zukommen erschließt sich nun als *Gegen-Bewegung* zu unserer Zeitwahrnehmung. In dieser Zeitumkehr wird die (eschatologische) Zukunft geradezu zu *der* Zeit Gottes, aus der Gott der Welt Zeit eröffnet, indem sie auf Gott zuläuft.¹⁷ Genau diese eschatologische Zeitrede soll im Folgenden im Zentrum stehen, indem sie uns helfen wird, vier Perspektiven von Eschatologie neu zu beleuchten: Zeit (eschatologische Bewegung), Tod (individuelle Eschatologie), Neuheit (universale Eschatologie), Gedächtnis (universale Erlösung).

a) *Zeit* – sie ist heute eine drängende theologische Kategorie. Hat früher die Differenz von Natur und Geschichte die Eschatologie bestimmt, so wird heute zunehmend die Zeit als Grundkategorie natürlicher Prozesse *und* geschichtlicher Vorgänge in der Tiefenstruktur eschatologischer und theologischer Aussagen überhaupt durchsichtig. Während man bisher im allgemeinen Eschatologie als Ort der Geschichtstheologie begriffen hat, als Frage nach dem geschichtlichen Wirken Gottes in einer Heilsgeschichte auf universale Vollendung hin, so wird zukünftig (auch und zunehmend) die Frage zu stellen sein, wie denn Gott überhaupt zu Zeit (in Geschichte und Natur) in Beziehung steht, so daß Gott sie, die Zeit-Welt *im Medium der Zeit* eschatologisch *bedrängt*. Es soll, wie Pannenberg bemerkt, gelten, daß das «Verhältnis von Zeit und Ewigkeit ... das Schlüsselproblem der Eschatologie» darstellt, das seine «Auswirkungen ... auf alle Teilbereiche der christlichen Lehre»¹⁸ haben wird. In eschatologischer Zeitrede ist Gott kein weltenthobener Urgrund der Welt, sondern *ein Gott mit Zeitmacht*.

Wo dieser Zeitindex eschatologischer Rede verloren geht, da verflüchtigt sich Gott theologisch auch aus der Zeit heraus entweder in eine ungeschichtliche Tiefendimension der Welt oder andererseits zur Projektion des privaten, religiösen Subjekts. «Zeit» hingegen (und mehr noch als Geschichte) repräsentiert *die* Dimension der Öffentlichkeit der Offenbarung Gottes, ihrer universalen Weltverbundenheit und erschreckend bedrängenden Nähe. Jesu Urbotschaft vom kommenden Gottesreich in Mk 1,14f. spricht weder von einer Naturgegenwart Gottes noch

¹⁷ Vgl. ausführlich zur «Zeitumkehr»: FABER, R., Zeitumkehr. Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000), 180–205.

¹⁸ Vgl. PANNENBERG, W., «Die Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes», in: DERS., *Systematische Theologie*. III. Göttingen 1993, 641.

von einer geschichtlichen Gegenwart im Heute (ohne freilich beide auszuschließen), sondern von einer bedrängenden Zeitnähe, die immer (individuell und universal) *kairos*, also Entscheidungsnähe, bedeutet: «Jetzt» ist Gott (in universaler Herrschaft, aber auch individueller Heilsansage) «nahegekommen». Daher fordert Jesus eine *metanoia* zu dieser Zeitnähe Gottes. «Jetzt» kommt Gott nicht aus der Tiefe (in einer unzeitlich gedachten natürlichen Theologie) ins Angesicht der Welt; «jetzt» tritt Gott auch nicht mehr – wie Johann Reikerstorfer treffend schreibt – «wie von außen in eine «räumlich» interpretierte Geschichte ... ein» oder bringt sie von innen zu ihrer eigenen Geschichtsendgestalt; denn jetzt – in theologischer Durchsichtigkeit auf die Zeitmacht Gottes am Grunde seiner Geschichts- und Naturmacht – ist «die Zeit selbst zum «Ort» Gottes geworden.»¹⁹

b) *Tod* – er ist der Stachel im Fleisch der Endlichkeit. Wir können keine eschatologische Zeitrede führen, wenn wir Zeit nicht als «Zeit zum Tode» erkennen und uns zugleich nicht auch das Schicksal der Toten interessiert. In den klassischen Eschatologien war damit die Problematik des individuellen Endes und der individuellen Vollendung verbunden: Was also ist unser persönliches Schicksal nach dem Tode? Werden wir (über)leben oder im Nichts verschwinden? Kann Gott uns zu unserer Identität führen, obwohl wir als Tote längst Vergangene geworden sind? In eschatologischer Zeitrede verbinden sich damit vor allem zwei Fragestellungen. Erstens: Legen wir unsere Leiblichkeit ab, um als befreite Seelen glücklich zu werden? Oder ist unsere Weltlichkeit so bedeutend, daß wir nur *mit* unserer Leiblichkeit als Gerettete gedacht werden können? Zweitens: Worin besteht denn unsere Identität als über den Tod hinaus Gerettete? Muß diese mit dem klassischen Topos von der Unsterblichkeit der Seele ausgesagt werden?

Auf beide Fragen nach leiblicher Weltverbundenheit und der Identität des Menschen wird eschatologische Zeitrede zu alternativen Auslegungen vorstoßen: Zunächst wird Leiblichkeit jetzt als Zeitlichkeit gedeutet werden können, und damit geht es um das Bleiben unserer durchlebten Geschichte über unseren Tod hinaus. Es geht um das Gerettetwerden unserer gelebten Zeit. Und dann wird Identität nicht mehr als Durchhalten einer Seelensubstanz über den Tod hinaus erscheinen müssen, sondern kann neu gedeutet werden als ein Gesammeltwerden unserer Zeit in Gott hinein.

¹⁹ REIKERSTORFER, J., «Politische Theologie als «negative Theologie». Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede», in: DERS. (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität*. FS J.B. Metz, Münster 1998, 15f.

c) *Neuheit* – sie verweist auf die universale Gestalt eschatologischer Zeitumkehr. Insofern Gott in eschatologischer Zeitrede uns in seiner Zeitmacht aus der Zukunft der Welt entgegenkommt, wird auch die Rede von der universalen Vollendung der Welt eine Wende erhalten. Es wird nicht mehr um einen Abbruch der Welt gehen, sondern um bleibende Neuheit der Welt aus Gottes zeiteröffnender Zukunft. Hier geht es um Fragen eines prinzipiellen Paradigmenwechsels zukünftiger Eschatologie von der Kategorie eines «Endes der Welt» hin zu der einer «bleibenden Neuheit» in der Vollendungswirklichkeit.

d) *Gedächtnis* – dies ist die Frage nach universaler Erlösung. In eschatologischer Zeitrede wird hinsichtlich der universalen Erlösungswirklichkeit vor allem die Differenz zwischen einer Position, die eine endgültige Scheidung von Gut und Böse in alle Ewigkeit halten möchte, und einer Position, die auf die Errettung aller hofft, brüchig und durchsichtig werden können. Wird nämlich in eschatologischer Zeitumkehr Gott sich so der Welt aus seiner Zukunft zuwendend gedacht, daß Gott der Vergangenheit der Welt gedenkt, indem Gott auf sie in ihrer Endlichkeit, Vergänglichkeit und Unerlöstheit blickt, dann rettet Gottes Zeitmacht das Vergehende, Verlöschende, Verderbende in sein Leben durch verlebendige «Erinnerung». Indem Gott aber in diesem allem in seinen Tod und Vergehen nachgehenden Gedenken *jeder* Vergangenheit nahekommt, erlöst Gott sie zu eschatologischer Gegenwart. In eschatologischer Zeitrede wird das Gedächtnis Gottes zur Kategorie universaler Erlösung.²⁰

II. Eine kleine Geschichte eschatologischer Bewegung

Im Horizont der Zeit erscheint Eschatologie als Bedenken einer Bewegung. Im Zeithorizont sind Gott und Welt untrennbar aufeinander bezogen, einander sym-pathisch, einander wahrnehmend. Wenn nun aber Gottes Verhältnis zur Welt selbst unter dem Zeitapriori steht, Zeit also das Medium des Begreifens dieses Verhältnisses wird, dann läßt sich zeigen, daß *alles* eschatologische Denken eine bestimmte Form von Zeitbewegung vollzieht.²¹

²⁰ Der Gott eschatologischer Zeitrede ist ein sym-pathischer Gott, der Welt wahrnimmt und an ihr sogar noch reicher zu werden vermag (ohne allerdings «vorher» arm gewesen zu sein).

²¹ Der Titel dieses Abschnittes – «Eine kleine Geschichte eschatologischer Bewegung» – ist dem Buchtitel «Eine kurze Geschichte der Zeit» (1988) entlehnt, das der berühmte englische Physiker Stephen Hawking geschrieben hat. Darin faßt er auf wenigen Seiten die Geschichte des gesamten Weltalls zusammen: von seiner Entstehung im Urknall bis zu seinem Ende in der Rücknahme aller Ausdehnung in einem kosmischen Zusammensturz. Die Globalität der Sichtweise soll hier übernommen werden,

1. Eschatologie als Bedenken einer Zeit-Bewegung

Der Weg zu dieser Erkenntnis war ein steiniger und keineswegs geradliniger. In der Antike herrschte das Paradigma vom «Raum». «Zeit» war das Irrationale, das Zufällige, dessen man nicht Herr werden konnte. Es ist keineswegs verwunderlich, wenn Himmel und Hölle als eschatologische «Orte» erscheinen mußten. Wenngleich später diese «Orte» mehr im Sinne von «Zuständen» gedeutet wurden, als neutrale, bewegungslose Wirklichkeiten des Verharrens, so erwiesen sie sich irgendwie immer auch schon als «Vorgänge». Mit dieser Trias von *Orten*, *Zuständen* und *Vorgängen* verharrete der Eschatologietraktat dann auch über lange Zeit relativ unbewegt.

Mit der Neuentdeckung der personalen Dimension eschatologischer Hoffnung im 20. Jahrhundert änderte sich die Situation: Die endzeitlichen Zustände und Vorgänge erschienen jetzt in ihrem Kern als Ausdruck einer *personalen Begegnung*. Gott ist nämlich weder ein «Zustand» – überhaupt nichts «Beharrliches» – noch irgendwie ein «Vorgang», sondern reine Aktivität und Bewegung der Liebe. Jetzt begann Eschatologie als Lehre einer «Bewegung» zu erscheinen, nämlich personaler Bewegung.

Die Grundlage dafür findet sich schon bei *Thomas von Aquin*. In seiner *Summa Theologiae* schreibt er über das, was wir «personale Bewegung» nennen würden, indem er zwischen zwei Formen der Bewegung unterscheidet: einer Bewegung, hinsichtlich der Gott unbewegt zu nennen ist, und einer anderen Bewegung, hinsichtlich der auch Gott bewegt zu nennen sein wird. In *STh* I, q. 9, ad 1 heißt es:

«Augustinus spricht im Sinne Platons von der Selbstbewegung des ersten Bewegers (*primum movens movere seipsum*). Platon nennt nämlich jede Tätigkeit «Bewegung» (*motum*). In diesem Sinne werden auch Erkennen, Wollen und Lieben als Bewegungen aufgefaßt. Weil also Gott sich selbst erkennt und liebt, sagen sie: Gott bewege sich selbst. Nicht aber in dem Sinne, wonach Bewegung (*motus*) und Veränderung (*mutatio*) dem in Potentialität Befindlichen (*existentis in potentia*) zukommen, wie wir hier «Bewegung» fassen.»

Thomas unterscheidet das «Werden von dem, was noch nicht ist», also Bewegung aus Mangel an Aktuiertheit eines Potentiellen, von «Werden *in* dem, was man *ist*», einer Bewegung als reiner Aktivität, als Selbstbewegung, als Liebe. Diese Bewegung ist Aktivität, die nicht Veränderung bedeutet. In diesem Sinne aber ist Eschatologie – wie Karl Rahner es

und zwar in der Untersuchung der grundlegenden Muster, derer Theologie sich bedient, um die *gesamte Bewegung unserer Welt* zu deuten, um darin die theologischen Positionen zum Verhältnis Gottes zur Zeit der Welt zu erkennen.

nannte – das Bedenken einer eschatologischen Bewegung hin auf «Immanente und transzendente Vollendung der Welt»²². Eschatologie bedenkt die endgültige personale Begegnung von Gott und Welt *als Bewegung*.

2. Eschatologische Zeit-Bewegungen

a) Die mythische Bewegung – der Kreis

Das plotinische Weltbild ist vom In-sich-Kreisen des «Einen» bestimmt. Das «Eine», das Prinzip, die *arché*, das *hen* west jenseits allen Seins; die Welt emaniert als depotenzierte Vielheit.²³ Das absolute, in sich undifferenzierte «Eine» ist so sehr jenseits eines bloßen Urgrunds der Welt, daß es sich in keiner Weise wirklich auf sie beziehen kann: Welt ist eine (letztlich) unerwünschte, wengleich tatsächlich seiende Vielheit, die mit dem Einen *nichts* gemeinsam hat. Wirksam wurde dieser «hermetische» Kreis im altkirchlichen «Apathieaxiom»²⁴, also der Ansicht, daß Gott nicht leiden und daher auch nichts von der Welt empfangen könne.²⁵ Ein Gott, der von der Welt unbewegt ist, wird auch das, was in ihr geschieht, als Uneigentliches ansehen und eschatologisch untergehen lassen. Hier «ist alle Geschichte eine abkünftige Wirklichkeit; ihr Telos ist das protologisch im göttlichen Nous anwesende Proton; ihre Vollendung ist ihr Ende.»²⁶

b) Sphärische Bewegung – die Zwiebelchale

Für Aristoteles ist die ideale Bewegung die Kreisbewegung. Auf den Kosmos angewandt, bedeutet dies eine Schichtung von Weltsphären. Die je höhere Sphäre integriert die in ihr liegende; die jeweils niedrigere Schicht andererseits imitiert die obere. Die Beziehung zwischen den

²² RAHNER, K., «Immanente und transzendente Vollendung der Welt», in: DERS., *Schriften zur Theologie*. VIII. Einsiedeln 1967, 580–592.

²³ Alois Grillmeier bemerkt zu diesem Weltschema: «Wenn die griechische Philosophie der damaligen Zeit gegen etwas empfindlich war, dann gegen dies: als oberstes Prinzip, als *arché*, etwas anderes zu setzen als das exklusiv-absolute «Hen» [...]. Nous und Psyche sollten im Grunde gar nicht sein»; GRILLMEIER, A., «Jesus von Nazareth – im Schatten des Gottessohnes?», in: BALTHASAR, H.U. von u.a., *Diskussion über Hans Küngs «Christ sein»*, Mainz 1979, 68.

²⁴ ZWICK, E., *Geschichte in Gott?*, St. Ottilien 1978, 32.

²⁵ Wengleich nie alle altkirchlichen Theologen diesem Axiom folgten (vor allem nicht Klemens von Alexandrien, Gregor Thaumaturgos, Athanasius oder Cyrill von Alexandrien), so ist es weit in das christliche Verständnis der Gott-Welt-Beziehung eingedrungen. Vgl. FABER, *Selbsteinsatz* (s. Anm. 16), 219–240.

²⁶ GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, 331 (*Koinonia* 10).

Schalen ist einseitig: alle Schichten werden durch Imitation von der obersten bewegt.²⁷ Diese ist dann das *primum movens* und selbst unbewegt.²⁸ Bewegung ist nur von oben nach unten möglich, nur als einseitiges Dekret Gottes. Eine solche Eschatologie kennt Bewegung nur als Verfügung: Zeit ist unvollendbar; personale Begegnung, die nicht einseitig, sondern immer wechselseitig ist, kann es nicht geben.

c) *Anabatische/katabatische Bewegung – die Fahrt des Odysseus*

Die Welt als großer Prozeß absteigender und rückkehrender Bewegung hat mindestens drei Ausprägungen erfahren – klassisch durch die Fahrt des Odysseus verbildlicht²⁹: Im *apokalyptischen Geschichtsverständnis*, wie es seit der Alexanderzeit auch die alt- und neutestamentlichen Schriften beherrscht und die nachkanonische Tradition beeinflusst hat, wird die Welt als Rückkehr in die Heimat gedeutet. Im *gnostischen Mythos* findet sich diese Bewegung als Ursturz wieder, eine Art Abfall präexistenter Seelen, die als Folge ihres Böseseins im Bösen, nämlich im Fleisch dieser Welt, fern von ihrer himmlischen Heimat vegetieren, bis sie zur Erleuchtung über ihre eigentliche Heimat, den Himmel, kommen, also Gnosis erlangen, so daß der Weg frei wird zu einer Rückkehr.³⁰ Eine dritte Form des «odysseischen Kreises» findet sich in den *Geschichtstheologien der Väterzeit*, etwa des Irenäus von Lyon oder des Origenes: Die Welt sei eine Bewegung auf Gott zu, sei es durch Sünde oder von Natur aus. Der Kosmos ist durch *paideia*, durch göttliche Erziehung, zu Gott aufstrebend. In allen drei Fällen ist die Grundfigur der Bewegung die Rückkehr in den Ur-

²⁷ Vgl. OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1957, 255.299; JUNG, W., Rez. zu: LECLERC, I., *Whitehead's Metaphysics: An Introductory Exposition* (1958), in: *Philosophische Rundschau* 6 (1958) 206.

²⁸ Vgl. JUNG, Rez. (s. Anm. 27), 206: «Und so sind die obersten Wesen unbewegt. Sie sind fensterlos, nirgends kann man Anzeichen dafür entdecken, daß die Welt für sie wesentlich sei. Das Schema der Wesen ist inkohärent.»

²⁹ Hier sind – wie Greshake konstatiert – «Zeit und Geschichte [...] in ihrer Kontingenz das «Uneigentliche». Sie finden nur dann «Eigentlichkeit», Sinn und Ziel, wenn sie rückbezogen werden auf ihr mythisch überzeitliches Gegründetsein im «Eigentlichen», d.h. in einer bleibenden, vom Göttlichen garantierten Ordnung, welcher die Geschichte [...] folgt»; GRESHAKE, *Auferstehung* (s. Anm. 26), 331. Dem entsprechen die meisten scholastischen Positionen, die die Zeit als ein Uneigentliches in der Vollendung als aufgehoben betrachten. Aber auch die Neuscholastik hat diese Uneigentlichkeit der Zeit zur Grundlage. Das Eschaton geschieht als Abbruch des Uneigentlichen.

³⁰ Gegen dieses Schema hat die Versammlung der Konstantinopolitanischen Kirchenprovinz 543 in der Folge ihr Veto eingelegt, indem sie ablehnte, «die Seelen der Menschen hätten präexistiert, indem sie ehemals Geister ... gewesen seien, seien aber der göttlichen Anschauung satt geworden, hätten sich zum Schlechteren zugewandt, seien deshalb in der Liebe Gottes erkaltet, aus diesem Grunde Seelen [= die Kalten] genannt und zur Strafe in [die] Leiber hinabgesandt worden [...]» (DH 403).

sprung, die wahre Heimat jenseits dieser Welt. Eine auf dieser Bewegung basierende Eschatologie wird die Hoffnung auf die Überwindung der Gestalt dieser Welt anstreben. Dennoch strebt hier die Welt selbst mit ihrer Geschichte heim.³¹

d) Chronologische Bewegung – die Horizontale

Bei aller Differenz menschlicher Erlebniszeit zu bloß gemessener Zeit ist chronologische Zeit immer auch schon die Zeit des Vergehens und des Neuen, die Zeit der drei Modi (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und die Grundlage von Geschichte. Die Zukunft ermöglicht den Auszug in die Utopie. Deshalb überwindet Chronologie den Mythos des Kreisens, des ewig Gleichen. Eine Eschatologie im Horizont des Zeitpfeils erwartet Gott nicht «unten» als Weltprinzip oder «oben» als himmlischen Herrscher, sondern «vorne» – in der Zukunft der Geschichte. Zukunft ist nicht Ende der Geschichte, sondern ihre Ernte und Vollendung.³²

e) Existenziale Bewegung – die Vertikale

Das Pendant der Zukunft in chronologischer Bewegung ist das Vergehen: *Chronos* frißt seine Kinder, wie der alte Mythos sagt. Alle Geschichte ist vergänglich, ein ewiges Stirb und Werde. In der Geschichte kann es daher keine Vollendung der Geschichte geben, denn zu jedem Endzustand wäre ein neuer denkbar, der den alten überholt. Zukunft steht vielmehr unter dem eschatologischen Vorbehalt, daß die Anstrengungen der Geschichte zwar nicht hoffnungslos veralten, aber dennoch prinzipiell vorläufig bleiben werden. Gegen diese Schwäche erhob sich eine Eschatologie des vertikalen Einbruchs. Gott ist der Einbruch der Ewigkeit inmitten der Zeit, ihre existenziale Qualifizierung. Gott erscheint in dieser Eschatologie nicht jenseits der Zeit, sondern als das Jenseits der Zeit.³³

f) Dialektische Bewegung – das Durchkreuzen

Dialektische Bewegung kennt die Kraft der Negation des einfach Gegebenen, des Positiven, des Unmittelbaren. In der Negation entsteht Bruch,

³¹ Vor allem in den Eschatologien von G. Greshake, J. Moltmann, J.B. Metz, W. Pannenberg.

³² Viele der zeitgenössischen Eschatologien denken in diesem Geschichtshorizont des «Vorne», entlang der Geschichtshorizontale, weil in ihr Geschichte personale Relevanz besitzt. Als chronologische Horizontale gedacht, liegt sie der liberalen Theologie zugrunde, z.B. E. Troeltsch, F. Schleiermacher, aber auch J. Weiss, als Bewegung nach vorne, den Geschichtstheologien von J.B. Metz und vom frühen J. Moltmann. Vgl. MOLTSMANN, *Kommen Gottes* (s. Anm. 9), 22–30.47–64.

³³ Dies entspricht vor allem den Positionen von K. Barth und R. Bultmann; vgl. MOLTSMANN, ebd., 30–33.36–39.

Entzweiung, Gegensatz. In der Bewegung neuerlicher Negation geschieht Vereinigung auf höherer Ebene. «Einheit» ist ein eschatologischer Begriff, der nicht einfache Gegebenheit bedeutet, sondern das Ende und die Vollendung einer doppelten Negation. Die Bewegung der dialektischen Negation ist aber notwendig und daher immanent teleologisch.³⁴ Teleologische Bewegung ist hier Bewegung auf einen Gott zu, der erst wird, was der Prozeß hervorbringt. Geschichte ist eine komplexe Bewegung von Gegensätzlichkeit (Negation) und Aufwärtstrend (Spirale). Die Weltgeschichte selbst ist ein theogoner Prozeß, «der werdende Gott»³⁵.

3. Kreative Zeit

Im Horizont einer Eschatologie allerdings, die sich aus eschatologischer Zeitumkehr versteht, werden wir uns mit diesen Bewegungstypen nicht zufriedengeben, sondern wird vielmehr ein neues Paradigma eschatologischer Bewegung sichtbar werden dürfen: Nennen wir sie «kreative Bewegung» oder *die Bewegung (aus) absoluter Zukunft*. «Kreativ» ist jene eschatologische Bewegungsfigur, in der dem Neuen, der Zukunft, dem Noch-nie-Dagewesenen unbedingte Bedeutung zugemessen wird. Es herrscht der Primat der Kategorie des Neuen. Das wiederum bedingt eine Zeitumkehr, eine Gegenbewegung von *Zukunft* als Projektion der Vergangenheit und Gegenwart und *Zu-kunft* als unverfügbares Zu-kommen aus der Zukunft. Diese Lesart eschatologischer Bewegung kann sich auf drei Quellen beziehen:

a) Jürgen Moltmann unterscheidet zwei Zeiten und bestimmt beide in Gegenbewegung zueinander. Der einen Zeit historischer Kontinuität, die sich aus der Vergangenheit in eine projizierbare Zukunft entwickelt, entgegnet eine Zeit theologischer Diskontinuität, die aus der Zukunft in

³⁴ Vgl. JUNG, Rez. (s. Anm. 27), 200: «Der Weltprozeß ist bei Hegel teleologisch: er läuft auf ein Ende zu, die absolute Selbstdurchlichtung [...]. Das Ziel des Prozesses, das absolute Wissen, ist das Maß des Seins und der Wahrheit.»

³⁵ Vgl. MOLTSMANN, Kommen Gottes (s. Anm. 9), 354. Eine Eschatologie «dialektischer Bewegung» vollzieht sich in einem eigentümlichen Paradox: Zwar nimmt sie Geschichte ernst (der Geschichte ist das Kreuz Christi ins Herz eingeschrieben), so daß die Identität Gottes an ihr erst wird; dennoch ist der ganze Prozeß von seinem Anfang her schon teleologisch ausgerichtet, d.h. das Ende, das Gott sein wird, ist im Anfang schon gegeben. Gott vollzieht im Werden immer schon sein Wesen. Gott wird, was er werden muß; Notwendigkeit und Freiheit fallen zusammen. Heute finden wir vor allem W. Pannenberg und J. Moltmann, aber auch H.U. von Balthasar in Auseinandersetzung mit diesem Modell eschatologischer Bewegung. Diese Position liegt den meisten modernen teleologischen Geschichtstheologien zugrunde, d.h. den hegeliatischen Theologien wie etwa der W. Pannenburgs.

die Geschichte einbricht.³⁶ Der Kontinuität der Zukunft als *futurum*, die aus der Vergangenheit evolviert, widerstreitet die Zukunft als *adventus*, als das überraschende Kommen Gottes wider alle Kontinuität. Beide Zeiten stehen einander aber nicht unvermittelt gegenüber, sondern in Gottes adventlichem Kommen ist Gott *Quelle* von Zeit überhaupt. Hinsichtlich des Kommens Gottes aus der Zukunft schließt Moltmann an die neutestamentliche Auslegung von Ex 3,14, der Offenbarung des JHWH-Namens, an, nämlich Offb 1,4. Dort wird von diesem Gott «mit Futurum als Seinsbeschaffenheit»³⁷ – wie Ernst Bloch JHWHs Wesen auslegt – als dem gesprochen «der *da ist*, und der *da war*, und der *da kommt*»³⁸. In deutlichem Symmetriebruch, in der die Zukunft eine andere Konnotation erhält als die Vergangenheit und die Gegenwart Gottes – ερχησται statt ειναι –, wird vom «Kommen» anstatt vom «Sein» Gottes gesprochen, so daß «Gottes Sein in Welt eschatologisch zu denken und die Zukunft der Zeit theologisch zu denken»³⁹ ist. Gott *kommt* aus der Zukunft, und Zukunft ist die *theologische Voraussetzung* von Zeit überhaupt. Moltmann faßt diesen Ansatz so zusammen:

«Auf der transzendentalen Ebene setzen wir ... Zukunft als die Bedingung der Möglichkeit von Zeit überhaupt voraus. Die Zukunft als die Macht Gottes in der Zeit muß dann als die Quelle der Zeit verstanden werden.»⁴⁰

b) Karl Rahner interpretiert die eschatologische, absolute Zukunft als «unbedingte Neuheit»: Sie überwindet entscheidend die Schwächen aller eschatologischen «Bewegungsfiguren», die auf Rückkehr und auf ein Ende der Welt zielen. «Unbedingte Neuheit» heißt zweierlei: *Zunächst* bedeutet Neuheit, daß in der Welt tatsächlich Neues passiert; daß das, was geschieht, nicht immer irgendwie die Wiederholung eines schon immer Dagewesenen ist. Des weiteren begründet sich solche Neuheit in Gottes unerschöpflichem Welteröffnen; Gott ist die «absolute Zukunft» der Welt; das *novissimum*, das Eschaton. Rahner schreibt dazu:

«Zukunft [ist zu verstehen] als das radikal Neue, als das Schöpferische, das die geschichtliche Freiheit heraufführt, ohne daß es einfach schon im Anfang verborgen enthalten war oder die letztlich gleichgültige und nur raumhaft und quantitativ denkbare Variation der von Anfang an immer schon gegebenen Elementarteile der Wirklichkeit wäre. Daß es in diesem Sinne

³⁶ Hier ist der eigentliche Ort für Moltmanns drei zentrale eschatologische Kategorien *Zu-kunft*, *futurum/adventus* und *novum*. Vgl. MOLTSMANN, Kommen Gottes (s. Anm. 9), 39–47.

³⁷ BLOCH, E., Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, 1457f.

³⁸ Das ist die Übersetzung von MOLTSMANN, Kommen Gottes (s. Anm. 9), 40.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 43f.

das wirklich Neue einer Zukunft geben könne ..., [hat] ... einen Grund [darin, dass] ... der Christ ... Gott nicht versteht als ein Moment an der Geschichte, sondern gerade als die Bedingung echter Zukunft, die diese nicht zu bloßer Evolution degradiert, auch dort und dann nicht, wenn diese Zukunft nicht Gott selber als die absolute Zukunft ist.»⁴¹

c) Die amerikanische Prozeßtheologie, die sich seit den 30er Jahren im Anschluß an Alfred N. Whiteheads Denken entwickelte, nennt dieses Moment radikaler Neuheit das «Schöpferische».⁴² In ontologischer Differenz gedacht, bedeutet das, daß das Sein der Seienden, der *actus essendi* selbst, Kreativität ist: nicht Beharrendes, nur reine Aktivität; nichts Wiederholendes, sondern unbändige Neuheit; nichts Allgemeines, sondern Je-Einmaligkeit, radikale Unvorhersehbarkeit im Ereignen des Seienden. «Kreativität» bedeutet: Alles Geschehen von Welt ereignet sich in der Verbindung von Evolution (also Herkunft) und radikaler Neuheit (also Zukunft aus der Zukunft). Das ist zunächst das, was auch Moltmann und Rahner sahen: daß die Welt «evolutiv herkommt *und* immer auch ein schöpferisches, unableitbares, utopisches Moment enthält»⁴³. Prozeßtheologisch wird eine solche Struktur nun nicht auf die menschliche Geschichte beschränkt, sondern firmiert gewissermaßen als Grundgesetz des Kosmos. Eschatologie rückt in den Horizont der Zeit. Das bedeutet: Die elementare Bewegung der Welt ist schon eschatologische Zeitbewegung, und zwar als Gegenbewegung von Welt und Gott, als kreativer Umschwung von Herkunft aus der Vergangenheit (relative Zukunft) und Zukunft aus der Zukunft (absolute Zukunft).

Hierin liegt das erste Ergebnis einer Eschatologie im Horizont der Kategorie der Zeitmacht Gottes (gegenüber den Zeitimplikationen relevanter Eschatologiekonzeptionen): Gott kommt nicht chronologisch-horizontale aus der Zukunft der Geschichte entgegen. Gott wartet auch nicht (erst) in ferner Zukunft am Ende der Welt auf sie. Gott bricht auch nicht unmittelbar, ungeschichtlich, ohne Rücksicht auf alles Geschehen in der Welt aus dem Jenseits göttlicher Ewigkeit in die Zeit. Sondern, und das ist zeittheologisch präzise zu verstehen, Gott ist *jedem* Geschehen in der Welt als *seine* Zukunft nahe. Das Schöpferische der Welt geschieht als Auszug in das unbedingt Neue, das letztlich Gott ist.⁴⁴

⁴¹ RAHNER, K., «Die Frage nach der Zukunft», in: DERS., Schriften zur Theologie. IX. Einsiedeln 1970, 524–525.

⁴² Vgl. die Analyse des Begriffs *creativity* bei Whitehead in: FABER, R., Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung, Mainz 2000, 144–155.

⁴³ RAHNER, Frage (s. Anm. 41) 525.

⁴⁴ Weil Gott allem aus seiner Zukunft entgegenkommt, ist das Letzte dieser Bewegung nicht die Rücknahme von allem in Gott, ein Ende *in* der Zukunft, sondern die

Wenn Gott aber in seiner Zeitmacht das unbedingt Neue ist, was geschieht dann mit dem Vergänglichen, mit der Zeit als Vergehen, mit dem Vergangenen? Dies ist die zeittheologische Frage nach dem Tod.

III. *Jenseits des Mythos von der Unsterblichkeit*

Eine Eschatologie, die Zeit ernst nimmt, nimmt Vergänglichkeit und Tod ernst; eine eschatologische Zeitrede aber, die den Ernst des Todes wahrnimmt, wendet sich nicht an ein Zeit-Jenseits, sondern an die Zeitmacht, die der Vergänglichkeit entgegenkommt; sie wendet sich an das Leben, weil Gott auf *diese* Welt eschatologisch zukommt.⁴⁵ Hier wird Eschatologie unmittelbar Zeitrede, weil Zeit selbst als eschatologisch andrängend durchsichtig wird. Angesichts des Todes wird Eschatologie nicht Zeit-Flucht, sondern Zeit-Umkehr zu radikalem Einsatz für *diese* Welt.⁴⁶ Angesichts der Weltverbundenheit solcher eschatologischer Zeitrede muß der Mythos von der Unsterblichkeit, der Mythos eines «Danach» suspekt werden und darf (im Grunde) schon als überwunden gelten: Eschatologische Zeitrede erwartet nämlich kein Danach, sondern das Nahekommen des Gottesreiches für diese (todverfallene) Welt. Identität gewinnt der Mensch nicht im Starren über den Tod hinaus, sondern im eschatologischen Jetzt der *metanoia*, der Weltzuwendung, der «Weltloyalität»⁴⁷. Im Angesicht von Leiden und Tod, in der Solidarität mit der Einsamkeit der Geschöpfe inmitten ihrer vergehenden Weltgestalt,

Zuwendung Gottes zur Welt mit ihrer Vergangenheit. Gott sammelt die Zeit in sich so ein, daß sie wiederum in die Welt hinein wirken kann, integriert in die Neuheit göttlicher Zukunft, mit der Gott allem je-neu entgegenkommt – dies ist rhythmische Umwendung. Vgl. FABER, *Prozeßtheologie* (s. Anm. 42), 497–502.

⁴⁵ Vgl. Brechts Gedicht «Gegen Verführung» mit folgender eindringlicher Formulierung: «Ihr sterbt mit allen Tieren/Und es kommt nichts nachher», in: B. BRECHT, «Hauspostille» 1927, Text in: KÜNG, H., *Ewiges Leben?*, München 1996, 40.301 (Serie Piper 364). Mit dem Tod, dem Sterben alles Lebenden, der Reduktion aller Lebendigkeit auf die Solidarität im Verschwinden, mit dem trivialen Faktum, daß nichts mehr sei, wenn es gestorben ist, wird etwas über dieses Leben gesagt: Nicht der Tod ist von Bedeutung; nein, das Leben ist von Bedeutung – gerade angesichts seines fehlenden Danach. Der Schock wendet sich zum Leben zurück gegen die Rechtfertigung diesseitiger Unterdrückung, gegen die Vertröstung auf ein «Weitergehen nach dem Tod».

⁴⁶ Paradoxerweise birgt die Ekstase der Hoffnung eine Ausspannung in zwei Richtungen: hin auf das erhoffte Eschaton und zurück auf die gegenwärtige Welt in ihrer unvollendeten Gestalt. Vgl. FERGUSSON, *Eschatology* (s. Anm. 1), 239.

⁴⁷ Dieser Ausdruck entstammt A.N. Whiteheads Theorie der Religion, deren Ursprung in der Verbindung des Umgangs mit Solitärsein und in Weltsolidarität besteht; vgl. FABER, *Prozeßtheologie* (s. Anm. 42), 225; DERS., *On the Unique Origin of Revelation, Religious Intuition, and Theology*, in: *Process Studies* 28 (1999) 196; vgl. WHITEHEAD, A.N., *Wie entsteht Religion?*, Frankfurt a.M. 1990, 48 (stw 847).

bestätigt sich Jesu eschatologische Gegenwart: Im Armen, im Kranken, im Einsamen – da ist Jesus eschatologisch, d. h. heilsentscheidend gegenwärtig (Mt 25). Eschatologische Rede als Zeitrede rechnet radikal mit der Endlichkeit und Vergänglichkeit des Zeitlichen, und sie fordert eine *metanoia* zur Solidarität mit dem Vergehenden ein.

1. Auferstehung, nicht Unsterblichkeit

Es mag erstaunen, aber der Mythos von der *letztlich nur sich selbst verpflichteten* Unsterblichkeit ist relativ jung; er ist das Produkt der Aufklärung, d. h. der Verbindung des cartesianischen Substanzbegriffs mit dem neuzeitlichen Subjektbegriff: Descartes deutet Substanz als das, was durch nichts als sich selbst ist; das, was keines anderen bedarf, um zu sein.⁴⁸ Zugleich ist sie «denkende Substanz», d. h. nicht-ausgedehnt und subjektiv, also Bewußtheit ihrer selbst (*cogito ergo sum*). Weil ein solches «denkendes Ding» auf nichts angewiesen ist als auf sich selber, ist es letztlich auch aus sich selbst unsterblich; sterben kann nur die *res extensa*, der «ausgedehnte Körper». Nach dem Tod geht es also einfach weiter; das Jenseits ist eine Spiegelung des Diesseits, ein Danach auf einer Zeitlinie, deren Wendepunkt der Tod markiert.⁴⁹ Dem «Leben vor dem Tod» entspricht das «Leben nach dem Tod», ein «Weiterleben», ein «Pferdewechsel», wie Feuerbach sich mokiert.⁵⁰

So sehr diese Vorstellung vom «Leben nach dem Tod» oder von der «Unsterblichkeit der Seele» (nach der «Trennung der Seele vom Leib») die theologische Diskussion um die Identität des Menschen über den Tod hinaus bestimmt hat, hat sie doch mit der eschatologischen Hoffnung nichts zu tun, d. h. sie entspricht weder der Komplexität des antiken Unsterblichkeitsgedankens noch der Entstehung der Auferstehungshoffnung.

a) Die homerische Eschatologie versteht den lebenden Menschen als Einheit – nicht als Dualität von Leib und Seele. Erst am Sterbenden treten mehrere Elemente auseinander. Am Tod wird bewußt, daß etwas weggegangen ist. Im Tod «entsteht» die *psyche*. Nach dem Tod bleibt *soma*

⁴⁸ Vgl. LOTTER, M.-S., «Subject-Superject: Zum Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit», in: HOLZHEY, H./RUST, A./WIEHL, R. (Hgg.), *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads*, Frankfurt a.M. 1990, 177 (stw 769).

⁴⁹ Vgl. zu den Cartesianischen Argumenten zur Unsterblichkeit der Seele und dem substanzphilosophischen Hintergrund der «Unabhängigkeit» der Existenz der Seele: BECKERMANN, A., *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin 1999, 29–37.

⁵⁰ Vgl. FEUERBACH, L., *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Hrsg. von JODL, F. Stuttgart 1969, 13f. (Sämtliche Werke I).

als Leichnam zurück, und die *psyche*, die Totenseele, wird ins Totenreich übergeführt. Die Totenseele aber ist das im Tod verdorrte Leben: Man kann nicht eigentlich sagen, daß sie «leben» würde; sie ist nur ein «Schattenbild» des lebenden Menschen. Im 11. *Gesang der Odyssee*, als Odysseus in der Unterwelt weilt, begegnet er der Totenseele seiner Mutter: An diesem «Ort ohne Freude», ohne «Licht und Sonne» sitzt sie lautlos da, ohne Kraft, ihrem Sohn ins Gesicht zu blicken. Als er sie zu berühren sucht, entflieht sie; sie war «ein Traum nur, ein Schatten»⁵¹. Die *psyche* bezeichnet also keineswegs eine vom Leib getrennte Seele, sondern vielmehr einen entseelten Leib.⁵² Für die homerische Eschatologie stirbt der ganze Mensch. Das Danach steht eher für ein Fast-Nichts – mehr ein Verschwinden, keineswegs aber ein Weiterleben.

b) Der Platonische Unsterblichkeitsgedanke, der gemeinhin als «Wurzel» der substanzphilosophischen Spekulation von der «Unabhängigkeit» der Existenz der Seele (auch ohne Körper, vor der Geburt bzw. nach dem Tod) betrachtet wird, ist äußerst komplex und keineswegs den cartesianischen Mustern zu subsumieren. Platons Argumentationen üben vielmehr verschiedene Funktionen aus, die allesamt den Unsterblichkeitsgedanken nicht als selbstbegründete, individuelle Permanenz reflektieren. Vielmehr steht Unsterblichkeit im Kontext von Platons Lehre vom Guten und von sozialpolitischer Gerechtigkeit. Im *Georgias* 491e–492c begegnet eine *ethische* Begründung der Unsterblichkeit: Die Normativität des Guten fordert, daß Unrecht letzten Ausgleich erfährt, spätestens in einem gerechten Gericht über die Toten.⁵³ In der *Politeia* 589a wird Seele als Begriff des *inneren Menschen* entwickelt, nicht um die isolierte Seele von der Welt abzuschneiden, sondern um eine ethische Basis für die Erneuerung der Polis zu haben, als Basis einer *irdischen* Theorie der Gerechtigkeit.⁵⁴ Im *Phaidon* schließlich legt Platon verschiedene «Beweise» für Unsterblichkeit vor, die sich aber bei näherem Hinsehen nur als *experimentelle Versuche* verstehen, die menschliche Existenz angesichts des Todes – des Todes des Sokrates – zu deuten.⁵⁵ Besonders dessen

⁵¹ ZIEGENAUS, A., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott: Eschatologie*, Aachen 1996, 93 (Katholische Dogmatik VIII); s. auch Anm. 62.

⁵² Vgl. SONNEMANS, H., *Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg 1984, 66.

⁵³ Immer wieder begegnet das Motiv des *Eros*, der Liebe, um derentwillen alles sich bewegt; sie ist die Quelle von Unsterblichkeit. Schließlich findet sich auch das Motiv der *Wiedererinnerung* in der *Politeia* und im *Menon*, die Präexistenz des Geschauten, der ewigen Ideen.

⁵⁴ RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 2), 120f.

⁵⁵ Vgl. ZIEGENAUS, *Zukunft* (s. Anm. 51), 97–98; HATTRUP, D., *Eschatologie*, Paderborn 1992, 325–326. Das Hauptargument in *80a–b* ist folgendes: Die Seele sei

viertes Argument von der Seele als *Prinzip des Lebens* zeigt deutlich, daß Unsterblichkeit keine selbstbegründete Notwendigkeit darstellt: Denn die Seele ist zwar dem Begriffe nach unsterblich, weil Leben, dessen Prinzip die Seele ist, *per definitionem* nicht das Gegenteil seiner selbst (nämlich «tot sein» oder «sterblich») sein kann; dennoch ist damit (auch für Platon) nicht bewiesen, daß die Seele nicht unzerstörbar ist.⁵⁶

Aristoteles wiederum bindet die Seele als *forma corporis* (Seele B 412a 19ff.)⁵⁷ so sehr an die Wirklichkeit des Körpers und an ihre konkrete leibliche Aktuierung, daß sie auch mit ihm im Tod verwest. Unsterblich ist nur das Unsterbliche: der *nous*, der unberührt von aller Bewegung und allem Leid dieser Welt die Seele berührt, ohne berührt zu werden. Auch bei Aristoteles ist Unsterblichkeit nur mit der überindividuellen Vernunft, dem göttlichen Prinzip (Z γβ 3.736b 28,5, 737a 10. 6,744b 22) der Seele gegeben, aber dieser nicht «autonom» eigen.⁵⁸

c) Ähnlich wie der homerische (und aristotelische), so erwartete auch der altisraelitische Mensch keineswegs ein «Leben nach dem Tod» oder eine individuelle Unsterblichkeit, sondern nur das Schattendasein in der *scheol*.⁵⁹ Jahwe zieht seine *ruach* zurück und entläßt den Menschen in unbelebte Materie (Gen 3,19; Ijob 34,14; Koh 12,7). Gemeinsam mit dem homerischen Menschen ging es dem altisraelitischen Menschen daher um dieses Leben in seiner Einmaligkeit und Kostbarkeit. Der Fromme stirbt «alt und lebenssatt» (Gen 25,8; Ijob 42,17; 1Chr 23,1); er hat ein JHWH-erfülltes Leben (Jos 23,14; 1Kön 2,2).⁶⁰ Das Danach in der *scheol* kann man nicht Leben nennen; eher schon ein Fast-Nichts. Denn in der *scheol*

von nicht zusammengesetzter Seinsart, eine Art ontologische Einheit; sie kann daher auch nicht zerfallen. Darin aber ist die Seele nicht «unsterblich», sondern nur dem Unsterblichen, dem Vernünftigen *ähnlich*. Diese *Ähnlichkeit* zu behaupten, sieht Sokrates als sokratisches Nichtwissen, nicht als Wissen. Denn zu behaupten, die Seele sei sterblich, wäre mehr, als der Begriff zeigen kann. Unsterblichkeit ist so gesehen ein Akt der Epoché, des Nicht-Wissens, der besseren Hypothese.

⁵⁶ Vgl. die ausführliche Analyse zu den platonischen Argumenten zur Unsterblichkeit der Seele bei BECKERMANN, *Analytische Einführung* (s. Anm. 49), 20–29: Platon beweist eigentlich nur *analytisch*, daß die Seele, solange sie existiert, nicht zugleich tot sein kann, also notwendigerweise lebt, nicht aber, daß sie nicht sterben kann, also unzerstörbar ist; dies wäre ein synthetisches Urteil, das Platon nur annimmt, nicht erweist.

⁵⁷ RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 2), 122.

⁵⁸ ZIEGENAUS, *Zukunft* (s. Anm. 51), 100–101.

⁵⁹ Vgl. NOCKE, F.-J., «Eschatologie», in: SCHNEIDER, Th. (Hg.), *Handbuch der Dogmatik II*, Düsseldorf 1992, 422f.: *Scheol* ist weder Hoffnung noch Leben, sondern der schaurige Ort (Jes 14,9–11) des Vergessens (Ps 88,13).

⁶⁰ Vgl. PETERS, T.R., «Tod/Ewiges Leben», in: NHTHG V (1991), Hg. EICHER, P., 159.

wird Gott nicht gelobt. Sie ist ein schauriger Ort (Jes 14,9–119) – ein Ort des Vergessens und Vergessenseins (Ps 88,6).⁶¹ Die eschatologische Hoffnung war ganz auf das Leben des Volkes gerichtet, auf ein kollektives Wohlergehen in der Lebensgemeinschaft mit JHWH. Die Güter des «Überlebens» sind nicht das eigene Weiterleben nach dem Tod, sondern das Weiterleben in den Nachkommen und also das Wohlergehen des ganzen Volkes in seinem Land.⁶²

d) Diesem Sachverhalt entspricht dann auch die Entstehung des Auferstehungsglaubens. Denn er entwickelte sich nicht als Variante des Unsterblichkeitsgedankens, sondern aus der Solidarität mit *dieser* Welt. Diese eschatologische Weltloyalität hatte zwei Dimensionen: 1. Einen *universalen Gottesbegriff*: Das Bekenntnis zu dem Gott, der «fürsorgend da sein wird», dem Gott des Lebens, dem universalen Herrscher über die Geschichte, mußte zur Überzeugung führen, daß JHWHs Herrschaftsbereich nicht am Tod haltmachen kann. Alles, auch die Toten, müssen Gott loben können; aus diesem Gottesverständnis, nicht mit der Unsterblichkeitshoffnung, beginnt sich die Auferstehungshoffnung zu bilden.⁶³ 2. Einen *universalen Weltbegriff*: Mit den Erschütterungen des Exils hat sich eine geradezu dramatische Veränderung des eschatologischen Bewußtseins ergeben, durch das die innerweltlichen Hoffnungen als unerfüllbar erkannt wurden. Diese Welt ist nicht gerecht; der Sünder triumphiert oft über den Gerechten; die Geschichte kann kein Heil bringen. Es entstand eine welt-transzendierende Eschatologie mit apokalyptischer Dimension. Sie wurde zur Basis für den Auferstehungsglauben. In der apokalyptischen Eschatologie⁶⁴ – in Dan 12 und 2Makk 7 – wird nun im weltüberschreitenden Bild der Auferstehung der Toten nicht eine neue irdische Heilszeit, sondern ein radikaler Neuanfang verheißen. Dieser setzt den Tod des *ganzen* Menschen voraus und ist *leibhaftig* gemeint.⁶⁵ Es geht auch keineswegs um Projektion des eigenen Unsterblichkeits-

⁶¹ Vgl. NOCKE, Eschatologie (s. Anm. 59), 423.

⁶² DERS., Eschatologie (s. Anm. 1), 59f.

⁶³ Der Betende stellt die Frage: Wirst du an den Toten Wunder tun? Können Schatten aufstehen, dich zu preisen? (Ps 88,11; vgl. Ijob 14,14; Jes 26, 7–21 [Jes. Apokalypse]). Vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes (s. Anm. 9), 84.

⁶⁴ Sie ist gekennzeichnet durch *Radikalisierung* (das Heil ist nur mehr in einer radikalen Veränderung denkbar, einer neuen Welt nach dem Untergang dieser Welt), durch *Universalisierung* (die ganze Welt, nicht nur die nationale Situation muß verändert werden) und durch *Individualisierung* (das Schicksal des einzelnen, dem in dieser Welt keine Gerechtigkeit widerfahren kann, muß in der universalen, radikalen Veränderung seine wahre Identität erlangen).

⁶⁵ Vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes (s. Anm. 9), 85.

wunsches, sondern um eine Antwort auf die drängende Frage der universalen Gerechtigkeit.

Solidarität und Universalität des Auferstehungsbildes gelten auch für die neutestamentliche Interpretation in 1Kor 15. Weil Auferstehung ein universales, eschatologisches Ereignis ist, kann man von der Auferstehung Jesu nur im *Horizont* der Auferstehung aller sprechen.⁶⁶ Paulus sagt nämlich *nicht*: «Wenn Jesus nicht auferstanden ist, werden auch wir nicht auferstehen», sondern geradezu *umgekehrt*: «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden» (1Kor 15,13). Es geht nicht zuerst um meine Hoffnung auf mein Weiterleben, sondern um universale Erlösung, mit der Jesu Schicksal eschatologisch interpretiert wird, d. h. *solidarisch* mit dem Schicksal alles Lebenden, *universal* im Andrängen des Eschatons im Geschick Jesu und *apokalyptisch* im Neuwerden aller Welt.⁶⁷

2. Die Folgen des Axioms von der Trennung von Leib und Seele

Im Zug der theologischen Reflexion entstand nun aber ein Problem, das zur zunehmenden Integration des Unsterblichkeitsgedankens in den Auferstehungsglauben führte: Wenn nämlich in Christus Auferstehung *schon* geschehen ist, andererseits aber die allgemeine Auferstehung und das Eschaton *noch* ausstehen, dann gibt es ein eigenartiges Zwischen: Einmal ein *Inzwischen* einer irdischen Zwischenzeit zwischen Auferstehung Jesu und seiner Parusie; zum anderen aber auch als ein *Danach* des Verbleibs der Toten, solange universale Auferstehung noch nicht geschehen ist. Beide Dimensionen sind Anfragen an die *Identität* sowohl des Einzelnen als auch der Welt. Und genau deswegen traten in diese beiden «Lücken» nun eine *soziologische* und eine *psychologische* Interpretation des Identitätsproblems: die soziologische Identität eines Inzwischen durch eine Zeit der Kirche (oder sogar eines 1000jährigen Reiches im Chiliasmus) und die psychologische Identität eines Danach durch die Unsterblichkeit der vom Leib getrennten Seele. Im Laufe der Geschichte haben sich dann im Grunde vier Modelle über die Interaktion beider Dimensionen – des Inzwischen der Welt und des Danach der Toten – herausgebildet.

⁶⁶ Wobei hier ausgeklammert werden darf, daß Paulus bei «allen» nicht an eine *apokatastasis panton* dachte, also die Frage nicht stellte, was mit denen geschieht, die das Gericht nicht bestehen würden.

⁶⁷ Wegen dieser solidarischen Weltverflechtung der Erlösung ist nach 1Kor 15,20–28 auch niemand individuell auferstanden, bis nicht Christus universal den Tod besiegt haben wird. Vgl. auch FABER, Selbsteinsatz (s. Anm. 16), 202–207.

a) *Das Danach als solidarisches Warten auf das universale Ende des Inzwischen der Welt*

Die Seele trennt sich zwar vom Leib im Tod, wird aber dadurch nicht frei, sondern bleibt an das Gesamtschicksal der Welt und Geschichte gebunden. Daher warten auch die Gerechten, bis Gott alle auferweckt. Die Väter folgen hier zwar dem Gedanken der Identität des Menschen über den Tod hinaus durch die Seele, verstehen ihre Identität aber nur als eine bedingte. Schließlich ist der *Leib* das Medium der Kommunikation der Seele. Daher konstituiert der Leib die Identität des Menschen so mit, daß die Toten dem Schicksal der Welt verbunden bleiben. Das war eine wichtige Position des christlichen Altertums.

b) *Das Danach als individueller Endzustand ohne Rücksicht auf das Inzwischen der Welt*

Gleich nach dem Tod wird die vom Leib getrennte Seele gerichtet und erlangt ihren Endzustand. Die allgemeine Auferstehung bringt zwar den Leib wieder hinzu, aber ohne wirkliche Relevanz für die bereits vollkommene Glückseligkeit oder ewige Verwerfung der leiblosen Seele. Dieses Modell hat im Mittelalter durch die Bulle *Benedictus Deus* von Papst Benedikt XII. einen Sieg errungen, nicht aber ohne durch Widerstand zu gehen. Im sogenannten Visiostreit in den 1330er Jahren hatte sich nämlich Papst Johannes XXII. auf die alte Tradition berufen und von einem «wartenden Himmel» gesprochen. Erst durch Widerspruch und die veränderte Situation gezwungen, widerrief er diese Ansicht, was mit Benedikts Bulle besiegelt wurde.

c) *Kein Danach, nur ein Inzwischen*

Die neuere evangelische Theologie lehnte die Überwucherung durch eine der Seele eigentümliche Unsterblichkeit zugunsten einer allein durch Gott erfolgenden Errettung durch Auferstehung gänzlich ab. Dagegen formulierte sie eine radikale Gegenposition, die sich bemühte, einer eschatologischen Hoffnung ohne ein Danach Rechnung zu tragen. Gemäß der Ganztodtheorie stirbt im Tod der ganze Mensch – keine Seele überlebt diese gänzliche Desintegration des Menschen. Der Tod ist radikal ernstzunehmen. *Allein* Gott steht jetzt für unsere eschatologische Identität ein. Auf seiten des Menschen gibt es kein Recht, keine Eigenschaft, keine Einforderung auf ein Weiterleben. Dem Menschen bleiben

nur Hoffnung auf Gottes Gedenken ohne die Illusion einer Kontinuität.⁶⁸

d) *Kein Danach, aber auch kein Inzwischen*

Gegenüber der Problematik der Ganztodtheorie formulierte die katholische Theologie eine Auferstehung *im* Tod. Für sie ist weder ein Inzwischen nötig, das die Geschichte von ihrer Vollendung trennt, noch kommt es zu einer Abwertung des leiblichen Auferstehungsgedankens gegenüber dem Danach einer leiblosen unsterblichen Seele: Im Tod wird nämlich der *ganze* Mensch, mit seinem Leib, mit seiner Geschichte, in Gott hinein auferweckt; und: alle Geschichte kommt in Gott gewissermaßen «zugleich» an, da die Ewigkeit sich zur Zeit nicht zeitlich verhält.⁶⁹

3. *Kommunikation mit der Welt und Identität in Gott*

Beide neuen Modelle radikalisieren das antike Modell der Solidarität: Sie kommen ohne den Unsterblichkeitsgedanken aus; sie verbinden universale und individuelle Eschatologie ohne Bruch miteinander; sie folgen einem solidarischen Modell von Auferstehung und Eschatologie als Weltloyalität, nicht der Weltflucht. Beiden Modellen ist allerdings zu eigen, daß sie keine eschatologische Zeitrede formulieren, d. h. es fehlt ihnen ein Zeitbezug eschatologischer Zeit-Eröffnethet. Die Ganztodtheorie hebt Zeit im Tod schlicht auf; die Theorie von der Auferstehung im Tod wiederum sistiert die Geschichtszeit für das Eschaton Gottes – denn entweder ist alle Zeit *gleichzeitig* in Gott oder doch einmal endgültig *versammelt*. Dennoch evozieren diese Modelle Momente für eine zukünftige eschatologische Zeitrede, an denen sich weiterdenken läßt.

a) Die Theorie von der Auferstehung im Tod insistiert darauf, daß die Geschichte des Menschen, die er durchlebt hat, mit seinem Tod nicht verschwindet *und* daß seine Leiblichkeit Bedeutung für die weitere Geschichte in der Welt erlangt. Der Leib des Menschen darf aber prinzipiell

⁶⁸ Vgl. FINKENZELLER, J., Eschatologie, in: BEINERT, W. (Hg.), Glaubenszüge. Lehrbuch der Kath. Dogmatik. III, Paderborn 1995, 563; DERS., Was kommt nach dem Tod? Eine Orientierungshilfe, München 1971, 54; ZIEGENAUS, Zukunft (s. Anm. 51), 111.

⁶⁹ Hierin unterscheiden sich allerdings die Positionen von Greshake und Lohfink. Während Lohfink eine strenge Inkommensurabilität zwischen Zeit und Ewigkeit annimmt, die ein «Zugleich» aller Zeit in Gottes Ewigkeit denkbar macht, neigt Greshake zu einem mehr beweglichen Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, einer Art geschehender Auferstehung als Sammlung. Vgl. GRESHAKE, G./LOHFINK, G., Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg 1982 (QD 71).

nicht mehr (allein) räumlich ausgelegt werden, sondern muß in seiner zeitlichen Dimension wahrgenommen werden – als die *gelebte Geschichte eines Lebens*.

Dieser «Zeit Leib» des Menschen wiederum ist in sich *zeit-relational*, d. h. er wirkt auf andere Zeiten, wie Karl Rahner schon in den 50er Jahren mit der Idee vom Allkosmisch-Werden des Leibes im Tod andeutete. Diese These erlaubt es uns heute, von einem Allzeitlich-Werden der Leiblichkeit im Tod zu sprechen. Das bedeutet: Alle Wesen *kommunizieren* aufgrund ihrer Leiblichkeit «im Grunde» («am Grunde der Welt») miteinander, so daß *alle* Wesen einander im Grunde «gegenwärtig» sind, d. h. sich gegenseitig bedingen, gegenseitig aufeinander wirken und in universaler Solidarität zusammengehören.⁷⁰

In eschatologischer Zeitrede bedeutet das: Auch über ihren Tod hinaus bleiben die Toten daher dieser Welt so verbunden, daß weder die Welt ohne ihr Bleiben *in* der Welt noch ihre Identität *ohne* die Welt vollendet sein können. Diese Verwobenheit erlaubt keine Sistierung der Zeit aus einem Begriff universaler Vollendung, sondern fordert eine all-durchdringende (und alles durchdringen-lassende) Zeitmacht Gottes als zeitsensible Gegenwart Gottes (und von allem) in allem.

b) Die Ganztodtheorie wiederum unterstreicht, daß Identität nicht eine Eigenschaft einer substantiellen Seele ist, die sich durch alle Veränderung hindurch identisch bleibt, sondern ein Geschenk Gottes. Diese Diskontinuität des unverhofften Erwecktwerdens impliziert aber eine *Zeitdifferenz*, durch die Identität einen *Zeitindex* erhält: Identität ist jetzt nicht mehr die Voraussetzung unserer Lebenszeit und Geschichte, sondern ihr Ergebnis. Nicht das noch ausstehende Leben wird durch eine Seelenidentität begründet, sondern erst das gelebte Leben drängt auf eine Identität der gelebten Zeit.

In eschatologischer Zeitrede hat das folgende entscheidende Konsequenz: Identität ergibt sich nicht mehr durch «Überleben» einer Seele oder einer «Wiedervereinigung» von Leib und Seele nach ihrer zwischenzeitlichen Trennung. Vielmehr sammelt der Mensch in seinem Leben «sich selber zusammen» zu einem Ganzen, das in den Dimensionen und Zeitbewegungen zwei Richtungen kennt: In jedem unserer Ereignisse *werden* wir aus einer Vergangenheit unserer Geschichte (Geschichtsleib) und einer noch unverwirklichten Zukunft (Hoffnungs-Seele). In der Sammlung unserer Lebens-Zeit nun sammelt sich unser «(Zeit)Leib». Und woraufhin sammelt sich dieser Zeit-Leib? Er *mündet* in eine «(Voll-

⁷⁰ Vgl. RAHNER, K., Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium, Freiburg i.Br. 1958, 20–23.

endungs)Seele». Die Seele erscheint jetzt als die endgültige *Zeitidentität* des Lebens, als das «Ende des Leibes». Als Vollendungsgestalt des Leibes meint «Seele» die Sammlung der gelebten Zeit zu einer eschatologischen Einheit.⁷¹

Wenn aber die Zeit-Identität des Menschen in ihrer todüberwindenden Vollendungsgestalt an die «All-Gegenwart» aller Zeiten und an die Durchdringung von Unvollendetem und Vollendetem gebunden ist, was geschieht dann mit der Zeit in universaler Vollendung: Wird Zeit im «Ende» beendet oder als «Zukunft» Ewigkeit? Dies ist die Frage nach der universalen Vollendungsgestalt der Welt im Verhältnis zu dieser Welt-Zeit (als Zeit-Welt).

(Teil II: *Neuheit und Gedächtnis* folgt in Heft 3/2002)

⁷¹ Dieser Idee, wie sie vor allem die Prozeßtheologie ausgearbeitet hat, ist auch Pannenberg gefolgt. In seiner Frage nach der Identität des Menschen in Gott eröffnet er uns die Grundlage für eine eschatologische Zeitrede von der Seele als Sammlung in eine gottgeschenkte Einheit des gelebten Lebens. Die Vollendungseinheit können wir uns nämlich nicht selber geben; sie ist immer unverhofftes Geschenk wider alle Hoffnung und wider allen Widerspruch unseres disparaten Lebens. Vgl. PANNENBERG, *Vollendung* (s. Anm. 18), 641–667.