

JOSEPH RATZINGER  
GESAMMELTE SCHRIFTEN  
Band 10

JOSEPH RATZINGER  
GESAMMELTE SCHRIFTEN

Herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller

in Verbindung mit dem  
Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg:  
Rudolf Voderholzer, Gerhard Nachtwei, Christian Schaller,  
Franz-Xaver Heibl, Gabriel Weiten

Band 10  
Auferstehung  
und  
ewiges Leben

JOSEPH RATZINGER

Auferstehung  
und  
ewiges Leben

Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie  
der Hoffnung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

IN ZUSAMMENARBEIT  
MIT DER  
LIBRERIA EDITRICE VATICANA



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C014889

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34121-2

## Vorwort des Herausgebers

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. hat 1957 in seinem Artikel für die zweite Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« bereits eine programmatische Zusammenfassung seiner Beiträge zur Eschatologie und zur christlichen Hoffnung vorweggenommen. Dort heißt es: »So ist christlicher Unsterblichkeitsglaube wesentlich Auferstehungshoffnung. Nur so wird auch wirklich deutlich, dass das Endheil des Menschen nicht aus der Eigenmacht der menschlichen Natur, sondern allein aus der Macht Gottes kommt, die sich in Christus Jesus geoffenbart hat.«<sup>1</sup>

1. In der Rückschau auf die sechs Jahrzehnte wissenschaftlichen und geistlichen Umgangs mit dem Thema »Tod und ewiges Leben« lässt sich die christologische Dimension seines Entwurfes immer deutlicher nachzeichnen. Die Begegnung mit den Autoren und großen Denkern der Jahrhunderte in der Theologie- und Kirchengeschichte findet darin ebenso ihren Platz wie die aktuelle Diskussion, die um Antworten auf die urmenschlichen Fragen nach dem Werden und Vergehen ringt.

Der nun vorliegende Band 10 der »Joseph Ratzinger Gesamelten Schriften« dokumentiert die vielfach verstreuten Einzelbeiträge in einer neuen systematischen Gesamtschau. An ihrem Beginn steht der Titel *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, erschienen 1977 als Band 9 in der Reihe *Kleine Katholische Dogmatik*, dem Projekt, das der damalige Regensburger Professor für Dogmatik zusammen mit seinem Kollegen Johann Auer auf den Weg brachte. Es ist nach den Worten Joseph Ratzingers das »am meisten durch-

---

<sup>1</sup> Joseph RATZINGER, Art. Auferstehung des Fleisches (1957), in: LThK<sup>2</sup> 1, 1051; JRGS 10, 284.

gesehene Werk«<sup>2</sup>. Neben der Ekklesiologie war die Eschatologie der Traktat, den Joseph Ratzinger am häufigsten seinen Studenten in der Vorlesung vermittelte.<sup>3</sup>

Im Traktat Eschatologie geht es vor allem darum, die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes unter dem Gesichtspunkt seiner definitiven und endgültigen Entschiedenheit zum Heil der Menschen herauszuarbeiten. Der sich selbst offenbarende Gott hat sich eschatologisch, also endgültig und reuelos als Ursprung und Ziel, als Alpha und Omega sowie als Inhalt und Vollendung der menschlichen Existenz zugesagt. Schöpfung und Vollendung sind die Koordinaten der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen in der sich Gott als »der Erste und der Letzte« (Jes 41,4) offenbart. In diesem Glauben steht der Mensch schon jetzt in der Einheit mit Gott und nimmt Anteil an der *Communio* mit dem dreifaltigen Gott.

2. Die unter Teil A vollständige Wiedergabe des Eschatologie-Bandes dient in besonderer Weise der theologisch-wissenschaftlichen Einordnung des Themas in den Gesamtkontext der Theologie. Im Teil B werden die kürzeren Beiträge erfasst, die gleichsam Wegbereiter der Zusammenschau des Lehr- und Studienbuches aus dem Jahr 1977 darstellen. Die Kategorie der »Hoffnung« spielt dabei eine wichtige Rolle für die Deutung der individuellen, ekklesialen und universalen Eschatologie. Das Betroffensein des Einzelnen von der Selbstmitteilung Gottes unter dem Gesichtspunkt seines Bezuges zur Kirche, die »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung mit Gott und für die Einheit der Menschen untereinander ist« (*Lumen gentium* 1), verweist auf die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ebenso wie auf das Gebet füreinander, auf die Gemeinschaft der Heiligen, die die pilgernde und die schon vollendete Kirche im Himmel umspannt. Mit der Taufe, die uns zu Gliedern am Leib Christi werden lässt, empfangen wir ein Leben, das nicht der Vergänglichkeit unterworfen oder der Macht des To-

---

<sup>2</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart/München<sup>1–3</sup>1998, 175.

<sup>3</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (= KKD 9), Regensburg 1977, <sup>7</sup>2007; JRGS 10, 36.

des ausgesetzt ist, denn »für den, der in Christus lebt, ist der Tod der Übergang von der irdischen Pilgerschaft zur himmlischen Heimat, wo der Vater alle seine Kinder »aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen« aufnimmt.«<sup>4</sup>

3. Unter der Überschrift »Reich-Gottes-Erwartung und Theologie der Befreiung« sind die Beiträge zu einer aktuellen Thematik vereint. Die lehramtliche Diskussion über die sogenannte Theologie der Befreiung fällt zu einem großen Teil in die Zeit Joseph Ratzingers als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, die auch in den beiden Instruktionen *Libertatis conscientia* (1986) und *Libertatis nuntius* (1984) die notwendigen Korrekturen einer in das rein politische und oftmals marxistische Menschen- und Geschichtsbild ableitenden einseitigen Konzeption von Befreiung vornimmt, in dem die »Erlösung« nicht Vollendung in der *Communio* des dreifaltigen Gottes meint, sondern ein innerweltliches Paradies.

Der Charakter als Theologie würde damit verloren gehen. Anstelle der Erlösung durch das Verstehen des Wortes Gottes und Handeln in der Nachfolge Christi würde die Ideologie der Selbsterlösung treten.

*Libertatis conscientia* will dazu eine weitere Differenzierung vorlegen: Sie weist jene Tendenzen zurück, die den Blick auf das Übernatürliche verloren haben und scheinbar aufgeklärten, letztlich aber ideologischen Sichtweisen von Befreiungsprozessen und Revolutionen folgen. Solche »Theologien« wären letztlich bloß Nachhall eines marxistischen Projekts. Bedeutsam ist andererseits die authentische christliche Auffassung von Mensch und Welt wie sie die Instruktion beschreibt; damit wird eine echte Theologie der Befreiung freigelegt und zugleich der Weg beschrieben, der mit der Soziallehre der Kirche eng verbunden ist, die heute mit großer Dringlichkeit hinein in die Welt gesprochen werden muss. Eine Sichtweise, die aus dem Glauben heraus die ganze geschichtliche Wirklichkeit des Menschen, als einzelner und in der Gesellschaft, wahrnimmt, bietet Handlungsorientierungen nicht nur für den einzelnen Christen, sondern auch auf der Ebene von politischer und wirtschaftlicher Entscheidungen.

---

<sup>4</sup> BENEDIKT XVI., Beim Angelusgebet am 1. November 2005.

Die Aussagen zur Christologie und Soteriologie aber, zur Gnadenlehre und Anthropologie können nicht existentialistisch, politisch-revolutionär uminterpretiert und zu Chiffren eines gesellschaftlichen Programms zur Selbsterlösung umfunktionierte werden. Insofern ist es entscheidend, dass die Thematik der Theologie der Befreiung im Rahmen der Eschatologie behandelt wird, weil die Facetten der individuellen und gesellschaftlichen Erlösung, der Befreiung und der Vollendung sowie der Hoffnung nur auf der Gesamthermeneutik des universalen geoffenbarten Heilswillens Gottes in seinem Sohn Jesus Christus stehen. Der Kirche sind sie zur verbindlichen Auslegung übertragen. Ihre Sendung ist die Verkündigung der Selbstoffenbarung des Schöpfers und Vollenders allen Seins.

4. Damit eng verbunden ist die Begründung der Freiheit des Menschen im Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes. Die Freiheit wird daher über das bloß Formale als Selbstbehauptung in Gott selbst verankert und auf ihre Vollendung in Liebe geöffnet, wodurch die geschaffene Welt und ihre Zukunft nicht das letzte und ersehnte Ziel des Menschen sein kann, sondern seine Berufung zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.

Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, hat sich anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Lima 1986 konstruktiv-kritisch mit der Befreiungstheologie auseinandergesetzt. Einerseits entlarvte er den »Mythos einer notwendigen und zugleich lenkbaren Entwicklung aller Geschichte zur Freiheit hin«<sup>5</sup> und das defizitäre Verständnis von Geschichte und Freiheit bei einigen Befreiungstheologen. Auf der anderen Seite aber stellte er die weiterführende Frage: »Bedeutet nun der Realismus der christlichen Freiheitsidee, dass der Mensch sich resigniert in seine Endlichkeit zurückzieht und nur noch Mensch sein will? Keineswegs. Im Licht der christlichen Gotteserfahrung wird sichtbar, dass die unumschränkte Beliebigkeit des Alles-Könnens einen Götzen zum Modell hat und nicht Gott. Der wirkliche Gott ist Selbstbindung in dreifaltiger Liebe und so

---

<sup>5</sup> Joseph RATZINGER, *Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia«*, in: Ders., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 229; JRGS 10, 564.



die reine Freiheit. Dieses Gottes Bild zu sein, ›zu werden wie er‹, ist des Menschen Berufung«. <sup>6</sup>

Die den Band abschließenden Predigten, Ansprachen und Betrachtungen heben die wissenschaftlich-theologische Diskussion hinein in den Alltag des Menschen, der immer eingebunden ist in die Erkenntnis seiner eigenen Geschöpflichkeit und der ihn durchdringenden Hoffnung auf endgültige Vollendung im Dreifaltigen Gott. So dienen die vorgelegten Texte aus fast sechs Jahrzehnten nicht nur zur rein wissenschaftlichen Durchdringung des Glaubens, sondern auch der Erfahrung wahren Menschseins im Angesicht Gottes. Die Lebensgemeinschaft mit Christus ist Hilfe bei der Bewältigung von Trauer und Not, von Leid und Tod. Eschatologie ist die Lehre von der Vollendung des Menschen in dem *Verbum incarnatum*, dem Sohn des Vaters, unseres Herrn Jesus Christus. Denn: »In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen« (Joh 1,4).

Am Fest des Heiligen Stephanus 2011

+ Gerhard Ludwig

Bischof von Regensburg

---

<sup>6</sup> JRGS 10, 581.



# Inhalt

Vorwort des Herausgebers . . . . .	5
<i>Gerhard Ludwig Müller</i>	
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	21

## TEIL A

### AUFERSTEHUNG UND EWIGES LEBEN

#### Eschatologie – Tod und ewiges Leben

Vorwort Papst Benedikts XVI. zur Neuausgabe . . . . .	31
Vorwort zur ersten Auflage . . . . .	36
Einleitung . . . . .	38
§1 Die Problemlage . . . . .	38
1. Zur gegenwärtigen Situation der Frage nach der Eschatologie . . . . .	38
2. Die geschichtlichen Voraussetzungen der gegenwärtigen Situation . . . . .	41
1. Kapitel: Das eschatologische Problem als Frage nach dem Wesen des Christlichen überhaupt . . . . .	51
§2 Zur Frage nach dem exegetischen Befund . . . . .	51
1. Methodisches . . . . .	51
2. Zur Bedeutung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu	56

## Inhalt

3. Zur Frage der Naherwartung . . . . .	65
§ 3 Wort und Wirklichkeit in der Sicht der Gegenwart . . . . .	74
1. Das Panorama der Lösungen . . . . .	75
a) Karl Barth . . . . .	75
b) Rudolf Bultmann . . . . .	76
c) Oscar Cullmann . . . . .	78
d) Charles Harold Dodd . . . . .	82
e) Theologie der Hoffnung – Politische Theologie . . . . .	83
2. Vorläufige Bilanz . . . . .	86
2. Kapitel: Tod und Unsterblichkeit. Die individuelle Dimension des Eschatologischen . . . . .	92
§ 4 Theologie des Todes . . . . .	92
1. Die Problemstellung . . . . .	92
2. Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Frage . . . . .	95
a) Die herrschende Sicht . . . . .	95
b) Versuch einer Revision . . . . .	98
3. Die Entwicklung der Frage im biblischen Denken . . . . .	102
a) Altes Testament . . . . .	102
b) Die im Neuen Testament eröffnete Deutung von Tod und Leben . . . . .	112
4. Schlussfolgerungen für das christliche Ethos des Todes . . . . .	119
a) Das Ja zum ganzen Leben . . . . .	119
b) Die Bedeutung des Leidens . . . . .	119
§ 5 Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten . . . . .	122
I. Problemstellung . . . . .	123
II. Der biblische Befund . . . . .	130
1. Die Auferstehung der Toten . . . . .	130
2. Der »Zwischenzustand« zwischen Tod und Auferstehung . . . . .	135
a) Der frühjüdische Befund . . . . .	136
b) Das Neue Testament . . . . .	139
3. Ergebnisse und Konsequenzen . . . . .	145
III. Die kirchlichen Lehrdokumente . . . . .	147

## Inhalt

IV. Die Entfaltung in der Theologie . . . . .	154
1. Das Erbe der Antike . . . . .	154
2. Der neue Begriff von Seele . . . . .	159
3. Der dialogische Charakter der Unsterblichkeit . . . . .	162
4. Die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit . . . . .	165
5. Zusammenfassung: Bestimmende Züge des christlichen Glaubens an das ewige Leben . . . . .	168
3. Kapitel: Das kommende Leben . . . . .	172
§ 6 Die Auferstehung der Toten und die Wiederkunft Christi . . . . .	172
I. Was heißt »Auferstehung der Toten«? . . . . .	173
1. Die Problemlage . . . . .	173
2. Der Überlieferungsbefund . . . . .	175
a) Neues Testament . . . . .	175
b) Die Klärung der Formel »Auferstehung des Fleisches« in den ersten drei Jahrhunderten . . . . .	179
c) Der Streit um den Auferstehungsleib in der Geschichte der Theologie . . . . .	183
3. Was heißt »Auferstehung am Jüngsten Tag«? . . . . .	187
4. Zur Frage nach der Leibhaftigkeit der Auferstehung . . . . .	196
II. Wiederkunft Christi und Jüngstes Gericht . . . . .	199
1. Zum biblischen Befund . . . . .	199
a) Die Zeichen der Wiederkunft Christi . . . . .	199
b) Die Wiederkunft Christi . . . . .	205
c) Das Gericht . . . . .	208
2. Theologische Auswertung . . . . .	212
§ 7 Hölle, Fegfeuer, Himmel . . . . .	217
I. Die Hölle . . . . .	217
II. Das Fegfeuer . . . . .	220
1. Die Probleme des historischen Befunds . . . . .	220
2. Der bleibende Gehalt der Fegfeuer-Lehre . . . . .	229
III. Der Himmel . . . . .	233

## Inhalt

Zwischenbericht zur Diskussion (1990)	
Nachwort zur 6. Auflage. . . . .	238
I. Zum Disput über Auferstehung und Unsterblichkeit .	239
II. Der weitere Radius des eschatologischen Themas . . .	252
Anhang: Zwischen Tod und Auferstehung.	
Ergänzende Reflexionen zur Frage des »Zwischenzustandes«	258
I. Eine Erklärung der Glaubenskongregation zu Fragen der Eschatologie . . . . .	258
II. Der Hintergrund der modernen Kontroversen . . . . .	262
III. Inhalt und Problematik der neuen Lösungsversuche . .	267
IV. Grundlinien für einen neuen Konsens . . . . .	270

## TEIL B

### DIE ENTFALTUNG DES DIALOGISCHEN VERSTÄNDNISSES VON UNSTERBLICHKEIT UND AUFERSTEHUNG

Auferstehung des Fleisches [Lexikonartikel, 1957] . . . . .	279
Auferstehungsleib [Lexikonartikel, 1957] . . . . .	286
Benedictus Deus. Bulle Benedikts XII. [Lexikonartikel, 1958] . . . . .	290
Rezension zu: Karl Rahner, Theologie des Todes (= QD 2), Freiburg 1958 . . . . .	292
Zur Theologie des Todes . . . . .	296
I. Nichtchristliche Interpretationen des Todes . . . . .	297
1. Idealistische Todesdeutung . . . . .	297
2. Die materialistischen Deutungen . . . . .	300
II. Das christliche Todesverständnis . . . . .	301
1. Altes Testament . . . . .	301
2. Neues Testament . . . . .	303

## Inhalt

3. Christentum und Idealismus . . . . .	305
4. Praktische Konsequenzen . . . . .	307
Auferstehung und ewiges Leben . . . . .	310
Ewigkeit [Lexikonartikel, 1959] . . . . .	323
Himmel [Lexikonartikel, 1960] . . . . .	326
Hölle [Lexikonartikel, 1960] . . . . .	331
Der Tod und das Ende der Zeiten . . . . .	336
I. Die Vorzeichen der Wiederkunft Christi . . . . .	336
II. Der Tod im Leben des Christenmenschen . . . . .	343
Leichnam [Lexikonartikel, 1961] . . . . .	351
Sterben, Sich-Absterben [Lexikonartikel, 1964] . . . . .	353
Auferstehung des Fleisches [Lexikonartikel, 1967] . . . . .	355
Was kommt nach dem Tod? . . . . .	361
Die Auferstehung Christi und die christliche Jenseitshoffnung . . . . .	367
Jenseits des Todes . . . . .	372
Entgegensetzung von Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele . . . . .	373
a) Die These . . . . .	373
b) Die Probleme . . . . .	375
Auf der Suche nach neuen Antworten . . . . .	378
a) Physikalische Zeit – Zeit des Menschen – Ewigkeit	378
b) Rehabilitierung der »Seele« . . . . .	381
Unsterblichkeitsglaube und Weltverantwortung . . . . .	386

## Inhalt

Rezension zu: Was heißt – »Wiederkunft Christi«? (Kirche im Gespräch), Freiburg / Basel / Wien 1972. . . . .	390
Eschatologie und Utopie . . . . .	394
1. Das chiliastische Modell . . . . .	397
2. Das großkirchliche Modell: Synthese von Eschatologie und »Utopie« . . . . .	400
3. Die utopische civitas der Mönche . . . . .	406
4. Der evolutionistische Entwurf des Teilhard de Chardin . . . . .	408
Über die Hoffnung. Ihre spirituellen Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie . . . . .	412
1. Anthropologische Grundlegung: die Hoffnungen und die Hoffnung . . . . .	413
2. Glaube als Hoffnung . . . . .	417
3. Die Dimensionen der Hoffnung und ihr franziskanisches Element . . . . .	421
a) Hoffnung und Habe . . . . .	421
b) Hoffnung und Sammlung des Seins nach innen . . . . .	422
c) Die soziale und die kosmische Dimension der Hoffnung . . . . .	424
4. Hoffnung und Gebet . . . . .	427
Gottes Macht – unsere Hoffnung . . . . .	429
1. Grundlegung . . . . .	429
a) Vorüberlegungen zum Wesen von Macht . . . . .	429
b) Zwei biblische Texte zur Frage der Macht: Der Berg der Versuchung und der Berg der Sendung . . . . .	431
c) Das Wesen von Jesu Macht: Macht im Gehorsam – verantwortete Macht . . . . .	434
d) Die zwei Weisen der Macht: Herrschaftsmacht und Gehorsamsmacht . . . . .	436
2. Anwendungen . . . . .	439
a) Glaube als Tür für Gottes Macht . . . . .	440
b) Schrift als Ort von Gottes Hoffnung gebender Macht . . . . .	444
c) Die Vollmacht der Kirche und die Macht Gottes . . . . .	447



## Inhalt

Mein Glück ist es, in deiner Nähe zu sein.	
Vom christlichen Glauben an das ewige Leben . . . . .	452
1. Gottesglaube und Erwartung des ewigen Lebens . . . . .	453
2. Was ist das: »ewiges Leben«? . . . . .	457
3. »All das Meinige ist dein« . . . . .	461
4. Einzelfragen christlicher Eschatologie . . . . .	465
 Das Problem der christlichen Prophetie Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger . . . . .	       468

## TEIL C

### REICH-GOTTES-ERWARTUNG UND THEOLOGIE DER BEFREIUNG

Die Zukunft des Heils . . . . .	489
Heil – Glück – Zukunft . . . . .	489
Die Antwort der Quellen des Glaubens . . . . .	495
Der Einwand: Vertröstung? . . . . .	501
Ewigkeit als Gegenwart . . . . .	505
 Die Theologie der Befreiung . . . . .	 510
I. Der Begriff der Befreiungstheologie und die Voraussetzung ihres Entstehens . . . . .	 513
Spürbares Sinnvakuum . . . . .	514
II. Die erkenntnistheoretische Grundstruktur der Befreiungstheologie . . . . .	 515
»Vergegenwärtigung« durch Hermeneutik . . . . .	516
Dialektik des Fortschritts . . . . .	518
III. Hauptbegriffe der Befreiungstheologie . . . . .	519
Befreiung statt Erlösung . . . . .	521
Fast unwiderstehliche Logik . . . . .	522

## Inhalt

Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der so genannten Theologie der Befreiung . . . . .	524
1. Einleitung: Der Ausgangspunkt der Befreiungs- theologie . . . . .	524
2. Das politische Konzept von Gustavo Gutiérrez . . . .	527
3. Ausgangspunkt und Kern seiner theologischen Konzeption . . . . .	530
4. Die Frage nach der logischen Struktur und dem Wahrheitsgehalt des theopolitischen Konzepts . . . .	534
5. Schlussüberlegungen: Zur Frage nach der rechten Beziehung von Theologie und Politik . . . . .	541
 Freiheit und Befreiung Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia« . . . . .	 562
I. Die Frage nach der Grundkonzeption von Freiheit . . .	563
1. Ethos und Geschichte . . . . .	563
2. Anarchie und Bindung . . . . .	566
3. Praktische Konsequenzen . . . . .	569
II. Der Beitrag der Bibel . . . . .	572
1. Exodus und Sinai . . . . .	572
2. Die Universalisierung des Exodus durch Christus und ihre Konsequenzen . . . . .	575
3. Politische Rationalität – Utopie – Verheißung . . . .	578
Schlussbemerkung: Gottähnlichkeit und Freiheit . . . . .	580
 »Moralische Absicht kann Sachkenntnis nicht ersetzen« – Die Kirche im Spannungsfeld einer säkularisierten Welt. Interview mit der Wochenzeitung »Rheinischer Merkur / Christ und Welt« . . . . .	 582
 Das Ende der Zeit . . . . .	 602
Zur aristotelischen Sicht der Zeit – zugleich eine theologische Variation zu Aristoteles . . . . .	605
Zeit aus naturwissenschaftlicher Perspektive . . . . .	608

## Inhalt

Der Fortschrittsglaube . . . . .	609
Das klassisch-theologische Modell . . . . .	612
Gott, die Schuld und das Leiden	
Joseph Kardinal Ratzinger und Johann Baptist Metz im Gespräch . . . . .	620
Die Provokation der Rede von Gott	
Diskussion zwischen Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau . . . . .	625

## TEIL D PREDIGTEN

Ein Hymnus auf den Leib und auf die Zukunft Mariä Himmelfahrt, 1968 . . . . .	645
Leben jenseits des Todes Zum dritten Jahresgedächtnis des Todes von Julius Kardinal Döpfner, 1979 . . . . .	650
Hoffnung inmitten der Herrschaft des Todes Zur Eröffnung der Oberammergauer Passionsspiele, 1980 . . . . .	654
»Herr, wenn Du hier gewesen wärest ...« Requiem für die Opfer des Bombenattentats auf der Theresienwiese, 1980 . . . . .	660
Stätten der Hoffnung – Die römischen Katakomben Betrachtung zum Allerseelentag . . . . .	665
Erfüllte Hoffnung Zum Hochfest Allerheiligen . . . . .	670

## Inhalt

Mit Gott zum Trost werden für die Menschen Zum 2. Adventssonntag, Lesejahr B . . . . .	673
»Kardinal Degenhardt ist in den Auferstandenen hineingestorben« Exequien für Johannes Joachim Kardinal Degenhardt, 2002. . . . .	677
Ringens um die Frage nach Tod und Leben Vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, 2004 . . . . .	682
Die Taufe – Neues Leben in Christus Zur Osternacht, 2005 . . . . .	688

## ANHANG

Literaturverzeichnis . . . . .	694
Editorische Hinweise . . . . .	726
Bibliographische Nachweise . . . . .	741
Schriftstellenregister . . . . .	747
Namenregister . . . . .	753

Eschatologie –  
Tod und ewiges Leben



## Vorwort Papst Benedikts XVI. zur Neuausgabe 2007

Als ich im Herbst 1969 den Ruf an die neu gegründete Universität Regensburg angenommen hatte, traf ich dort wieder mit Professor Johann Auer zusammen, mit dem mich schöne Jahre der Zusammenarbeit in der Bonner Universität verbanden. Auer hatte schon in Bonn das Projekt einer »*Kleinen Katholischen Dogmatik*« entwickelt, die in »Taschenbuchformat« veröffentlicht, »Begleiter des Studierenden auch auf besinnlichen Wegen« sollte sein können.<sup>1</sup> Auer hatte als Frucht seiner 1947 begonnenen Lehrtätigkeit den 5. Band – *Das Evangelium der Gnade* – bereits abgeschlossen und dem Pustet-Verlag übergeben; für die weiteren kleinen Bände waren die Vorarbeiten weit gediehen. Als ich nun nach Regensburg kam, drängte er mich zusammen mit dem Verleger, Dr. Friedrich Pustet, mit in dieses Projekt einzutreten und es so zu einem gemeinsamen Werk werden zu lassen. Da ich bereits mit demewel-Verlag die Herausgabe einer Dogmatik vereinbart hatte, zögerte ich, ließ mich aber doch von dem Freund zu einer Zusage überreden. Als ich schließlich den einen der zwei mir zugedachten Faszikel – die Eschatologie – abgeschlossen hatte, wurde ich zum Erzbischof von München und Freising ernannt, so dass dieses zeitgleich mit meiner Bischofsweihe erschienene Werk mein einziger Beitrag zum gemeinsamen Unternehmen geblieben ist. Der andere mir zugedachte Beitrag – die Einführung in die Theologie – blieb ungeschrieben, weil Professor Auer 1989 aus diesem Leben abgerufen wurde, ehe er daran hatte Hand anlegen können.

Seit der 1. Auflage sind 30 Jahre vergangen, in denen die theologische Entwicklung nicht stehengeblieben ist. Als das Buch geschrieben wurde, waren zwei tiefgehende Umbrüche in der denke-

---

<sup>1</sup> So im gemeinsamen Vorwort zu den einzelnen Bänden.

rischen Entfaltung des Themas christlicher Hoffnung im Gang. Hoffnung wurde nun als aktive Tugend aufgefasst – als die Welt verändernde Tat, aus der eine neue Menschheit, die »bessere Welt« hervorgehen werde. Hoffnung wurde so politisch, und ihre Vollstreckung erschien dem Menschen selbst aufgetragen. Das Reich Gottes, um das im Christentum alles kreist, werde das Reich des Menschen sein, die »bessere Welt« von morgen: Gott ist nicht »oben, sondern vorn«, so hieß es nun. Wenn hier theologisches Denken in einen immer mächtiger gewordenen Strom philosophischer und politischer Reflexionen einmündete, so gehört eine zweite Entwicklung durchaus dem inneren Bereich der Theologie zu, auch wenn der geistesgeschichtliche Kontext auf seine Weise ebenfalls darin wirksam war. Die Traditionskrise, die in der katholischen Kirche im Anschluss an das II. Vaticanum virulent wurde, führte dazu, dass man nun den Glauben streng aus der Bibel selbst und abseits der Tradition konstruieren wollte. Dabei wurde festgestellt, dass es in der Bibel den Begriff der Unsterblichkeit der Seele nicht gebe, sondern nur die Hoffnung auf Auferstehung. »Unsterblichkeit der Seele« müsse als Platonismus verabschiedet werden, der den biblischen Auferstehungsglauben überlagert habe. Mit einer merkwürdigen Philosophie der Zeitlosigkeit, die jenseits des Todes herrsche, wurde nun erklärt, die Auferstehung finde im Tod statt. Diese Theorie ist schnell auch in die Sprache der Verkündigung vorgedrungen, so dass man nun vielerorts den Gottesdienst der Fürbitte für einen Verstorbenen als »Auferstehungsfeier« bezeichnet.

Mit beiden Strömungen hatte ich mich in meiner Eschatologie auseinandersetzen, ohne dass dabei die für ein Lehrbuch wichtigen Themen der ganzen Überlieferung von Glauben, Hoffen und Beten vergessen werden dürften, die sich in der Geschichte der Kirche entfaltet haben. Was das erste Thema anlangt, so schien mir wichtig, die Eschatologie nicht in politische Theologie welcher Art auch immer umwandeln zu lassen. Ich habe mich darum im Wesentlichen auf eine Problemanzeige beschränken zu dürfen geglaubt und die bleibende Bedeutung der Hoffnung auf Gottes eigenes Handeln in der Geschichte herauszustellen versucht, das erst dem menschlichen Tun seinen inneren Zusammenhang gibt und das Vergängliche ins Bleibende hineinhebt.



Dagegen war eine nähere Auseinandersetzung mit der Frage nach der Auferstehung im Tod unumgänglich; sie bildet den Inhalt von § 5 dieses Buches. Richtig ist zunächst, dass die Bibel keine abschließende anthropologische Begrifflichkeit bietet, sondern sich unterschiedlicher begrifflicher Modelle bedient. Richtig ist ferner, dass der zentrale Hoffnungsbegriff der Bibel »Auferstehung« heißt. Aber ebenso sicher ist, dass die Bibel den Gedanken einer Auferstehung im Tod nicht kennt, ihn sogar ausdrücklich abweist.<sup>2</sup> Sie kennt dagegen das »beim Herrn Sein« zwischen Tod und Auferstehung.<sup>3</sup>

Ich hatte darzustellen versucht, dass die Entfaltung einer anthropologischen Begrifflichkeit mit den Ausdrücken Leib und Seele, wie sie in der Tradition erfolgt ist und im Konzil von Vienne formuliert wurde (DS 902), durchaus sachgemäß die Vorgaben der biblischen Anthropologie weiterentwickelt. Darüber ist nach meinem Buch ein lebhafter Disput entstanden, bei dem meine Position schlicht als Verteidigung des Platonismus charakterisiert wurde. In den beiden Anhängen zur 6. Auflage habe ich zu diesem Disput eingehend Stellung zu nehmen versucht und dabei auch die Annäherungen und Vermittlungen dankbar anerkannt, die sich dabei ergaben und unser Denken über die »letzten Dinge« befruchtet haben. Die jüngste mir bekannt gewordene Darstellung der Eschatologie<sup>4</sup> hat den ganzen Disput nach allen Seiten hin durchgearbeitet und eine weitgehende Annäherung der Standpunkte festzustellen geglaubt.<sup>5</sup> Ich möchte den ganzen Streit nicht noch einmal aufgreifen, aber doch noch einmal betonen, worum es mir positiv ging und geht. Zuallererst geht es mir nicht um Begrifflichkeit oder um »Platonismus«, sondern im Sinn der Lehre Jesu um eine streng theologische Auffassung unseres Lebens über den Tod hinaus – unseres »ewigen Lebens«. Wir leben deshalb, weil wir ins Gedächtnis Gottes eingeschrieben sind. Im Gedächtnis Gottes sind wir nicht ein Schatten, eine bloße »Erinnerung«, sondern im Gedächtnis Gottes stehen heißt: leben, ganz leben, ganz

---

<sup>2</sup> Vgl. 2 Tim 2, 18.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Phil 1, 23.

<sup>4</sup> Vgl. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlungen*.

<sup>5</sup> Vgl. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlungen*, besonders 169–176.

wir selber sein. Den Sadduzäern, die mit einer abstrusen Geschichte den Glauben an die Auferstehung als absurd zu überführen versuchten, antwortet Jesus nicht mit anthropologischen Erörterungen welcher Art auch immer, sondern mit dem Verweis auf das Gedächtnis Gottes: »Dass aber die Toten auferstehen, habt ihr das nicht im Buch des Mose gelesen, in der Geschichte vom Dornbusch, in der Gott zu Mose spricht: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist doch nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden. Ihr irrt euch sehr« (Mk 12, 26 f.).<sup>6</sup> Diese theologische Auffassung ist gerade als solche zugleich eine dialogische Auffassung des Menschen und seiner Unsterblichkeit. Ich habe daher meinen Begriff von Seele im Anhang 2 der 6. Auflage in dem Satz zusammenfassen können: »Seele ist nichts anderes als die Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit, zur ewigen Liebe«.<sup>7</sup> Die Beziehung zu dem, was ewig ist, das Stehen in der Gemeinschaft mit ihm ist Anteilhabe an seiner Ewigkeit. Diese dialogische Auffassung des ewigen Lebens schließt die christologische Konkretisierung unseres Glaubens an Gott ein: In Christus ist Gottes Dialog mit uns Fleisch geworden. Dem Leib Christi zugehörend, sind wir dem Leib des Auferstandenen, seiner Auferstehung geeint: »Gott hat uns mit Christus auferweckt und uns zusammen mit ihm einen Platz im Himmel gegeben« (Eph 2, 6). Von der Taufe an gehören wir dem Leib des Auferstandenen zu und sind in diesem Sinn schon an unsere Zukunft festgemacht, nie mehr ganz »leiblos« – bloße *anima separata* – auch wenn unsere Pilgerschaft noch nicht zu Ende sein kann, solange die Geschichte unterwegs ist. Damit ergibt sich das Vierte: Die Leibhaftigkeit Christi, der in Ewigkeit Leib behält, bedeutet das Ernstnehmen der Geschichte und der Materie; ich habe das unten auf den Seiten 195–198 darzustellen versucht. Schließlich ist mir wichtig, dass in unserer anthropologischen Rede, gerade weil sie ganz theologisch und christologisch sein muss, die Gesprächsfähigkeit mit der Vernunft, der durch die Philosophie vermittelte Dialog mit der modernen Anthropologie offenbleibt. Diesen Punkt habe ich in beiden Anhängen zur 6. Auflage bewusst betont. Inzwischen ist

---

<sup>6</sup> Vgl. unten 136 f.

<sup>7</sup> Ebd., 274.

die Diskussion weitergegangen. Der Beitrag von Tobias Kläden, *Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem*,<sup>8</sup> bietet wertvolle Hinweise zu ihrem gegenwärtigen Stand.

In dem eingangs erwähnten Vorwort zum Ganzen der *Kleinen Katholischen Dogmatik* hatte Johann Auer gesagt, ein kurz gefasstes Lehrbuch könne nicht für jeden Traktat das Wissen eines Handbuchs bieten, das von vielen Mitarbeitern erstellt wird. Diese Grenze meines Versuchs von 1977 ist mir sehr bewusst. Ich hoffe aber, dass er bei all seinen Unzulänglichkeiten doch helfen kann, die Hoffnung besser zu verstehen, die uns der Glaube an Christus schenkt und sie als gegenwärtige Zusage an uns neu wahrzunehmen. Herrn Friedrich Pustet vom Pustet-Verlag möchte ich danken, dass er das kleine Werk noch einmal auf den Weg zu den Lesern zu bringen sich entschlossen hat.

Rom, am Fest Allerheiligen 2006  
Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.

---

<sup>8</sup> Vgl. KLÄDEN, *Leib-Seele-Problem*; vgl. PETERS, Rez. zu Richter, *Wohin führt uns die moderne Hirnforschung?*

## Vorwort zur ersten Auflage

Es sind nun genau zwanzig Jahre, dass ich im Zyklus meiner Vorlesungen zum ersten Mal die Eschatologie vorzutragen hatte. Seitdem musste ich mich in regelmäßiger Wiederkehr ihren Fragen immer von Neuem stellen; die Eschatologie ist neben der Ekklesiologie der Traktat, den ich am öftesten gelesen habe und den ich so nun endlich als ersten geschlossen der Öffentlichkeit vorzulegen wage. Dabei ist es mir mit dem Stoff merkwürdig ergangen: Ich hatte kühn mit jenen Thesen begonnen, die – damals noch ungewohnt – sich heute auch im katholischen Raum fast allgemein durchgesetzt haben, d. h. ich hatte versucht, eine »entplatonisierte« Eschatologie zu konstruieren. Je länger ich aber mit den Fragen umging, je mehr ich mich in die Quellen vertiefte, desto mehr zerfielen mir die aufgebauten Antithesen unter der Hand und desto mehr enthüllte sich die innere Logik der kirchlichen Überlieferung. So steht das hier vorliegende Ergebnis zweier Jahrzehnte nun in umgekehrter Weise quer zur herrschenden Meinung als meine ersten Versuche es damals taten – nicht aus Lust am Widerspruch, sondern vom Zwang der Sache her, wobei freilich auch und gerade jetzt das neue Fragen vertiefend, reinigend und klärend das Ganze meiner Sicht bestimmt.

Der Rahmen der Darstellung war durch die Gestalt der Kleinen Dogmatik vorgegeben, so dass ich auf manche an sich wünschenswerte Auseinandersetzung im Detail verzichten musste. Ich hoffe, dass aber doch die wesentlichen Fragestellungen in einer dem Rahmen eines Leitfadens gemäßen Weise ausreichend angesprochen sind. Das Manuskript wurde im Herbst 1976 abgeschlossen. Später erschienene Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden, darunter leider auch die umfängliche Behandlung der Eschatologie, die Christian Schütz, Heinrich Groß, Karl Hermann Schelkle

und Wilhelm Breuning in *MySal* 5 (1976) 553–890 bieten. Eine Änderung meiner Auffassung hätte sich von dorthier, wie ich nun sehe, nicht ergeben. Vielleicht ist es sogar lehrreicher und nützlicher, dass die zwei Darstellungen des Themas wirklich unabhängig voneinander und unberührt voneinander erscheinen.

Ich möchte dieses Buch nicht ohne Dank hinausgehen lassen. Zu danken habe ich zunächst meiner Sekretärin, Frau Elisabeth Anthofer, für die Geduld und Sorgfalt, die sie dem Manuskript angedeihen ließ. Dank gebührt sodann Herrn Josef Zöhrer, der mir bei der Erstellung der Bibliographie wertvolle Dienste leistete und die Korrekturen mitgelesen hat. Die Register sind ihm und meinen beiden Assistenten, Dr. Stephan Horn und Dr. Siegfried Wiedenhofer, zu verdanken. Endlich danke ich dem Pustet-Verlag, besonders Frau Monika Bock, für die verlegerische Betreuung.

Es trifft sich, dass das Buch in dem Augenblick in Druck geht, in dem für mich durch die Übernahme des Bischofsamtes die bisherige Lehrtätigkeit endet. So widme ich es in dankbarer Erinnerung den Hörern der Regensburger Jahre.

Pentling, am Fest Christi Himmelfahrt 1977

Joseph Ratzinger

# Einleitung

## § 1 Die Problemlage

Allgemeine Literatur: ALTHAUS, *Die letzten Dinge*. – ALBERIONE, *The Last Things*. – BALTHASAR, *Eschatologie im Umriss*. – BRINKTRINE, *Die Lehre von den letzten Dingen*. – BURI / LOCHMANN / OTT, *Dogmatik im Dialog 1*. – DUFORT, *A la rencontre du Christ Jésus*. – GIGON, *De novissimis*. – KRECK, *Die Zukunft des Gekommenen*. – LENNERZ, *De novissimis*. – MARTELET, *L'Au-delà retrouvé*. – PIOLANTI (u. a.), *L'al di là*. – POZO, *Teologia dell'aldilà*. – RUDONI, *Escatologia*. – RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimension*. – SCHMAUS, *Dogmatik 4/2*. – WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*. – WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reichs*. – ZAHN, *Das Jenseits*.

Zu § 1: BALTHASAR, *Eschatologie*. – DÖLGER, *Sol salutis*. – RATZINGER, *Die Zukunft des Heils*. – JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche*. – PETERSON, *Gebetsrichtung*. – PETERSON, *Gebet nach Osten*. – RATZINGER, *Eschatologie und Utopie*. – WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*. – WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*.

### 1. Zur gegenwärtigen Situation der Frage nach der Eschatologie

Die Eschatologie, die Jahrhunderte hindurch, als »Lehre von den letzten Dingen« am Ende der Theologie angesiedelt, ein ruhiges Dasein geführt hatte, ist in der geschichtlichen Krise unserer Zeit ins Zentrum theologischen Denkens gerückt. Hans Urs von Balthasar hat sie vor rund 20 Jahren als den »Wetterwinkel« in der

Theologie unserer Zeit bezeichnet;<sup>1</sup> heute erscheint sie geradezu als der Eigentümer des ganzen Geländes der Theologie, wie man daran sehen mag, dass die Synode der Bistümer Deutschlands ihr Glaubensbekenntnis unter den Titel »Unsere Hoffnung« gestellt, Glauben aus der Perspektive der Hoffnung beschrieben hat.

Wie kam es zu dieser Verschiebung? Was ist von ihr zu halten? Als äußeres Datum für den Umbruch kann man die Werke von Johannes Weiß<sup>2</sup> und Albert Schweitzers frühe exegetische Untersuchungen<sup>3</sup> angeben. Hier bricht mit der Deckung des modernen wissenschaftlichen Denkens eine Einsicht durch, die vorher in der Aufklärung nur von Außenseitern geäußert und von den übrigen kaum ernst genommen worden war: Die ganze Botschaft Jesu sei eschatologisch gewesen; sie habe ihre Stoßkraft davon empfangen, dass Jesus mit Vollmacht das nahe Ende der Welt, den Einbruch von Gottes Reich verkündet habe. In der Wucht dieser Erwartung sei das Explosive, das Neue, das Große Jesu gelegen, und alle seine Worte müssten einzig von dieser Mitte her verstanden werden. Das Christsein im Sinne Jesu fasse sich zusammen in der zentralen Vater-unser-Bitte: Dein Reich komme – es sei die Bitte um den Untergang der Welt und das Einbrechen dessen, was allein Gott schaffen kann. In solcher Sicht erscheint dann die ganze Geschichte der Gestaltwerdung der Kirche als eine Geschichte der Enteschatologisierung, als die Martin Werner sie in der Tat in all ihren Zügen zu beschreiben versuchte.

Mit den angedeuteten Thesen werden wir uns im Verlauf unserer Überlegungen noch eingehend auseinandersetzen müssen; sie betreffen in der Tat nicht nur die Mitte der Eschatologie, sondern die Mitte des Christlichen selbst, dessen wahres Wesen damit zur Debatte steht. Einstweilen geht es uns allein darum, den geistigen Kontext zu sehen, in dem wir uns mit der eschatologischen Fragestellung bewegen. Der explosive Aufbruch eines neuen eschatologischen Bewusstseins in der Exegese, der inzwischen die ganze Aussage des Glaubens in das Thema Hoffnung hineinzieht, ist

---

<sup>1</sup> BALTHASAR, *Eschatologie*, 404.

<sup>2</sup> Besonders WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892.

<sup>3</sup> SCHWEITZER, *Skizze des Lebens Jesu*, 1901; SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, 1906.

nicht einfach als Ergebnis verfeinerter wissenschaftlicher Methoden zu erklären. Wenn in der Befragung historischer Quellen ein völlig neuer Ansatz hervortritt, ist dies immer auch ein Zeichen eines veränderten Bewusstseins, das mit neuen Augen in die Wirklichkeit sieht und daher neue Antworten von ihr empfängt. In unserem Fall ist deutlich, dass das plötzlich geschärfte Gehör für die eschatologischen Töne und Untertöne des Neuen Testaments zusammengeht mit der heraufsteigenden Krise der europäischen Zivilisation, dem Untergangsbewusstsein, das seit der Jahrhundertwende wie das Vorgefühl eines nahenden weltgeschichtlichen Erdbebens immer mehr die Geister erfasst. Dieses Untergangsbewusstsein, das durch den Ersten Weltkrieg eine erste tragische Bestätigung erhielt, hat die damals herrschende Gestalt liberaler Theologie allmählich ausgelaugt, ihr optimistisches Kulturchristentum zerbröckeln lassen; die Theologie ging nun zum Existenzialismus über, einer Philosophie der Bereitschaft, der Entschlossenheit, die sich zugleich als philosophische Auslegung dessen anbot, was eigentlich mit der Botschaft Jesu vom Ende gemeint sei.

Inzwischen hat aber ein zweiter, stärkerer Strom die Theologie erreicht, dem ein viel größerer Realismus eignet: der Marxismus. In ihm steckt etwas von der Urgewalt des alttestamentlichen Messianismus, nun freilich ins Antitheistische gewendet und unbedingten Glauben dadurch erheischend, dass das Ganze die Gestalt der Wissenschaft selbst, der exakten Auslegung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen angenommen hat, vor der jeder Widerspruch nur als Zurückbleiben auf der Leiter der Geschichte erscheinen darf. Aber seine Leidenschaft und seine Faszination zieht dieses Gebilde doch aus der prophetischen Wurzel, die eine Welt verheißt, für deren Kommen es in rationalem Kalkül keine Anzeichen gibt. So findet sich hier gerade bei und mit der Kampfansage an Gott und an die geschichtlichen Religionen ein religiöses Pathos, das die weithin heimatlos gewordenen religiösen Energien vieler Menschen mit geradezu magnetischer Kraft an sich zieht und zusehends auch die Theologie erfasst, die hier eine Möglichkeit wittert, die eschatologische Botschaft mit einem fassbaren, realistischen Inhalt zu füllen: merkwürdig genug und doch auch wieder verständlich, dass nach Barths rabiater Trennung von



Glaube und Religion die Theologie hier, vor die Wahl zwischen Gottesglaube und religiösem Zukunftspathos gestellt, die Religion gegen Gott zu wählen sich bereit zeigt.

So könnte man heute eine Eschatologie ganz als Auseinandersetzung (zustimmend oder kritisch) mit den Theologien der Zukunft, der Hoffnung, der Befreiung schreiben, wie dies Dietrich Wiederkehr in seinen »Perspektiven der Eschatologie« getan hat, in deren Blickfeld praktisch keins der klassischen Themen der Lehre von den letzten Dingen fällt: weder Himmel noch Hölle, weder Fegfeuer noch Gericht, weder Tod noch Unsterblichkeit der Seele. Obwohl in der Tat die Frage nach Zukunft und Gegenwart und mit ihr der ganze Themenkreis Hoffnung und Praxis der Hoffnung in den Bereich der eschatologischen Thematik gehört, kann ein Grundriss der katholischen Dogmatik sich einer solchen Verschiebung der Perspektiven nicht anschließen, und zwar nicht bloß aus dem äußeren Grund, weil man von einem Lehrbuch Information über die klassischen Inhalte eines Faches verlangen muss, sondern auch aus dem inneren Grund, weil diese Fragen selbst das Spezifische der christlichen Sicht auf das Kommende und auf seine Gegenwart einschließen und dem Menschen so nötig sind, wie ihm das Christliche nötig ist, auch wenn es ihm aus mancherlei Gründen in seiner Glaubensgestalt als unaktuell erscheinen mag.

## 2. Die geschichtlichen Voraussetzungen der gegenwärtigen Situation

Aber wie kommt es, dass diese Botschaft den Menschen von heute vielfach so fern liegt? Auf diese, wenn überhaupt, dann gewiss nur äußerst differenziert zu beantwortende Frage gibt es eine weit verbreitete und verblüffend einfache Antwort, die wir im zweiten Teil unserer Überlegungen zur Problemlage noch bedenken müssen. Es wird gesagt, im offiziellen Christentum sei die eschatologische Aussage tiefgehend depriviert worden, die Geschichte der Eschatologie sei eine Abfallsgeschichte; deren Umsetzung aus einer Praxis der Hoffnung in eine Lehre von den letzten Dingen bedeute eine tiefgehende Verkehrung des ursprünglich Gemeinten. Wenn

dies zutrifft, dann ist die Folgerung nur logisch, dass das Übel allein durch den Rückgriff auf den Anfang zu heilen ist; ein solcher Rückgriff, der die Aktualität des Ursprünglichen wiederherstellt, wollen die Theologien der Befreiung vielfach sein. Die Belege für die Abfallstheorie scheinen hier förmlich auf der Straße zu liegen. So wird seit langem auf den Kontrast hingewiesen, der zwischen dem frühchristlichen Maranatha und dem mittelalterlichen Dies irae liege: dort die freudige Hoffnung auf den bald kommenden Christus, die in der Didache (Anfang 2. Jahrhundert) noch verstärkt erscheint durch die Bitte: kommen möge die Gnade, vergehen die Welt (X 6); hier die Gerichtsangst, die das Ende unter dem Zeichen des Schreckens und des gefährdeten Seelenheils sieht. Als dritter Pfeiler solcher Betrachtungen erscheint gerne das Motto der Volksmission des 19. und 20. Jahrhunderts: Rette deine Seele; die Individualisierung des Christentums scheint darin schlaglichtartig bewiesen und so zugleich der Verlust dessen, was einst Herzstück der Eschatologie und der christlichen Botschaft überhaupt gewesen war: die zuversichtliche und gemeinschaftliche Hoffnung auf das bald bevorstehende Heil der Welt.

Nun sind Geschichtsbetrachtungen, die sich an wenige Formeln klammern, immer problematisch, auch wenn sie unter Umständen Hinweise vermitteln können. So steht zum Beispiel der genaue Sinn des Maranatha-Rufes keineswegs eindeutig fest. Er kann ebenso als Bitte wie als Feststellung gelesen werden: Komm, Herr Jesu; der Herr ist gekommen. Einige meinen sogar, es könne eine Art Fluchformel zum Schutz der Heiligkeit der Eucharistie gewesen sein: »So sicher als unser Herr gekommen ist [...]«<sup>4</sup>. Mit weitgehender Gewissheit kann man jedenfalls sagen, dass das Wort in den Zusammenhang der urchristlichen Eucharistiefeyer gehört und aus ihrer Weise des Betens heraus verstanden werden muss. Dieses Beten ist immer präsentisch und futurisch zugleich. Es ist freudige Ankündigung dessen, dass der Herr da *ist* und zugleich Ruf an den gegenwärtigen Herrn, dass er komme, weil er als der Gegenwärtige dennoch der Kommende bleibt. Um dies zu verdeutlichen, mag es nützlich sein, an die Erkenntnisse zu erinnern, die Franz Joseph Dölger und Erik Peterson über die Eigenart des

---

<sup>4</sup> Vgl. KUHN, Art. μαρναναθά.

urchristlichen Gebetes erarbeitet haben, indem sie den sinnlichen Ausdruck dieses Betens untersuchten. In der frühen Kirche beten ja noch Geist und Leib zusammen, und durch den Leib ist das Gebet zugleich eingeordnet in den Kosmos und in seine Geschichte. Wenn der Israelit betete, wandte er sich in die Richtung des Jerusalemer Tempels: Er bindet sein Gebet damit in die Heilsgeschichte Gottes mit Israel, die im Tempel ihre zusammenfassende Vergegenwärtigung findet. Er betet zu dem Gott, der im Tempel verherrlicht sein will und fügt so sein Gebet auch in das Glaubensgesetz Israels hinein, in die Ordnung, die Gott selbst gesetzt hat. Das frühchristliche Gebet wendet sich demgegenüber nach Osten, der aufgehenden Sonne entgegen. Sie ist das Symbol für den auferstandenen Christus, der aus der Nacht des Todes heraufgestiegen ist in die Herrlichkeit des Vaters und über das All herrscht; sie ist aber zugleich auch das Zeichen des wiederkehrenden Christus, der endgültig aus der Verborgenheit hervortritt und Gottes Reich aufrichtet in der Welt; das Verschmelzen von beiderlei Symbolismus im Bild der von Osten kommenden Sonne kann auch einigermaßen eine Vorstellung davon geben, wie eng Auferstehungsglaube und Parusiehoffnung ineinandergreifen, zusammengebunden sind in der Gestalt des Herrn, der als Auferstandener schon wiedergekommen ist, in der Eucharistie immerfort kommt und gerade so der Kommende bleibt, die Hoffnung der Welt. Peterson hat gezeigt, dass schon sehr früh diese Ostung des Betens, die den Kosmos zum Zeichen Christi und so zum Raum des Gebetes macht, in den Versammlungsräumen der Christen unterstrichen wurde durch ein Kreuzzeichen an der Ostwand, das als Zeichen des wiederkommenden Menschensohnes verstanden werden muss, auch als eschatologische Gerichtsdrohung im Sinn von Sach 12, 10 / Offb 1, 7: »[...] schauen wird ihn jedes Auge, auch alle, die ihn durchbohrt haben; und alle Stämme der Erde werden seinetwegen wehklagen.« »[...] Das Kreuz in den Darstellungen der Ap-siden stammt aus dem liturgischen Brauch, nach Osten hin zu beten vermittels eines Kreuzes, das Symbol des eschatologischen Glaubens ist«<sup>5</sup>. In diesem Kreuz reicht gleichsam der Triumphzug des wiederkehrenden Christus in die gläubige Gemeinde hinein,

---

<sup>5</sup> PETERSON, *Gebet nach Osten*, 32.

die in ihrer Zuwendung zum Osten den Tempel als überholt und Christus als den wahren Tempel, als Gegenwart und Zukunft der Welt erklärt.

Was ist daraus zu folgern? Wenn das Gebet, die Zuwendung zu Gott durch Christus damals wie heute das eigentliche Herzstück christlicher Existenz überhaupt ist, dann muss in der Tat die Analyse der Gebetsstruktur am ehesten die Möglichkeit eröffnen, die innere Bauart des frühen Christentums zu erkennen. Ohne nach diesen kurzen Notizen schon eine abschließende Formel suchen zu wollen, können wir doch sagen, dass sich im Beten der werdenden Kirche, das die Tempelrichtung durch die Ostung ersetzt, eine starke eschatologische Spannung feststellen lässt. Aber wir müssen nun hinzufügen, dass diese eschatologische Hoffnung mit der spirituellen Spannung des Gebetes und mit der gemeinschaftlichen Vollmacht des Glaubens in der Einheit der Kirche zu tun hat und mit der Erfahrung der Gegenwart des Endgültigen in der Eucharistiefeyer verbunden ist. Das bedeutet zugleich, dass man von der christlichen Hoffnung nicht wie von einer Nachricht über morgen oder übermorgen sprechen kann. Wir könnten auch sagen: Die Hoffnung ist personalisiert; ihre Mitte liegt nicht in Raum und Zeit, in der Frage des Wo und des Wann, sondern in der Beziehung zur Person Jesu Christi und im Verlangen nach seiner Nähe.

Hat die Christenheit diese Spannung durchgehalten? Wie kam es zu dem langweiligen und gelangweilten Christentum, das wir in der Neuzeit beobachten, aus eigener Erfahrung kennen? Nun, zunächst – was die zeitliche Erwartung des Endes angeht, so gibt es ein Auf und Ab; um das Jahr Tausend ist auf Grund alter typologischer Datierungen der Weltgeschichte eine wahre eschatologische Hysterie zu beobachten (wenn man hier das Wort »eschatologisch« anwenden will). Auch im Spätmittelalter taucht verstärktes Warten nach dem baldigen Weltende auf. Aber in alledem liegt nun gerade nicht das Eigentliche der eschatologischen Einstellung der Christenheit. Am ehesten kann man wohl wieder versuchen, deren Mitte in einem zentralen Gebetstext zu ertasten; dafür dürfte nun allerdings das *Dies irae* als religiöse Lyrik mit stark subjektiven Zügen weniger geeignet sein. Das unmittelbare Beten des christlichen Volkes in seiner gemeinschaftlichen Angst und Hoffnung ist vielleicht am besten greifbar in der Allerheiligenlitanei, die in einer