

Piet Schoonenberg

Ich glaube an das ewige Leben

«Durch Christus glaubt ihr an Gott, der ihn von den Toten erweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hat. So ist nun euer Glaube auch Hoffnung auf Gott» (1 Petr 1, 21). Daß unser Glaube zugleich Hoffnung ist, zeigt sich deutlich, wenn wir bekennen: «Ich glaube an das ewige Leben.» Deshalb findet dieser Glaubensartikel ein besonderes Echo in unserer heutigen «Theologie der Hoffnung». Andererseits ist der abendländische Mensch von heute gegenüber dem «Jenseits» skeptischer denn je. In diesem Artikel wird aus grundsätzlichen, also nicht nur aus praktischen Erwägungen, zuerst vom ewigen Leben gesprochen, insofern es Zukunft bedeutet: Zukunft sowohl innerhalb dieser Geschichte wie auch über sie hinaus. Erst dann sprechen wir vom ewigen Leben als Verheißung Gottes für das Jenseits. Dabei werden wir die Erwartung des ewigen Lebens als Möglichkeit zeigen und wie es durch die Schrift bezeugt ist. Schließlich werden wir fragen, ob sich schon von diesem Leben aus Linien abzeichnen, die wir weiterziehen können, um so über den Inhalt des ewigen Lebens etwas Sinnvolles aussagen zu können.

Gott schenkt Zukunft

Die biblische Hoffnung richtet sich auf eine Zukunft, aber auf eine Zukunft, die schon begonnen hat, die in der Gegenwart wurzelt. Der reformierte Theologe H. Berkhof betont diesen schwerwiegenden Aspekt in seinem Buch «Gegronde verwachting».¹ Wenn der Prophet Nathan dem David ankündigt, Jahwe werde für ihn ein Haus bauen, dann ist der Bau schon dadurch begonnen, daß er ihm den Thron über sein Volk gegeben hat. Aber vor allem gründet die Verheißung auf dem, was Gott in Vergangenheit und Gegenwart für sein Volk getan hat und tut; dieses Bekenntnis umrahmt die Nathansprophetie von 2 Sam 7. Die Berufung auf die Befreiung aus Ägypten als Unterpfand der Zukunft ist bei den Propheten denn auch häufig. Im Proto-Isajas verschwindet sie zwar fast hinter der «brennenden Gegenwart», aber bei

Deutero-Isajas wird der erste Auszug zum Bild des zweiten, der sich gerade vorbereitet.

Prophetie ist, wie Karl Rahner meisterhaft dargelegt hat, keine Reportage aus der Zukunft, sondern Auswirkung der Verheißung, die in Vergangenheit und Gegenwart Gottes und des Menschen enthalten ist.² Die Apokalyptik verdunkelt diesen Lehrsatz, scheint ihm aber bei näherem Zusehen auch nicht zu widersprechen. Ihre bis ins einzelne gehende Beschreibung von Gericht und neuem Äon sind zu unwahrscheinlich und vor allem auch ohne rechte Zusammenhänge, um Wort für Wort als eine Information über die Zukunft gelten zu können, die auf dem Weg über Gottes Allwissenheit und «ewigem Jetzt» zu uns gekommen sein soll. Und vor allem: Auch die Tatsache, daß die apokalyptische Literatur fast überall in einer Lage der Unterdrückung entstanden ist, hindert nicht, daß letztlich auch der Halt der Unterdrückten jener Bund ist, den Gott begonnen hat; und dadurch wissen sich die Unterdrückten als «das Volk der Heiligen des Allerhöchsten» (Dan 7, 27). Im Neuen Testament liegt das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht anders. In der Predigt Jesu ist das Reich Gottes bestimmt auch zukünftig, aber es ist ebenso sehr «nahe» (Mt 4, 17) und «mitten unter euch» (Lk 17, 21). Das ewige Leben, bei dem wir heute so sehr ans Jenseits denken, ist bei Johannes schon jetzt da, wie sich auch das Gericht schon jetzt vollzieht (siehe z. B. Jo 3, 18. 36; 5, 24; 6, 47).

Wenn die Zukunft Gottes auf einer Gegenwart in dieser Geschichte beruht, kann diese Zukunft selbst nicht nur Zukunft *nach* dieser Geschichte sein. Wenn nämlich Gottes Heil wirklich in der Geschichte steht, muß es auch für diese Geschichte etwas bedeuten, muß es innerhalb dieser Geschichte Zukunft haben. Das wird von der Schrift bestätigt. Im Alten Testament ist Gottes Heil sogar lange Zeit ausschließlich als innerweltliche Zukunft gegenwärtig: Die Toten in der Scheol fallen aus diesem Heil heraus. Im Neuen Testament rufen Gottes Gaben, durch Jesus im Geiste geschenkt, immer zum Handeln auf, und so bauen sie Zukunft. Den geringen menschlichen Möglichkeiten der biblischen Zeit ist es zuzuschreiben, daß diese Zukunft auf menschlicher Ebene wenig erkannt wird: einen Plan zur wirtschaftlichen Verbesserung oder zur Abschaffung der Sklaverei finden wir im Neuen Testament nicht. Nachdem nun aber die Zukunft so sehr in unsere Hand gelegt wurde, werden wir auf den innerweltlichen Sinn von Gottes Verheißung im Alten und Neuen Bund zurück-

greifen und uns darauf zuerst besinnen müssen. Gottes Verheißung, gerade wie sie unterschiedslos Beziehung zu Jenseits *und* Geschichte hat, ist heute besonders aktuell.

Die Aktualität dieser Sicht enthält zweierlei: *Zunächst*, daß diese Gegenwart und innerweltliche Zukunft das erste ist, was die Kirche heute der Welt zu verkündigen hat, und vor allem das erste, auf das ihr Diakonat gerichtet sein muß. Ohne dieses erste wird das letzte Wort der christlichen Botschaft – die Verheißung eines Lebens über den Tod hinaus – unglaubwürdig bleiben. Das allerdings nicht nur, weil der Mensch von heute nun einmal so «irdisch» eingestellt ist, sondern aus dem Wesen der Sache heraus. Denn wir schenken Gott kein wirkliches Vertrauen wegen unseres Jenseits, wenn wir nicht hier und jetzt und für die nächste Zukunft auf ihn bauen; zumal weil wir und unsere Welt – bei aller Vollendung – in der endgültigen Zukunft dieselben wie in der irdischen Geschichte sein werden. *Sodann* bedeutet dies, daß der Dialog mit denen, die dieses Jenseits leugnen oder nicht für der Rede wert halten, nur Sinn haben kann, nachdem sich beide Parteien auf Gottes Zukunft innerhalb der Geschichte gründlich besonnen haben. Auch bei unüberwindlichen unterschiedlichen Auffassungen vom Jenseits kann es eine christliche, ja sogar eine universale menschliche Ökumene der Hoffnung geben.

Die erste Überlegung in solch einer Ökumene kann sich auf die Frage richten, was das heißen soll: *Gott* gibt uns Hoffnung (worin die Überlegung enthalten ist, was wir damit sagen wollen und was uns damit gesagt sein soll, wenn wir «Gott» sagen dürfen). Das ist ebenso beim Dialog, der mit dem Marxismus in Gang kommt und in dem der Begriff «absolute Zukunft» eine große Rolle spielt.³ Ich möchte diese Zukunft hier betrachten unter dem Aspekt des vollen Verhältnisses zwischen Gottes Handeln und dem des Menschen oder der Welt. Gott ist niemals unser Konkurrent oder unser Vertreter, sondern immer hat er die Initiative, ja er *ist* die Initiative. Gott schaltet uns nicht aus, sondern verwirklicht uns gerade als Wesen, die ihre Zukunft selbst planen und bauen. Obwohl die rettende Tat Gottes im Alten Testament oft seinem Eingreifen zugeschrieben wird (nur die Erzählungen von Joseph und von Esther zeigen seine Führung in innerweltlichen Ursachen), sind die Propheten trotzdem keineswegs Vorherverkünder eines Schicksals. Sie rufen zu einer Haltung auf, die von Gott belohnt wird, aber auch zu Taten, durch die der Mensch seine Zukunft selbst beeinflusst,

z. B. Jeremias zu einem Vertrag oder einer Vereinbarung mit Babylon (Jer 27 und 29). Auch die Nächstenliebe, wie sie die Deuteronomisten und das Neue Testament sehen, baut an einer besseren Zukunft. Ohne seine Geschöpfe auszuschalten, hat Gott die Initiative; denn alles im Geschöpf kommt von ihm. Seine besondere Initiative liegt in der Gnade, die uns immer einlädt, seine Bundespartner zu sein, in dem Geist, der uns in Christus zu seinen Kindern macht und in all dem zu Brüdern und Schwestern miteinander. Diese Initiative ist immer überraschend. «Meine Wege sind nicht eure Wege» (Is 55,8): Dieses Wort zielt nicht auf die Unergründlichkeit, wie Gott das Böse in seinen Plan aufgenommen hat, sondern auf die Milde, mit der Gott das Böse vergibt und wieder zum Guten führt. Er kann immer weiter gehen als unsere Werke und sogar weiter als unsere Gedanken: «Er vermag mehr zu vollbringen als alles, was wir erbitten und ersinnen können» (Eph 3,20). Aus dieser Erwartung darf die Kirche prophetisch jede menschliche Verwirklichung oder Planung kritisieren, allerdings unter der Bedingung, daß sie selbst unter der Kritik von Gottes Wort bleibt. Sie kann auf Mißstände hinweisen und zu mehr Menschlichkeit in all unseren Zukunftsidealen aufrufen. Aber mehr als Kritik soll sie die Verheißung verkünden. Gott hat sogar immer mehr bereit als wir erdenken können. Deshalb dürfen wir in unserer Hoffnung nie schwach werden: weder aus Enttäuschung noch aus vermeintlicher Sättigung. Gottes Zukunft braucht durch keine menschlichen Grenzen beschränkt zu werden.

Über den Tod hinaus

Gott schenkt auch Zukunft über den Tod hinaus. Die Möglichkeit dazu kann nicht gelegnet werden, wenn wir Gott wirklich als Gott anerkennen; die tatsächlichen Verheißungen finden wir in der Schrift. Hier aber bäumt sich der moderne abendländische Mensch auf, und sein Zweifel, sein Verstummen, seine Verdrängung oder Leugnung lassen auch den Gläubigen nicht unberührt. Wir müssen zunächst fragen, warum die Botschaft vom ewigen Leben über den Tod hinaus heute nicht ankommt. Man könnte sagen, daß der moderne technische Mensch auf besondere Weise Empiriker ist, womit übrigens kein Werturteil ausgesprochen werden soll. Wenn sein Empirismus exklusiv wird, ist das einer der Gründe dafür, warum das Interesse für das Transzendente, d.h. für Gottes Transzendenz und für die Transzendenz von Gottes Ge-

schenken, durch unsere wissenschaftliche und technische Sorge um dieses Leben verdrängt wird.

Aber es gibt auch einen philosophischen Grund, warum der Tod das Ende zu sein scheint. Er wird in unserer heutigen Anthropologie ernster genommen – man möchte sagen: er wird ontologisch betrachtet. Die von Plato ausgehende, von Thomas zum Teil mit Aristoteles korrigierte Sicht auf den Menschen als ein Compositum aus einem sterblichen Leib und einer Seele, die – insoweit sie als Geist diesen Leib transzendiert – unsterblich ist, wird der Kritik unterworfen, und damit verliert das Jenseits seine Anschaulichkeit. Die Seele lebt nicht mehr über den Tod des Leibes hinaus. Nicht erst der niederländische «Nieuwe Katechismus», sondern schon Karl Rahner hat die Bemerkung gemacht, daß Seele und Leib gleichermaßen sterben.⁴ Man kann sogar (mit Leo Backer) hinzufügen, daß die Seele, der Geist oder die Person im Menschen am meisten stirbt.⁵ Dieser ontologische Ernst des Todes zeigt ihn als ein radikales Ende. Unsere Zeit scheint den Tod psychologisch zu verdrängen, nimmt ihn aber ontologisch sehr ernst (vielleicht verdrängt sie ihn gerade deshalb so).

Bei all diesen theoretischen Sichten ist noch nicht das wichtigste Argument gegen eine Hoffnung auf das Jenseits genannt: der Protest gegen den Wechsel auf die Ewigkeit, die Verfremdung unseres irdischen Auftrags. Feuerbach und Marx wird darin heute von fast jedem Recht gegeben, und wir haben ihre Kritik sehr ernst zu nehmen.

Die Christen, die durch diese Argumente zum Verschweigen oder Leugnen des Jenseits kommen, können sich auf die Schriften des Alten und des Neues Testaments berufen. Die Thora kennt nur Gottes Segen oder Strafe in diesem irdischen Leben, weshalb denn auch die Sadduzäer, die sich nur an die Thora halten, noch in Jesu und in Pauli Zeiten die Auferstehung leugnen (Mk 12, 18 par; Apg 23, 8). Die Propheten legen Gottes Verheißung aus, indem sie eine Wiederherstellung des Volkes vorhersagen, die wie eine Auferstehung aus den Toten sein wird (Ez 37, 1–14), aber eine gemeinsame Auferstehung. Daß darin jeder seinen Teil bekommen wird, tritt erst mit der Apokalyptik in den Vordergrund (Dan 12, 2f) und ist makkabäische Überzeugung (2 Makk 7, 9.14.23.29.36). Die Weisheit der Sprüche ist noch ganz diesseitig; und auch in den deuteronomistischen Büchern sind «Leben» und «Tod» Formen dieses irdischen Daseins selbst, während das eigentliche Sterben meistens als normal akzeptiert wird. Für das Predigerbuch ist der Tod eine Drohung; aber die Freuden dieses Lebens

sind Segnungen Gottes. Zwar wird der Tod des einzelnen in Israel meistens nicht als Übergang in ein absolutes Nichts vorgestellt und dargestellt; aber die «Scheol» ist dennoch das Fehlen von allem, was dem Leben Fülle gibt: Kraft, Genuß der Arbeitsfrüchte, Gemeinschaft mit dem Mitmenschen und sogar Gemeinschaft mit Gott. Die Scheol nach diesem Leben könnte, wie das Chaos vor der Schöpfung, praktisch ein Nichts genannt werden. Nur einmal scheint Gottes Macht hindurchzubrechen, und es wird für uns sichtbar, daß seine Treue über das Sterben hinaus reicht. Erst das chronologisch letzte Buch des Diaspora-Kanons, das Buch der Weisheit, spricht unter den Weisheitsbüchern die Überzeugung des Danielbuches und des Zweiten Makkabäerbuches offen aus – in einer seltsamen Mischung aus griechischer Auffassung, daß die Seele bleibt, und jüdisch-apokalyptischer Sicht, daß die Unsterblichkeit erst eine Gabe der Auferstehung ist (Weish 3, 1–4).

Abgesehen von der griechischen Aussage ist diese Überzeugung im palästinensischen Judentum Gemeingut geworden; dort wurde sie vornehmlich von den Pharisäern getragen. Daher ist gut zu begreifen, daß Paulus, darin ganz Pharisäer bleibend (Apg 23, 6), mit so viel Nachdruck von der Auferstehung Christi und unserer Auferstehung spricht (1 Kor 15). Mit Willi Marxsen («Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem»⁶) kann man diese Auffassung des Paulus als das pharisäisch-jüdische «Interpretament» des Weiterwirkens der Botschaft und des Aufrufs Jesu sehen («Die Sache Jesu geht weiter»).

Marxsen nennt auch eine andere Art der Interpretation, nämlich: daß man gesandt ist, um das begonnene Werk Jesu fortzusetzen, übrigens in engem Zusammenhang mit der Person Jesu. Man könnte dem hinzufügen, daß gerade die älteste Eucharistie-Theologie, die sich bei demselben Paulus findet (1 Kor 11, 24–26), wohl von einem «Gedächtnis des Todes des Herrn» spricht, aber die Gegenwart seiner Person nicht erwähnt. Aus diesen und ähnlichen Gründen kann man sich fragen, ob nicht auch im Glauben an Jesus Christus sowohl Raum für eine «sadduzäische» wie für eine «pharisäische» Interpretation seines Einflusses ist. Ist die Person Jesu Christi nicht das einzig Neue des Neuen Testaments, so daß alle Haltungen, die innerhalb des alttestamentlichen Gottesglaubens Raum hatten, auch innerhalb des Glaubens an Christus legitim sind? Dann wäre auch ein rein diesseitiges Christentum legitim, das übrigens im liberalen Protestantismus schon lange eine Tat-

sache ist und auch unter Katholiken immer mehr Boden gewinnt. In solch einem Christentum würde uns dann die Hoffnung auf das ewige Leben nicht dem Bauen einer Zukunft auf Erden entfremden, sondern die in der Verkündigung immer wieder auflebende Erinnerung an das Beispiel Jesu würde uns dazu anspornen.

In der bereits erwähnten Ökumene der Hoffnung wollen wir trotzdem die persönliche Auferstehung Jesu und die Verheißung auf ein persönliches ewiges Leben über den Tod hinaus als wesentlich christliches Element verteidigen. Eine Zweiheit im Menschen braucht dazu nicht angenommen zu werden (solch ein dualistischer Glaube ist übrigens etwas anderes als die Annahme einer Komplexität in dem einen Menschen). Wenn der ganze Mensch, und sogar vornehmlich seine geistige Person stirbt, schließt das noch nicht von vornherein aus, daß auch der ganze Mensch in einem Leben nach dem Tode vollendet existieren kann. Wohl gilt sowohl für den auferstandenen Christus wie für uns alle, daß ein solches Leben in den Kategorien unseres heutigen Lebens nicht ohne weiteres beschrieben werden kann. Es ist sogar viel unanschaulicher geworden, so daß wir bezüglich der philosophischen Beweise für ein persönliches Weiterbestehen zu größerer Vorsicht gemahnt werden müssen. Beweisen wir damit vielleicht nur den unausrottbaren Wunsch nach dem Weiterleben und also seine ontologische Möglichkeit? Unser Glaube an Gottes Verheißung für dieses ewige Leben wird deshalb nur noch beherzter sein müssen. Der Einwand der Verfremdung ist, wenigstens theoretisch, schon beseitigt. Wir haben ja gerade eine Hoffnung begonnen, die unterschiedslos auf ein Heil in der Geschichte und transzendent über die Geschichte hinaus ausgeht. Aber diese theoretische Widerlegung des wichtigsten marxistischen Einwands muß immer wieder von neuem praktisch werden; und das ist eine der schwierigsten Aufgaben der Kirche von heute. Wir können unsere Hoffnung auf Gott für das Jenseits nur glaubwürdig verkündigen, wenn wir für dieses Leben auf ihn bauen.

Nachdem wir die Möglichkeit besprochen haben, wenden wir uns jetzt zur biblischen, zumal neutestamentlichen Verheißung eines neuen Lebens über den Tod hinaus, wie es zuerst im auferstandenen Christus verwirklicht wurde. Die Vielgestaltigkeit von Haltungen und Erkenntnissen im Alten Testament kann uns nicht davon entbinden, diese neutestamentliche Heilstatsache und die damit gegebene Verheißung ernstzunehmen. Übrigens: Bedeutet diese Vielgestaltigkeit im Alten Testament

selbst wohl Unverbindlichkeit? Vorab muß bemerkt werden, daß die phantastischen Darstellungen, die die Apokalyptik vom anderen Leben gibt, oder der hellenistische Einfluß bei seiner Beschreibung im Buch der Weisheit von der Authentizität des Glaubens an die Hoffnung auf das ewige Leben nichts fortzunehmen braucht. Diese sind gerade durch den Glauben an den Gott des Heils inspiriert. Wir können sagen, daß sich Israel und das Judentum in religiöser Hinsicht nur durch diesen Glauben von ihrer kulturellen Umgebung unterscheiden; allerdings muß sofort hinzugefügt werden, daß dieser Glaube dann auch alles, was übernommen wird, allmählich anders und neu macht: den Gottesdienst, die Sicht auf Natur und Geschichte, und schließlich auch die Sicht auf Tod und Jenseits. Gottes Heil ist so groß, daß wir auch persönlich darauf bauen dürfen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott des Dornbuschs ist kein Gott der Toten, sondern der Lebenden. Die Schriftstelle, in der dieses Argument (ad hominem, nämlich aus der Thora selbst!) gegen die Sadduzäer benutzt wird (Mk 12, 18–27 par), kann die ipsissima vox Jesu während seines irdischen Lebens enthalten, aber es muß nicht sein; sicherlich gibt sie das rechte christliche und auch das rechte jüdische Werturteil über die Entwicklung, die sich im Alten Testament vollzogen hat. Die Katholische Kirche kann deshalb dankbar sein, daß sie sich in ihrem Alten Testament nicht nur auf den palästinensischen Konon stützt.

Übrigens braucht sich die Frage nach dem alttestamentlichen Kanon nicht kirchenspaltend auszuwirken, denn den Glauben an das ewige Leben finden wir unzweideutig in den neutestamentlichen Schriften: in der soeben genannten Stelle und in allem, was über Christi Auferstehung und Wiederkunft gesagt wird. In Bezug auf 1 Kor 15 hat Marxsen recht, daß Paulus die Auferstehung Jesu als Sonderfall der allgemeinen Auferstehung sieht (s. vor allem Vers 13 und 16). Aber Marxsen vergißt gerade das Besondere des «Falls» Jesus: Es geht bei Ihm nicht um eine Auferstehung am Jüngsten Tag, sondern um Vorwegnahme jener Auferstehung, die schon jetzt geschehen ist, so daß Christus auch in der Zeit der «Erstling» ist (1 Kor 15, 20–24). Außerdem kann man Marxsen vorhalten, daß es eine Möglichkeit persönlichen Kontakts gibt, der nicht mit der Begegnung mit einer historischen Person zusammenfällt. Wenn Marxsen die Auferstehung als Tatsache innerhalb der menschlichen Geschichte versteht, die mit historischen Forschungen zu untersuchen und festzu-

stellen ist, so hat er recht damit, wenn er sie eine unverbundene Interpretation nennt. Sie scheint mir sogar mehr, nämlich eine falsche Interpretation. Es ging für die Jünger nicht um Feststellungen, sondern darum, zum persönlichen Glauben zu kommen. Aber das geschah gerade dadurch, daß sich Jesus zu erkennen gab, sich mitteilte, sich ihnen persönlich gegenwärtig machte. Diese persönliche Gegenwart des Auferstandenen wird sogar von Marxsen empfunden, wenn er sagt, die Sache Jesu gehe nicht so weiter, daß seine Person außerhalb des Spiels bleibt, und bestimmt nicht so, daß nun wir weiterhandeln.⁷ Es ist gerade er, der Auferstandene und Verherrlichte, der uns in seinem Geist (denn «der Herr ist der Geist», 2 Kor 3, 17) immer aufruft und Kraft gibt, seine Botschaft und sein befreiendes Wirken fortzusetzen.

Die jüdische Auferstehungserwartung interpretiert also zwar das Ereignis mit Jesus, aber das Umgekehrte findet vor allem statt. Christus ist wahrhaft «auferstanden gemäß den Schriften» (1 Kor 15, 4), aber umgekehrt interpretiert die Begegnung mit ihm als Auferstandenen die Schriften, was vor allem bei Lukas in den Vordergrund tritt (Lk 24, 27. 45). Auch vom Neuen Testament kann man sagen, daß die Person Christi in ihm das einzig Neue ist; aber wiederum muß hinzugefügt werden, daß er auch alles andere neu und anders macht. Das gilt auch von der Erinnerung an ihn. Wo das Gedächtnis Jesu gefeiert wird, verkündigt man seinen Tod; aber man schließt seine Auferstehung damit nicht aus. Jedenfalls ist das Besondere an der eucharistischen Verkündigung des Herrentodes, daß sie geschieht, «bis er kommt» (1 Kor 11, 26). Daß er kommen wird, bedeutet: Er lebt, wenn das zunächst auch als ein Aufbewahrtwerden im Himmel verstanden wurde (Apg 3, 21). Wie im Alten Testament Gott zu groß war, um ein Gott der Toten zu sein, so machte Gottes Heilsgegenwart in Jesus ihn zu einem Lebendigen bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten (Offb 1, 18). Und gerade darin ist er der Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15, 20).

Sicht auf die Endvollendung

Wenn wir nun über das ewige Leben sprechen, tun wir das im Bewußtsein, keine Informationen darüber zu haben, sondern wir gehen lediglich vom ewigen Leben aus, wie es uns jetzt im verherrlichten Christus geschenkt ist, und dabei versuchen wir die Linien über den Tod hinauszuziehen. Die Begriffe, in denen wir dann reden, sind – wie unsere Begriffe von Gott – positiv und zugleich negativ.

Wir sagen die Vollkommenheiten unserer Welt von Gott aus, aber ohne die kreatürlichen Begrenzungen der Welt, so daß wir schließlich von Gott in Worten mit all- und un-stammeln: allweise und unendlich. Auch wenn wir über das ewige Leben reden, ist unser Ausgangspunkt das irdische Leben: Ewiges Leben ist also Fülle des irdischen, aber ohne die Einschränkungen z. B. der Sterblichkeit, des Leidens, der unpersönlichen Verdinglichung, der Verflüchtigung in der Zeit (siehe z. B. 1 Kor 15, 42–44). Deshalb ist das Leben, von dem wir nun sprechen wollen, nicht ohne Vorbehalte das «Jenseits» zu nennen; denn solch ein Ausdruck setzt dieses und das andere Leben in ein und dieselbe Zeit. Außerdem ist dieses ganze Reden, wie auch das Reden über Gott, nicht nur und nicht zunächst ein Sprechen-über, sondern ein Sprechen-zu. Über Gott sprechen heißt: sich zu ihm bekennen, und über die Endvollendung sprechen ist: Bekenntnis unserer Hoffnung, selbst wenn diese keine Worte zu finden weiß. Sogar die Schrift stammelt in vielen Bildern von dem, was Gott endgültig geben wird. Wir wollen die biblischen Bilder kurz zusammenfassend besprechen und dabei auch einige Anmerkungen im Zusammenhang mit modernen Fragen notieren.

Der auferstandene Christus ist der verherrlichte Christus. Er ist von jener Eigenschaft erfüllt, die im Alten Bund gerade Gott zugeschrieben wurde: von seiner Herrlichkeit, *doxa, kabood*, seiner Würde und seinem Ruhm, seinem Licht und seinem Glanz für jeden. So wird auch unser irdisches Dasein in verherrlichtes Dasein übergehen: in eine Vollendung durch Teilnahme am Lichte und ruhmvollen Leben Gottes. Wie sollen wir das noch näher beschreiben? Es ist eine Gemeinschaft mit Gott, der «alles in allen ist» (1 Kor 15, 28). Das weist in die Richtung einer Gemeinschaft. Wenn wir auf Erden schon die Menschheit auf eine Weltgemeinschaft hinreifen sehen, so liegt die Endvollendung in deren Fortsetzung. Sie bleibt jedoch unvorstellbar, nicht nur wegen des Fehlens jeglicher Feindschaft, sondern auch deshalb, weil diese Gemeinschaft die Tiefe des Menschen auf ungeahnte Weise füllen wird. Obwohl es dort nach dem Wort des Evangeliums keine Ehe mehr geben wird (Mk 12, 25 par) – die persönliche Liebe und die leibliche Verwirklichung dieser Liebe wird es bestimmt geben. Das Bild vom Fest wird vom Bild der Sabbatruhe ergänzt, die wie Gottes eigene Sabbatruhe nicht Untätigkeit ist, sondern Vollendung und Feier des Schaffens. Das Verhältnis zu Gott wird vor allem ausgesprochen in den Texten, die sagen,

daß wir erkennen, wie wir erkannt werden, und daß wir Gott von Angesicht zu Angesicht sehen (1 Kor 13, 12). Das bedeutet eine ungeahnte Begegnung mit Gott. Dieses Schauen Gottes hat, dank der griechischen Vorliebe für die *theoria* oder Schau, in der nachbiblischen Tradition einen starken Akzent bekommen. Das kann uns tatsächlich die Größe der Endvollendung klarmachen; aber wir müssen uns vor Einseitigkeiten hüten. Zunächst ist das Gottschauen sicherlich nicht ein Betrachten, wie man einen Gegenstand betrachtet, nicht ein Ergründen seines Wesens. Es ist vielmehr wie ein Anschauen seines Gesichts, das zuerst darauf beruht, daß er sich zu schauen gibt und er uns anschaut. So ist es eine interpersonale Gemeinschaft mit Gott, die deshalb ebensowohl in Worten der Liebe ausgesprochen werden muß. Sodann darf weder bei diesem Schauen noch bei dieser Liebesgemeinschaft die Schöpfung, und bestimmt nicht der Mitmensch ausgeschlossen werden. Es ist zweifelhaft, ob wir gut daran tun, dieses Schauen Gottes als ein unmittelbares Schauen *neben* unsren Umgang mit den Geschöpfen zu stellen. Wenn Papst Benedikt XII. in einem mittelalterlichen Glaubensurteil von einem intuitiven Schauen spricht, bei dem kein Geschöpf als vermittelndes Objekt auftritt, sondern sich Gottes Wesen unmittelbar zeigt (DS1000), dann schließt das mit Recht unsere irdische Mittelbarkeit aus. Wir erkennen dann Gott nicht mehr durch eine Überlegung aus seiner Schöpfung. Vielmehr wird nun das intuitive Element allen Erkennens und sicherlich allen Glaubens zur Fülle gebracht, und so stehen wir vor Gott nicht außerhalb, sondern in seiner Schöpfung. Es ist heute schon unser Ideal, Gott in seiner Schöpfung zu begegnen, und es ist unser Problem, ob wir da wirklich ihm begegnen. Wir können sagen, daß gerade dieses Problem auf eine unvorstellbare Weise gelöst werden wird. A. Hulsbosch hat in seinem Buch «De schepping Gods» diese *visio* wieder an den Umgang mit Welt und Mitmensch gebunden, was mir ein Gewinn zu sein scheint.⁸

Mit dieser Beschreibung der Endvollendung ist schon gesagt, daß wir sie als eine persönliche Vollendung auffassen. Die Seligen sind Person, ja als Person aufs höchste entfaltet, personalisiert. Das bedeutet zunächst, daß sie nicht nur der Inhalt des Gedenkens bei denen sind, die zurückbleiben. Das Weiterleben in der Erinnerung ist ein spezifisch menschlicher Wert; aber es stirbt in der Geschichte. Tiefer reicht das Weiterleben durch seinen Einfluß, vor allem dann, wenn es ein personaler Einfluß zum Guten war. In der Verheißung ewi-

gen Lebens über den Tod hinaus wird uns verkündigt, daß dieser Einfluß nicht nur von anderen übernommen und also von anderen ausgeübt wird, sondern daß er fortwährend auch weiterhin von der Person ausgeht. Schon das Bild von der Gemeinschaft sagt uns, daß wir das vollendete Personsein auch als bewußt und frei auffassen müssen, aber zugleich, daß es unvorstellbar eng mit dem Personsein anderer verbunden ist. Man könnte sagen: Erst in der Vollendung sind wir ganz füreinander offen. Die Unverfremdbarkeit eines jeden Individuums wird nicht aufgehoben, sondern die Person besteht gerade in ihrer höchsten Selbstmitteilung. Dabei sind wir auf den anderen und auf die Erde bezogen, wie man sich Letzteres auch immer vorstellen mag. Das könnte man die verherrlichte Leiblichkeit nennen. Wenn Paulus in 1 Kor 15 vom verherrlichten Leib spricht, so meint das die ganze Person: Nirgendwo wird dieser Leib von einer Seele unterschieden. (Wir kommen sofort auf die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Leib und Seele für das Jenseits zurück.)

Diese selige Endvollendung kann durch die Sünde verlorengehen. Das wird uns besonders in den drohenden Gerichtsworten Jesu angesagt, vor allem bei Matthäus.⁹ Bei Paulus scheint sich eine Perspektive auf eine endgültige Seligkeit aller zu öffnen.¹⁰ Dieser Gesichtspunkt läßt sich in der Tradition wiederfinden, zumal in den Ostkirchen, besonders in der Lehre des Origenes von der *apokatastasis*. Augustinus rechnet dagegen mit einer großen Zahl Verdammter, und sein Einfluß hat das westliche Denken geprägt. Wahrscheinlich wird keine der beiden Richtungen die andere ausschließen wollen. Wir stehen hier vor dem Mysterium der Unergründlichkeit Gottes und des Menschen. Die Hölle ist eine Möglichkeit in uns, und die Erlösung eine noch größere Möglichkeit in Gott.¹¹

Wenn wir die Endvollendung als ewiges Leben dartin, sollten wir uns vor einem abstrakten und subjektlosen Begriff der Ewigkeit hüten. Der biblische Ewigkeitsbegriff besagt nicht viel mehr als eine unermeßlich lange Zeit, deren Ende nicht abzusehen ist. Philosophisch können wir aus dem Begriff Ewigkeit sowohl Anfang und Ende wie auch jede Aufeinanderfolge, wenigstens jede auf Unvollkommenheit beruhende Aufeinanderfolge ausschließen. Mit dieser von Boethius inspirierten Definition beschreiben wir aber nicht die Ewigkeit an sich, sondern Gottes Ewigkeit. Der Mensch ist ein Geschöpf in der Zeit; wenn wir beim Menschen von Ewigkeit sprechen, ist das eine Vollen-

dung der seinem Wesen eigenen Zeitlichkeit. Unsere Ewigkeit liegt – wie Berkhof es vom verherrlichten Christus sagt – darin, daß «Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine neue Synthese bilden».¹² Das heißt, daß auch in dieser Endvollendung ein Aufstieg möglich bleibt; sonst würden wir aufhören Mensch zu sein. Wie Leben sich immer wieder aus der Vergangenheit zur Zukunft hin sammelt, so werden wir dann immer von neuem und auf überraschende Weise unsere Vergangenheit und unsere Gegenwart in Gott und von Gott her entdecken.¹³

Das sagt uns auch etwas über die Möglichkeit einer «Zwischenzeit» zwischen Sterben und Parusie. Es wird eine Zeit des Hineinwachsens in die Endvollendung aller sein. Dabei sind auch die Auserwählten in das Abenteuer unserer Geschichte miteinbezogen: Sie freuen sich über das kommende Gottesreich und leiden an der Sünde. Auf eine besondere Art leiden sie an den Sünden, die in ihrem eigenen Wesen noch nicht ganz überwunden sind; oder vielleicht an ihren Sünden, insofern diese zur «Sünde der Welt» beigetragen haben und in der Welt noch nicht getilgt sind. Vor allem Letzteres kann uns helfen, die kirchliche Lehre zu verstehen, daß die Seelen in der Läuterung von unsern Gebeten und unsrer Liebe abhängig sind. Prote-

stanten meinen manchmal, daß für Katholiken das Fegefeuer mit der ganzen Zwischenzeit zusammenfalle.¹⁴ Dann könnten Katholiken nämlich erwägen, daß das Fegefeuer eine Formel für den Aufstieg der Gestorbenen zum vollen Heil sei. Wir sprachen einen Augenblick über «Seelen», und so spricht Offb 6 über «die Seelen unter dem Altar». Diese warten aber nicht auf ihre Leiber, sondern auf die Vollzähligkeit ihrer Mitbrüder. Auch wenn Paulus in 1 Kor 15 von der Auferstehung der Leiber spricht, stehen diesen nicht – wie bereits gesagt – geschiedene Seelen gegenüber. Es scheint uns deshalb fraglich, ob gerade die Abgetrenntheit der Seelen in der Zwischenzeit zur Glaubenslehre oder zur Anthropologie gehört.¹⁵ Wir plädieren eher für Letzteres und meinen, daß Leiblichkeit (nicht im biologischen, sondern im anthropologischen Sinn) durch wachsende Gemeinschaft mit allen wächst. Karl Rahner hat in seinem Buch «Zur Theologie des Todes» von einem «Allkosmisch-Werden der Seele» beim Tode gesprochen, worauf dann bei der Parusie eine neue Verleiblichung folgen wird.¹⁶ Einfacher wäre es vielleicht zu sagen, daß dieses Allkosmisch-Werden vielleicht schon eine Verleiblichung in biblischem Sinne ist, so daß wir in der Zwischenzeit der Auferstehung schon entgegenwachsen.¹⁷

¹ H. Berkhof, *Gegronde verwachting. Schets van een christelijke toekomstleer* (Nijkerk 1967).

² Karl Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1960) 401–428.

³ Siehe z. B. das von der Paulus-Gesellschaft organisierte Gespräch: *Christentum und Marxismus – heute* (Europa-Verlag, Wien 1966) mit Beiträgen u. a. von Karl Rahner, *Christentum als Religion der absoluten Zukunft* (202–213) und von J. B. Metz, *Zukunft gegen Jenseits?* (218–228).

⁴ *De Nieuwe Katechismus* (Hilversum 1966) 551, 556; Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Freiburg 1958) 37f.

⁵ Leo Bakker, *Geloven in verrijzings: Bijdragen* 28 (1967) 294 bis 318, bes. 316.

⁶ Willi Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh 1967).

⁷ Marxsen aaO. 26 und 34.

⁸ A. Hulsbosch, *De schepping Gods* (Roermond 1963) 159–180.

⁹ Z. B. Mt 7, 23; 23, 33; 24, 51; 25, 12. 30. 41. 46.

¹⁰ Röm 5, 12–21; 11, 30–32; 1 Kor 15, 22, 28; Eph 1, 10; 1 Tim 2, 4; 4, 10; vgl. 1 Joh 2, 2.

¹¹ Vgl. Karl Rahner, *Theologische Prinzipien* (s. Anm. 2) 420f. Gerade weil die Verwerfung nur als Möglichkeit – aber dann auch als ernsthafte Möglichkeit – gepredigt wird, ist die Beschreibung dazu in der Schrift so unzusammenhängend. Neben der apokalyptischen Darstellung von Gottes Strafe (z. B. Offb 14, 10f) steht die Sicht des Weisheitsbuches (5), nach welchem die Strafe der Sünder in der Erkenntnis besteht, daß ihr Leben vergeblich gewesen ist. Auch scheint die Auferstehung in der Schrift oft wie eine Auferstehung aller zu sein, manchmal aber nur eine Auferstehung der Gerechten (vgl. z. B.

Joh 5, 29 mit 1 Kor 15). Letztere Sicht gibt der Auffassung Raum, daß der Mensch nicht kraft seines Menschseins selbst unsterblich ist, was wiederum möglich macht, daß die Hominisation nicht nur phänomenal, sondern auch ontologisch als langsamer Prozeß von Mikro-Mutationen aufgefaßt werden könnte, worin die Grenze zwischen Tier und Mensch nicht scharf abzustecken wäre.

¹² Berkhof aaO. 31.

¹³ Hulsbosch aaO.; L. Boros, *Entwurf einer philosophischen Eschatologie: Orientierung* 25 (1961) 252–254; 26 (1962) 4–7; 30–32.

¹⁴ So Berkhof aaO. 76.

¹⁵ Natürlich gehört sie durchaus zu den dogmatischen Definitionen; siehe vor allem DS 1000: «etiam ante resumptionem suorum corporum.»

¹⁶ Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes* (17–26). Rahner betrachtet diesen allkosmischen Charakter der Seele als eine innere Ausrichtung auf den verherrlichten Leib und letzteres als einen Ausdruck der Offenheit der Seele für den ganzen Kosmos.

¹⁷ Deshalb der Ausdruck des *Nieuwe Katechismus* (554): «Sie sind dabei aufzuerstehen.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET SCHOONENBERG

geboren am 1. Oktober 1911 in Amsterdam, Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät von Maastricht und am Bibelinstitut in Rom, ist Doktor der Theologie (1948) und Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen. Verschiedene Veröffentlichungen sind auch in die deutsche Sprache übersetzt worden, so: *Theologie der Sünde* (Einsiedeln 1966).