

Thematische Hinführung

1 Zugänge und Problemaufriss

Eschatologische Auferstehungshoffnung trifft in der heutigen Lebenswelt oft nur noch auf wenig Resonanz: „Für viele säkulare Menschen bleibt der christliche Endzeitglaube etwas zutiefst Irrationales, sie betrachten ihn als unvereinbar mit einem modernen wissenschaftsgeprägten Weltbild.“¹ Dies kann bisweilen auf eine stark von der Naturwissenschaft beeinflusste Geisteshaltung zurückgeführt werden, nach der empirische Beweisbarkeit höchsten Stellenwert genießt.² Berechenbares und Sichtbares ist für den Menschen der Gegenwart nämlich leichter zugänglich und verständlich als die für ihn fragliche Vorstellung von einer den Tod überdauernden Existenz bei Gott, deren Nachweisbarkeit nicht im Bereich des Möglichen liege.³ So werden gerade eschatologische Reflexionen mitunter als leeres Konzept aufgefasst – unbedeutend und inhaltsleer, wenig glaubhaft bzw. ohne Verbindung zur Realität.⁴

Eine weitere Erklärung für diese mangelnde Offenheit bezüglich eschatologischer Fragestellungen ist nach der jüdischen Religionsphilosophin Eveline Goodman-Thau darin zu suchen, dass gegenwärtig der neuzeitliche Subjektivismus vornehmlich als Anthropozentrismus begriffen werde, was den Menschen – sich als Herrschaftssubjekt verstehend – glauben lasse, alles berechnen und kontrollieren zu können.⁵ Das Eschaton ist indes weder berechenbar noch kann der Mensch über es verfügen: Es entzieht sich der unmittelbaren menschlichen Erfahrungswelt. Da das Lebensende und ein mögliches Danach kaum vorstellbar sind, wird eine Fokussierung auf das Leben im Hier und Jetzt

¹ Böntert, Stefan: „Bis du kommst in Herrlichkeit“. Annäherungen an die trost- und hoffnungsstiftende Dimension der Liturgie, in: *Breitsameter, Christof (Hg.): Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen (Theologie im Kontakt 19)*, Berlin – Münster 2012, 150.

² Vgl. Losch, Andreas: *Jenseits der Konflikte. Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft (FSÖTh 133)*, Göttingen 2011, 21-23.

³ Vgl. Dirscherl, Erwin: *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006, 30-37.

⁴ Vgl. Hubaut, Michel: *Du corps mortel au corps de lumière. Fondements et signification de la Résurrection*, Paris 2009, 14.

⁵ Vgl. Goodman-Thau, Eveline: *Auf der Kreuzung von Geschichte und Freiheit – Abendländische Eschatologie an der Jahrtausendwende*, in: *Faber, Richard / Dies. / Macho, Thomas (Hg.): Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Würzburg 2001, 35.

vorgenommen.⁶ Eine solche Diesseitszentrierung manifestiert sich beispielsweise in mancherlei Entwicklung der Hospizbewegung und wird gar von einzelnen Vertretern angeprangert, besonders wenn sie Hand in Hand mit einer Kommerzialisierung des Sterbens geht: „Werden Sterben und Tod gegenwärtig und – das hat es noch nie gegeben – zum Projekt von Experten, zum Marketingmodell [...]? Wird Sterben zum Geschäftszweig, und übertönt diese Sterbengeschäftigkeit die Möglichkeit des ‚eigenen Todes‘?“⁷ Eschatologische Hoffnung wird im Zuge dieser Sterbengeschäftigkeit nur noch wenig thematisiert⁸, wenn der Moribunde⁹ beispielsweise zwischen verschiedenen Therapien und (kostenträchtigen) Sterbemustern auswählen soll.

Gleichzeitig wirft die Demographie in den Industrienationen verstärkt das Problem einer adäquaten Versorgung von betagten und hochbetagten Menschen auf¹⁰, die in ihrer letzten Lebensphase gut begleitet werden möchten und nach hilfreichem Trost suchen. Vor diesem Hintergrund ergeben sich gerade mit Blick auf die eingangs skizzierte Problemstellung folgende Fragen: Welche Perspektiven und Hoffnungen kann in diesem Kontext der christliche Glaube den Menschen vermitteln, die den Tod in erster Linie auf das Erlöschen der Körperfunktionen reduzieren und daher für sich als endgültiges Ende definieren?¹¹ Wie können christliche Sterbebegleitung und theologische Erkenntnisse im Sinne einer eschatologischen Hoffnung für Menschen relevant sein, wenn diese sich in ihrer letzten Lebensphase primär auf medizinisch-therapeutische Verfahren fokussieren? Wie kann das christliche Proprium von Bedeutung in einer Lebenswelt sein, in der augenscheinlich die Optimierung aller Lebensbereiche¹² sowie eine möglichst sichere Planbarkeit des Lebensendes angestrebt wird, so dass für Auferstehungshoffnung nur noch wenig Raum bleibt?¹³

⁶ Vgl. Wohlmuth, Josef: *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005, 147.

⁷ Gronemeyer, Reimer / Heller, Andreas: *In Ruhe sterben. Was wir uns wünschen und was die moderne Medizin nicht leisten kann*, München 2014, 9.

⁸ Vgl. Gronemeyer / Heller: *Ruhe*, 9.

⁹ In dieser Arbeit wird eine Differenzierung zwischen dem natürlichen und dem grammatischen Geschlecht vorgenommen. Auch wenn der Einfachheit halber grundsätzlich die maskuline Form des Wortes benutzt wird, sind beide Geschlechter inkludiert. Gleiches gilt auch für den Begriff des „Sterbebegleiters“ etc.

¹⁰ Im Rahmen der vorliegenden Studie wird überwiegend die Begleitung von Betagten thematisiert. Selbstverständlich kann Sterbebegleitung für Menschen jeden Alters relevant werden.

¹¹ Vgl. Gestrinch, Christof: *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt am Main 2009, 153.

¹² Vgl. Pröpper, Thomas: *Gottes Freundschaft suchen. Predigten, geistliche Gedanken und Gebete*, hg. von Klaus Müller, Regensburg 2016, 73–79.

¹³ Siehe Kapitel 2 im dritten Hauptteil.

Können nach dem oben Gesagten heutige Menschen überhaupt noch am Glauben an eine Fortexistenz nach dem Tod festhalten? Dem steht zum einen eine gewisse „Sperrigkeit des eschatologischen Denkens“¹⁴ entgegen, die nicht leicht überwindbar scheint, und ist nach Gisbert Greshake zudem auf eine Sprachlosigkeit bzw. mangelnde Klarheit in der Verkündigung des Glaubens zurückzuführen.¹⁵ Demnach bedürfe eine zeit- und adressatengerechte Rede von Gott¹⁶, die für den Menschen begreifbar sein, ihn wirklich erreichen kann und gleichzeitig der Wahrheit des christlichen Glaubens entspricht, dringend einer theologischen Revision. Zum anderen besteht die Gefahr eines Rückzugs der Kirche in ihr „inneres Leben“¹⁷, welche dringend gebannt werden muss, weil der Kontakt der Kirche zur Gesellschaft keineswegs verloren gehen sollte. Die Verkündigung der Botschaft des Evangeliums kann die Gläubigen sonst nicht mehr erreichen, da Kirche und Gesellschaft mittlerweile oftmals unterschiedliche Sprachen zu sprechen scheinen bzw. die jeweiligen Lebens- und Erfahrungswelten als sehr unterschiedlich empfunden werden.

Die Vermittlung eschatologischer Auferstehungshoffnung ist ergo genauso wichtig wie schwierig, was auch von Stefan Böntert herausgestellt wird: „Für die Zukunft wird es deshalb mehr denn je zur Herausforderung, die geistliche Strahlkraft der Vollendung ins Bewusstsein zu heben.“¹⁸ Es gilt, sich dieser Herausforderung zu stellen, denn Auferstehungshoffnung verleiht dem Leben Sinn und Zukunft. Sie überschreitet nämlich die Grenze des Todes und schenkt dem Menschen mit seiner je individuellen Geschichte Geborgenheit bei Gott. Böntert betont zudem die Gefahr, dass andere, etwa äußerst bedenkliche Angebote säkularer Eschatologien die Lücke schließen könnten, die entsteht, wenn es nicht gelingt, Menschen im Angesicht des Todes eschatologische Hoffnung zu geben und ihnen die christliche Erlösung nahe zu bringen.¹⁹ Insbesondere im Verlauf der Sterbebegleitung zeigt sich die Virulenz existentieller Fragen, da der bevorstehende Abschied von allem Bekannten durch den Tod – auch vom eigenen Selbst – eine Beantwortung verlangt.

Folglich stößt die eingangs erwähnte Immanenzzentrierung an ihre Grenzen, wenn Menschen im Angesicht des Todes nach Trost und Orientierung suchen. Der Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth spricht in diesem Kontext gar

¹⁴ Böntert: Herrlichkeit, 129.

¹⁵ Vgl. Greshake, Gisbert: Zur Frage nach dem „Jenseits“, in: Ders. (Hg.): Ungewisses Jenseits? Himmel – Hölle – Fegefeuer (SKAB 121), Düsseldorf 1986, 11f.

¹⁶ Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008, 51.

¹⁷ Hünemann, Peter: Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis, in: Böhnke, Michael u.a. (Hg.): Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 127.

¹⁸ Böntert: Herrlichkeit, 129.

¹⁹ Vgl. ebd., 129f.

von einem „zeitgenössischen Schrei nach Transzendenz“²⁰, der als Suche nach transzendtem Sinn interpretiert werden kann, weil nicht alle Fragen zum menschlichen Dasein weltimmanent zufriedenstellend beantwortet werden können und Menschen beispielsweise aufgrund des zu beobachtenden Leids in der Welt, einem Streben nach Unabhängigkeit in gleichzeitiger Verbindung mit Gefühlen der Einsamkeit und Machtlosigkeit häufig Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Lebens überhaupt empfinden.²¹ Dieser Schrei nach Transzendenz lässt zudem eine tiefe Sehnsucht des Menschen nach einer bedingungslosen Bejahung offenkundig werden, die dem menschlichen Leben umfassenden Sinn verleiht und ein Eingebettetsein in einen größeren Zusammenhang erkennen lässt. Gegenwärtig werden die großen Sinnfragen nämlich in veränderter Form neu gestellt: Welchen Sinn hat mein Leben und wo ist mein Platz in dieser Welt? Kann ich meinem Leben jenseits von aller Nützlichkeit auch Tiefe verleihen? Birgt ein jenseitiges Leben die Möglichkeit einer Vollendung des diesseitigen?²² So zeigt sich, dass die Frage, wie heute die christliche Hoffnung systematisch-theologisch verantwortet und wie angemessen und relevant von ihr gesprochen werden kann, gegenwärtig an Wichtigkeit gewinnt. In diesem Zusammenhang ist herauszuarbeiten, wie das diesseitige Leben mit einer Existenz nach dem Tod in Beziehung gesetzt werden kann. Hier geht es nämlich um die Bedeutung des irdischen Lebens bzw. der je eigenen Freiheitsgeschichte, die eschatologische Vervollkommenung finden soll. Die Begleitung von sterbenden Menschen benötigt demnach eine solide systematisch-theologische Grundlage, um einerseits den Vorgaben des christlichen Glaubens zu entsprechen und um andererseits heute Menschen gut begleiten zu können. Eine adäquate Begleitung von Moribunden orientiert sich an deren Bedürfnissen und versucht, ihnen Unterstützung (durch den Glauben) zu geben. Im Zuge dieser Orientierung an den Betroffenen ist nicht nur darauf zu achten, dass die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht aus dem Blick verloren geht oder gar verzerrt wird. Sie sollte zudem nicht ausschließlich auf ihre „gesellschaftliche Nützlichkeit“²³ hin überprüft werden, sonst würde sie ihres Wesens bzw. ihrer Gratuität beraubt.

In dieser Arbeit sollen Reflexionen über die auf dem Heilswerk Jesu Christi beruhenden Erlösung im Sinne einer Vollendung der einzelnen Gläubigen in freiheitstheoretischer Perspektive vertieft werden, da die Vollendung des irdischen Lebens im Eschaton großes Hoffnungspotential beinhaltet und da das

²⁰ Wohlmuth, Josef: Zwischen theologischer Ästhetik und Pastoralästhetik. Bemerkungen eines Systematikers, in: Fürst, Walter (Hg.): Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche (QD 199), Freiburg im Breisgau 2002, 69.

²¹ Vgl. Sattler, Dorothea: Erlöst in Jesus Christus? Ökumenische Annäherung und offene Fragen, in: Rellis 1 (2011), 8–11.

²² Vgl. Taille, Emmanuel de la: La vie éternelle? Petit guide de l'Opération Résurrection, Chemillé-sur-Indrois 2017, 86.

²³ Höhn: Gott, 71.

freiheitstheoretische Denken gute Anknüpfungspunkte für heutiges Denken bietet. Dass dieses Vorhaben eine dezidiert praktische Ausrichtung hat, verdankt sich der Vorgabe von Thomas Pröpper, wenn er zu Beginn seiner Dissertation schreibt: „Die Hauptabsicht dieser Arbeit ist also systematisch und praktisch: auf ein zusammenhängendes Verstehen des christlichen Heilsglaubens gerichtet und an seiner menschlichen Relevanz interessiert.“¹ In diesem Sinne soll die Hoffnung des Individuums durchdacht und auch deren Relevanz für sterbende Menschen einsichtig gemacht werden.

2 *Forschungsüberblick*

Die vorliegende Dissertation über eschatologische Fragestellungen ist nicht die erste, die sich dem Thema widmet, wenn auch bei anderen Entwürfen ein Bezug zur Praxis von Sterbebegleitung nicht im Vordergrund steht. Zur Erhaltung eines kurzen Überblicks über die Genese der Eschatologie mit ihren Neuaufbrüchen vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, soll auf die Monographie von Georg Essen „Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne“² verwiesen werden. Diese bietet eine detaillierte Rekonstruktion der eschatologischen Problemgeschichte unter Berücksichtigung der Bezogenheit von Eschatologie und Geschichtstheologie in der Neuzeit. Jene Autoren, die mit Blick auf die Zielsetzung ebenfalls Aufmerksamkeit verdienen, jedoch nicht von Essen berücksichtigt werden (konnten), sollen im Rahmen der folgenden Ausführungen vorgestellt werden, so dass mit Hilfe der gängigen und aktuellen Literatur der bisherige Forschungsstand in aller Kürze dargelegt werden kann.³

2.1 Auferstehungshoffnung nach Matthias Reményi

Matthias Reményi (geboren 1971) publizierte seine umfassende wissenschaftliche Untersuchung zur Personaleschatologie mit dem Titel „Auferstehung

¹ Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 16.

² Literaturangabe zum Werk: Essen, Georg: Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 6), Berlin – Münster 2016.

Ein wesentlich kürzerer Überblick über die Geschichte der Eschatologie in der Verbindung zur Christologie bietet der folgende Artikel: Dahlke, Benjamin: Die christologische Grundlegung eschatologischer Aussagen, in: Cath(M) 71 (2017), 290-305.

³ Hierbei handelt es sich um deutschsprachige Literatur, die nach Erscheinungsdatum geordnet ist.

denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung“⁴ als Habilitationsschrift. Das Werk gibt zunächst einen ausführlichen Überblick über die biblische und historische Genese sowie über die aktuelle Debattenlage zur Personaleschatologie mit den thematischen Schwerpunkten „Leib-Seele-Problem“⁵ und „Hoffnung auf leibliche Auferstehung“⁶. Der Würzburger Theologe Reményi untersucht verschiedene personaleschatologische Modelle auf ihr Problemlösungspotential hin. Nach Reményi verdichten sich im Tod die Grenzen des Lebens und des Denkens.⁷ Der Tod sei „existentiell wie intellektuell nicht auf den Begriff zu bringen“⁸ und ein Nachdenken über die Thematik des Todes und des Sterbens könne notwendigerweise niemals aus der Beobachter-, sondern immer nur aus der Betroffenenperspektive erfolgen⁹, denn die

schonungslose Härte des Todes – des eigenen und mehr noch des geliebten Anderen – zeigt sich nicht am abstrakten Phänomen der Sterblichkeit, sondern an diesem objektiven Punkt in der Linearität der Zeit, der uns unbekannt ist und dem wir ohnmächtig ausgeliefert sind.¹⁰

Nach Reményi soll diese Machtlosigkeit bzw. das Ausgeliefertsein gegenüber dem Tod jedoch in „die Macht der bewussten Lebensgestaltung verwandelt werden.“¹¹ Abschiednehmen vom eigenen Selbst und der Welt könne nämlich bereits im Leben im Sinne einer *ars moriendi* eingeübt werden. Auf diese Weise werde der Mensch dazu befähigt, in Distanz zur Welt zu treten und sich selbst zu relativieren, was wiederum zu mehr Gelassenheit und Lebensfreude beitrage. Für Reményi gehen *ars moriendi* und *ars vivendi* ergo Hand in Hand¹²: „Abschiedlichkeit und Lebenslust schließen sich nicht aus.“¹³ Er betont, dass die uralte Tradition der *ars moriendi* nie an Aktualität eingebüßt habe und gerade heute ihr

⁴ Reményi, Matthias: Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg im Breisgau 2016. Georg Essen geht in seiner Monographie auf Reményis eschatologische Analysen ein, indem er sich auf den folgenden Beitrag bezieht: Reményi, Matthias: Hermeneutik der Hoffnung. Replik auf Franz Gruber, in: Arens, Edmund (Hg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg 2010, 58-77. Da die ebenfalls 2016 erschienene Monographie „Auferstehung denken“ jedoch noch keine Berücksichtigung von Essen finden konnte, soll nun auf diese eingegangen werden.

⁵ Reményi: Auferstehung, 545.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. ebd., 122.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. ebd., 138.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 141.

¹² Vgl. ebd., 140-143.

¹³ Ebd., 143.

„gesellschafts- und ideologiekritisches Potential“¹⁴ im Dienste der Freiheit entfalten könne:

Wer solchermaßen angesichts des sicheren Endes das Leben als Ganzes in den Blick zu nehmen versucht, der sichert sich nicht nur persönliche Freiräume, sondern wird auch weniger anfällig gegenüber den diversen Vereinnahmungsversuchen gesellschaftlicher Systeme sein, die ganze Person in Beschlag zu nehmen.¹⁵

Hinsichtlich des Denkmodells der Auferstehungsleiblichkeit bezieht sich Reményi auf Durandus, der bereits im 14. Jahrhundert den Hylemorphismus eines Thomas von Aquin personaleschatologisch weitergedacht habe.¹⁶ Reményi baut diesen eschatologischen Entwurf aus, indem er den Gedanken der formellen Leibesidentität mit Hilfe des modernen, ästhetischen Gestaltbegriffs zu reformulieren versucht¹⁷ und mit dem „Soma-Begriff als ganzmenschliche[m] Identitätsmarker, der zugleich Träger der eschatologischen Verwandlung werden wird“¹⁸, in Zusammenhang bringt. Leibliche Auferstehung bedeutet nach Reményi die Rettung des ganzen Menschen, nicht nur eines Teils von ihm, wie der Seele. Das Individuum in seiner einmaligen Gewordenheit, sein welthafter Bezug, sein Verwobensein in ein Netz von Beziehungen zu anderen werde in und durch Gott Vollendung finden.¹⁹ An dieser Stelle manifestiert sich die Ernsthaftigkeit des diesseitigen Lebens, denn der Tod bedeutet nach Reményi das Ende des Pilgerstandes und der menschlich-irdischen Freiheitsgeschichte.²⁰ Diese Freiheit finde ihre „[t]heonome Finalität“²¹ in der Gotteschau.

Am Ende seines Werkes nimmt Reményi Bezug auf das transzendente Freiheitsdenken Thomas Pröppers, das eine Vereinbarung zwischen „eschatologischer Freiheit und absoluter Sündlosigkeit“²² erlaube. Durch die von Gott geschenkte Freiheit werde nämlich eine Zusammenführung der Autonomie des Menschen und dessen Hingeordnetsein auf Gott ermöglicht.²³

¹⁴ Ebd., 144.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. ebd., 409-425.

¹⁷ Vgl. ebd., 618-621.

¹⁸ Ebd., 622.

¹⁹ Vgl. ebd., 613-634.

²⁰ Vgl. ebd., 725-739.

²¹ Ebd., 743.

²² Ebd., 746.

²³ Vgl. ebd., 746-749.

2.2 Klaus Vechtel: „Eschatologie und Freiheit“²⁴

Die Untersuchung zur Frage des Stellenwertes der menschlichen Freiheit im postmortalen Vollendungsgeschehen²⁵ wurde von Klaus Vechtel (geboren 1963) in Form einer Habilitationsschrift vorgelegt. Sie nimmt Bezug auf die eschatologischen Entwürfe von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, die die Eschatologie des 20. Jahrhunderts wesentlich beeinflusst haben. Beide Entwürfe werden von Vechtel mit Blick auf die Frage nach der postmortalen Vollendung analysiert und in Beziehung gesetzt.

Vechtel präzisiert die Ansätze von Karl Rahner und von Hans Urs von Balthasar mit Blick auf die Eschatologie wie folgt: Er betont zunächst, dass Karl Rahner die Frage nach der Relevanz von Freiheit im Eschaton aus der transzendentaltheologischen Perspektive stelle:

Gottes gnadenhafte Selbstmitteilung und auch sein eschatologisches Heilshandeln müssen den Menschen als transzendentales Subjekt betreffen, das heißt als Wesen, das sich im Innersten seines Subjekt- und Freiheitsvollzuges auf eine endgültige Zukunft hin entwirft.²⁶

Für Rahner stamme das Wissen um eine eschatologische Zukunft aus einer „gegenwärtigen, christologisch bestimmten Heilssituation.“²⁷ Eschatologie sei nämlich immer im Kontext von Anthropologie und Christologie zu sehen. Mit dem Tod als Ende des Pilgerstandes erlange das menschliche Verhältnis zu Gott Endgültigkeit, wodurch es nach Rahner nicht mehr möglich sei, postmortal Verdienste mit Blick auf die Gottesbeziehung zu erwerben. Rahner entwerfe eine Theologie des Todes, die davon ausgehe, dass das menschliche Leben durch den Tod, der die menschliche Freiheitsgeschichte beende und endgültig mache, bestimmt werde.²⁸ Eine postmortale Existenz sei dabei keinesfalls als nahtlose Fortsetzung des irdischen Lebens anzusehen. Sie sei nur relational, also in und durch Gott erfahrbar. Auch wenn Rahner die Möglichkeit einer eschatologischen Umkehr grundsätzlich ablehne, bedeute dies nicht, dass er „jeder Form der Weiterentwicklung nach dem Tod eine Absage“²⁹ erteile. Vollendung könne sich für Rahner so gestalten, dass der Mensch die in seiner Lebenszeit nicht realisierten freiheitlichen Vollzüge vor Gott einholen und so Anteil an der

²⁴ Vechtel, Klaus: Eschatologie und Freiheit. Zu der Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (IThS 89), Innsbruck 2014.

²⁵ Vgl. Vechtel: Eschatologie.

²⁶ Ebd., 264.

²⁷ Ebd., 265.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Ebd.

Gottesliebe haben könne. Das „Ausreifen der menschlichen Grundentscheidung“³⁰ vollziehe sich dabei als Läuterungsgeschehen im Fegfeuer. Die Vollen-
dung sei „als eine Transformation menschlicher Freiheit“³¹ zu denken. In den
Grundakten von Liebe und Hoffnung manifestiere sich primär die freie Selbst-
verfügung des menschlichen Subjektes. So könne der Mensch nur von Gott selbst
verwandelt werden. Der Mensch müsse diesem Geschehen allerdings zustim-
men. In diesem Kontext unterscheide Rahner „Endgültigkeit“³² und „Vollen-
dung“³³: „Während die Vorstellung einer Endgültigkeit der Freiheitsgeschichte
im Tod primär vom Selbstvollzug des Subjekts her zu verstehen ist, unterstreicht
der Begriff der Vollen-
dung das Handeln Gottes am Menschen.“³⁴

In Anbetracht der von Rahner gesetzten metaphysischen Bedingungen,
wozu das Verständnis der menschlichen Freiheit in Beziehung zu einem
transzendenten Grund und die gnadentheologische Grundoption des übernatür-
lichen Existentials gehörten, ist – so Vechtel – von dem Freiheitstheologen
Thomas Pröpper kritisch hinterfragt worden, ob eine wirklich offene Geschichte
zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit von seinem Ansatz her
überhaupt möglich sei bzw. Rahner nicht vielmehr einem gnadentheologischen
Identitätsdenken unterliege. Mit Blick auf diese kritische Rückfrage sei zu
beachten, dass Rahner das Potential der menschlichen Freiheit als eine
geschöpflich-endliche Freiheit interpretiere, die der Mensch zum Guten oder
zum Unguten nutzen könne, da er Gottes Liebesangebot im Zuge seiner Freiheit
ja auch ausschlagen könne. Folglich lehne Gott nicht den Menschen ab, sondern
der Mensch missbillige sich selbst. Gott bleibe seinem Heilswillen und seiner
Liebe zum Menschen dagegen auch trotz dessen möglicher Ablehnung treu.³⁵

Der Stellenwert der menschlichen Freiheit im postmortalen Vollendungs-
geschehen werde bei von Balthasar aus der Perspektive einer theodramatischen
Konzeption von Theologie gesehen. Nach diesem Ansatz „impliziert die
Offenbarung ein dramatisches Geschehen zwischen göttlicher und menschlicher
Freiheit, das seine entscheidende Zustimmung in der Frage nach dem Ausgang
des Dramas erhält.“³⁶ Dabei stelle sich die Frage, wie der universale göttliche
Heilswille mit der von Gott unbedingt geachteten Freiheit des Menschen zu
vereinen sei.

Eine auf Jesus Christus konzentrierte Lehre von den letzten Dingen habe
durch von Balthasar das Tor zu einer neuen, personalisierten Sichtweise der

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Ebd., 266.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. ebd., 264-268.

³⁶ Ebd., 268.

Eschatologie geöffnet. Eschatologische Realitäten wie Fegfeuer, Gericht, Himmel und Hölle seien nämlich „als Momente der eschatologischen Begegnung des Menschen mit Gott in Jesus Christus zu verstehen.“³⁷ Der Übergang von der durch den Tod des menschlichen Individuums endgültig gewordenen Freiheitsgeschichte bis zu ihrer Vollendung sei bei von Balthasar in erster Linie im Kontext von Gericht und Läuterungsgeschehen zu sehen. Vor allem die Lehre vom Gericht könne dabei „als intersubjektives Geschehen zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit gedeutet werden“³⁸, in dem „der personale Begegnungscharakter des Gerichts betont wird.“³⁹ Das Gericht basiere auf der Anerkennung Jesu als des gerichteten Richters. Das menschliche Subjekt könne im Gerichtsgeschehen zu seiner Lebenswahrheit Stellung beziehen und diese annehmen oder verwerfen. In Verbindung damit stehe auch die Entscheidung, sich auf eine Läuterung einzulassen oder sie abzulehnen, womit eine Offenheit der Geschichte impliziert werde. Von Balthasars Deutung des *descensus* Christi könne in diesem Zusammenhang allerdings als der in der neueren Eschatologie „am weitesten gehende Beitrag für eine Begründung der Hoffnung auf das Heil aller Menschen“⁴⁰ angesehen werden, da zu hoffen sei, dass sich der Sünder der entgegenkommenden Liebe Gottes letztlich doch hingebe.

Von Balthasar verstehe die Ewigkeit Gottes als „eigene, in den trinitarischen Relationen grundgelegte Über-Zeit, die eine eigene Lebendigkeit und Bewegtheit einschließt, ohne dabei ein zeitliches Werden zu implizieren.“⁴¹ Auch wenn fragmentiertes irdisches Leben dort vollendet werden könne, werde der geschichtlichen Existenz keine Nachgeschichte eingeräumt. Die menschliche Freiheit werde ähnlich wie bei Rahner trotz der Möglichkeit ihrer Selbstverschließung respektiert, allerdings werde die Allgemeingültigkeit der göttlichen Liebe nicht in Frage gestellt. Eine Kontinuität der Sünde im Sünder sei zwar denkbar, dem stehe jedoch deren Begrenzung durch den *descensus* und eine gnadentheologische Christusanalogie entgegen. Die Möglichkeiten der Realisierung einer menschlich-endlichen Freiheit in Gott werde durch von Balthasar „im Kontext seiner personal-dialogischen Vermittlung von Subjektivität und freiem Selbstbesitz“⁴² fortgeführt. Menschliche Freiheit könne nämlich erst in der Begegnung mit anderer Freiheit zu sich selbst kommen, weshalb ihr der „Charakter des *Seindürfens* und *Verdanktseins*“⁴³ zuteilwerde. Hieraus ergebe sich die Notwendigkeit sowohl der Anerkenntnis anderer

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 268f.

⁴¹ Ebd., 269.

⁴² Ebd., 269f.

⁴³ Ebd., 270.