

Peter Müller-Goldkuhle
 Die nachbiblischen
 Akzentverschiebungen
 im historischen Entwick-
 lungsgang des eschato-
 logischen Denkens

I. DIE ESCHATOLOGIE IN DER
 ALTEN KIRCHE

a) *Das Ausbleiben der Parusie und der Prozeß
 der Verkirchlichung*

1. In den späten Schriften des Neuen Testaments wird deutlich, wie bereits in der zweiten christlichen Generation das Interesse am praktischen Leben der christlichen Gemeinde in den Vordergrund rückt. Diese Tendenz setzt sich in nachbiblischer Zeit in verstärktem Maße fort. Das Problem der «Parusieverzögerung» ist zwar noch nicht bewußt geworden, will aber im Alltag des kirchlichen Lebens bereits bewältigt werden: Die Christen müssen sich wenigstens notdürftig auf eine längere Dauer in dieser Welt einrichten; Kirchenordnungen, Pastoralbriefe, Tugend- und Lasterkataloge sind dessen literarisches Zeugnis. Obwohl der Glaube an die Naherwartung nach wie vor lebendig ist, so führt doch die Tatsache wachsender Verkirchlichung zu einer Verschiebung des Hauptinteresses und damit zu einem ersten Verblässen der Eschatik des Christusglaubens.

2. Mehr und mehr aber wurde diese Verschiebung zu einem Glaubensproblem: War die allgemeine Institutionalisierung des kirchlichen Lebens nicht eine Preisgabe der Naherwartung und damit Abfall vom apostolischen Erbe? Nach der ersten Phase unreflektierten kirchlichen Tuns wird man sich jetzt der Spannung bewußt, wie sie zwischen Naherwartung und Verkirchlichung besteht. Daß es trotz dieser «Parusieverzögerung» nicht zu einer schwerwiegenden Glaubenskrise kam, lag zunächst einmal daran, daß bereits in den Anfangszeiten eine extreme Naherwartung, die jede Verkirchlichung, ja die Sorge für das tägliche Leben verbot, seltene Ausnahme war und daß die Erkenntnis dieses Problems nicht plötzlich, sondern allmählich um sich griff. Dann aber wurde bei die-

sen Überlegungen deutlich, was Rudolf Bultmann mit «Sakramentalismus» bezeichnet,¹ nämlich die Überzeugung, daß im sakramentalen Leben der Kirche die Kräfte des Jenseits bereits im Diesseits wirksam sind. Und schließlich entstand drittens eine «Verzögerungsapologetik»: Man hält die Naherwartung für durchaus apostolisches Überlieferungsgut, das aber gleichzeitig neben den anderen apostolischen Überlieferungen wie etwa Ämter, Sakramente gesehen werden müsse; die aufkommende Vermoralisierungstendenz verschiebt den Akzent von der Bälde der Parusie auf deren Plötzlichkeit und droht mit der bevorstehenden Vergeltung; das Ausbleiben der Parusie wird zurückgeführt auf die Barmherzigkeit Gottes, der den Menschen noch eine letzte Chance zur Umkehr biete;² die Auferstehung Christi wird zum Beweis für die trotz der Verzögerung bestehenden Verheißung von Parusie und allgemeiner Auferstehung. Krisenhaft wird diese Auseinandersetzung lediglich im Montanismus, der weithin als Reaktion des alten prophetischen Geistes und alter Naherwartung gegen die fortschreitende Institutionalisierung zu verstehen ist.

3. Die Folgezeit aber hat diese Spannung christlicher Eschatik nicht zu ertragen vermocht und half sich mit deren Aufspaltung, und zwar in starre Gegenwärtigkeit einerseits und entrückte Zukünftigkeit andererseits. Das präsentische Verständnis eschatologischer Aussagen wird hervorgehoben; die Kirche selber hat als institutionalisierte Kultgemeinde schon jetzt Teil am Jenseits; nicht zuletzt brachte auch die Entstehung des christlichen Kaiserreiches unter Konstantin und Theodosius manchen Kirchenvater zu der Meinung, hierin sei die verheißene Endzeit bereits beschert.³ Alles, was sich nicht präsentisch verstehen ließ, wurde dagegen in ferne Zukunft entrückt. Die alte Naherwartung wird zur Fernerwartung: Parusie, Auferstehung, Gericht, Neugestaltung. Damit ist die eschatologische Spannung der apostolischen Zeit neutralisiert; es finden sich zwar umfangreiche Jenseitsspekulationen, aber das leidenschaftliche Verlangen darnach ist verdorrt.

b) *Der Reich-Gottes-Gedanke*

1. Schon in der paulinischen Theologie war der Gedanke der Gottesherrschaft zurückgetreten, hier aber in der frühen Väterzeit wurde er umgeformt; er nahm folgerichtig Teil an dem Prozeß der Auflösung eschatischer Gespanntheit. Zwar finden sich in den Texten noch deutliche Reste alter Eschatik,

im wesentlichen aber wird das Gottesreich als rein futurische und transzendente Größe in ferne Zukunft entrückt. Reich Gottes ist der jenseitige Zustand der seligen Ruhe und des Friedens, der den Gerechten als himmlischer Lohn verheißen ist. Christus hat die Voraussetzungen geschaffen, die Zeit der Kirche ist die letzte Vorstufe dazu, doch beides ohne innere Dynamik auf dieses Ziel. Erst das zweite Kommen Christi wird das Gottesreich herbeiführen.⁴

2. Aus der spätjüdischen Apokalyptik und andererseits durch den Einfluß hellenistischer Kosmologie bildete sich aber noch eine zweite Linie der Reich-Gottes-Vorstellung: die immanent-präsentische. Das Königtum Gottes beruht auf der Schöpfungsordnung und ist verwirklicht im Lauf der Geschichte. Mit Gründung der Reichskirche und der völligen Christianisierung ist die gottgewollte Endgestalt des Gottesreiches verwirklicht.

3. In diesem doppelten Erbe steht auch Augustinus mit seinem Reichsbegriff: Zunächst ist der Gottesstaat die rein künftige Vollendungsgestalt von Kirche und Staat zugleich, die dem einzelnen Gerechten die himmlische Seligkeit beschert. Zweitens dann wird bei ihm auch die sichtbare historische Gestalt der katholischen Kirche mit diesem Gottesstaat gleichgesetzt. Augustinus selber jedoch ging über diese Positionen hinaus durch die Verspiritualisierung beider Begriffe, womit er die alte Eschatik zurückgewonnen hatte. Die Civitas Dei als die unsichtbare Gemeinde der Heiligen, der Prädestinierten, ist in der sichtbaren Kirche angebrochen, eine Größe, die im ständigen Ringen mit der gleichfalls unsichtbaren Civitas terrena der Vollendung entgegenwächst; die sichtbare Weltgeschichte ist nur Abbild dieses unsichtbaren Geschehens. Dieser eschatische Reichsbegriff geht nach Augustinus wieder verloren, während die Vorstellung vom Reich als der hierarchischen Kirche sich weiter hält.⁵

c) Die Enderwartung des einzelnen

1. War schon durch das Verblassen der großen eschatologischen Perspektiven der Enderwartung des Einzelmenschen erhöhte Bedeutung zugekommen, so führte der Einfluß hellenistischer Geistigkeit zu extremer Individualisierung. Dem Schicksal der Einzelseele gilt das eigentliche Interesse: ihr Weiterleben nach dem Tode, die gnadenhafte Unsterblichkeit, das persönliche Gericht, der Aufstieg der Seelen zur Vollendung, die verschiedenen Endzustände, die Glückseligkeit im

Paradies. Die frühchristliche Grabkunst gibt Zeugnis davon, wie stark hier die platonische Seelenlehre die christlichen Vorstellungen mitgeprägt hatte.

2. Dieser Hang zum Individualismus wurde verstärkt, indem die individuelle Eschatologie gleichzeitig dem wachsenden Moralismus dienstbar gemacht wurde, und zwar im Osten unter gnostischem Einfluß durch den Gedanken vom Aufstieg der Seelen in Läuterung, Erziehung und Heiligung, im Westen unter jüdischem und stoischem Einfluß durch den Vergeltungsgedanken, der die Eschata als Lohn und Strafe endgültig ins rein Jenseitige verdrängte.

3. Als drittes Charakteristikum ist hier die Gefahr für die christliche Eschatologie zu nennen, von der Geistigkeit des Hellenismus her verspiritualisiert zu werden: die platonische *σῶμα-σῆμα*-Vorstellung, die Erlösung durch geistiges Erkennen in der Gnosis und die manichäische Sehnsucht der Seele nach Befreiung vom Materiellen und ihre Rückkehr in die verlorene Lichtheimat stellten eine ständige Herausforderung an den Realismus des christlichen Erbes dar.⁶

d) Das Ringen zwischen griechischem und christlichem Zeitverständnis

1. Mit dem Problem der «Parusieverzögerung» entstand auch die Frage nach der Geschichte innerhalb der Kirche, bzw. nach dem Verhältnis von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, was die Auseinandersetzung mit dem Zeitverständnis unausweichbar machte.

2. Den einen großen Lösungsversuch bietet Origenes an: Er bemüht sich, die biblische Heilsgeschichte hineinzuflechten in eine zyklisch gesehene, metaphysisch überzeitliche Kosmologie gnostisch-neuplatonischer Herkunft, indem er die darin gegebene Abstieg-Aufstieg-Bewegung mit dem christlichen Geschichtsgang von Sünde und Erlösung identifiziert. Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz, Schöpfung und Erlösung, Geschichtlichkeit und Überzeitlichkeit werden zum Schaden der christlichen Lehre ineinandergegossen, wobei die Wiederholbarkeit des Heilsprozesses mit der darin enthaltenen Relativierung der Heilstat Christi der Hauptgrund für die kirchliche Reaktion gewesen sein dürfte, während die Apokatastasis selbst durchaus christlich interpretiert werden kann, wie dies bei Gregor von Nyssa der Fall war und bei Irenäus ebenfalls mit anklingt.⁷

3. Am deutlichsten wird das Problem von Augustinus aufgegriffen. Bei ihm trafen das ungeschichtliche Denken des Neuplatonismus und das biblische Geschichtsverständnis scharf aufeinander. Für das linear biblische Zeitverständnis übernimmt er die Einteilungsschemata seiner Zeitgenossen: ante legem – sub lege – sub gratia, die sieben Zeitalter oder die vier Weltmonarchien, und verknüpft damit das neuplatonische Gottesbild mit dessen Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit: Der Sündenfall hat die Menschheit «aus dem zeitenthobenen Zustand des Paradieses in den geschichtlichen Zustand der Verdammung und des Harrens auf die Erneuerung herabgestürzt».⁸ In Christus und seiner Kirche wirkt die Überzeitlichkeit des jenseitigen Gottes in diese Welt hinein, ein Vorgang, der in der geschichtlichen Auseinandersetzung zwischen den beiden Reichen sichtbaren Ausdruck findet; der erneuerte Kosmos in seiner Vollendungsgestalt aber wird keinem Wandel und keiner Veränderung mehr unterworfen sein. Damit war zwar die Einheit von Weltgeschichte und Heilsgeschichte unter Vermeidung des zyklischen Zeitbegriffes gewahrt, aber weithin mit dem Verlust einer innerzeitlichen Eschatik des Heils erkaufte worden, was wiederum die «Letzten Dinge» in die Zeitlosigkeit abschieben mußte.

e) Das tausendjährige Reich

1. Ein Problem eigener Prägung stellt der Chiliasmus dar. Im Neuen Testament selber ist er zwar nur in Ansätzen (Apk 20) vorhanden, dafür aber deutlich ausgeprägt in den Werken spätjüdischer Apokalyptik. Von dort ist er der Väterzeit im Osten wie im Westen mitgegeben worden. Namentlich die Zeiten der Not und Verfolgung waren aufnahmebereit für diesen Trost aus der Erwartung eines solchen Friedensreiches. Dennoch standen sich stets Verfechter und Gegner solcher Vorstellungen gegenüber, wie auch die Deutung des «Milleniums» breite Verschiedenheit aufweist.

2. Die Errichtung der Reichskirche brachte langsam und unauffällig den Chiliasmus zum Verschwinden. Augustinus deutete das tausendjährige Reich auf die Jetztzeit um, als Zeit zwischen Inkarnation und Parusie: Das Interesse an Eschatologie und Apokalyptik war geschwunden.⁹

II. DIE ESCHATOLOGIE IM MITTELALTER

a) Der erstarrte Kirchenbegriff

Der mehrschichtige Civitas-Begriff Augustins ist nur in einseitiger Verkürzung auf das Mittelalter

überkommen: als Identifikation von Gottesreich und sichtbarer Kirche; er war verwoben mit der Reichsidee des römischen Imperiums, als Befriedung des gesamten Erdkreises, als Pax Romana. Diese Vorstellung prägte von nun an das Kirchenbild. Die christlich-abendländische Völkergemeinschaft ist Christi Reich, dessen unveränderlicher Bestand der Danielweissagung von den vier Weltreichen nach festzustehen schien. Erst die Parusie setzt einst den Endpunkt; die Jetztzeit ist ohne jede eschatische Dynamik; lediglich extensiv, in der Ausbreitung über die Völker, ist noch Wachstum möglich. Schließlich führt die Ausbildung der Kanonistik auf eine neue Stufe der Institutionalisierung. Der Kirchenbegriff wird verrechtlicht: Kirche als Societas perfecta, als Körperschaft der Christen, die Zwei-Schwerter-Theorie. Die Kirche wird zum «Abbild der kosmischen und als sakramentale Verwirklichung der erlösenden Theokratie Gottes».¹⁰ Von diesem Kirchenbild aus stellt Anselm von Havelberg (†1158) die Frage, wie sich eigentlich die immer noch sichtbare Mutabilitas der Kirche mit der Unwandelbarkeit Gottes vereinbaren lasse.¹¹

b) Eschatologie und Apokalyptik in der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit

1. Das im Mittelalter immer deutlichere Auseinanderklaffen von Kleruskirche und Volkskirche, von hoher Theologie und Volksfrömmigkeit, von hoher, gebildeter und niederer, ungebildeter Geistlichkeit ermöglichte auch die Herausbildung mehrgleisiger geistiger Strömungen, die ihrerseits in verschiedenartiger Abhängigkeit zueinander stehen konnten. So brach in vielfältiger und immer neuer Weise als Reaktion auf die Erstarrung des offiziellen Kirchenbegriffs die alte Dynamik christlicher Eschatik auf; ja es scheint, daß im 12. und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts das christliche Abendland zum letztenmal in seiner Geschichte von einer allgemein verbreiteten eschatologischen Frömmigkeitshaltung erfaßt gewesen ist.

2. Ganze Volksbewegungen direkt eschatologischen Inhalts oder auch als Verdrängungserscheinungen griffen um sich, vermengt mit unterchristlichem und außerchristlichem Gedankengut, auch untereinander vielfach verflochten, aber immer dynamisch und mit dem wilden Ernst des mittelalterlichen Menschen: Der apokalyptische Gedanke der Kreuzzüge und Geißlerfahrten, die Ketzerbewegungen von Albigensern, Waldensern und Hussiten, die Armen- und Reformbewegun-

gen, die breite Aufnahme, welche die Gedanken Joachims von Fiore oder Savonarolas fanden, immer neu das Aufleben schwärmerischer Apokalyptik in Zeiten von Not, Krieg und Katastrophen: In Wallfahrten, Wunderberichten und Jenseitsvisionen in Mysterienspielen, Gemälden und literarischen Darstellungen, der Zustrom zu den Klöstern der strengen Orden, zahllose Stiftungen und Suffragien, die phantasievollen Schilderungen der Volksprediger, die Ausgestaltung der Totenliturgie. Hauptthema war neben den wuchernden Schilderungen von Himmel, Hölle und Fegefeuer die Wiederkunft Christi mit Weltuntergang und Strafgericht, wobei der Antichrist in immer neuen geschichtlichen Situationen historisiert wurde. Das bis heute erhaltene «Dies irae», das wohl um die Wende des 12. Jahrhunderts entstanden sein mag, kennzeichnet das Denken, in dem die damalige Volksfrömmigkeit befangen war: Individualistische Heils- bzw. Unheilserwartung, Angst und Schrecknis, der Lohn-Strafe-Gedanke mit der daraus resultierenden Werkgerechtigkeit und den entsprechenden Aufrufen zur sittlichen Erneuerung. Hier dürfte ein Hauptgrund dafür liegen, daß man diese Zeit später als das «finstere Mittelalter» bezeichnet hat.

3. Auch Person und Bewegung eines Franz von Assisi ist weniger unter sozialem Aspekt als ebenfalls im Rahmen dieses eschatologischen Volksglaubens zu sehen: Seine Armut ist Zeichen der endzeitlichen Haltung des Christen, Legitimation seiner Predigt vom herannahenden Ende, als radikale Nachfolge des Christus, der unmittelbar bevorstand und den zu künden sein Auftrag war.¹²

c) Die Geschichtstheologie

1. Trotz den genannten Behinderungen ist auch im Mittelalter die Frage nach der Geschichte nicht verstummt. Das augustinische Bild einer universalistischen Weltgeschichte bildet die Grundlage, von der aus man den Sinn der Geschichte zu begründen sucht in der Providentia Dei, dem ewigen Weltplan Gottes, vor dessen Augen die Ereignisse der Jahrhunderte abrollen. Im einzelnen stellt Geschichte sich immer erneut dar als der alte Kampf zwischen Gott und den gottfeindlichen Mächten, zwischen Christ und Antichrist; eine Auseinandersetzung, die im bevorstehenden Weltgericht ihr grandioses Ende findet. Als Gliederungshilfe dieses Ablaufs dient vielfach die aus der Väterzeit übernommene Sieben-Stufen-Ordnung von der Zeit der apostolischen Predigt an die Juden bis hin

zur Epoche des hereinbrechenden Endes, oder der augustinisch verstandene Chiliasmus, der die Zeit zwischen Inkarnation und Paruse, die Zeit der Kirchengeschichte, als das Reich bezeichnet.¹³

2. Vor dem Hintergrund der Dynamik mittelalterlicher Apokalyptik und solchem Geschichtsbild ist auch die exponierte Stellung des Joachim von Fiore († 1202) zu sehen: In einfallsreicher Allegorik findet die Apokalypse bei ihm ihre restlos weltgeschichtliche Deutung, die Kaiser, Päpste und die historischen Ereignisse der Stunde in ihr wiederzufinden glaubt. Darum ist seine Dreiteilung der Geschichte als Zeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes eben nicht bloße Neuauflage der montanistischen Phasenlehre, sondern gleichzeitig ein weiterer wesentlicher Schritt zur Säkularisierung der Eschatologie,¹⁴ die ihr geschichtliches Ziel bereits im Jahr 1260 finden sollte mit dem Beginn der dritten und letzten Phase, dem Zeitalter der Mönche, der johanneischen Epoche, der Zeit der Bergpredigt, der Bekehrung der Juden, der Beseitigung der Kriege und des Schismas. Sicher wird in dieser Phasenlehre das Heilswerk Christi in seiner einzigartigen Bedeutung relativiert, und doch ist es Joachim dabei gelungen, etwas von der Dynamik alter christlicher Eschatik wiederzuentdecken, indem er die einzelnen Zeitalter gerade nicht als in sich geschlossene Stadien konzipiert, von denen das eine eben endet und das nächste beginnt, sondern er sieht bereits in der Gegenwart seiner Umwelt die Kräfte der erwarteten Geistkirche am Werk, die sich zwar mühsam, aber lebendig gegen die abzulösende klerikale Reichskirche durchzusetzen beginnen; das Jahr 1260 wird nur dessen Zielpunkt sein.

3. Die andere große eschatologische Perspektive des Mittelalters findet sich innerhalb der heilsgeschichtlich verstandenen Christologie, wie sie als erster wohl Rupert von Deutz († 1135) innerhalb seiner geschichtstheologischen Erwägungen entfaltet. «Die gesamte Schöpfung, der unsichtbare Kosmos der Engel wie der sichtbare Kosmos der Menschheit und des Weltalls, sind nach ihm wegen des Gottmenschen auf den göttlichen Menschen Christus hin erschaffen worden, damit er als das gottmenschliche Haupt das All zusammenfasse und es als königlicher Hoherpriester im heiligen Spiel einer kosmischen Liturgie zu Gott emporführe.»¹⁵ Nach ihm lebte diese Perspektive seit Albertus Magnus († 1280) und Duns Scotus († 1308) lediglich in der scholastischen Frage nach den causae der Inkarnation weiter, wo ihr von vornherein nur eine nebengeordnete Bedeutung

zukam und wo sie auf den Kreis der Fachtheologen beschränkt bleiben mußte.

d) Die Eschatologie in der theologischen Wissenschaft und in den lehrämtlichen Verlautbarungen

1. Das bereits erwähnte Auseinanderklaffen von Volksfrömmigkeit und Universitätstheologie ermöglichte der wissenschaftlichen Eschatologie ein volksfremdes Eigenleben.

Eine eigentlich systematische Eschatologie hatte es bisher nicht gegeben, bestenfalls die Zusammenstellung einzelner eschatologischer Aussagen anläßlich einer vorgegebenen Fragestellung. In den Sentenzensammlungen der Frühscholastik finden sich die ersten Ansätze einer Systematisierung. Petrus Lombardus († 1160) hat dann den eschatologischen Traktat in das Gesamtsystem scholastischer Theologie eingefügt; nach ihm ist er in allen Sentenzenwerken¹⁶ selbstverständlich; in den hundert Jahren zwischen Petrus Lombardus und Thomas von Aquin hat er seine wesentliche Prägung erfahren.

2. Die Aristoteles-Rezeption in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde für die Eschatologie in doppelter Hinsicht bemerkenswert:

Unter dem Einfluß neuplatonisch-augustinischer Anthropologie war die Seele der eigentliche Mensch. Mit dem Verstehen der Seele als *forma corporis* bei Wilhelm von Auxerre († ca. 1235) waren Seele und Leib zu gleichwertigen Konstitutionsprinzipien des einen Menschen geworden und die Auferstehung der Toten beinahe zu einem natürlich-philosophischen Postulat.

Zudem zwang der Streit der Fakultäten und der damit nötig gewordene Beweis, daß auch Theologie Wissenschaft sei, die Theologie zur Übernahme der aristotelischen Methode einer «Natur»-Wissenschaft mit den Fragen nach Substanzen, Akzidentien und deren verschiedenen *causae*. Dieser Schritt mit der Gefahr einer fortschreitenden «Atomisierung», Schematisierung und Verdinglichung traf die Eschatologie besonders schwer, weil hier infolge geringeren dogmatischen Fixiertheit und minderen Anschaulichkeit der Begriffe weiter Spielraum gegeben war. Die Frage nach Zusammenhang und Sinn dagegen ging weithin verloren.

3. Der verbreitete Individual-Eudämonismus sowie die unterschiedlichen Auffassungen in der philosophischen Lehre vom Primat des Willens bzw. des Intellektes und die jeweilige Abhängigkeit von platonischer bzw. aristotelischer Erkenntnislehre waren die Ursachen für die breiten Aus-

einandersetzungen über das Wesen der *visio beata*, die das Hauptthema scholastischer Eschatologie darstellt. Hier aber findet sich auch ein deutlicher Rest christlicher Eschatik: Indem die Glorie der *Visio* als Vollendung der Gnade und die Gnade als Beginn der *Visio* erkannt wurde, war das gleichzeitige Nebeneinander von Eschaton und Jetztzeit für die Theologie wiedergewonnen; nur blieb dieser Aspekt innerhalb der Gnadenlehre isoliert stehen, während die Eschatologie sich vorwiegend mit völlig in der Zukunft sich ereignenden Vorgängen befassen zu müssen glaubte.

4. Auch die lehrämtlichen Äußerungen aus mittelalterlicher Zeit fügen sich in dieses Gesamtbild ein: Streitpunkte fanden sich immer nur innerhalb der Eschatologie des einzelnen, bei den Endzuständen, dem Purgatorium, der angemessenen Vergeltung, dem Wesen der *visio*, dem *limbus puerorum* und schließlich bei dem brennenden Problem, das sich hier immer wieder in der Frage nach dem «Zwischenzustand» zwischen Tod und Auferstehung vordrängte, dem Problem zwischen der Eschatologie des einzelnen, der das Interesse galt, und der allgemeinen Eschatologie, die zwar in weite Ferne gerückt war, aber immerhin «mitgegläubt» werden mußte. Die Entscheidung Benedikts XII. in seiner Bulle «*Benedictus Deus*» aus dem Jahr 1336 hat diese Frage erstarren lassen und so der Theologiegeschichte aufgeladen bis zur Gegenwart. Die Ausführungen in der Bulle «*Laetentur Coeli*» von 1439 sind, abgesehen von ihrem kontroverstheologischen Interesse, nur die Zusammenfassung älterer Anschauungen.¹⁷

e) Die Mystik

Ein eschatologisches Problem besonderer Art gibt schließlich die mittelalterliche Mystik auf: Gehört die Glückseligkeit mystischer Gottesbegegnung noch in den Bereich des Glaubens oder bereits in den des Schauens? Ist hier eine eschatische Sehnsucht überhaupt noch vorhanden, eine Unterscheidung von Diesseits und Jenseits erkennbar, oder gilt die mystische «Gottesgeburt» schlechthin als Vorwegnahme der *visio*? Aus den Texten der Mystiker ließe sich beides entnehmen oder auch oberflächlich beweisen. Vermutlich wird die Antwort auf diese Fragen dort zu suchen sein, wo die scholastische Gnadenlehre von der engen Beziehung zwischen Gnade und *visio* spricht, ohne daß man die Mystiker verpflichten könnte, die Reflexion hierüber entsprechend weiter geführt und geklärt zu haben.¹⁸

III. ESCHATOLOGISCHES DENKEN
 IN DER NEUZEIT

 a) *Eschatologische Gedankengänge im allgemeinen geisteswissenschaftlichen Raum*

Die bleibenden Grundlagen des Geschichtsverständnisses sind auch in der Neuzeit die Gedanken von Einheit und Teleologie der Geschichte, während die Deutung dieser Merkmale unterschiedliche Gestalt annimmt. Dabei tritt mehr und mehr ein deutlicher Zug zur Säkularisierung hervor: War bereits in der Väterzeit die heilsgeschichtliche Eschatik verblaßt und bis ins späte Mittelalter durch ein auf die göttliche Vorsehung gegründetes Geschichtsbild ersetzt worden, so führt die Renaissance die Kopernikanische Wende herauf: Nicht Gott gibt der Geschichte den Sinn, nicht die Ideen seines präexistenten Weltplanes, sondern der Mensch; er ist das Einheits- und Bewegungsprinzip aller Geschichte. Auch die Bemühungen von Pascal, Bossuet oder Vico vermögen die damit angestoßene Bewegung nicht aufzuhalten. Rationalismus und Aufklärung entwerfen ein Geschichtsbild vom Gedanken des innerweltlichen Fortschritts und von der Ethisierung menschlicher Gemeinsamkeit her: Die Menschheit wandert aufwärts, hinein in immer vollkommene Stadien der Menschlichkeit. Die idealistischen Systeme bei Fichte, Schelling und Hegel, welche die Geschichte als notwendigen Entfaltungsprozeß des Absoluten bzw. als Rückkehr aller Entfaltung zum Ausgangsprinzip konzipieren, gewinnen als solche nur vorübergehende Bedeutung, liefern aber die formalen Voraussetzungen zur nächsten Stufe der Säkularisierung in Positivismus und Materialismus. Irrationalistische Denker wie Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche sowie die Geschichtsphilosophen unseres Jahrhunderts werden von der Welle totaler Säkularisierung fortgespült. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte wird nicht mehr gestellt, die Erwartung des stets fortschreitenden Glückszustandes der Menschheit setzt sich fort in unreflektiertem Positivismus, dem selbst die Systeme des Marxismus zum Opfer fallen.¹⁹

 b) *Die Eschatologie im innerkirchlichen Raum*

1. In nachtridentinischer Zeit führten die kontroverstheologische Thematik der Reformationszeit sowie die neuen Frömmigkeitsbewegungen und die seit 1336 erfolgte totale Erstarrung der Eschatologie und der Einfluß moderner Geistesgeschichte zum Schwinden der mittelalterlichen Volks-

apokalyptik. Die Glaubenswissenschaft setzte die Linie mittelalterlicher Eschatologie fort und ließ dabei die oben erwähnten Verzerrungen ständig krasser hervortreten: Verschulung der Traktate, lose Aneinanderreihung zahlloser höchst spitzfindiger Einzelfragen, Verdinglichung; von Generation zu Generation ein dünner werdender Aufguß alter Theologie. Eigentlich eschatologisches Verständnis fehlte völlig.

2. Eine Wende brachte erst die Aufklärungszeit im deutschsprachigen Raum mit der energischen Loslösung von der scholastischen Arbeits- und Darstellungsweise. Zwar rückte die Eschatologie auf Grund des anthropozentrischen Weltbildes der Aufklärung, ihres individualistischen Eudämonismus, Humanismus und Moralismus, des Fortschrittsdenkens und der wiederentdeckten Reichsidee ungewöhnlich stark in den Vordergrund, eine inhaltliche Aufarbeitung der Eschatologie aber ist nicht gelungen, so sehr sich auch formal gesehen die neuen Traktate von denen der Spätscholastik unterschieden.

3. Der inhaltliche Neuanatz der Eschatologie gelang erst innerhalb der romantischen Strömung der katholischen Restauration. Vor dem Hintergrund des idealistischen Gesichtsbildes hatten namentlich die Theologen der Tübinger Schule die Einheit der Geschichte, ihre Dynamik und Eschatik auf heilsgeschichtlicher Grundlage wiederentdeckt. Vor allem hat Franz Anton Staudenmaier († 1856) auf Grund seiner Auseinandersetzung mit Hegel einen neuen geschichtstheologischen Versuch gewagt, der gekennzeichnet ist durch die Betonung der Einheit aller Geschichte in der wesenhaften Immanenz göttlichen Geistes und ihres formalen Werdegesetzes der Dialektik im Kampf widerstreitender Mächte, die In-eins-Setzung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte einerseits und von Heilsgeschichte und Offenbarungsgeschichte andererseits, sowie der inneren Eschatik jeder geschichtlichen Phase. Die Gespanntheit christlicher Eschatik zwischen der schon erfolgten Heilstat Gottes und der noch ausstehenden Vollendung dieser selben Heilstat ist hier wiedergewonnen. Entsprechend neuartig ließ sich von hier aus der eschatologische Traktat der Dogmatik gestalten: Dargestellt unter den drei Gesichtspunkten Tod, Auferstehung und Gericht, läßt Staudenmaier darin den Heilscharakter des Eschatons wieder sichtbar werden, wobei die Christozentrik des eschatischen Heilsgeschens, die trotz aller Unvollkommenheit schon gegebene Gegenwärtigkeit des Eschatons, sowie der erstaunliche Versuch einer

In-eins-Setzung von individueller und allgemeiner Eschatologie hervorstechen. Das rasche Ende dieser theologiegeschichtlichen Epoche hat die Weitergabe solchen Gedankengutes verhindert.²⁰

4. Etwa um die Mitte des Jahrhunderts hat die Neuscholastik die Theologie romantischer Prägung abgelöst. In entschlossenem Rückgriff nahm sie den im deutschsprachigen Raum abgerissenen Faden scholastischer Theologie wieder auf, was auch die Übernahme der früheren Eschatologie mit all ihren Schwächen bedeutete. Mangelndes Geschichtsverständnis, moralistische Deutung und die sich fortsetzende Neigung zur «Atomisierung» sind ihre Hauptmerkmale. Völlig verständnislos stand man dem eigentlichen Sinn christlicher Eschatik gegenüber. Die Charakterisierung solcher Eschatologie als «Physik der letzten Dinge» scheint durchaus zutreffend zu sein.²¹

Eine Ausnahme macht hier lediglich Matthias Josef Scheeben († 1888) innerhalb seiner Inkarnationstheologie: Gnade und Glorie als beginnende und vollendete Teilnahme des Menschen an der Erlösungswirklichkeit der Inkarnation bilden die große eschatologische Perspektive seines Werkes, die er kurz als «Theologie der Verklärung» kennzeichnet; zwar ebenfalls nicht heilsgeschichtlich, sondern vielmehr übergeschichtlich-metaphysisch konzipiert, aber dennoch die Spannung christlicher Eschatik festhaltend und dem religiösen Kern christlichen Glaubens erheblich näher stehend als die glaubensfremden Spekulationen seiner Zeitgenossen.²²

5. Dieser im allgemeinen trostlose Zustand der dogmatischen Eschatologie innerhalb der Neuscholastik blieb bis in die nach dem zweiten Weltkrieg gedruckten Gesamtdarstellungen erhalten. Nur langsam machte sich seit der Zwischenkriegszeit eine Wende bemerkbar: Der historisch-kritische Rückgriff auf die Aussagen der Bibel, die Begegnung mit der eschatologischen Diskussion im evangelischen Raum, die Infragestellung alter Denkformen durch Naturwissenschaft, Philosophie und Exegese führten auch im katholischen Bereich zu einer eschatologischen Neubesinnung, welche die bisherige Eschatologie der Neuscholastik derart vielseitig in Frage stellen mußte, daß die Notwendigkeit einer völligen Neufassung deutlich wurde.²³

c) Die Eschatologie innerhalb der reformatorischen Theologie

1. Gegenüber der Verdorrtheit mittelalterlicher Eschatologie fanden die Reformatoren wieder zur

christlichen Eschatik zurück: Bei Martin Luther stellt die Betonung des «Simul-justus-et-peccator» in den drei Bereichen von Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie und Regimenterlehre, wie auch die Hervorhebung der Gegenwärtigkeit bzw. Antizipation des Eschatons in Wort und Sakrament die alte Spannung wieder her.²⁴ In der umfassenden Reich-Gottes-Theologie bei Johannes Calvin wird die eschatische Dynamik aller derzeitigen Konkretionen des Reiches in Kirche, Staat und Gesellschaft hin auf die transzendente Vollendung der ganzen Schöpfung gesehen. In der Folgezeit aber fielen diese echt christlichen eschatologischen Ansätze der säkularisierenden Tendenz den modernen rationalistischen Strömungen zum Opfer, die ihr einziges Augenmerk auf die innerweltliche Höherentwicklung der menschlichen Gesellschaft richteten.

2. Daneben steht Martin Luther ebenfalls in der Fortsetzung mittelalterlicher Apokalyptik, wo er den Kampf zwischen Christ und Antichrist historisiert oder in der Erwartung der Nähe des Jüngsten Tages das drohende Weltgericht kündigt. Die schwärmerischen Bewegungen der Reformationszeit, chiliastische Apokalyptik während des 30jährigen Krieges, weite Kreise innerhalb des Pietismus, die Exodus-Gemeinden der nachnapoleonischen Wirren und die Zeitdeutungen moderner Sektenbewegungen trugen dieses Erbe fort, und zwar desto begeisterter, je mehr die offizielle Theologie die eschatologischen Perspektiven in Vergessenheit geraten ließ.

3. Die «eschatologische Wende» innerhalb der reformatorischen Theologie brachte mit Beginn dieses Jahrhunderts die Wiederaufnahme des bereits bei Reimarus erkannten Problems der neutestamentlichen Naherwartung bzw. «Parusieverzögerung» durch Johannes Weiss und Albert Schweitzer. Die Diskussion über dieses Problem führte zusammen mit der Eschatologisierung der gesamten Theologie durch Karl Barth und der Existentialisierung der theologischen Denkweise durch Rudolf Bultmann zu dem neuen eschatologischen Verständnis der Gegenwart. Weitere Fragestellungen wurden angeregt durch die Begegnung mit der modernen Naturwissenschaft und den neueren philosophischen Versuchen.²⁵

¹ Vgl. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen 1964).

² Das Schwinden der eschatischen Erwartung geht Hand in Hand mit der Entwicklung des Bußsakramentes.

³ So z. B. Lactantius, Eusebius, Augustinus, Caesarius von Arles.

⁴ Vgl. O. Knoch, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes = Theophaneia 17 (Bonn 1964).

⁵ Vgl. A. Wachtel, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus (Bonn 1960).

⁶ Besonders deutlich greift in antignostischer Absicht Irenäus zu grobsinnlicher Ausmalung der Eschata, wobei der Auferstehung des Fleisches das Hauptinteresse zukommt.

⁷ Vgl. G. Müller, Origenes und die Apokatastasis: Theologische Zeitschrift 14 (1958) 174-190.

⁸ Wachtel aaO. 43; ein einheitlicher eschatologischer Entwurf liegt bei Augustinus nicht vor; je nach Aussageabsicht variieren die eschatologischen Bestimmungen.

⁹ Erst später brach in den Reformbewegungen des Mittelalters und der Neuzeit die alte Idee wieder auf, während sie in den Reichsvorstellungen der Rationalisten völliger Säkularisierung zum Opfer fiel. Vgl. Dict. Théol. Cath. 10, 1760-1763. «Daß das herankommende Jahr 1000 die abendländische Christenheit in Angst vor dem Weltende, dem Antichrist und Jüngstem Gericht versetzt habe, läßt sich in dieser allgemeinen Form nicht behaupten. Eschatologische Stimmungen gab es sicher da und dort, jedoch vor wie nach der Jahrtausendwende; zum Teil können sie eine Begleiterscheinung des Übergangs gewesen sein, der im Abendland mehr und mehr spürbar wurde, aber sie hatten wohl kaum eine weittragende Wirkung.» F. Kempf, Die mittelalterliche Kirche, 1. Halbband (Freiburg 1966) 398, Anmerkung.

¹⁰ Evangelisches Kirchenlexikon 3, 561.

¹¹ Vgl. W. Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore (Berlin 1935).

¹² Vgl. N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin (Freiburg/Schweiz 1954); R. Petry, Medieval Eschatology and St. Francis of Assisi: Church History 9 (1940) 54-69.

¹³ Vgl. das große geschichtstheologische Werk eines Rupert von Deutz «De victoria Verbi Dei»: Migne PL 170, 703-804.

¹⁴ Vgl. Kamlah aaO.

¹⁵ Vgl. W. Kahles, Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz = Aevum Christianum 3 (Münster 1960).

¹⁶ Einzige Ausnahme bilden die Sentenzen des Gandolph von Bologna († ca. 1190).

¹⁷ Die Eschatologie im Supplement der Summa theologia des Thomas von Aquin kann auch nicht indirekt als dessen Werk angesehen werden. Zum Ganzen vgl. N. Wicki. aaO.

¹⁸ Vgl. B. Weiss, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart (Mainz 1965).

¹⁹ Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Stuttgart 1953).

²⁰ Vgl. P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966); E. Klingler, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte (Zürich 1969).

²¹ Vgl. Y. Congar, Fins derniers: Rev. Sc. Ph. Th. 33 (1949) 463-484.

²² Vgl. Müller-Goldkuhle aaO. Auch im französischen und anglo-amerikanischen Raum scheint die Eschatologie kaum fruchtbarer gewesen zu sein. Lediglich der Streit um die Möglichkeit einer Linderung der Höllenstrafen, der auch auf dem 1. Vatikanischen Konzil noch zur Sprache kommen sollte, ließ ein eschatologisches Thema im innerkirchlichen Bereich aktuell werden. Die eschatologische Vorlage des Konzils, die auch eine Aussage über das Partikulargericht vorsah, kam nicht mehr zur Behandlung.

²³ Als Bahnbrecher für die neue Entwicklung dürfte in Deutschland Gottlieb Söhngen durch sein Gespräch mit Karl Barth und Emil Brunner, in Frankreich Jean Daniélou durch seine Auseinandersetzung mit dem Werk Oscar Cullmanns gewirkt haben. Vgl. J. Ratzinger, Heilsgeschichte und Eschatologie: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath. theol. Fakultät an der Universität Tübingen, hrsg. von Ratzinger und Neumann (München 1967) 68-89.

²⁴ Vgl. U. Asendorf, Eschatologie bei Luther (Göttingen 1967).

²⁵ Vgl. W. Ölsner, Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Gütersloh 1929).

PETER MÜLLER-GOLDKUHLE

geboren am 30. Mai 1938 in Essen, 1965 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Bonn, Würzburg und Freiburg (Schweiz), ist Doktor der Theologie (1966) und seit 1965 Vikar in St. Michael in Oberhausen. Er veröffentlichte: Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966).