

# **Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Zur Begründung des eschatologischen Lehrstücks vom Reich der Freiheit<sup>1</sup>**

Von Eberhard Jüngel

1.1 Die Eschatologie bringt in Gestalt eines Lehrstückes vom *Reich der Freiheit* die Soteriologie (Pneumatologie) zum Abschluß, die im Lehrstück vom *befreienden Gott* grundlegend und im Lehrstück vom *befreiten Menschen* ekklesiologisch erörtert wird.

1.2 Als Lehrstück vom befreienden Gott ist Soteriologie Lehre vom Geist der Wahrheit.

1.3 Als Lehrstück vom befreiten Menschen ist Soteriologie Lehre vom Geist der Liebe.

1.4 Als Lehrstück vom Reich der Freiheit ist Soteriologie Lehre vom Geist der Hoffnung und des Trostes.

1.4.1 Zum befreiten Menschen gehört eine befreite Menschheit und eine erlöste Welt, in der das Werk des befreienden Gottes zur Vollendung kommt.

2 Die theologisch übliche Kennzeichnung der Struktur eschatologischer Aussagen durch die Dialektik von *Schon Jetzt* und *Noch Nicht* des Heils hat nur dann ihr Recht, wenn das spannungsvolle Verhältnis von *Schon Jetzt* und *Noch Nicht* nicht von der Defizienzerfahrung gegenwärtigen Mangels her, sondern von der Verheißung zukünftiger Vollendung her begriffen wird.

2.1 Die Struktur eschatologischer Aussagen reflektiert nicht die Bedrohung der schon jetzt ermöglichten Heilserfahrung durch die Ungewißheit einer noch nicht eingetretenen und deshalb *ambivalenten* Zukunft, sondern die Gewißheit einer im Sein Jesu Christi schon jetzt verbürgten, aber noch ausstehenden *eindeutigen* Zukunft.

2.2 Die Gewißheitserfahrung einer im Sein Jesu Christi schon jetzt verbürgten eindeutigen Zukunft unterscheidet die christliche Hoffnung von dem Zukunftsbezug des „natürlichen Menschen“.

2.3 Nur unter Voraussetzung dieses spezifischen Begriffs christlicher Hoffnung ist die neutestamentliche Identifikation der Heiden als solcher Menschen, „die keine Hoffnung haben“ (1Thess 4,13; Eph 2,12), verständlich und gerechtfertigt.

2.3.1 „Keine Angst und keine Hoffnung zu haben, heißt in gleicher Weise unmenschlich zu sein“ (W. Jens in: *Angst und Hoffnung in unserer Zeit*. Darmstädter Gespräch 1963, hg. von K. Schlechta, 1965, 165). In Angst und Hoffnung meldet der Mensch sein Recht auf Zukunft an.

---

<sup>1</sup> Die folgenden Thesen setzen – als soteriologischen Kontext – die in der Festschrift für Eduard Schweizer (Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie, hg. von U. Luz und H. Weder, 1983, 97-118) veröffentlichten Thesen zum Geist der Wahrheit und die in der Festschrift für Karl Lehmann (Erscheinungsjahr 2001) publizierten Thesen zum Geist der Liebe und – für die Klärung dessen, was ewig genannt zu werden verdient – die in der ZThK 97 (2000), 80-87 publizierten Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens voraus.

2.3.2 Als rein formale Struktur menschlicher Existenz ist Hoffnung Reklamation zukünftigen Daseins und darüber hinaus Hoffnung auf – *nichts*.

2.3.2.1 Erst indem sie an schon verwirklichte Existenz anknüpft, richtet sich die Hoffnung auf etwas; das zukünftige Hoffnungsgut ist extrapolierte Vergangenheit.

2.3.2.2 Als Hoffnung auf etwas kann Hoffnung enttäuscht werden. Die Erfahrung enttäuschbarer Hoffnung gibt dem Existential Hoffnung zwielichtige Züge: „Hoffnung“ ist im vorchristlichen griechischen Sprachgebrauch Ausdruck für die Erwartung *guter und schlechter* Ereignisse.

2.3.2.3 Hoffnung kann, indem sie Zukunft zu erschließen verspricht, die Gegenwart verschließen. Sie kann, indem sie auf die Zukunft hin vertröstet, „die Gegenwart verderben“ (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*. 21831, hg. von M. Redeker, Bd. 2, 71960, § 158.3, 416). Sie kann, indem sie zur Flucht aus der Gegenwart in eine angeblich bessere Zukunft verführt, zum Opiat werden.

2.3.2.3.1 Daß dem Menschen, statt ihn auf die Strenge seines eigenen Gewissens zu verweisen, auf einen zu erweichenden künftigen Richter „Hoffnung gemacht wird“, heißt nach I. Kant (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, 1907, 77,35f) dem Menschen „gleichsam Opium fürs Gewissen ... geben“ (a. a. O., 78,33).

2.3.2.3.2 Die Hoffnung der Religion ist nach K. Marx (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEGA 1, 1972, 378), indem sie „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, ... der Geist geistloser Zustände ist[,] ... das Opium des Volks“.

2.3.2.4 Der ambivalente Charakter des Existentials Hoffnung, der sich in der schwankenden Überlieferung der Fabel von der Büchse der Pandora (Hesiod – Babrius) spiegelt, zwingt zu der über die Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?“ mitentscheidenden, prinzipiell von der Religion zu beantwortenden Frage: „Was darf ich hoffen?“ (I. Kant, *Logik*, Akademie-Textausgabe, Bd. IX, 1923,25).

2.4 Der eindeutig positive Begriff der Hoffnung im Neuen Testament ist von der Gewißheit des Hoffnungsgutes her konstituiert, die durch den heiligen Geist aus dem Glauben an das schon jetzt gegenwärtige Heil hervorgerufen wird: *hēmeīs ... pneúmati ek písteōs elpída dikaiosúnēs apekdechómetha* (Gal 5,5; vgl. Röm 4,18; 5,1; 15,13; Hebr 11,1); ohne Glauben keine (christliche) Hoffnung!

2.4.1 Der lebendige Glaube hat die Hoffnung als *individua comes* bei sich: „*fides fundamentum est, cui spes incumbit: spes fidem alit ac sustinet*“ (Calvin, *Institutio*. 1559, I. III c. 2, 42; CR XXX, 432). Der Glaube gibt der Hoffnung ihre Gewißheit. Die Hoffnung gibt dem Glauben seine Lebendigkeit.

2.5 Christliche Hoffnung ist eine durch den Geist der Hoffnung und des Trostes ermöglichte Zukunftserfahrung mit den Erfahrungen der Nichtigkeit des menschlichen Daseins, die auch der „natürliche Mensch“ macht und in Gestalt „natürlicher Theologie“ mit selbst entworfenen eschatologischen Gegenwehen zu verarbeiten sucht.

2.5.1 Christliche Eschatologie kann in den eschatologischen Gegenwelten, mit denen der „natürliche Mensch“ seine Nichtigkeitserfahrungen zu verarbeiten sucht, die Ambivalenz der menschlichen Existenz kennenlernen, der der Geist der Hoffnung und des Trostes ein Ende

macht.

2.5.2 Was das menschliche Dasein nichtig macht, ist für die christliche Hoffnung erst aufgrund der Zukunftserfahrung des Geistes der Hoffnung und des Trostes entscheidbar.

2.5.3 Der Geist der Hoffnung und des Trostes bejaht die Begrenzung des menschlichen Daseins durch Anfang und Ende, indem er dem so begrenzten Menschenleben ewige Zukunft verheißt, und identifiziert den Zwang zum Drang des Menschen in die Verhältnislosigkeit als die das Nichts über Gottes gute Schöpfung heraufbeschwörende Sünde.

2.5.3.1 Nicht die Grenzen des Menschseins machen das menschliche Dasein nichtig, sondern der grenzenlose Drang des Menschen zur Selbstverwirklichung, der als solcher das menschliche Dasein verhältnislos und beziehungslos macht, ist der Grund der Nichtigkeit des menschlichen Daseins. Die Sünde qualifiziert das Lebensende zum Fluchtod, der das Leben als nichtig erfahren läßt.

2.5.3.2 Der wahre Grund der Nichtigkeit des menschlichen Lebens wird erst mit der Überwindung des als der Sünde Sold zu verstehenden Todes in der Auferstehung Jesu Christi erkennbar.

2.5.3.3 Der Geist des Jesus Christus von den Toten auferweckenden Gottes verbürgt den von diesem Geist erfaßten Glaubenden die eigene Auferstehung als Hoffnungsgut (Röm 8,10f): der Geist der Hoffnung und des Trostes erweist sich als „Angeld“ (2Kor 1,22; 5,5) und „Unterpfand“ (Röm 8,23; vgl. Eph 1,13f; Hebr 6,4f; Barn 1,7) der zukünftigen Herrlichkeit.

2.6 Christliche Hoffnung hofft nicht auf eine dem *schon jetzt* gegebenen Angeld des Geistes fremde, ganz andere Zukunft, sondern auf die verheißene und als solche *noch nicht* verwirklichte Selbstüberbietung des heiligen Geistes.

2.6.1 Die erhoffte Selbstüberbietung des heiligen Geistes impliziert die Selbstüberbietung der nach Röm 5,5 durch den Geist schon jetzt in die Herzen der Glaubenden ausgegossenen Liebe Gottes.

2.6.2 Gottes Liebe kann durch nichts Überboten werden. Gottes Liebe kann sich nur selber überbieten.

2.6.3 Indem die Liebe Gottes sich selbst überbietet, steigert sie sich selbst, ohne ihr Wesen zu alterieren.

2.6.4 Die eschatologische Selbstüberbietung des heiligen Geistes führt als Selbstüberbietung der Liebe Gottes den in Christus schon jetzt versöhnten und befreiten Menschen in das ihn und seine Welt erlösende Reich der Freiheit.

3 Die Struktur aller eschatologischen Aussagen der Dogmatik hat die eschatologische Selbstüberbietung des schon jetzt als *arrabón* gegenwärtigen und am Sein Jesu Christi Anteil gebenden Geistes der Hoffnung und des Trostes zu reflektieren.

3.1 Alle eschatologischen Aussagen haben demgemäß geltend zu machen, „daß der Mensch“ von der „wirklich ausständigen Zukunft das und nur das ... weiß, was davon prospektiv *aus* und *an seiner* heilsgeschichtlichen Erfahrung in seiner *Gegenwart* ablesbar ist ..., Eschatologie ist ... nicht die antizipierende Reportage später erfolgreicher Ereignisse .... sondern der für den Menschen ... notwendige Vorblick *aus* seiner durch das Ereignis Christi bestimmten ...

Situation *heraus* ... auf die endgültige Vollendung dieser seiner eigenen, schon eschatologischen Daseinssituation ... Sem Wissen um die Eschata ist nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben deren Transposition in den Modus der Vollendung“ (K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. IV, <sup>4</sup>1964, 414f).

3.2 Alle eschatologischen Aussagen müssen die Struktur pneumatologischer Relationsaussagen haben,

3.2.1 die die erhoffte Zukunft als das *sichtbare* Zur-Welt-Kommen des in Jesus Christus verborgen zur Welt gekommenen und als heiliger Geist unsichtbar zu den Glaubenden kommenden Gottes so aussagen,

3.2.1.1 daß sie die Gegenwart der glaubend Hoffenden auf die als Selbstüberbietung des heiligen Geistes verheißene Zukunft beziehen, mithin

3.2.1.2 auch die verheißene Zukunft als Advent des sich zur Welt in Beziehung setzenden Gottes aussagen, so daß Gott (*adventus dei*) und Welt (*futurum mundi*) auf das strengste unterschieden und gerade so unüberbietbar aufeinander bezogen werden, „*ut sit spes purissima in purissimum deum*“ (M. Luther, Operationes in Psalmos. 1519-21, WA 5, 166,18).

3.3 Alle eschatologischen Aussagen haben als pneumatologische Relationsaussagen ihr Kriterium im Geist des Herrn und seiner Freiheit und insofern darin, „daß sie auf das Evangelium bezogen sind“ (G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, <sup>2</sup>1982, 403; Ch. Schütz, Mysterium Salutis, Bd. V, 1976, 645).

3.3.1 Eschatologische Aussagen haben die die Gegenwart der Welt bestimmende *Angst vor der Zukunft* auf keinen Fall zu potenzieren, sondern deren Verwandlung in diejenige *Gottesfurcht* zur Sprache zu bringen, die das Gericht Gottes als definitiven Erweis seiner Liebe erwartet.

3.4 Als am Evangelium orientierte Zukunftsaussagen haben alle eschatologischen Aussagen die Vollendung des schöpferischen Wirkens Gottes zur Geltung und so das irdische Sein des Geschöpfes als durch Gott selbst begrenztes und auf seine noch nicht verwirklichten Möglichkeiten hin zu entgrenzendes diesseitiges Dasein zu Ehren zu bringen.

3.4.1 Eschatologische Aussagen haben geltend zu machen, daß der Christ nicht *negativ* „auf eine Erlösung aus der Diesseitigkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit seiner Existenz“ zu hoffen berufen und berechtigt ist, „sondern *positiv*: auf die Offenbarung ihrer in Jesus Christus schon vollendeten Erlösung ... gerade seines diesseitigen endlichen und sterblichen Wesens“ (K. Barth, KD III/2, 771).

3.5 Alle eschatologischen Aussagen haben nichts anderes als ein Vorverständnis der mit der Parusie Jesu Christi verheißenen unmittelbaren und universalen – und deshalb unüberbietbaren – Offenbarung zu entwickeln.

3.6 Die materiale dogmatische Eigenart eschatologischer Aussagen qualifiziert diese zu *analogen* Aussagen, die im Modell einer *Analogie des Adventes* aufgrund des in Jesus Christus bereits zur Welt gekommenen und als heiliger Geist auch jetzt zu uns kommenden Gottes dessen erneutes Kommen in Herrlichkeit zur Sprache bringen und das mit ihm kommende Reich der Freiheit in Gleichnissen des Himmelreiches auf legitime Weise anschaulich machen.

3.6.1 Als analoge Aussagen reden eschatologische Aussagen nicht uneigentlich, sondern in derselben Weise eigentlich, in der Jesu Gleichnisse vom Himmelreich eigentliche Rede sind.

3.7 Alle eschatologischen Aussagen müssen mit der von ihnen zur Sprache gebrachten Zukunftserfahrung, die ihrerseits eine Erfahrung mit den gegenwärtigen Nichtigkeitserfahrungen ist, auf die Gegenwart der angefochtenen Gemeinde so zurückkommen, daß sie deren irdischem Zukunftsbezug zugute kommen.

3.7.1 Eschatologische Aussagen haben eine den gegenwärtigen Menschen tröstende, zur Hoffnung berufende und zum Handeln aufrufende parakletische und ethische Funktion. Indem sie in der gegenwärtigen Welt aufdecken, was im Reich der Freiheit nicht mehr sein wird und deshalb schon jetzt nicht mehr sein sollte, gewinnen sie eine gegenüber der Gegenwart der Welt eminent kritische Funktion.

4 Indem die christliche Gemeinde den Tod Jesu Christi in der Kraft seiner Auferstehung von den Toten verkündigt, hofft sie auf und bittet sie um sein erneutes Kommen in Herrlichkeit am Tag des Herrn.

4.1 Der Gebetsruf der christlichen Gemeinde, der um das baldige Kommen des Herrn bittet (Apg 22,20; 1Kor 16,22; Did 10,6), ist Ausdruck der Leidenschaft der Hoffnung.

4.2 Zur christlichen Hoffnung gehört wesentlich die durch die Freude auf die zukünftige herrliche Freiheit der Kinder Gottes konstituierte und für die Leiden und die Unfreiheit in der gegenwärtigen Welt sensibilisierende (Röm 8,18-24) Leidenschaft der Hoffnung, in der der Glaubende von Tag zu Tag erneuert wird (2Kor 4,16).

4.2.1 Als der Erfüllung ihres Begehrens gewisse, aber eben deshalb an der Unerfülltheit ihres eigenen Begehrens leidende Leidenschaft ist es auch der Leidenschaft der Hoffnung „höchste Potenz ..., ihren eignen Untergang zu wollen ...“ (S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, GW, 10. Abt., 1967, 35).

4.2.2 In der Leidenschaft der Hoffnung wird die menschliche Existenz ek-zentrisch, und zwar so, daß es zu einer sowohl die Ruhe als auch die Unruhe der gegenwärtigen Existenz eschatologisch erschütternden Ek-stasis aus der Gegenwart hin zur Zukunft kommt.

4.2.3 Mit der Leidenschaft der Hoffnung ist zugleich die Gefahr gegeben, im Ereignis der Ek-stasis die Gegenwart zu überspringen und von deren Leiden unangefochten schon jetzt die noch nicht gekommene zukünftige Herrlichkeit zu antizipieren. Eine solche – illusorische! – Antizipation macht die Hoffnung trostlos.

4.2.4 In der Leidenschaft der Hoffnung steht der Mensch zu sich selbst im Verhältnis der Ex-territorialität (2 Kor 5,4-9), durch die es allererst ermöglicht wird, daß wir durch die Leidenschaft „in uns selbst Fuß fassen und hellsichtig ... werden“ (M. Heidegger, Nietzsche, Bd. I, 1961, 59).

4.2.5 Indem sie die Leidenschaft der Hoffnung als für diese wesentlich zur Sprache bringt, widerspricht die christliche Eschatologie dem stoischen Ideal der Leidenschaftslosigkeit (SVF III, 1964, 109, Nr. 448) ebenso wie der pythagoreischen Warnung, *mête páthos egeirēhtai* (H. Diels/W Kranz [Hg.], Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, <sup>12</sup>1966, 58 D 9 §233) und der Behauptung I. Kants (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Textausgabe, Bd. VII, 1917, 267,1ff), daß „Leidenschaften ... ohne Ausnahme böse“ sind.

4.3 Die Leidenschaft der Hoffnung führt mit sachlicher Notwendigkeit zu der Erwartung, daß die Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit und damit der der Unerlöstheit der Kreatur ein Ende machende Tag des Herrn nahe herbeigekommen sei.

4.3.1 Die negative Erklärung der urchristlichen Naherwartung (vgl. 1Thess 4,15; 1Kor 15,51; Röm 13,11f; Mk 13,24ff; Mt 24,3 usw.) als eines die ganze futurische Eschatologie desavouierenden Irrtums verfehlt das Wesen der Naherwartung ebenso wie jede positive Erklärung der Parusieverzögerung (vgl. 2Petr 3,4ff; Mt 25,5; Lk 12,45; 1Clem 23,3; 2Clem 11,20, die durch die Positivität ihrer Erklärung die *Verlegenheit* beseitigt, die das Problem der Naherwartung aufwirft und aufwerfen muß.

4.3.2 Im Unterschied zu der auch in der alttestamentlichen Prophetie und in der jüdischen Apokalyptik bezeugten Naherwartung und der durch sie aufgeworfenen Frage (vgl. Jes 5,19; Hes 12,12; Dan 8,13; 12,5ff; 4Esra 4,33f!; 6,59; syrBar 26; 81,3; äthHen 97,3-5; 104,3 u. ö.) stellt die urchristliche Naherwartung insofern einen Fall *sui generis* dar, als sie nicht das noch nie dagewesene Neue, sondern das neue Kommen des schon Gekommenen erwartet.

4.3.2.1 Die christliche Gemeinde blickt auf Jesu Christi Leben, Tod und Auferstehung zurück, wenn sie seine baldige Ankunft in Herrlichkeit herbeisehnt. Dieser Rückblick konstituiert die Gewißheit, daß die Nacht vorgerückt und der Tag nahe herbeigekommen ist (Röm 13,12).

4.3.2.2 Gegenüber einer negativen (R. Bultmann) oder positiven (K. Barth) Wegerklärung des Problems der Naherwartung und Parusieverzögerung kommt es dogmatisch darauf an, die theologische Verlegenheit wach zu halten, die mit jenem Problem gegeben ist, und die Leidenschaft der Hoffnung ins Recht zu setzen, die jenes Problem mit sachlicher Notwendigkeit erzeugt.

4.3.2.3 Die mit dem Problem der Naherwartung und Parusieverzögerung gegebene theologische Verlegenheit behaftet die christliche Eschatologie bei ihrer Aufgabe, den Tag des Herrn anzusagen. Die Verlegenheit, die die christliche Hoffnung angesichts der weitergehenden Weltgeschichte stets aufs neue bereitet und bereiten muß, kann zwar getröstet und so zu einer getrosten Verlegenheit werden; sie muß aber auch als solche eine lebendige Verlegenheit bleiben, an der die Lebendigkeit der Hoffnung auf den lebendigen Herrn ihr Kriterium hat.

4.3.2.4 Die Leidenschaft der christlichen Hoffnung wird allerdings durch eine *chronologische Fixierung* der Naherwartung ebenso problematisiert wie durch die Beseitigung der mit ihr gegebenen Verlegenheit. Jede chronologische Fixierung der nach Lk 17,21 u. ö. nicht objektivierbaren Nähe des Reiches der Freiheit pervertiert die Naherwartung existentiell zur Fernerwartung.

4.3.2.3 In der Beziehung der Gegenwart auf die Zukunft des Tages des Herrn läßt sich weder Maß nehmen noch Maß halten.

4.4 Die Leidenschaft der Hoffnung und mit ihr die drängende Erwartung des Tages des Herrn hat ihren eschatologischen Sitz im Leben in der das Kommen der *hēméra kyriou* feiernden *kyriakē hēméra* (Apg 1,10; Did 14,10; IgnMagn 9,1).

4.4.1 Im die Auferstehung Jesu Christi und seinen kommenden Tag feiernden (Barn 15,9; IgnMagn 9,1) ersten Tag der Woche (1Kor 16,2; Apg 20,7; vgl. Mk 16,2 par) ist der die Woche beendende alttestamentliche Sabbat aufgehoben und intensiviert.

4.4.2 Der *dies dominicus* unterbricht die „ewige“ Wiederkehr des Gleichen und sagt deren

Ende an. Als solcher hat er eschatologische Bedeutung (vgl. K. Barth, KD 111/4,60ff).

4.4.3 Der *dies dominicus* unterbricht das Gen 3,17-19 formulierte Gesetz der Tage und das Ps 104,23 und Ps 90,10 formulierte Gesetz des werktätigen Lebens, indem er sich als Zeit zum Gottesdienst ereignet.

4.4.4 Im Gottesdienst kommt der Herr selber so zu Wort (Predigt) und zur Anschauung (Taufe, Herrenmahl), daß seine Gegenwart ein Vorverständnis ihrer Selbstüberbietung am Tage des Herrn erzeugt.

4.5 Der Tag des Herrn wird von der christlichen Hoffnung als die Zeit erwartet, die ganz und gar und ausschließlich durch das Ereignis des Adventes Jesu Christi qualifiziert ist.

4.5.1 Als *Tag* wird die Zeit der Ankunft Jesu Christi deshalb erwartet, weil der Tag im Gegensatz zu „der Nacht, da niemand wirken kann“ (Joh 9,4), die *Zeit zur Tat* ist. Der Tag des Herrn wird als die Zeit erwartet, in der Jesus Christus allein handelt und in sichtbarer Konkurrenzlosigkeit über die Welt entscheidet.

4.5.2 Die mit der Hoffnung auf den Tag des Herrn verbundene Erwartung eines *Verlöschens der Lichte der Welt* (vgl. Amos 5,8; Jes 13,10; 34,4; Mk 13,24 par) qualifiziert diesen Tag negativ zum *Ende aller menschlichen Tätigkeit*, die dann nicht mehr nur unterbrochen, sondern beendet und beurteilt werden wird.

4.5.3 Die mit der Hoffnung auf den Tag des Herrn verbundene Erwartung der Erscheinung Jesu Christi im Lichte seines eigenen Seins (vgl. Apg 2,20 mit Joel 2,31; Mk 13,26 par; Lk 17,23f; 2Thess 2,8; 1Tim 6,14; 2Tim 4,1.8; Tit 2,13) qualifiziert diesen Tag (und damit auch seine negative Qualifikation) positiv zur Zeit der Tat Jesu Christi und nur der Tat Jesu Christi, die dem Ende aller menschlichen Tätigkeit einen positiven Sinn gibt.

4.5.4 Die eschatologische Tat Jesu Christi am Tage des Herrn ist im Grunde nichts anderes als die Tat seines Kommens in Herrlichkeit.

4.5.3 Die Tat seines Kommens in Herrlichkeit bedeutet die *unmittelbare Gegenwart* Jesu Christi und insofern das Ende jener Mittelbarkeit, der gemäß Gott (z. B. in Wort und Sakrament) nur als Abwesender anwesend ist.

4.6 Der Advent Jesu Christi im Lichte seines eigenen Seins ist die Tat der *unmittelbaren und universalen Offenbarung* des Seins und der Werke des dreieinigen Gottes und als solche die irresistible Aufklärung, die nichts anderes als die Vollendung der mit der Auferstehung Jesu Christi anhebenden Aufklärung im Lichte des Evangeliums ist.

4.6.1 Die Universalität der Offenbarung Gottes in der Erscheinung Jesu Christi wird sich heilsgeschichtlich darin erweisen, daß der gekreuzigte Jesus Christus dann zugleich mit der „Fülle der Heiden“ auch von Israel erkannt und als der Messias Israels anerkannt werden wird, der „ganz Israel erlösen“ wird (Röm 1 1,25f; vgl. Apg 2,36).

4.6.1.1 Die eschatologische Gewißheit, daß Jesus Christus sich ganz Israel als Messias unmittelbar offenbaren und durch solche Offenbarung ganz Israel erretten wird, verbietet es der Kirche, einen vom alttestamentlichen Zeugnis absehbenden sog. christlichen Gottesgedanken zu konzipieren und damit das Neue Testament als metaphysisches oder moralisches Lesebuch philosophisch usurpierbar zu machen.

4.6.1.2 Die eschatologische Gewißheit, daß Jesus Christus sich ganz Israel als Messias unmittelbar offenbaren und durch solche Offenbarung ganz Israel erretten wird, gebietet es der Kirche, die bleibende Erwählung Israels zu bezeugen.

4.6.1.3 Die eschatologische Gewißheit, daß Jesus Christus sich ganz Israel als Messias unmittelbar offenbaren und durch solche Offenbarung ganz Israel erretten wird, läßt die Kirche an ihrer Selbstunterscheidung von der Synagoge und an deren Selbstunterscheidung von der christlichen Gemeinde das Elend einer die Einheit der Kinder Gottes verwirklichen, noch nicht erlösten Menschheit erleiden.

4.6.2 Die Universalität der Offenbarung Gottes in der Erscheinung Jesu Christi bedeutet, daß am Tage des Herrn das Evangelium als das Wort vom Kreuz triumphieren und Gott als der in seiner Göttlichkeit menschliche Gott herrlich sein wird.

4.6.3 Die Universalität der Offenbarung Gottes in der Erscheinung Jesu Christi bedeutet, daß die Wahrheit dann nicht mehr der Liebe zur Wahrheit bedarf, weil Wahrheit und Liebe dann als ein und dasselbe Ereignis erfahren werden. Die Universalität der Offenbarung impliziert die Unmittelbarkeit der Offenbarung.

4.6.4 Die Unmittelbarkeit der Offenbarung Gottes in der Erscheinung Jesu Christi beendet die Furcht vor der Erkenntnis der Wahrheit, weil sie Gott so als Liebe zu erkennen gibt, daß sich der Erkennende zugleich als von Gott Geliebter erkennt.

4.6.5 Die Unmittelbarkeit der Offenbarung Gottes in der Erscheinung Jesu Christi besteht in der Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis.

4.6.6 Die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis vollzieht sich insofern, als Jesus Christus sich im Lichte seines eigenen Seins so zur Erscheinung bringt, daß in demselben Lichte auch der Mensch in neuer Weise zur Erscheinung kommt.

4.6.7 Die Erkenntnis des im Lichte seines eigenen Seins erscheinenden Jesus Christus verändert den Erkennenden, indem sie ihn in das von ihm erkannte herrliche Sein verwandelt (Röm 8,17-19; Phil 3,21; Kol 3,4; 1Joh 3,2f) und so die menschliche Selbsterkenntnis behindernde objektive Selbstentstellung des Menschen beendet.

4.7 Die Verherrlichung des Menschen, die diesen in die Herrlichkeit Jesu Christi verwandelt, besteht in der Auferstehung der Toten und in der mit ihr sich vollziehenden Erhöhung zu Gott.

4.7.1 Die Auferstehung der Toten ist das Ereignis der allen Menschen widerfahrenen Erhöhung zum Gericht.

4.7.1.1 Die apokalyptische Unterscheidung der Auferstehung der Toten in zwei voneinander unterschiedene Ereignisse, die durch ein dazwischenliegendes tausendjähriges Reich getrennt sein sollen (Apk 20,1-15), bedarf ebenso christologischer Sachkritik (vgl. CA XVII und CHelVP c. 11) wie die mit ihr verbundene Rede vom zweiten Tod.

4.7.2 Die Auferstehung der Toten ist die universale und unmittelbare Offenbarung des in Tod und Auferstehung Jesu Christi errungenen Sieges Gottes über den Tod. Unmittelbarer und universaler als durch die Auferweckung aller Toten kann dieser Sieg nicht offenbart und nicht erfahren werden.



4.7.3 Im Ereignis der Auferstehung der Toten offenbart Gott, daß er der totalen Verhältnislosigkeit und Beziehungslosigkeit des Todes seine neue Beziehungen schaffende Liebe entgegengesetzt und so den Tod überwunden hat.

4.7.4 Die Definition des Todes als Trennung der Seele vom Leib (Platon, Phaidon 64 c 4f) ist theologisch ebenso inakzeptabel wie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

4.7.4.1 Die im 5. Laterankonzil definierte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hatte die Funktion, die Identität des im Tode endenden irdischen Lebens mit dem von den Toten auferweckten Ich sicherzustellen. Die Sicherstellung der Identität geschah durch Sicherstellung der Kontinuität des Ich in Gestalt der Behauptung der Unzerstörbarkeit der Seele.

4.7.4.2 Die christliche Rezeption der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist nur unter der Voraussetzung eines zu überbrückenden Hiatus zwischen dem persönlichen Tod und der universalen Auferstehung am Tage des Herrn sinnvoll.

4.7.4.3 Der theologische Grundirrtum der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele besteht in dem Fehler, die Beantwortung der Frage nach dem Sein des Menschen *post mortem* von der menschlichen Sorge um die eigene, in der Beziehungslosigkeit des Todes endenden Identität her statt von der Fürsorge des auch im Tode beziehungsreichen Gottes her leiten zu lassen.

4.7.5 Der mit dem Tod gegebene Ewigkeitsbezug ist ganz und gar und ausschließlich im Sein des seine Ewigkeit und Unsterblichkeit dem Tod aussetzenden Gottes begründet.

4.7.5.1 Ewigkeit und Unsterblichkeit sind Gottesprädikate. Es gibt daneben keine Ewigkeit und Unsterblichkeit des Menschen.

4.7.5.2 Ewigkeit und Unsterblichkeit sind – wie alle göttlichen Attribute – kommunikable Attribute. So wie Gott in seinem trinitarischen Selbstverhältnis das kommunikable Wesen ist, so ist er es auch in seinem Verhältnis zu uns.

4.7.6 In der Auferstehung der Toten am Tage des Herrn wird universal evident und an der Welt anschaulich, daß Gott den Tod auf sich genommen hat und in der Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens nichts anderes als Liebe ist.

4.7.7 Der zur Rechten Gottes des Vaters erhöhte Jesus Christus ist die Totenaufstehung in Person und läßt den an seiner Person Teilhabenden wie im Glauben so auch im Augenblick des Todes an seinem Leben als Auferstandenen partizipieren. Sein ewiges Leben ist jeder Todesstunde unmittelbar gegenwärtig, indem es das gelebte Leben des Gestorbenen rettend begrenzt und schöpferisch verewigt.

4.7.8 Indem Gott den Menschen im Tode nicht dem durch die Sünde heraufbeschworenen Nichts überantwortet, sondern mit seinem ewigen Sein rettend begrenzt, kommt es zur schöpferischen Verewigung des gelebten Lebens, die eine Zeitdifferenz zwischen der Sterbestunde und dem Tag des Herrn ebenso ausschließt wie eine Raumdifferenz zwischen dem Ort der Toten und ihrem Sein vor Gott (vgl. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, 461).

4.7.8.1 Das Sein des Toten ist als verewigtes Sein unmittelbar zur Auferstehung der Toten. „Was dazwischen ist, das ist vom Übel!“ (P. Althaus, Die letzten Dinge, 91964, 159).

4.8 Die Auferstehung der Toten ist als Auferweckung des Leibes die Erhöhung des Menschen

in seine Ganzheit. Der Mensch erscheint als *totus homo coram deo*.

4.8.1 Die irdische Existenz des Menschen ist in doppelter Weise ein Zurückbleiben hinter der Ganzheit des menschlichen Lebens:

4.8.1.1 der Mensch existiert als Sünder im Antagonismus von Seele und Leib, Geist und Fleisch, Wille und Tun, Person und Werk, Gottesverhältnis, Weltverhältnis und Selbstverhältnis;

4.8.1.2 der Mensch existiert als Geschöpf in der Nicht-Identität von Person und Lebensgeschichte, von Dasein im Augenblick und Lebensverlauf.

4.8.2 Die Erhöhung des Menschen in seine Ganzheit bringt den Menschen sowohl in der Einheit von Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis als auch in der Identität von Person und Lebensgeschichte vor Gott.

4.8.3 In die Ganzheit seines Daseins erhöht, partizipiert der Mensch an der Herrlichkeit Jesu Christi, indem er die vom heiligen Geist gewirkte Freiheit, sich selber ganz und gar gegenwärtig und so für andere da zu sein, als *sōma pneumatikón* realisiert.

4.8.4 Mit der Ganzheit des Menschen wird, insofern diese dessen Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis umfaßt, zugleich die Ganzheit des kreatürlichen Seins offenbar. „Da denkt mein Geist, mit Preis und Dank, / Die Schickung im Zusammenhang“ (Ch. E Gellert, *Trost des ewigen Lebens*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1997, 190).

4.9 Die Auferstehung der Toten ist die Erhöhung aller Menschen zum *Jüngsten Gericht*.

4.9.1 Das Jüngste Gericht geschieht im Lichte des Seins Jesu Christi und rückt alles in dieses Licht. Als Gericht des im Lichte seines eigenen Seins erscheinenden Richters Jesus Christus ist das Jüngste Gericht das Ziel der Auferstehung der Toten und nicht etwa deren Problematisierung. Der Mensch wird des Gerichtes *gewürdigt*: er wird zum Gericht *erhöht*.

4.9.2 Das Jüngste Gericht hat seine Eigenart darin, daß Jesus Christus der dieses Gericht vollziehende Richter ist, der alles in sein Licht und damit ins rechte Licht rückt. Das die Welt und jeden Menschen ins Licht Jesu Christi rückende Jüngste Gericht ist insbesondere:

4.9.2.1 des Menschen Erlösung von der selbst verschuldeten Notwendigkeit, richten zu müssen;

4.9.2.2 die universale Offenbarung und Aufklärung dessen, was der Mensch und die Menschheit aus sich und der Welt gemacht haben: *quaestio facti*;

4.9.2.3 die unmittelbare Offenbarung und Aufklärung des Verhältnisses, in dem das, was getan worden ist, zu dem steht, was hätte getan werden sollen: *quaestio iuris*;

4.9.2.4 die universale und unmittelbare Offenbarung und Aufklärung dessen, was Gott in Jesus Christus für uns getan hat;

4.9.2.3 das Ergehen des Urteils über den derart offenbar gewordenen Menschen und die derart offenbar gewordene Menschheit.

4.9.3 Das Jüngste Gericht ist als Aufklärung dessen, was der Mensch getan hat und hätte tun

sollen, die Offenbarung der Sünde und die Verurteilung des Sünders zu seiner wohlverdienten Schande.

4.9.3.1 Es wäre ein Akt der Unbarmherzigkeit, wenn die Sünde nicht offenbar und der Sündler nicht zu seiner wohlverdienten Schande verurteilt werden würde.

4.9.4 Das Jüngste Gericht ist als Aufklärung dessen, was Gott in Jesus Christus für uns getan hat, die Offenbarung des Zuspruches der dem Sündler geltenden, aber von ihm ganz und gar nicht verdienten Ehre und Herrlichkeit Jesu Christi und insofern die Vollendung der Gerechtmachung des Sünders.

4.9.4.1 Es wäre ein Akt der Ungerechtigkeit gegenüber dem Gott, der mit seiner Gnade im Recht ist, wenn dem Sündler die ihm geltende, aber ganz und gar nicht verdiente Ehre und Herrlichkeit Jesu Christi vorenthalten würde.

4.9.5 Das Jüngste Gericht ist als Vollendung der Gerechtmachung des Menschen durch den barmherzigen und gerechten Richter *die Erlösung* des Menschen von seiner mit ihrer Verurteilung vernichteten Sünde und der durch sie über die Welt heraufbeschworenen Nichtigkeit des geschaffenen Seins.

4.9.6 Als Erlösung des Menschen von seiner Sünde und der durch sie über die Welt heraufbeschworenen Nichtigkeit des geschaffenen Seins ist das Jüngste Gericht die Befreiung des Menschen zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,21) und insofern die gnädige Bedeckung seiner wohlverdienten Schande.

4.9.7 Als Erlösung des Menschen von seiner Sünde und der durch sie über die Welt heraufbeschworenen Nichtigkeit ist das Jüngste Gericht die Befreiung des *servum arbitrium*, das den Menschen zwingt, sich selbst zu rechtfertigen oder aber sich selbst zu verurteilen und zu verdammen und so oder so zu sündigen. Im Jüngsten Gericht wird es für jeden Menschen zum ersten Mal im Vollsinn des Wortes *Entscheidungsfreiheit* geben.

4.9.8 Als vom Zwang zur Sünde Erlöster ist der Mensch frei, dem Urteil des barmherzigen und gerade in seiner Barmherzigkeit gerechten Richters zu glauben oder nicht zu glauben und dementsprechend mit der ihm zugesprochenen unverdienten Ehre und Herrlichkeit Jesu Christi ewig zu leben oder mit seiner eigenen wohl verdienten Schande für immer zu vergehen.

4.9.9 Das Jüngste Gericht offenbart, indem es den Sündler von seiner Sünde durch göttlichen Rechtsakt erlöst und die Sünde zum Vergehen verurteilt, die Sünde als den vom ewigen Leben ausgeschlossenen hoffnungslosen Fall.

4.9.9.1 Ein sich im Jüngsten Gericht trotz seiner Erlösung mit seiner Sünde für immer identifizierender Mensch würde sich selber, weil zum trostlosen Fall, zum hoffnungslosen Fall machen.

4.9.9.2 Im Jüngsten Gericht erweist sich die Sünde als des Menschen selbstverschuldete Trostlosigkeit und Hoffnungslosigkeit, die, statt sich von Gott selbst trösten zu lassen und auf ihn alle Hoffnung zu setzen, den Menschen abstrakt auf sich selbst und nur auf sich selbst bezieht.

4.9.9.3 Hoffnung für den hoffnungslosen Fall besteht allein darin, daß Gott selbst die Einheit von Leben *und Tod* zugunsten des Lebens und in dieser Einheit *Liebe* ist.

5 Die leidenschaftlich hoffende Gemeinde der Glaubenden vertraut inmitten aller Anfechtung darauf, daß der dreieinige Gott seine Verheißungen erfüllen und sein schöpferisches und ver-söhnendes Handeln durch die seine Geschöpfe verherrlichende und alles Seiende wahr, gut und schön machende Aufrichtung des Reiches der Freiheit vollenden wird, um mit dem von Ewigkeit her erwählten, durch den Tod Jesu Christi gerechtfertigten und durch den heiligen Geist geheiligten Menschen in herrlicher Weise ewig zusammen zu sein, zusammen zu leben und zusammen zu wirken:

5.1 im den Frieden des Reiches Gottes feiernden *gemeinsamen Anfangen* ohne Ende;

5.2 im die Wahrheit des Reiches Gottes – als *Zusammensein* von Schöpfer und Geschöpf – feiernden gegenseitigen Sich-Unterscheiden;

5.3 im die Gerechtigkeit des Reiches Gottes feiernden *gegenseitigen Geben und Nehmen*;

5.4 im die Freiheit des Reiches Gottes feiernden *Wort-Wechsel*, in dem niemand das letzte Wort hat;

5.5 im die Liebe, die Gott selber ist, feiernden *Leben voller Freude*, in dem jedes Lebewesen dem anderen *zur Freude* da ist.

5.6 Ewig leben heißt: uneingeschränkt mit Christus und so mit dem dreieinigen Gott zusammen sein, zusammen leben und zusammen wirken.

5.6.1 Das ewige Leben ist als Verewigung des mit seinem gelebten irdischen Leben unmittelbar identischen menschlichen Subjekts durch die schöpferische Anrede des dreieinigen Gottes die Erfüllung der Seligpreisungen Jesu. Als menschliche Teilnahme an Gottes eigenem Leben ist es vollendete Gemeinschaft mit Gott im Reich der Freiheit. Als vollendete Gemeinschaft mit Gott läßt das ewige Leben die Schande der Gottlosigkeit für immer hinter sich.

5.6.2 Das ewige Leben ist als Leben am von keiner Nacht begrenzten Tag des Herrn (Apk 21,25; 22,5) ein gemeinsames Anfangen ohne Ende. Als solches läßt es die Schande des Ver-altens für immer hinter sich.

5.6.3 Das ewige Leben ist als Teilnahme des gelebten Lebens am Leben des dreieinigen Gottes ein kommunikatives und darin getröstetes Leben. Als solches läßt es die Schande trostloser Kommunikationslosigkeit für immer hinter sich.

5.6.4 Das ewige Leben ist als Teilnahme am Abendmahl des Lammes (Apk 19,9) ein Leben in uneingeschränkter Freude an dem in Brot und Wein anschaulich werdenden, jeden Hunger und Durst stillenden Wort Gottes. Als solches läßt es die Schande, einander die elementaren Lebensmittel der Seele und des Leibes zu verweigern, für immer hinter sich.

5.6.5 Das ewige Leben ist als Teilnahme an der gerechten Herrschaft des Lammes ein eminent politisches Leben im Reich der Freiheit und Gerechtigkeit. Als solches läßt es die Schande eines unpolitischen Lebens in Anarchie oder Diktatur ebenso wie die Schande der Unfreiheit und Ungerechtigkeit für immer hinter sich.

5.6.6 Das ewige Leben ist als aus sich selbst leuchtendes Geistesleben die Entgrenzung des verwirklichten Lebens auf seine nicht verwirklichten Möglichkeiten und so auf seine ureigenste Freiheit hin. Als solches läßt es die Schande der die Möglichkeiten des Seins verachtenden Geistlosigkeit für immer hinter sich.

5.6.7 Das ewige Leben ist als Teilnahme am Frieden Gottes „die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins“. Als solches läßt es die Schande des Krieges, der Zerstörung, Trennung und Verfolgung für immer hinter sich.

5.6.8 Das ewige Leben ist als Teilnahme am Leben des ewigreichen Gottes, der Liebe ist, ein von Liebe erfülltes Leben, das nicht aufhören wird, sich selbst zu überbieten, um gerade in dieser Selbstüberbietung der Vollzug des Selbstverständlichen zu sein: einfaches Leben. Als solches läßt es die Schande des Ungeliebtseins und der Lieblosigkeit für immer hinter sich.

5.6.9 Das ewige Leben hat als Teilnahme am Leben des dreieinigen Gottes sich selbst niemals hinter sich, sondern immer aufs neue vor sich. Als solches ist es ein Leben aus Gott – in Gott – zu Gott.

Quelle: *Befreiende Wahrheit. Festschrift für Eilert Herms zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Wilfried Härle, Matthias Heesch u. Reiner Preul, Marburg: N.G. Elwert, 2000, S. 437-448.