

Gottfried Bachl
Hoffnung und Vollendung

Gottfried Bachl
Gesammelte Schriften

herausgegeben von
Wilhelm Achleitner, Alois Halbmayr und Heinrich Schmidinger

Band 2
Hoffnung und Vollendung

Gottfried Bachl

Hoffnung und Vollendung

Eschatologie • Soteriologie

Herausgegeben von

Wilhelm Achleitner, Alois Halbmayr und Heinrich Schmidinger

HERDER The logo for Herder's 45th anniversary, featuring a stylized '4' and '5' intertwined.

FREIBURG · BASEL · WIEN

Die Drucklegung der Bände 1 und 2 der „Gesammelten Schriften“ von Gottfried Bachl erfolgt mit Unterstützung der Erzdiözese Salzburg sowie der Diözese Linz.



MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025
Hermann-Herder-Str 4, D-79104 Freiburg i. Br.

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: www.martinveicht.de

Satz: Dorit Wolf-Schwarz

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02432-0

Inhalt

Einleitung (<i>Alois Halbmayr</i>)	7
Die christliche Hoffnung	11
Was ist das eigentlich – die Sünde?	33
Über den Tod und das Leben danach	69
Die Angst im Licht der christlichen Hoffnung	324
Faszination des Schreckens	339
Zukunft jenseits des Todes	350
Die Zukunft nach dem Tod	381
Eschatologie, theologisch	446
Der Tod, die Bilder und die Hoffnung	449
Der Tod	457
Das Fegfeuer	461
Die Wiederkunft Christi	466
Der Antichrist	470
Das Gericht	475
Die Hölle	479
Die Auferstehung des Fleisches	483
Die Sprache der Hoffnung	487
Hoffnung für die Guten und für die Bösen?	490
Eschatologie I	499
Eschatologie II	509
Spuren im Gesicht der Zeit	515
Vom Himmel	596
Wege des Lebens	612
Personenregister	624

Einleitung

von Alois Halbmayr

Die Eschatologie ist, mit einem berühmten Diktum Hans Urs von Balthasars, „der ‚Wetterwinkel‘ in der Theologie unserer Zeit“¹. Mit ihr kündige sich an, wie das weite theologische Feld bestellt werde, sie kann es bedrohen, verhageln oder erfrischen. Und Balthasar fügt hinzu: „Wenn für den Liberalismus des 19. Jahrhunderts das Wort von Troeltsch gelten konnte: ‚Das eschatologische Büro ist meist geschlossen‘, so macht dieses im Gegenteil seit der Jahrhundertwende Überstunden.“²

Zu denjenigen, die in der nachkonziliaren Zeit diesbezüglich Überstunden geleistet haben, gehört auch Gottfried Bachl. Die Eschatologie war ein dominantes Thema seines Forschens und Nachdenkens.³ Das zeigt sich nicht nur werkgeschichtlich am Umfang der Texte, sondern auch an der langen Zeitspanne seiner Beschäftigung mit ihr; sie reichte von den theologischen Anfängen bis in die letzte Schaffensperiode.

An einschlägigen Werken sind hier zunächst seine Bücher zu nennen, beginnend mit der umfassenden Monographie *Über den Tod und das Leben danach* (Graz 1980) über *Die Zukunft nach dem Tod* (Freiburg 1985) bis zu den *Spuren im Gesicht der Zeit* (Salzburg 2008). In diese Liste gehört auch die von Bachl erstellte zweibändige, 550 Seiten umfassende Anthologie von *Texten zur Eschatologie*, die in der von Wolfgang Beinert herausgegebenen, verdienstvollen Reihe „Texte zur Theologie“ (Graz 1999) erschienen ist. Für die hier vorgelegte Edition wurden nur das Vorwort und die beiden Einleitungen aufgenommen.⁴

1 H. U. v. Balthasar, *Eschatologie*, in: J. Feiner u. a. (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 403–421, 403.

2 Ebd.

3 Vgl. dazu E. Ortner, *Ein Hoffen über den Tod hinaus – Gottfried Bachls Beiträge zur Eschatologie*, in: W. Achleitner/A. Halbmayr/H. Schmidinger (Hg.), *Zur Freiheit befreit – Gottfried Bachl und seine Gottesgeschichten* (Salzburger Theologische Studien Bd. 68), Innsbruck-Wien 2022, 47–67, 47.

4 Zu den Gründen vgl. die Einleitung von H. Schmidinger in Band 1 dieser Ausgabe, 20.

Aber auch zahlreiche Aufsätze und Buchbeiträge greifen explizit eschatologische Fragestellungen auf. Vielleicht noch stärker als in anderen Traktaten sind hier die Texte von einer pastoralen Perspektive und einer praktischen Absicht geprägt. Theologische Erkenntnis müsse auch dorthin übersetzt werden, „wo das Evangelium in unmittelbarer Rede an die Zeitgenossen ausgelegt und als anziehendes Wort verständlich gemacht wird“ (11). Gerade im weiten und oftmals schwer verwüsteten Feld der eschatologischen Drohkulissen war es Bachl wichtig, einige der unzähligen Stolpersteine und Fehldeutungen aus dem Weg zu räumen sowie die parasitäre Struktur der Angst- und Bedrohungsökonomie nachhaltig zu verabschieden. Der zentrale Fokus blieb die Freilegung der tragenden Grundprinzipien einer verantworteten christlichen Hoffnung auf Vollendung. Ein solches Unterfangen kann nicht an der Tradition vorbei gelingen, sondern nur in offener Auseinandersetzung mit ihr, weshalb Bachl auch hier immer wieder dogmenhistorische Diskurse einspielte. Sie ermöglichten es, verwehte Spuren alternativer Deutungen und verdrängte Ansätze aufzuspüren. Exemplarisch sei hier nur an die unterschiedlichen Erlösungskonzepte von Augustinus und Origenes erinnert, die Bachl ausführlich einander gegenüberstellt und anschließend begründet, warum die Lösung des Origenes jener des Augustinus vorzuziehen sei.⁵

Die Herausgeber haben in diesen Band, der die Texte wieder in chronologischer Reihenfolge bringt, auch einen kleinen Zyklus an Predigten aus den frühen 1990er-Jahren aufgenommen (457–489), obwohl diese an sich im vierten Band publiziert werden. Diese Predigten bringen jedoch in komprimierter Weise seine Grundüberzeugungen zur Eschatologie nochmals verdichtet und in klarer Sprache zum Ausdruck.

Die hier versammelten Texte machen deutlich, dass Bachl alle großen Fragestellungen der Eschatologie aufgegriffen und bearbeitet hat, kaum ein Thema bleibt ausgespart: Himmel, Hölle, Purgatorium, Tod, Gericht, Auferweckung, Vollendung, Seelenwanderung, Unsterblichkeit der Seele, Ewiges Leben, alles ist es wert, befragt zu werden. Man stößt immer wieder auf Preziosen, auf überraschende Perspektiven und ungewöhnliche Deutungslinien, häufig explizit gegen den Mainstream der Tradition gebürstet. Das endzeitliche Gericht versteht Bachl als die Vollendung der Liebe Gottes, es ist keine Umkehrung der Machtverhältnisse. Tod, Gericht und Auferweckung „bezeichnen die verschiedenen Seiten des einen Vorgangs, in dem der für diese und mit dieser

5 Vgl. etwa: 226–230, 344–349, 507 f., 616–618.

Welt sterbende Mensch von Gott aufgenommen wird und in die Lebenssphäre gelangt, die vom neuen Sein geprägt ist.“ (30) Gegen alle Versuche, den Tod als Freund, als bloße Unterbrechung oder als Übergangsgeschehen zu verstehen, verteidigt er die These, dass dieser „die größte Zäsur“ (370) sei, er könne nicht „in das Leben integriert werden, als wäre er die aktive Selbstvollendung des Menschen“ (412). Auferweckung meint demnach die radikale Neuschöpfung des Menschen durch Gott, sie ist „die Zukunft des Menschen mit Leib und Seele“ (374), in die auch die Beziehung zum Kosmos als Ganzem einbezogen ist. Von Gott her wird dem Menschen „das neue Leben zugewendet, und er ist ermächtigt, es anzunehmen und verwandeln zu lassen“ (154). Die Frage, was diese Kontinuität des Menschlichen über die Neuschöpfung hinaus konstituiert, wenn die Leib-Seele-Metaphorik und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als missverständlich abgewiesen werden, zählt bis heute zu den offenen Fragen dieses Diskurses. Bachls Einwände gegen ein überhitztes apokalyptisches Denken treffen einen entscheidenden Punkt (282–323): Einer Nachfolge Christi fehle nichts an Ernst und Liebe, wenn sie in „völliger Gleichgültigkeit gegenüber der Nähe oder Ferne einer Zeitwende vollbracht wird, die nur den immer wendenden Tod beachtet; sie ist möglich ohne Druck und Schock“ (317). Nicht weniger originell auch seine Gegenüberstellung von Orpheus und Christus in *Spuren im Gesicht der Zeit* (518–595), die in nochmal anderer Weise die Bedeutung des Christusereignisses für die Hoffnung auf Vollendung zum Ausdruck zu bringt: „Die mythische Figur des Orpheus ist belastet vom alten und vom modernen Fatalismus, der sich ohne Wenn und Aber dem Tod ausliefert, indem er der Suggestion des allgemeinen Erlöschens gehorcht. Dagegen steht Jesus eindeutig für die Offenheit des Horizontes, in dem das Leben eine unerschöpfliche Quelle hat.“ (533)

Eng verbunden mit der Eschatologie ist bei Bachl die Soteriologie, die deswegen in diesen Band aufgenommen wurde. Auch hier zeigt sich das Anliegen, Verwerfungen und Fehlentwicklungen der Tradition deutlich zu benennen und Irrwege endgültig zu verlassen. Die klassische Definition der Sünde als Abkehr von Gott und Hinwendung zur Kreatur wird durch eine komplementäre Perspektive ergänzt. Ein Gottesverhältnis ohne Weltbezug, vorbei an der Kreatur und ihren Beziehungen, widerspricht ebenfalls fundamental der Grundbotschaft des Evangeliums. Denn Sünde meint nichts anderes als „die Verweigerung und die Verletzung der Liebe. Eine andere umfassendere Definition der Sünde gibt es in der Bibel eigentlich nicht“ (56). Gott will den Menschen nur

mit und in seinen Weltbezügen, „die fromme Blasphemie des Kultes, der ohne Welt zu Gott will“ (53), führe daher nicht zu Gott, sondern geradezu weg von ihm. Aus dieser Perspektive wird die klassische Interpretation der Erbsündenlehre als unzureichend zurückgewiesen: „Ich erbsündige nicht.“ (65) Sie sei allein ein Ausdruck für „das negative Bedingungsgefüge, in dem der Mensch vor Gott lebt“ (ebd.).

Bachl hat sich immer für eine große Zurückhaltung in den eschatologischen Dingen ausgesprochen. Jenseitsgeographie und Wissensansprüche über das Danach blieben ihm fremd. Die adäquate Sprachform eschatologischer Diskurse ist allein die Sprache der Hoffnung und des Vertrauens: „Der Glaubende kann Gott zutrauen, daß er ihn für alle erhört und seine Kunst der Gewinnung auf alle Menschen wirken läßt. Mehr an Gewißheit kann es im Verhältnis zu Gott überhaupt nicht geben, und sie genügt. So nimmt der Bittende die Lage des Menschen ernst, der in Sache Hölle produktiv genug ist, und er nimmt Gott ernst, der über alle definitiven Evidenzen des Bösen hinaus in der Macht seiner Liebe Möglichkeiten geöffnet hat: Zukunft. Darauf geht der Glaube ein, er kann nicht anders. Denn, sagt Søren Kierkegaard, dies ist der Kampf des Glaubens, welcher, wenn man so will, verrückt für Möglichkeiten kämpft. Denn Möglichkeit ist das Eine, was rettet.“ (444 f.)

Die christliche Hoffnung

Die Bibel spricht sehr häufig von den Letzten Dingen des Menschen; das Ausmaß und die Dringlichkeit, in denen vor allem ihr christlicher Teil vom Thema des Kommenden beherrscht ist, macht uns den Eindruck, das Interesse dieser Schriften gehe zu allererst auf die Zukunft. Nachfragen und zufällige Gespräche ergeben, daß die Christen, die unsere Kirchen besuchen und die Schriftauslegung der Geistlichen hören, immer noch oder schon wieder redliche Auskunft erwarten, was es mit dem Tod und dem künftigen Leben auf sich hat. Ein Verlangen danach ist über den Kreis der Kirchgänger und Christen hinaus zu spüren. Nur eben: Die Prediger zwischen Bibel und Publikum neigen heute nicht zu diesem Thema, sie wenden sich lieber der Moral, den Sakramenten und anderen, weniger heißen Gegenständen zu. Das ist nach zwei Seiten hin ein Mangel; für die Menschen der Zeit Jesu wie für die Menschen der Gegenwart erscheint das Evangelium in seinem klarsten Licht, wenn es erkannt wird als Antwort auf die Frage: Was darf ich hoffen? Statt die Gründe für dieses Defizit aufzuzählen, ist es wohl nützlicher, den Versuch einer positiven Darstellung zu machen; diese kann freilich, soll sie einen halbwegs ausgewogenen Überblick bieten, für dieses Heft nicht mehr enthalten als ausführliche Hauptsätze.

Unsere Zeitschrift verfolgt seit ihrer Gründung eine praktische Absicht. Sie will theologische Erkenntnis dorthin übersetzen, wo das Evangelium in unmittelbarer Rede an die Zeitgenossen ausgelegt und als anziehendes Wort verständlich gemacht wird. Es geht dabei nicht um eine Auswahl volksnaher und leicht begreiflicher Sätze des Glaubens, sondern vor allem um eine Sprache, in der wirkliche Verständigung über alles, auch über die tiefsten Fragen und Einsichten möglich ist. Die durchaus beklagenswerte Entfernung der Theologie von der unmittelbaren Verkündigung ist nicht nur der Seelsorge anzulasten; natürlich gibt es da genug bequeme Weigerung oder Unfähigkeit, das nötige Glaubenswissen durch Denken zu erwerben, und die reichliche Arbeit in der Pfarre oder in der Schule beschränkt darüber hinaus die nötige

* Erstveröffentlichung: ThPQ 125 (1977) 5–18.

Zeit, die man für ein ergiebiges Buch brauchen würde. Die Ursache liegt aber auch in einer Vernebelung, die von den Schriftgelehrten – zu denen auch die Dogmatiker gehören – betrieben wird. Die Sache der Theologie erscheint häufig in einer schwer erlernbaren Fremdsprache, die zum Großteil aus lateinischen oder griechischen Lehnworten, deutschen Neubildungen sowie deren überqueren Kreuzungen gemischt ist. Die Neigung, eine künstliche Verfremdung der Worte und der Satzordnung für Ernst, Tiefe und Wissenschaft, das Verständliche aber für flach und „unreflektiert“ zu halten, hat die kritischen Gedanken der Zunft noch nicht auf sich gezogen; wie gering ihr Erkenntniswert ist, wäre leicht zu entdecken in einem Versuch, tiefsinnig vertrackte Seiten ins Deutsche zu übersetzen. In vielen Fällen ließe sich das ohne Verlust an Gedanken machen; und wahrscheinlich käme auf diese Weise manches Buch viel kürzer und kurzweiliger heraus. Was Paulus im 1. Korintherbrief schon über das Zungenreden, die entzückte, vom Geist geschenkte Koloratur im Gespräch mit Gott, sagt, sollte vielmehr für die erfundene Glosso-lalie der Theologen gelten: „In der Gemeindeversammlung will ich lieber nur fünf Worte in verständlicher Sprache reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend in himmlischer Sprache!“ (1 Kor 14,19). Diesem Wunsch möchten die folgenden Sätze entsprechen und so dem alten Anliegen der *Theologisch-praktischen Quartalschrift* gerecht werden.

I

Die christliche Antwort auf die Frage: *Was darf ich hoffen?* hat ihren Grund in dem Entwurf des menschlichen Lebens, das über jede weltliche Gestalt hinaus auf eine nicht verfügbare Erfüllung gerichtet ist und zugleich in einer völlig freien Mitteilung, in der Gott dem Menschen die Macht seines Lebens ganz öffnet. Jesus Christus ist die Gestalt der menschlichen Geschichte, in der die Offenheit des Menschen und die alles überbietende Zusage Gottes vereint sind, ein für alle Mal und für alle.

1. Das Christentum versteht sich nicht als bloße Belehrung über das sittlich einwandfreie Leben oder als Lehre über einzelne Bedingungen des Daseins. Wie alle Religionen, die eine geschichtlich beachtenswerte Rolle spielen, erhebt es den Anspruch, die Gesamtheit aller Wesen und Ereignisse, die ganze Wirklichkeit zu deuten und ein Wort sagen zu können, in dem sich der Mensch absolut verstehen soll.

2. Das Christentum sieht die Wirklichkeit der Welt als eine gute Gabe der freien Liebe Gottes an; das Leben wird empfangen als ursprüngliche, reine Begabung und Ermächtigung zu sich selbst. Indem der Mensch als einzelner und im Verband der Gemeinschaft aus freier Verantwortung seine Möglichkeiten aufspürt, ausprobiert und verwirklicht, wird er, was er ist: Mensch. Im Laufe seiner individuellen wie seiner sozialen Geschichte gestaltet er die Welt, schafft er Kultur, baut er Sinngestalten und arbeitet hin auf eine Lebensordnung, die der absoluten Liebe entspricht, der er sich verdankt.

3. Jede Form der Verwirklichung, die dem Menschen in seiner Lebenszeit glückt, ist auf eine Weise zweideutig, die von keiner denkbaren Erfahrung aufgehoben werden kann. Zwar glückt dem Menschen, der das Leben wirklich wahrnimmt und sich ernsthaft daran wendet, Sinn als ein Zusammenhang grundsätzlicher Bejahung. Aber es gehört zur Wahrheit solcher Erfahrungen, daß sie den Menschen an die Grenze bringen, nicht nur an eine äußere, die ihm der Lauf der Dinge entgegensetzt, sondern unausweichlich an eine innere, die im Leben selbst liegt. Die Erlebnisse des Glückens und der Genugtuung tragen nach einem Wort Ernst Blochs die „Melancholie der Erfüllung“ in sich. Denn ihr Ergebnis erreicht nie den Horizont der Erwartung; was erreicht wird, gilt schon im selben Augenblick als überholt durch die weiter gehende Hoffnung. Sie enthält die Enttäuschung an der zeitlich zerstückelten Form des Lebens, die grundsätzliche Enthüllung der Vorläufigkeit, in der wir leben, und die Bewegung auf ein Mehr an Leben.

4. Die Erfahrung von Sinn ist immer bedroht durch die Freiheit, die der Mensch in böse, zerstörende Willkür verwandeln kann. Die unheimliche Möglichkeit der Verweigerung vor dem Leben, der Beschädigung und Vernichtung, die der Mensch an der Natur, aber noch schrecklicher an seinesgleichen verüben kann und so oft schon verübt hat, offenbart noch tiefer als alle andere Beschränkung, in welchem Maße er auf eine Instanz angewiesen ist, die ihm nicht nur heilende Erfüllung schenken kann, sondern auch gewillt ist, über dem Abgrund der Sinnvernichtung das schöpferische Wort der Vergebung zu sprechen.

5. Die Endlichkeit und die Schuld haben ihr stärkstes Symbol im Tod des Menschen, weil er zugleich alle Möglichkeiten des Lebens in der Welt vernichtet und als Aufkündigung jeder Teilnahme an der Kommunion der Liebe erscheinen kann. Kein Nein zum Sinn ist schärfer als das Nein des Todes.

6. Wohl stirbt der Mensch, weil die Lebenskräfte seines Leibes aufgezehrt oder willkürlich zerstört sind, und sein Sterben hat wohl eine Beziehung zum Ganzen der Menschheit. Er vergeht als einzelner einer umgreifenden Gemeinschaft, der er angehört, und kann in gewisser Weise den Ertrag seines Daseins in dem Nutzen gerettet sehen, den die Gesellschaft aus seinem Leben und Sterben zieht. Aber der Anspruch des Menschen als einer Person, der sich vor dem Tod am stärksten zeigt, kann in diesen biologischen und sozialen Zusammenhängen nicht untergebracht und befriedigt werden. Das Plus, das hier sichtbar wird, kann mit dem praktischen Imperativ Immanuel Kants beschrieben werden: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“¹

7. Dieses Mehr des Menschen vor dem Tod bringt das entscheidende Postulat zum Vorschein, das die christliche Ewigkeitshoffnung menschlich plausibel macht, weil es sie in den weltlichen Lebensverhältnissen verankert. Die Freiheit des Menschen, in der sein weltübersteigender Rang begründet ist, kann nicht als reine Selbstgewinnung (Emanzipation) des einzelnen verstanden werden, denn auf diese Weise würden alle anderen zu bloßen Mitteln erniedrigt und als Anlässe für das Ich ausgebeutet; Gott wäre nicht als Gott, der Mensch nicht als Nächster, Gefährte, Freund und Geliebter geachtet. Nicht weniger verkehrt wäre es, die Freiheit als bloße Gelegenheit anzusehen, in der sich der einzelne in die größeren, mächtigeren und fremden Zusammenhänge hinein aufgeben sollte (Alienation); so geschähe an ihm die gleiche Verwendung und Entwertung, die sonst das nur sich suchende Ich seiner Umwelt antut. Freiheit gedeiht nur in der Kommunion, die in den vielfältigen Beziehungen der Menschen viele Grade, in der Liebe aber ihren einzigen und absoluten Brennpunkt hat; so oft sie glückt, sind Selbstsein und Hingabe versöhnt. Die Kommunion, die der Mensch in der Welt erlebt, ist der Ort, wo er Sinn erfährt und über jedes Hindernis hinaus Sinn postuliert. In diesem Zusammenhang allein verliert das Verlangen nach einem Leben, das den Tod übersteht, den oft getadelten ichsüchtigen Geschmack.

Es geht um eine Wirklichkeit, die freilich auch mein Interesse bejaht, es aber zugleich in höchst objektiver Weise übersteigt; um die ganze Kommunion, die vom Tod durchschnitten und gegen den Tod

1 I. Kant, *Theorie-Werkausgabe VII*, hg. v. W. Weischedel, 61.

bejaht wird. Es geht in der Drohung des Todes gegen die Kommunikation gar nicht zuerst um das Ich, sondern um den Geliebten, über den die vernichtende Macht herfällt. Im Wort der Liebe, das Menschen in dieser Welt füreinander haben, ist ein Zuspruch enthalten, der von weither kommt und von unbedingter Geltung sein soll: *Du sollst sein um Deinetwillen*. Die Liebe hat diesen entschiedenen Ton, weil sie zugleich die klarste Ahnung und stärkste Befürchtung des Nichts ist. Die Klage des liebenden Menschen hält die Zumutung des Lebens beim Anblick der beginnenden Verwesung aufrecht. Aber das verlöschende Gesicht fällt auf den Liebenden, der zuschaut, und macht ihn selbst zu einem Sterbenden. Was am anderen geschieht, geht ihm selbst an das Leben. Er fällt aus den Zusammenhängen, die ihn getragen und ihm das Leben ermöglicht haben: Im Kreislauf des Verstehens, der zwecklosen Zuneigung und der Vergebung. Das Lebensnotwendige wird entzogen: „Denn ohne Widerschein auf einem Menschenangesicht bin ich nicht stark genug, zu sein“². Aus dem Brennpunkt der Liebe ist der Weg in die katholische, alle umfassende Solidarität offen. Was in der unmittelbaren Beziehung von Ich und Du als Forderung nach Leben einleuchtet, gilt über den intimen Kreis der Zuneigung hinaus allen Menschen. Es ist die aller wahren Liebe innewohnende höchste Objektivität, die den anderen um seinen willen achtet und bewahrt sehen will, die ihr auch die Fähigkeit gibt, alle sowohl zeitlich wie räumlich schier unendlich entfernten Menschen in ihre Option für das Leben einzubeziehen.

8. Die Erfahrung des Menschen, der den Tod als Bruch der Kommunion erlebt, führt zur Erkenntnis seiner völligen Ohnmacht. Er hat kein Mittel, die Katastrophe abzuwenden. Die totale Wehrlosigkeit gegenüber dem Vergehen und die Einsicht in die ewige Würde der Liebe machen zusammen die Ahnung einer unendlichen Initiative möglich (die Begründung der Existenz Gottes) und geben dem Verlangen nach Dauer, das beim Tod des geliebten Menschen nicht stirbt, den Charakter einer bittenden Zuversicht: Gott möge sich als Gott erweisen, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft.“ (Röm 4,17)

9. Im Glauben an Jesus Christus wird Gott erkannt als die absolute Macht der Liebe, die dem Menschen so zugewendet ist, daß sie 1. das menschliche Bedürfnis beantwortet, ohne von diesem gemessen werden

2 Anton Wildgans, *Späte Ernte. Auswahl der Gedichte*, besorgt durch Theodor Csokor, Wien o.J., 56.

zu können; 2. den Menschen, auch wenn er stirbt, nicht aus ihrem Ja fallen läßt; und 3. auf diese Weise der Anschauung des Lebens das Licht schenkt, das diesem von Gott her gebührt. Was in der vordergründigen Betrachtung nichts als ein Anfang vom Ende ist, erscheint in der Sichtweite des Evangeliums als Anfang, den Gott für das größere Leben in seiner Gemeinschaft gesetzt hat. Der Tod ist darin für den Menschen in einem schmerzliche Zäsur, befreiender Übergang und Öffnung in die unendliche Kommunion der Liebe.

10. Der Vorwurf, der Mensch werde dadurch sich selbst und der Welt fremd gemacht, auf das Leben jenseits der Todesgrenze abgelenkt und getröstet, könnte nur ein Christentum treffen, das 1. das Gutsein der Schöpfung nicht ernst nimmt und die Ermächtigung des Menschen zur Selbstfindung und Weltgestaltung vergessen hat. Auf dem Grund einer solchen Verkümmerng könnte eine bestimmte Vorstellung vom Verhältnis wirken, das zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt gelten soll. Es müßte begriffen werden als fortwährende Enteignung des Geschöpfes durch den Schöpfer, als ließe dieser „aus seiner ängstlich verkrampften Hand eine ‚Gabe‘ hervorgehen, die einerseits mitgeteilt, andererseits doch wieder nicht dem Empfangenden übereignet ist“³. Im Grunde würde damit das Jenseits zum Symbol des göttlichen Neides, als müßte die überweltliche Macht das Leben, das sie mißgünstig und widerwillig in die Welt gelassen hat, schnell an sich hinüberziehen, bevor es sich hier überhaupt gewinnen kann. 2. könnte der Vorwurf nur ein Christentum treffen, das die Rede vom Jenseits dazu verwendet, einer bestimmten Gruppe von Menschen zum Schaden anderer religiöse oder gesellschaftliche Vorteile zu verschaffen. 3. sind solche Vorwürfe nur denkbar als Folgerungen aus der Idee, Gott und Kreatur müßten einander schroff entgegengesetzt, also in ein Verhältnis der Konkurrenz und der gegenseitigen Enteignung gebracht werden. Sie werden überflüssig, wenn der christliche Satz *Gott ist die Liebe* (1 Jo 4,8) in seiner vollen Bedeutung erfaßt wird. Liebe ist reine, absichtslose Gabe des Lebens, Zueignung des Seins, und so Zuneigung. Bezogen auf das Leben des Menschen in der Welt heißt das: Alles ist so gemeint. Das Verhältnis der Phasen des Lebens, des Hier zum Dort und des Jetzt zum Dann ist als ein Verhältnis der Steigerung – des Mehr – aufzufassen.

3 Ferdinand Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt 1973, 74 f.

II

Jesus Christus ist die Erscheinung Gottes in der Welt, in der das begonnene Werk der neidlosen Liebe – die Schöpfung – bestätigt und über die geschichtlichen Wege, die darin vom Menschen beschritten werden, hinaus einer unausdenkbaren Vollendung und Versöhnung – der neuen Schöpfung – entgegengeführt wird. Es ist die Wirklichkeit Gottes, der als Vater, Sohn und Geist die unmeßbare Liebe für sich ist, die sich im Sohn der Welt zuwendet. Das Maß der Zuwendung ist die unbedingte, absolute Liebe, die zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist die Hingabe und Beziehung ausmacht. Daher geht sie auf den Grund (Joh 13,1). In Jesus von Nazareth ist das menschliche Leben in jeder Hinsicht ganz angenommen: Das volle Maß des Erlebens und Erleidens unter den Bedingungen des Fleisches (Phil 2,7), die verlorene Einzelheit und die übergreifende Gemeinschaft, der Augenblick der Gegenwart und alle Zeiten. In der Offenbarung der grenzenlosen Bedeutung Jesu, die durch seine Erweckung aus dem Grab geschehen ist, wird das Ziel seines Weges mit den Menschen sichtbar: „Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten, um unter allen der erste zu sein. Denn es war der Wille der ganzen Gottesfülle, in ihm Wohnung zu nehmen, und durch ihn das All zu versöhnen zu ihm hin, indem er Frieden stiftete durch seinen Tod am Kreuz – durch ihn ist alles, was auf Erden und im Himmel ist.“ (Kol 1,18–20) So ist er die Fülle der Menschenzeit, indem er sie aufhebt in die Zukunft hinein, die er selbst ist.

1. Die christliche Hoffnung hat ihren Grund in der Beziehung, die zwischen Jesus und Gott wirklich ist; das Sein Jesu aus dieser Beziehung ist der alles umfassende Horizont, in dem die Zukunft für das menschliche Leben entworfen ist. Er wird also nicht als einzelnes Zeichen im größeren Rahmen einer Unsterblichkeitserwartung angesehen, sondern alle Zeichen, die es sonst geben mag, sind in ihm.

2. Was Gott in der Schöpfung als Anfang gesetzt hat, wird durch Christus, den Vollender, nicht verworfen, sondern weitergebracht und so als die Initiative der ewigen Liebe bestätigt. Das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung ist daher aufzufassen als Bewegung einer Kommunion, in der Gott aus freier Gnade den Menschen zur Teilnahme an seinem Leben erweckt, auf den Wegen seiner Freiheit begleitet und zum Ziel bringt.

3. Die absolute Freiheit, aus der diese Bewegung hervorgeht, ist ein Wollen der Liebe, die dem Menschen unbedingt voraus ist, denn

Gott *ist* Liebe, er *wird* sie nicht erst in den Leistungen der menschlichen Geschichte. Das ist für den Menschen ein Zweifaches: Die Garantie, er werde unbedingt als Person geachtet; der Schutz gegen die eigenen Versuche, sich unter die Zwänge der selbsterzeugten, schlechten Unendlichkeit zu stellen; er muß nicht absolut sein.

4. Die Zuwendung Gottes darf daher, weder was den Anfang noch was die Vollendung angeht, auf das Maß der menschlichen Empfänglichkeit und Würde gebracht werden; sie hat das Maß allein an sich selbst.

5. Die wahre Menschheit des Christus ist das Zeichen, daß Gott die Wirklichkeit der Welt unbedingt annimmt und in die größere Zukunft aufhebt.

6. Jesus ist kein Beispiel für die Überlegenheit des geistigen Menschen über Tod und schuldverfallene Welt, sondern das Ereignis der Versöhnung und Vollendung, die aus dem unbedingten Grund der Welt herkommt. Er steht an dem Punkt, wo der Tod und die Schuld als undeckbares Defizit an Leben und Liebe die Menschheit zu überwältigen und zu vernichten drohen. Er steht dort für alle Menschen, als Zeichen der Endlichkeit, der bedürftigen Öffnung und der ewigen Verwerfung ihrer Bosheit, aber auch als Signal des neuen, größeren Lebens und der ewigen Vergebung. Er ist der von Gott geschenkte Übergang.

7. Er ist es für alle anderen Menschen so, daß diese im Voraus umfassen sind von der reinen Vorgabe des Lebens und der Versöhnung und daraus zugleich zu sich selbst bewegt und gefordert werden.

8. Der christliche Glaube enthält die Weigerung, eine Gestalt, ein System oder eine Epoche der Weltgeschichte für das Reich der Vollendung und Versöhnung zu halten. Das irdische Paradies könnte unter den Bedingungen dieser Weltzeit nichts anderes sein als „ein privilegiertes Reservat von einigen Hektar“⁴ für das auserwählte Geschlecht, das die Gelegenheit hat, dorthin zu gelangen. Die versprochene Fülle der neuen Schöpfung bestimmt das hiesige Leben als Anfang; die Verheißung des Reiches aber enthält den Willen, niemand von den Menschen auf den Totenfeldern der Vergangenheit zurückzulassen. Der Vorbehalt gegen jede Vollendung vor dem Tod wird höchst plausibel aus den furchtbaren Ergebnissen der Versuche, das ewige Leben auf dieser Erde mit politischen und religiösen Mitteln herzustellen.

9. Der nüchterne Mut und die hoffende Zustimmung zur vorläufigen Weltgestalt geben dem christlichen Menschen genug Aufmerk-

4 P. T. de Chardin, *Mein Glaube*, Olten-Freiburg ²1974, 60.

samkeit für die Welt; seine Haltung sollte nicht zu verwechseln sein mit Verachtung, Müdigkeit und Liebäugeln nach anderswo, sondern den Eindruck einer tätigen Ekstase machen.

10. Die Zuwendung Gottes in Christus zeigt der Geschichte des Menschen ihren Ort: Wenn die Fülle der Zeit da ist, in der Zeit, umfängt sie als Ende alles, was noch geschieht. Aber was geschieht und getan wird, bleibt ohne Minderung das Drama der Lebensgestaltung. Ganz unanschaulich ist der Punkt, in dem der Ertrag der Geschichte von der begegnenden Schöpfermacht Gottes aufgenommen wird.

11. Der christliche Humanismus ist begründet in diesem schwebenden Gleichgewicht zwischen der geschehenen Zusage der Vollenendung und der notwendigen Arbeit für das Leben vor dem Tod.

III

Der Mensch begegnet im Tod, der für ihn das Ende der Weltzeit bedeutet, Jesus Christus. Er ist die Gestalt, in der Gott (als Vater, im Geist) die ganze Wirklichkeit der menschlichen Lebensgeschichte angenommen hat und nun aus der schöpferischen Macht seiner Liebe in die neue Weise des Seins aufhebt. In ihr empfängt der Mensch das versöhnte und geheiligte Leben, dessen Qualität nur als überfließende Erfüllung zu begreifen ist. Der Übergang dahin geschieht in einem Dialog, der das ganze Ausmaß des Lebens betrifft und zwischen dem empfangenden Gott und dem kommenden Menschen geführt wird.

1. In der Rede von der christlichen Jenseitshoffnung muß beachtet werden, wie die Schriften des Neuen Testaments den Zusammenhang zwischen dem Dasein in dieser Welt und dem Dasein im kommenden Leben beschreiben. Sie gebrauchen Gleichnisse und Bilder, in denen eine schöpferische Wandlung versprochen wird. Zum Gesetz dieses Überganges gehört es, daß für den Menschen die gegenwärtige Weltgestalt vergeht, wenn er stirbt, daß er aber selbst als soziales, personales und weltliches Wesen in die neue Seinsform versetzt wird. Das wird geschehen in einem freien Geschenk der liebenden Macht Gottes. Das Verhältnis, das innerhalb der Verwandlung zwischen den zwei Phasen besteht, kann nicht übersichtlich dargestellt und eingesehen werden; es kann allein an Jesus abgelesen werden, der aus dem Tod erhöht ist. An ihm sieht der Glaube einerseits Zusammenhang und personale Selbstigkeit; denn es ist die Person, die nicht ausgelöscht, das Ich, das nicht aufgelöst, sondern mit seiner unabtretbaren Lebensgeschichte in das Neue

versetzt wird. Andererseits sieht der Glaube ebenso klar den Bruch, weil es sich um eine Verwandlung in einen Zustand handelt, der aus dem, was sich in dieser Welt ereignet, nicht abgeleitet werden kann. Dem Enden und Sterben der hiesigen Lebensgestalt werden ein neuer Himmel und eine neue Erde, ein neues Leben entsprechen. Das Neue daran kann nur hervorgehen aus einem überbietenden Tun Gottes.

Die Verwandlung desselben Menschen wird daher in den Gegensätzen jetzt – dann, gegenwärtig – zukünftig, alt – neu, fleischlich – geistlich, irdisch – himmlisch ausgedrückt. Damit ist gesagt: Die Welt ist vorläufig und ein Anfang für das, was entworfen und vorgesehen, aber noch nicht sichtbar ist und doch die eigentliche Absicht Gottes mit der Welt darstellt. Im Tod endet daher nicht nur der Mensch und seine Welt, sondern auch die Möglichkeit, vom Baugesetz des Lebens in der Welt nach drüben zu schließen und die kommende Welt der Vollendung zu entwerfen. Es ist unmöglich, die Linien weiterzuziehen und die Verhältnisse etwa nur zu vergrößern. Die Qualität des Neuen, das aus der Freiheit Gottes aufsteigen wird, kann nur in der Sprache der Symbole und für unsere Vorstellung nur in sehr allgemeinen Umrissen angedeutet werden; sie vermitteln uns aber kein Bild, in dem die Einzelheiten klar zu einem Ganzen zusammengefügt werden könnten. Daher ist es der christlichen Theologie und dem Glauben verwehrt, jene Anschauungs- und Aussageformen, die uns für die Erfahrung der hiesigen Wirklichkeit zu Gebote stehen, geradlinig auf die kommende Welt anzuwenden. Das gilt besonders für die Formen des Raumes, der Zeit, der Quantität, alles dessen, was mit der Seinsform der Materie zusammenhängt; aber auch die Weise, wie das Bewußtsein, die Vernunft, der Wille, insgesamt die geistige Seele sein wird, ist einer beschreibenden Vorauschau entzogen. Daher haben die Theologie und die Verkündigung auf die Zeichnung des Jenseits zu verzichten, nicht aus Unglauben, sondern aus der Hoffnung auf die übersteigende Verwandlung, die durch Gott geschieht. Dieser genügt es, wie Augustinus meint, zu erwarten, „Gott selbst werde nach diesem Leben unser Ort sein.“⁵

2. Der Mensch ist als einzelner immer auf andere verwiesen und als unverwechselbare Person in die Beziehung mit anderen menschlichen Wesen gebunden. Diese unaufhebbare Zwiefalt seines Lebens prägt auch alle Aussagen über seine Zukunft, die ihm über den Tod hinaus

5 Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 30 n 8/PL 36, 252 und 70 n 5/PL 36, 878.

bei Gott geöffnet ist. Diese hat daher einen Aspekt des Individuellen und einen Aspekt des Sozialen; deren Einheit aus der Sicht des Lebens vor dem Tod zu erblicken, ist unmöglich. Denn so oft von einem Punkt der menschlichen Geschichte die Vorstellung in die versprochene Zukunft gerichtet wird, kommt für unser Sehvermögen der Faktor Zeit dazwischen und drängt die letzten Dinge des einzelnen und die letzten Dinge der Gemeinschaft auseinander. In den einzelnen Todesstunden erlebt das Individuum, was die Gemeinschaft als solche nur zu einem späteren Zeitpunkt erfahren kann. Daher hat die Theologie ausgehend von Ansätzen, die schon im Alten Testament zu finden sind, die Ereignisse jenseits des Todes wie selbstverständlich in eine zeitliche Perspektive gesetzt. Wenn nach dieser spontanen Schau ins Jenseits ein Mensch stirbt, geht er zwar in die endgültige Zukunft Gottes ein, aber so, daß er zugleich in eine Art Wartezustand versetzt wird. Dieser kann (nach der älteren Auffassung) ein schlafähnlicher Zustand sein, dem die volle Schau Gottes noch vorenthalten ist oder (nach der späteren) ein Zustand der leibfreien Seele, die bereits in der Seligkeit oder Verdammnis weilt, aber noch nicht die leiblich soziale Vollständigkeit des Menschen hat. Nach Ablauf der von Gott vorgesehenen Zeit, wenn die Zahl der Erwählten voll ist, geschieht am Jüngsten Tag die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht. Die einzelnen Menschen sind nun zur vollen Gemeinschaft versammelt und erleben, worauf sie seit ihrem Tod gewartet haben, und die leibfreie Seele erlangt ihre leibliche Ergänzung. Die Notwendigkeit, diese zeitliche Perspektive anzuwenden, ergab sich aus der nicht weiter bedachten Annahme, die Anschauungsformen des weltlichen Lebens seien mehr oder weniger unverändert auch für die kommende Welt in Geltung. Diese Annahme kann aber in ihrer überlieferten Selbstverständlichkeit nicht mehr gelten. Wer vom neuen Leben redet, muß daher darauf verzichten, die weltliche Zeit nach drüben oder oben zu verlängern, die Form der jenseitigen Dauer mit der Ewigkeit Gottes zusammenfallen zu lassen oder eine einsichtige Gleichzeitigkeit zwischen jetzt und dann zu entwerfen; es ist höchstens möglich zu sagen: Für den Menschen ist der Tod das Ende dieses weltlichen Lebens und die Weise, wie er als ganzer in die endgültige Beziehung und Gemeinschaft mit Gott eintritt. Alles andere steht unter dem Vorbehalt der Evidenz, die erst kommen muß.

3. Weil es nicht zum Wesen der Heilserwartung gehört, über die Baugesetze der kommenden Welt Bescheid zu haben, und weil auch die Theologie darin kein unentbehrliches Wissen sieht, kann der Verzicht

darauf die Aufmerksamkeit auf das Wesentliche lenken. In der Vorläufigkeit unserer Erkenntnis ist es genug, wenn alle letzten Dinge des Menschen in Jesus Christus geglaubt werden: Er ist der Inbegriff der Zukunft, für den einzelnen wie für die Gemeinschaft; zu ihm führt der Tod der Person und das Ende der Welt; durch ihn geschieht das Gericht am Menschen nach seiner gemeinschaftlichen und seiner einzelnen Seite. Ähnliches gilt für alle anderen Schritte, die im Ereignis des Letzten geschehen.

4. Der Glaube an die Erfüllung des menschlichen Lebens im Reich Gottes ist der Glaube an das Wunder der Auferstehung Jesu. Er ist im christlichen Credo der „Anführer des Lebens“ (Apg 3,15) für alle.

5. Der Tod des einzelnen Menschen und das Ende der gesamten Geschichte sind als ein Vorgang zu verstehen, weil die Beziehung der Person zur Gemeinschaft keine äußerliche Zutat, sondern wesentliche Bestimmung des Menschen ist. Im Tod dessen, der heute und morgen stirbt, geschieht das Ende der Gesamtheit; der Einheitspunkt dieses Vorgangs liegt unanschaulbar jenseits der Geschichte. Der Jüngste Tag kann also nicht als das letzte Datum im Kalender der Weltgeschichte, sondern nur als ihr dauernder Übergang in die Fülle des Reiches angesehen werden.

6. Die leibliche Gestalt des Menschen faßt den Kosmos zusammen und ist seine symbolische Darstellung; als solche bringt der Mensch der neuen Schöpfung, die durch Gott geschieht, die Form und die Mühe seines Lebens entgegen. Was mit den stofflichen Systemen geschieht und wie die kommende Lebensform der hiesigen Leiblichkeit entsprechen wird, ist nicht zu erkennen.

7. Die Frage nach der Zeit des Überganges in die Vollendung kann mit den Maßstäben von *nah* und *fern* nicht angemessen beantwortet werden; die Art, in der das kommende Leben dauern wird, steht zu unseren Zeitverhältnissen in einem Bezug, der keine Termine etwa für das nahe oder spätere Weltende und die Wiederkunft Christi erlaubt. Weil die Menschheit immer, in jedem Augenblick eine wirklich sterbende ist, geschieht ihr Ende immer und sind die letzten Ereignisse für den Menschen von unmittelbarer Dringlichkeit – im heute möglichen Tod. Deshalb kann auch die letzte Erscheinung und Offenbarung des Christus nicht im Kalender fixiert werden, sie geschieht immer für die Welt, die endet.