

## § 2. Alte Kirche

Literatur: Handbuch der Dogmengeschichte IV 7a-d; G.L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, Freiburg u.a. 1995, 546-553; F.-J. NOCKE, Eschatologie, in: HD II 390-405;

### I. Kollektive Aspekte

In der Alten Kirche spielen vor allem folgende drei kollektive Vollendungskonzepte eine wichtige Rolle: >Endzeiterwartung/Apokalyptik<, >Chiliasmus<, und >civitas dei/civitas terrena<.

#### 1. Endzeiterwartung/Apokalyptik

Die eschatologische Hoffnung auf die **baldige Vollendung der Welt** (>Naherwartung<) musste schon in neutestamentlichen Gemeinden mit der Erfahrung vermittelt werden, **dass die Weltgeschichte doch weiterlief**: Das Ende zögerte sich hinaus. Dieses Problem beschäftigt auch die Apostolischen Väter und die Apologeten. Der KLEMENSBRIEF (um 96/23,3) warnt vor dem Zweifel derer, die sagen: "*Dies hörten wir auch schon zur Zeit unserer Väter, und siehe, wir sind alt geworden, und nichts davon ist uns widerfahren*".

Als Reaktion auf diesen Zweifel finden wir im sogenannten >ZWEITEN KLEMENSBRIEF< (1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) den einfachen Appell, "*Hoffnung zu fassen und geduldig auszuharren*" (11,5), aber auch **Umdeutungen der Naherwartung**: Der Akzent verlagert sich dabei von der zeitlichen Nähe auf die **Plötzlichkeit und Schnelligkeit**, mit der der Herr kommen wird, sowie von der Naherwartung auf die **jederzeitige Erwartung**: "*Erwarten wir also jederzeit das Reich Gottes ..., da wir ja den Tag der Erscheinung Gottes nicht kennen*" (12,1).

Die Verzögerung der Parusie wird auch positiv gedeutet: **als von Gott bewusst zugestandene Chance zur Umkehr**. So erklärt der HIRT DES HERMAS (2. Jahrhundert) in seiner Vision vom Turmbau: Die Bauarbeiten werden eigens verzögert, damit die Sünder noch Zeit zur Umkehr haben und, wie die Heiligen vor ihnen, noch als Steine im Bauwerk Verwendung finden können (ähnlich: 2 Petr 3,9). In der apologetischen (d.i. verteidigenden) Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt spielt ein anderes Argument eine Rolle: **die vorläufige Chance der Welt gegenüber der kommenden Zerstörung**.

"*Auch hege ich keinen Zweifel, dass nur durch flehentliches Gebet der Christen die Welt noch fortbesteht*" schreibt ARISTIDES (1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) an Kaiser HADRIAN (Apol. 16,5). Die **Angst vor dem Ende** scheint sich in den Vordergrund geschoben zu haben, hier die Angst vor dem Weltuntergang, dort die vor dem Gericht. **So wurde aus dem Gebet um das baldige Kommen des Endes (Offb 22,20) die Bitte um dessen Aufschub, aus der Hoffnung auf die Parusie eine Hoffnung auf deren Verzögerung**. Es liegt auf der Hand, dass vor allem die zunehmende Kooperation der Christen mit der weltlichen Macht und das sich Einrichten in der diesseitigen Welt die biblische Apokalyptik zu etwas Fremdem und Unverständlichem machen musste. **Je mehr man sich in die Strukturen der Herrschaft einbeziehen ließ, desto geringer wurde die Hoffnung auf deren Zerstörung**.

Denn: Je mehr die Christen in die Privilegien der Gesellschaft hineinwuchsen, desto mehr hatten sie selbst zu verlieren. Nun wurde ihnen die (ehedem rettende) Ansage der Veränderung der Verhältnisse zur Drohung; das Wort >Apokalypse< löste Angst aus. **War einst die Apokalypse Ausdruck der Hoffnung, dass es nicht immer so weitergehen werde, so wird nun die Hoffnung darauf, dass es immer so weitergehen werde, zum Schutz vor der Apokalypse. Aus dem als unmittelbar bevorstehend erhofften Tag der Entmachtung der Mächtigen wurde die Hoffnung auf den >jüngsten< Tag, aus dem erhofften baldigen Anbruch der Gottesherrschaft das jenseitige und ferne Gottesreich nach dem jüngsten Gericht**.

Ja, in dieser (verbürgerlichten) Perspektive kehrte sich selbst die Grundaussage des (apokalyptisch geprägten) Evangeliums glatt um: **Größer als die Hoffnung auf den Anbruch der Gottesherrschaft wurde die >apokalyptische< Angst vor dem Ende der Geschichte, ja vor jeder Veränderung der bestehenden (Besitz-)Verhältnisse. Das eschatologische Interesse verlagert sich damit insgesamt von der Vollendung der Weltgeschichte auf die (individualisierte) Auferstehung der Toten.** Dadurch werden die Grundlagen für die (erst später wirksame) Verjenseitigung und Individualisierung der Hoffnung gelegt.

## 2. Der Chiliasmus

Die Innergeschichtlichkeit des zukünftigen Heils kommt dagegen stärker in einem Vorstellungsmodell zur Geltung, das insgesamt mehr ein Außenseiterdasein in der Theologie führte: im Chiliasmus. Der Ausdruck >Chiliasmus< bzw. >Millenarismus< (von gr. chilioi, lat. mille = tausend) meint im engeren Sinne die **Erwartung einer tausendjährigen Herrschaft Christi und der Gerechten vor der letzten Auseinandersetzung mit dem Bösen und dem darauf folgenden endgültigen Heilszustand**, im weiteren Sinne aber jede Erwartung, die irdische Geschichte münde in eine von Gott auf dieser Erde errichtete Zeit des Heils vor der Vollendung der Welt. Charakteristisch ist also der Gedanke einer endzeitlichen, aber **noch innerhalb der Geschichte stattfindenden Heilszeit**.

**Biblische Grundlage** dieser Vorstellung ist das **Offb 20** entfaltete Bild: Der Satan wird gefesselt, die Märtyrer stehen auf zum Leben (>das ist die erste Auferstehung<) und herrschen zusammen mit Christus tausend Jahre lang. Danach folgen die Auferstehung auch der anderen Menschen und das Gericht für alle. Die Offenbarung will die verfolgten Christen stärken durch die Aussicht auf das Ende der Geschichte, auf den Sieg Christi über die bösen Mächte, andererseits aber auch auf die Schrecken der Zeit vorbereiten, die bereits gegenwärtig, aber auch künftig auf sie zukommen werden. Im 20. Kapitel greift der Verfasser auf Ez 37-48 zurück und bedient sich außerdem der verbreiteten Vorstellung von einer tausendjährigen Herrschaft des Messias. Es geht ihm um Mut und Hoffnung, gerade angesichts der christlichen Blutzeugen: Sie werden in der kommenden Heilszeit mit Christus zusammen herrschen. - JUDEN-CHRISTLICHE KREISE knüpfen an die Vision von Offb 20, zumal nach der Zerstörung Jerusalems, an und fassen **die Hoffnung, es werde doch noch zu einer sichtbaren Gottesherrschaft auf dieser Erde kommen**. So finden sich die altkirchlichen Zeugnisse für den Chiliasmus vor allem im kleinasiatischen Raum. Dort lebten zahlreiche Diasporajuden.

Bei dem ebenfalls aus Kleinasien stammenden IRENÄUS VON LYON (+ um 202) steht die eschatologische Geschichtsschau im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis. Er sieht eine Heilszeit kommen, in der die Lebensbedingungen der Vollendungszeit (>Unverweslichkeit<) schon vorweg gewährt werden, als Zeit der Einübung, der Entwicklung und Reifung für die endgültige Herrlichkeit. Der Glaube daran ist ihm ebenso wichtig wie der Glaube an die reale (nicht nur wie von den Gnostikern >geistig< verstandene) Auferstehung der Toten. **Das erwartete irdische Reich Christi hat also für Irenäus die Funktion der Vermittlung zwischen der jetzigen Weltzeit und der künftigen Herrlichkeit**. Damit wird die Kontinuität zwischen Schöpfung, Heilsgeschichte und Vollendung stark betont. - LAKTANZ (+ nach 317), ein sehr gebildeter Christ und Lehrer der lateinischen Rhetorik am Hofe Kaiser Diokletians, entwirft ein Konzept des tausendjährigen Reiches, in dem sich die Bilder alttestamentlicher Prophetie und der Offenbarung mit der griechisch-römischen Vorstellung vom Goldenen Zeitalter verbinden, dem man aber gleichzeitig den Leidensdruck einer jahrhundertlangen Verfolgungszeit anmerkt:

*"Christus steigt mit großer Macht herab... die ganze Menge der Gottlosen wird ausgetilgt, in Strömen fließt das Blut... Aber auch der Fürst der Dämonen selbst, der Urheber und Anstifter der Übel, wird in Ketten geschlagen und in Gewahrsam gebracht, so daß die Welt Frieden erhalte und und die so viele Jahrhunderte lang mißhandelte Erde zur Ruhe komme... Und dies ist das Reich der Gerechten, tausend Jahre lang. Während dieser Zeit erstrahlen glänzender die Sterne, die Sonne nimmt an Helligkeit zu, der Mond wird keine Abnahme mehr erleiden. Da steigt von Gott Regen der Segnung herab...; alle Frucht erzeugt die Erde ohne Mühe der Menschen. Honig in Fülle träufelt von den Felsen, Quellen von Milch und Wein brechen hervor. Die Tiere der Wälder legen ihre Wildheit ab und werden sanft; der Wolf schweift unschädlich zwischen den Schafen, das Kalb weidet mit dem Löwen, die Taube scharft sich mit dem Habicht; die Schlange hat ihr Gift nicht mehr; kein Wesen lebt mehr vom Blut; denn allem verschafft Gott reichliche und schuldlose Nahrung. Nachdem aber tausend Jahre verflossen sind, wird der Fürst der Dämonen wieder gelöst ..."* (Epitome 67).

Mit der sogenannten **Konstantinischen Wende** verliert der Chiliasmus seine Anziehungskraft. Offenbar hat er seine besondere Bedeutung in Zeiten der Bedrängnis, in denen sich die Hoffnung auf einen geschichtlichen Umschwung richtet. So denkt AUGUSTINUS (354-430) anfänglich noch chiliastisch, distanziert sich aber dann in >De civitate Dei< (XX 7) ausdrücklich hiervon und stellt der chiliastischen Interpretation von Offb 20 seine eigene Deutung gegenüber: Die letzte Weltzeit liegt nicht in der Zukunft, sie hat vielmehr schon mit Jesus Christus begonnen. Die Entmachtung Satans ist für Augustinus (1) nicht rein futurisch - sie hat schon begonnen und geschieht weiter -, (2) nicht punktuell zu verstehen - sie ereignet sich immer wieder - und (3) nicht ein politisches Ereignis, sondern an die persönliche Bekehrung des einzelnen gebunden. **Die tausendjährige Herrschaft Christi spielt in der Gegenwart.** Allerdings ist die Zahl >tausend< nicht numerisch, sondern qualitativ zu verstehen, als Chiffre für Vollkommenheit. Als Herrschaftsbereich Christi kann die Kirche verstanden werden. Augustinus legt aber Wert darauf, dass die Kirche in ihrer heutigen Gestalt, in der zusammen mit Weizen auch Unkraut heranwächst, unterschieden wird von jenem anderen Reich Gottes, das noch aussteht, "*der Kirche in ihrer einstigen Gestalt*" (XX 9).

Die >erste Auferstehung< (Offb 20,5) ist für Augustinus >Auferstehung der Seelen< (XX 10), d. h. für ihn: die **Bekehrung von der Sünde - im Gegensatz zur zweiten, der leibhaftigen Auferstehung der Toten am Ende der Zeit.** Augustinus kommt so zu einer teilweise präsentischen und verinnerlichenden Deutung der in Offb 20 angesagten Herrschaft Christi, sieht aber auch ihre geschichtlich greifbare, wenn auch nicht reine Ausprägung in der Kirche. Insofern wurde **von einer >ekklesiolog. Umdeutung< des Chiliasmus gesprochen**, freilich mit einem eschatologischen Vorbehalt. **Damit ist der Chiliasmus in der abendländ. Theologie vorläufig überwunden.**

In der **OSTKIRCHE**, soweit diese von der alexandrinischen Theologie geprägt war, hatte der Chiliasmus von vornherein wenig Chancen. Mit der allegorisch-spirituellen Schriftauslegung des Origenes konnte er sich nicht vertragen, weil der Chiliasmus die Schrift wörtlich-konkret verstand.

### 3. Civitas Dei und Civitas terrena

Chiliastische Vorstellungen gediehen also vor allem in der Opposition. In der Verfolgungszeit hielten sie die Hoffnung auf einen Umschwung der Herrschaftsverhältnisse wach, im Mittelalter brachen sie bei denen auf, die unter der konkreten Gestalt der Kirche litten und sich nach einer tiefgreifenden Reform sehnten. Beiden Situationen war gemeinsam, dass die sozialen Strukturen ganz offenbar nicht dem Willen Gottes entsprachen: **Gegen diese erfahrene Wirklichkeit wurde die christliche Hoffnung auf die weltverändernde Herrschaft Gottes formuliert.** Der Leidensdruck machte die eschatologische Hoffnung konkret und anschaulich.

Wie aber werden die Dinge gesehen, wenn Christen die Chance bekommen, die politische Ordnung selbst zu gestalten? Wie werden dann Politik, Kirche und Reich Gottes einander zugeordnet? Diese Frage stellt sich seit der >Konstantinischen Wende< und bleibt während des gesamten Mittelalters ein zentrales Problem. Die Antwortversuche werden an drei Beispielen vorgestellt: EUSEBIUS VON CAESAREA, der selbst noch die Schrecken der Diokletianischen Verfolgung miterlebt hat und den Sieg Konstantins als den Beginn einer neuen Heilszeit begreift, AUGUSTINUS, der drei Generationen später viel differenzierter über das Verhältnis von Reich Gottes und irdisch-politischer Herrschaft nachdenkt und die Civitas Dei grundsätzlich von der Civitas terrena unterscheidet, sowie OTTO VON FREISING, für den in der mittelalterlichen Einheit von Kirche und Reich Welt- und Heilsgeschichte ihren Höhepunkt erreichen, der aber auch den Bruch dieser Einheit verarbeiten muss.

#### a. Eusebius von Caesarea

Eusebius (+ 340) hat Bürgerkriege und Christenverfolgung noch miterlebt und **sieht mit dem Sieg Konstantins eine Zeit des Friedens, der Einigung der Welt und vor allem der Freiheit für die Kirche beginnen.** Der Bau neuer Kirchen und die öffentlich begangenen Feste der Christen werden für ihn zum Symbol dafür, dass die Kirche aufblüht, ja dass der Geist Gottes neu die Geschichte durchdringt. Dabei erfüllen sich für Eusebius die alten prophetischen Verheißungen. Was Jesaja weissagte:

*"Erstarket, ihr matten Hände und ihr wankenden Knie! Tröstet euch, ihr Kleinmütigen, seid stark, fürchtet euch nicht! Siehe, unser Gott vergilt im Gerichte und wird vergelten. Er selbst wird kommen und uns erlösen..."* (35,3f), bezieht Eusebius auf die Ereignisse seiner Zeit (KG X 4,32f):

*"Diese Dinge, in Worten einst vorhervorkündet und in heiligen Büchern niedergelegt, vernehmen wir nun, da (die Weissagung)... sich erfüllt, nicht mehr mit dem Ohre, sondern in den Taten" .*

**KONSTANTIN** wird für ihn **zum gottgesandten Retter und Friedensbringer, zur messianischen Gestalt**. Eusebius nennt ihn den >Liebling Gottes< (Vita Const. I 3), Gott selber habe ihn "zum Herrn und Führer aller erwählt" (I 24). Er vergleicht ihn mit Mose und sieht die alten biblischen Rettungsgeschichten durch die gegenwärtigen Ereignisse noch übertroffen. In der Herrschaft Konstantins erreicht die Welt- und Heilsgeschichte ihren Höhepunkt, verwirklicht sich abbildhaft das Reich Gottes. Eusebius geht nämlich von einer optimistischen Schau des gesamten Geschichtsverlaufs, von einer fortschreitenden göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes aus. In diesem Zusammenhang bekommt auch das heidnische römische Imperium schon eine sehr positive Bedeutung: Seine Gesetzgebung und Philosophie bereiteten die Welt auf die göttliche Lehre Jesu Christi und seiner Kirche vor. In Konstantin fließen nun die Linien zusammen: **die Geschichte vollendet sich in der Christianisierung des römischen Weltreiches**. Welt, Staat Kirche und Herrschaft Gottes gehen hier ineinander über. Die eschatologische Hoffnung wird so eng mit dem gegenwärtigen Reich Konstantins verbunden, dass man die Position des Eusebius als >Reichseschatologie< bezeichnet hat. Diese Vorstellung, dass Reich Gottes, Kirche und politische Herrschaft im Idealfall deckungsgleich sein müssten, hatte eine so große Faszinationskraft, dass sie nachhaltig auf Theologie und Politik der kommenden Jahrhunderte einwirkte.

#### b. Augustinus

Wie ein unmittelbarer Gegensatz zur >Reichseschatologie< des Eusebius wirkt die Lehre des Augustinus (+ 430) von der Civitas Dei. Ein Jahrhundert nach der >Konstantinischen Wende< hat sich der Erfahrungshorizont wesentlich verändert: Die dem Arianismus zuneigende Politik von Konstantins Nachfolger KONSTANTIUS und erst recht der Versuch Kaiser JULIANS (361-363), die alte heidnische Religion wiederherzustellen, dürften zu einer Ernüchterung darüber beigetragen haben, was die Kirche von Kaiser und Reich erwarten konnte. Auch die Kirche selbst bot ein verändertes Bild. Spätestens seit der Erhebung zur **Staatsreligion** durch Kaiser THEODOSIUS (395) **wurde aus der Kirche der Märtyrer eine Kirche der Privilegierten, die auch opportunistische Mitglieder anzog**. Christlichen Rigoristen, die verlangten, die Kirche von allen Christen zu säubern, die sich während der Verfolgung als unzuverlässig erwiesen hatten, trat Augustinus entgegen und verwies auf das Gleichnis vom Unkraut und Weizen (Mt 13,24-30). Beides wächst gemeinsam in der Kirche, bevor es am Jüngsten Tag voneinander geschieden wird.

Den unmittelbaren Anlass für Augustins Werk >De civitate Dei< bot ein weltpolitisches Ereignis, das das ganze Römische Reich und mit ihm das Selbstbewusstsein vieler Christen stark erschütterte: Im Jahre 410 wurde Rom durch die Westgoten erobert und geplündert. Das Römische Reich, mit dem Eusebius so große eschatologische Hoffnungen verbunden hatte, konnte die >Barbaren< nicht aufhalten, den Weltfrieden nicht garantieren und so nicht mehr Symbol für die Macht und Treue Gottes sowie sein Handeln in der Geschichte sein. Die Christen sahen sich zudem mit dem Vorwurf konfrontiert: **Der Fall Roms sei durch sie verursacht, weil sie den römischen Göttern den schuldigen Opferdienst verweigert hätten. Hierdurch hätten die Christen der Stadt und dem Reich seinen notwendigen Schutz geraubt**.

In dieser Situation konzipiert Augustinus (zwischen 413 und 426) sein 22 Bücher umfassendes Werk über die >civitas Dei< (Bürgerschaft Gottes), die im Gegensatz zur >civitas terrena< (der weltlichen Bürgerschaft) steht. Das Begriffspaar meint dabei nicht die Christen, die Kirche, den Staat oder sonst eine geschichtlich zu fixierende soziale Gemeinschaft, sondern bezieht sich darauf, wovon Menschen sich letztlich bestimmen lassen: nämlich **(1) entweder von einer Liebe zu Gott, die alles außer Gott, auch das eigene Ich, auf den zweiten Platz verweist, oder (2) von jener Selbstliebe, die das eigene Ich verabsolutiert und dafür bis zur Verachtung Gottes geht**.

Das erstere kennzeichnet die Civitas Dei, das letztere die Civitas terrena. Diese wird bestimmt von der Begierde zu herrschen, jene von Gehorsam und gegenseitiger Liebe. Die Civitas terrena verliebt sich in die Stärke irdischer Machthaber, die Civitas Dei liebt Gott als ihre Stärke. Die Civitas terrena vergötzt die zeitlichen Güter und verliert sich an sie, die Civitas Dei lebt in Erwartung und Hoffnung auf das Kommende. **Zwei Momente** sind dabei von besonderer Bedeutung:

(1) >Civitas Dei< ist ein **eschatologischer Begriff**. Zwar existiert die Civitas Dei schon heute, als Gemeinschaft derer, die sich auf dem Weg zum ewigen Heil befinden, aber nur als hoffende, unter Gottlosen pilgernde. Erst das Gericht am Ende der Geschichte wird ihr den endgültigen Sieg und den vollkommenen Frieden schenken. **Die Erfüllung liegt jenseits der Geschichte.**

(2) Diese pilgernde Gemeinschaft der Civitas Dei **ist mit keiner sozialen Gruppierung eindeutig identifizierbar**. Zwar werden die beiden Civitates durch bestimmte geschichtliche Erscheinungen repräsentiert - die Civitas terrena durch Kain, Babylon und Rom, die Civitas Dei durch Abel, Israel und die Kirche -; **doch auch Kirche und Civitas Dei sind nicht einfach deckungsgleich**: "*Wer zur Partei des Teufels gehört und wer nicht ..., das ist nun einmal in dieser Weltzeit völlig verborgen*" (Civ. Dei 20,7). Denn niemand kann in das Herz des Menschen sehen, und überdies ist es ungewiss, "*ob einer, der zu stehen meint, nicht fällt, und wer zu liegen scheint, sich nicht erheben wird*" (ebd.).

Diese klare Unterscheidung von Kirche und Civitas Dei, bzw. von weltlicher Macht und Civitas terrena wird aber nicht vollständig durchgehalten, was in der Interpretationsgeschichte viel Unklarheit mit sich brachte. Für Augustinus gilt also: **Die gegenwärtige Geschichte ist geprägt durch das Nebeneinander, ja weitgehende Gegeneinander zweier Herrschaftsbereiche**. Dieses Nebeneinander wurde schon vor Beginn der Menschheit grundgelegt durch die negative Entscheidung eines Teils der Engel. Es führte zur Teilung der Menschheit durch die Sünde Adams; es zeigte sich in dem gegensätzlichen Bruderpaar Kain und Abel. Die Civitas Dei trat deutlicher hervor in der Gründung des alttestamentlichen Gottesvolkes; die Civitas terrena erfuhr eine entscheidende Schwächung durch Jesus Christus; die endgültige Scheidung wird aber erst durch das Jüngste Gericht erfolgen. Dann werden die Bürger der Civitas Dei vollkommen glücklich werden in der Schau und in der Liebe Gottes, und die Bürger der Civitas terrena werden in endgültigem Unglück versinken. Bis dahin ist keine entscheidende Veränderung mehr zu erwarten.

Praktisch geht es Augustinus darum, **dass die Christen ihren Blick nicht auf innergeschichtliche Ereignisse und Werte fixieren, sondern auf das die Geschichte beendende Gericht**. Sie sollen die Dinge dieser Welt als vorläufig erkennen, sie >gebrauchen< (uti), aber nicht als letzte Werte >genießen< (frui). So wird die eschatologische Spannung zwischen Gegenwart und erhoffter Zukunft bei Augustinus erheblich stärker betont als etwa bei Eusebius. Interessant ist es, dass man sich im Mittelalter ausgerechnet auf ihn - freilich in einer weitgehenden Um- und Fehlinterpretation - berufen sollte, wenn man die Herrschaft Gottes massiv politisch auslegte und mit der Herrschaft von Kirche und christlichem Kaisertum identifizierte. Ein typisches Beispiel dafür ist die **Weltchronik OTTOs VON FREISING** (siehe § 3).

## **II. Individuelle Aspekte**

Literatur: B. DALEY, Patristische Eschatologie (HDG IV/7a) Freiburg u.a. 1986, 84-248; J. FINKENZELLER, Eschatologie, in: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge III, Paderborn u.a. 1995, 548-664; G.-L. MÜLLER, Katholische Dogmatik (1995) 546-553; F.-J. NOCKE, in: Handbuch der Dogmatik II (1992) 434-449;

Grundsätzlich lassen sich die individuell-eschatologischen Überlegungen in der Alten Kirche unter zwei verschiedenen Fragen behandeln: (1) wie das Erreichen des ewigen Heiles bzw. das Fallen ins Unheil und ggf. das Gericht vorzustellen bzw. zu denken ist, sowie (2) wie viele bzw. ob gar alle Menschen endgültig das Heil erreichen.

1. Tod, Auferstehung, Unsterblichkeit und Zwischenzustand

*"Die vom Christentum verkündete Hoffnung auf ewiges Leben war für viele das entscheidende Motiv, Christ zu werden."*<sup>1</sup>

Mit der Verlagerung der Aufmerksamkeit auf das eschatologische Schicksal des einzelnen Menschen wächst das Interesse daran, nicht nur das Ziel, sondern auch **den Weg des Menschen nach seinem Tod** zu beleuchten. So entfaltet sich die relativ einfache Lehre von der Auferstehung der Toten zu einer Theorie, die auch **die >Zeit< zwischen Tod und Jüngstem Tag** einbezieht und eine Kategorie zum Begreifen des Menschen (als >Leib< und >Seele<) voraussetzt. Wesentliche Faktoren zur Ausbildung dieser Theorie sind zum einen die Auseinandersetzung mit dem Unsterblichkeitsgedanken und der Anthropologie der Antike sowie zum anderen die kirchliche Frömmigkeitspraxis: die Verehrung der Märtyrer und das Gebet für die Verstorbenen.

a. Im Hintergrund: Die platonische Konzeption der >Unsterblichkeit der Seele<

Die Vorstellung von der >Unsterblichkeit der Seele< ist seit dem 6. Jahrhundert vor Christus in Griechenland und Kleinasien verbreitet. Philosophisch wurde sie zunächst von PYTHAGORAS und EMPEDOKLES aufgegriffen, ehe sie dann von PLATON - besonders in seinem Dialog >Phaidon<, den der zum Tode verurteilte Sokrates mit seinen Schülern führt - zu einer geistesgeschichtlich bedeutsamen Hoffnungsgestalt ausgebaut wurde. Die Gründe, die Platon aus der religiösen Überlieferung und aus seiner reflektierten Erfahrung des Phänomens >Leben< für eine mögliche >Unsterblichkeit der Seele< anführt, sind folgende:

(1) Die Seele ist das **Vermögen geistiger Erkenntnis, in der der Mensch das Unveränderliche in allem Veränderlichen erkennen kann**, also vor allem die >Idee< des Guten, des Wahren, der Gerechtigkeit. Dies ist der Seele nur deswegen möglich, weil sie die Idee in einer vorgeburtlichen Schau gesehen hat, das Wissen um sie von da an in sich trägt und sie in Form der >Wiedererinnerung< jetzt in den Gegenständen dieser Welt erkennen kann. Dieses apriorische (d.h. vor jeder Sinneserfahrung liegende) Wissen der Seele weist zunächst nur auf ihre mögliche Präexistenz vor dem irdischen Leben hin. Aber Platon folgert daraus zugleich eine **unsterbliche Post-Existenz nach dem irdischen Leben**, weil aus ihrer Präexistenz folgt, dass sie grundsätzlich eine Raum und Zeit überlegene Kraft ist, die weder durch die Geburt erst entsteht noch durch den Tod wieder untergeht.

(2) Weil die Seele das Unveränderliche erkennen kann, hält es Platon für wahrscheinlich, dass sie selbst diesem Unveränderlichen verwandt ist, ja **selbst unveränderlich und damit unvergänglich, dem ständigen Entstehen und Vergehen enthoben ist**. Denn nach der antiken Erkenntnistheorie kann Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden.

(3) Der entscheidende Grund liegt aber darin, dass für Platon die Seele **das Prinzip des Lebens** ist; der Begriff >Seele< beinhaltet für ihn deshalb notwendig den Begriff >Leben<. Der Begriff >Tod< als Gegensatz zum >Leben< steht damit auch in unversöhnbarem Gegensatz zum Begriff >Seele<: es kann demnach kein Seiendes geben, das eine Seele hat und zugleich tot ist. Wenn also der Tod des Menschen eintritt, dann zieht sich die Seele entweder zurück oder sie geht zugrunde. Letzteres ist aber nicht möglich, weil die Seele als Prinzip des Lebens nicht sterben kann. Also bleibt nur der Weg des Rückzugs der Seele auf sich selbst, in strenger Absonderung vom vergänglichen und sterblichen Leib. Diesen Weg geht die Seele des Menschen im Tod; es ist der Weg ihrer **Befreiung aus dem Gefängnis des Leibes**:

*"Denn alsdann wird die Seele für sich allein sein, abgesondert vom Leibe, vorher aber nicht. Und solange wir leben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir so weit wie möglich nichts mit dem Leib zu schaffen noch gemein haben, was nicht höchst nötig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm reinhalten, bis Gott uns selbst befreit. Und so rein, der Torheit des Leibes entledigt, werden wir wahrscheinlich mit eben solchen zusammen sein und durch uns selbst alles Ungetriebte erkennen, und dies ist eben wohl das Wahre" (Phaidon 66e-67b).*

<sup>1</sup> G. GRESHAKE, >Seele< in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: W. BREUNING (Hg.), Seele. Problembezug christlicher Eschatologie (QD 106) Freiburg u.a. 1986, 107-158, 111.

Dieser anthropologische Leib-Seele-Dualismus führt bei Platon jedoch keineswegs zu einem weltflüchtigen Spiritualismus, geht es ihm doch gerade darum, **mit Hilfe dieser Unsterblichkeitslehre die unbedingte sittliche Verpflichtung des Menschen zum Guten, zum Wahren, zur Gerechtigkeit aufzuzeigen**. Dies zu erkennen und zu tun, ist die eigentliche Bestimmung des Menschen; deswegen kann auch die Stadt, d.h. der Raum des sozialen und politischen Zusammenlebens der Menschen, nur auf dem Fundament dieser >unsterblichen< Werte gegründet werden. In der späteren gnostischen Fassung des anthropologischen Dualismus von Seele und Leib spielte diese gesellschaftspolitische Absicht Platons keine große Rolle mehr; hier verband sie sich vielmehr mit einer leib-, welt- und geschichtsfeindlichen Grundeinstellung.

b. Die frühchristliche Antwort: Auferstehung des Fleisches

In der alten Kirche wird **das Thema >Auferstehung< vor allem im Gegenüber zu den Lehren der GNOSIS behandelt**. Diese vertrat - unter Aufnahme der platonischen Philosophie - eine massiv dualistische Anthropologie: Die Seele galt als himmlisch-pneumatisch-ewige Substanz im Menschen, als sein eigentliches Selbst, der Leib dagegen nur als irdisch-fleischlich-vergängliche Gestalt, eben die Form des gefallen Selbst. Die Geschichte wird dementsprechend interpretiert als **Verbannung der Seele in die Gemeinschaft mit dem Leib**; der Tod hingegen als die **Befreiung der Seele vom Leib und von der Geschichte**, der Beginn ihrer Himmelsreise und die Rückkehr in das ewige Reich des Geistes. Der Erfahrungshintergrund dieses gnostischen Dualismus ist uns zum Teil bis heute noch zugänglich und macht ihn oft genug auch für unsere Zeit plausibel: zum einen die Erfahrung der Vergänglichkeit und Verweslichkeit alles materiell-fleischlichen Seins; zum anderen die Erfahrung eines geistig-personalen Prinzips der Erkenntnis und des Willens, das in relativer Eigenständigkeit (etwa bei alten oder kranken Menschen) zu agieren und die Hinfälligkeit des Leiblichen zu übersteigen vermag. Dennoch konnte sich die christliche Theologie niemals mit der aus solcher Erfahrung gefolgerten theologischen Abwertung des Leibes und der Geschichte abfinden.

Sie übernahm in dieser Phase der eschatologischen Reflexion zwar einerseits das Leib-Seele-Schema der griechisch-gnostischen Philosophie, setzte ihr aber zugleich auch eine pointierte These entgegen. Das sah dann - etwas vereinfacht - so aus: **Im Tod trennt sich die Seele vom Leib; aber dieser wird dabei nicht einfach fallengelassen, sondern die Hoffnung richtet sich - in einer starken Gegenakzentuierung - gerade auch auf den Leib, auf die Materie, auf die Geschichte**. Für die Eschatologie, die zum hervorgehobenen Testfall solcher Bejahung von Geschichte und Leib wurde, bedeutete dies: Nicht nur die Seele, sondern auch und gerade der Leib, ja >dieses Fleisch, das wir nun tragen<, ist zum Heil, eben zur Auferstehung bestimmt; allerdings nicht jetzt, sondern erst am Ende der Geschichte. **Das Bekenntnis zur künftigen Auferstehung des Fleisches diente also als eine polemische, antignostische Formel, um eine zu spiritualisierte (nur auf Geist/Seele bezogene) Vorstellung der Vollendung zu vermeiden**. Die christlichen Apologeten z.B. sehen in der platonischen Philosophie einen Verbündeten gegen die radikale Skepsis und Hoffnungslosigkeit; sie knüpfen an den Gedanken der unsterblichen Seele an und ergänzen ihn: Nicht nur die Seele, sondern **auch der Leib hat eine Zukunft über den Tod hinaus**. Ein typisches Beispiel hierfür ist die PSEUDOJUSTINISCHE SCHRIFT >Über die Auferstehung<: Gott, so heißt es hier,

*"hat auch das Fleisch zur Auferstehung berufen... Denn was ist der Mensch anders als ein vernünftiges Lebewesen, zusammengesetzt aus Seele und Leib? ... Wenn nun je für sich keines von beiden Mensch ist, sondern die Zusammensetzung von beiden Mensch genannt wird und wenn Gott den Menschen zum Leben und zur Auferstehung berufen hat, so hat er nicht einen Teil, sondern das Ganze berufen, und das heißt die Seele und den Leib" (8).*

Ähnlich betonte z.B. das Glaubensbekenntnis der XI. KIRCHENVERSAMMLUNG VON TOLEDO (675) genau diesen Punkt:

*"So bekennen wir: nach dem Vorbild unseres Hauptes (Jesus Christus) wird die wahre Auferstehung des Fleisches aller Toten kommen. Wir glauben aber nicht, daß wir in einem luftförmigen oder in irgendeinem anderen Leibe, wie manche irren, auferstehen werden, sondern in diesem da, in dem wir leben, bestehen und uns bewegen" (DH 540).*

Dadurch wurde jedoch zugleich die Vorstellung einer massiv-materiellen, empirisch-erfahrbaren Vollendung am Jüngsten Tag nahegelegt, die die >Öffnung der Gräber und die Umwandlung der dort befindlichen irdischen Leichname< miteinschließt.<sup>2</sup>

c. Origenes: Komplexheit der Auferstehung

Auch ORIGENES (+ um 254) setzt sich von der gnostischen Vorstellung der alleinigen Unsterblichkeit der Seele ab, bleibt aber in der Beschreibung des Auferstehungsleibes zurückhaltend: die Identität des leiblich auferstandenen mit dem irdischen Menschen sieht er nicht durch die gleichbleibende Materie (diese bleibe keine zwei Tage dieselbe) hergestellt, sondern durch das bleibende >eidós<, d.h. **die charakteristische Form**, an der man auch in diesem Leben einen Menschen von dem anderen unterscheidet. Ähnlich wie schon vor ihm KLEMENS VON ALEXANDRIEN spricht Origenes von der Auferstehung als einem Geschehen, **das sich nicht erst nach dem Tod, sondern schon in der Taufe, in der Praxis des christlichen Lebens, sowie dann auch im Tod und noch in der Läuterung nach dem Tod vollzieht**. In der Vorrede zu >De principiis< zitiert er unter den >in der Verkündigung der Kirche definierten< Lehren sowohl den Glauben, dass >die Seele eine eigene Substanz und ein eigenes Leben besitzt<, die nach dem Tod weiterbestehen, um den Lohn oder die Strafe für ihre Handlungen zu erfahren, als auch die Erwartung, dass >eine Zeit der Auferstehung der Toten kommen wird< (Praef. 5). Später argumentiert er, dass ein solcher Glaube an die Auferstehung nur dann sinnvoll ist, **wenn er sich auf unsere Einzelleiber bezieht, die in einer erkennbaren Form existieren** (II 10,1f). Andererseits ist Origenes darauf bedacht, die Lehre des Paulus (1 Kor 15,35-50) zu betonen, dass der Leib, der auferweckt wird, **ein >geistiger< Leib sein wird, der sich in der Gestalt (habitus) von seinem jetzigen Zustand völlig unterscheiden wird** (II 10,2). Er widerspricht energisch der Behauptung des Heiden KELSOS, dass die Christen nur die Wiederherstellung ihrer gegenwärtigen materiellen Leiber erwarten (Cels. V 18-23) und zeigt sich voller Verachtung für auf den jetzigen Körper gerichtete Vorstellungen des auferstandenen Lebens: "*Unsere Hoffnung ist nicht eine, die für Würmer passend ist; auch sehnt sich unsere Seele nicht nach dem verwesenen Leibe*" (C. Cels. V 19)

d. Augustinus: erste und zweite Auferstehung

Auch AUGUSTINUS (+ 430) kennt eine **präsentische Auferstehung**, und zwar durch die Beschäftigung mit Joh 5,25: "*Amen, amen, ich sage euch: Die Stunde kommt, und sie ist schon da, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; und alle, die sie hören, werden leben.*" Er unterscheidet aber nachdrücklich (auch mit Blick auf das Wort von der >ersten Auferstehung< in Offb 20,5) **zwei Auferstehungen**: Von der "*ersten Auferstehung, die jetzt schon stattfindet*", der **>Auferstehung der Seelen<**, die sich ereignet, wo Menschen, durch die Sünde tot, sich vom Ruf des Gottessohnes aufwecken lassen zum Leben im Glauben, hebt er die >zweite Auferstehung< ab, die am Ende der Weltzeit stattfindende **>Auferweckung der Leiber<**, die alle Menschen, Gute wie Böse, zum Gericht versammelt. An der >ersten Auferstehung< nehmen nur die teil, die sich auf den Ruf Christi einlassen, an der zweiten müssen alle teilnehmen. "*Die erste Auferstehung ist die der Gnade, die zweite die des Gerichts*" (alle Zitate: Civ. Dei 20,6).

Damit werden **drei neue Akzente** deutlich:

(1) Die präsentische Auferstehung wird in Erinnerung gehalten; der für Origenes wichtige **Prozesscharakter des Auferstehens** im Gesamt des christlichen Heilsweges in Bekehrung, Taufe, Tod und Läuterung nach dem Tod tritt aber zurück.

(2) Die **künftige Auferstehung** erscheint nicht mehr eindeutig als Hoffnungsinhalt, sondern als die **eher neutrale Voraussetzung für das Gericht**, das für die einen zum Heil, für die anderen zum Unheil wird. **Die Gerichtsperspektive dominiert über die Auferstehungshoffnung**.

(3) Die Kombination der Begriffe >Leib<, >Auferstehung< und >Jüngster Tag< lässt an eine **Zwischenzeit** denken, in der die Seele ohne ihren Leib existiert.

<sup>2</sup> G. GRESHAKE, Tod und Auferstehung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft V, Freiburg 1980, 64-123, 111.



Augustinus spricht auch von den "*Seelen der Märtyrer, denen ihre Leiber noch nicht zurückgegeben sind*" (Civ. Dei 20,9). Allerdings findet sich bei ihm noch keine eindeutige Theorie über den Zwischenzustand. Einmal lehrt er die Seligkeit der Seele in der Anschauung Gottes (Trin. 15,25), ein andermal betont er die Vorläufigkeit des Zwischenzustandes (Civ. Dei 13,8; Ench. 29,109). In den >Retractationes< gesteht er seine diesbezügliche Unsicherheit ausdrücklich ein (14,2). Zu seiner Zeit existiert jedoch bereits eine Verbindung der alexandrinischen Lehre vom Läuterungsfeuer nach dem Tod mit der neu im Entstehen begriffenen Vorstellung eines Zwischenzustandes. In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Apokatastasistheorien, die sich auf die paulinische Wendung >gerettet wie durch Feuer hindurch< (1 Kor 3,15) stützen, will Augustinus dieses läuternde Feuer von dem ewigen Feuer der Verdammnis unterscheiden. Dazu führt er außer anderen Interpretationen, die die Läuterung eher in schmerzlichen Loslösungserfahrungen in diesem Leben oder im Sterben sehen, auch eine Lehre an, nach der "*in der Zwischenzeit, nach dem Tode des Leibes bis zu jenem Tag... die Geister der Verstorbenen eine Art von Feuer durchzumachen haben*", und nimmt vorsichtig dazu Stellung: "*Ich will diese Ansicht nicht widerlegen, vielleicht ist sie richtig*" (Civ. Dei 21,26). Nach der hier von Augustinus wiedergegebenen Meinung gehen aber nicht nur die mit Sündenmakeln behafteten, sondern alle Verstorbenen durch das Feuer hindurch, allein mit dem Unterschied, dass die, die keinerlei zu verbrennenden Ballast mehr bei sich haben, es nicht spüren, die anderen aber das Feuer zu spüren bekommen. **Diese Theorie ist also nicht deckungsgleich mit der späteren Fegfeuerlehre, nach der nur die sündenbeladenen Menschen dem Fegfeuer ausgesetzt werden.**

## 2. Universale Hoffnung oder ewiges Gericht?

Eine zweite zentrale eschatologische Frage in der alten Kirche war es, **wie die universale Hoffnung auf eine Vollendung der ganzen Welt vermittelt werden könne mit dem Glauben an ein endzeitliches Gericht und mit der eschatologischen Heilsbedeutsamkeit der Freiheitsentscheidung jedes einzelnen Menschen**, d.h.: Muss die Vollendung dualistisch gedacht werden, d.h. als Aufteilung der Menschheit in eine Gruppe ewig Glücklicher und in eine Gruppe, die aufgrund ihrer Freiheitsentscheidung ewig unglücklich sein wird? Oder gibt es eine übergreifende Perspektive, in der diese Aufteilung von einer universalen Hoffnung überholt wird? Die unterschiedliche Behandlung dieser Fragen macht zugleich einen Wandel in der Akzentsetzung in der Eschatologie deutlich

### a. Altkirchliche Glaubensbekenntnisse

Die verschiedenen Vorläufer und Varianten des **Apostolischen Glaubensbekenntnisses** (DH 10-40) enthalten zwar durchweg, meist im christologischen Abschnitt, den Hinweis auf das Gericht ("*Jesus Christus, der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten*"), enden dann aber im pneumatologischen Abschnitt, nicht mit der Aussicht auf einen doppelten Ausgang der Geschichte, sondern artikulieren nur die positive Perspektive ("*Auferstehung des Fleisches und (in den meisten Überlieferungen) ewiges Leben*"). Auf dieser Linie liegen auch das Taufbekenntnis in der Kirchenordnung des HIPPOLYT (um 215; DH 10) und das Glaubensbekenntnis des EPIPHANIUS (um 374), dessen dritter Teil mit dem Bekenntnis zur "*Auferstehung der Toten und (zum) Leben der kommenden Welt*" ausklingt (DH 42).

Ein anderes Bild bietet das im 5. Jahrhundert entstandene Symbolum >**Quicumque**<, das die Eschatologie nicht mit dem pneumatologischen, sondern mit dem christologischen Bekenntnis verbindet (DH 76): "*Bei seiner Ankunft werden alle Menschen in ihren Leibern auferstehen und Rechenschaft ablegen über ihre Handlungen. Und die, die Gutes getan haben, werden eingehen zum ewigen Leben, die aber Böses getan haben, ins ewige Feuer.*" Ähnlich die sog. >**Fides Damasi**< (5. Jh.): "*Wir haben die Erwartung, dass wir von ihm (d.i. Christus) entweder das ewige Leben als Lohn für die guten Werke oder den ewigen Tod als Strafe für die Sünden erlangen*" (DH 72).

### b. Patristische Theologie

Während es sich in den verschiedenen Formulierungen der Glaubensbekenntnisse möglicherweise um bloß unterschiedliche Gewichtungen handelt, heben sich in der Systematik der Kirchenvätertheologie deutlich **zwei inhaltlich gegensätzliche Aussagen** voneinander ab:

(1) auf der einen Seite die vor allem von ORIGENES vertretene Lehre von der **rettenden Vollendung aller** (Apokatastasis),

(2) auf der anderen Seite die eher heilspessimistisch eingefärbte Behauptung eines **doppelten** - für die Mehrzahl der Menschen negativen - **Ausgangs der Geschichte** bei AUGUSTINUS (Massa damnata).

(1) Apokatastasis

i. Klemens von Alexandrien

Einige Züge der Lehre von der rettenden Vollendung aller finden sich schon bei KLEMENS VON ALEXANDRIEN (+ vor 215). Obwohl dieser an mindestens einer Stelle auch von der >Strafe des ewigen Feuers< spricht (Quis dives 33,3), betrachtet er die Bestrafung nach dem Tod im Allgemeinen als ein Heilmittel, als **>Korrektivqualen zur Züchtigung<** (Strom. V 14,91,2f) und damit als vorübergehendes Ereignis auf dem Weg zur Vollendung. Für ihn ist es angemessen, dass die göttliche Vorsehung, die das All lenkt und richtet, **Strafen nur als Korrektiv anwendet** (Strom. I 27,173,5); keine andere Art der Bestrafung durch einen guten Gott wäre konsequent und verständlich (Strom. IV 24,154,1f; VI 12,99,2; VII 16,102).

Deshalb kann Klemens mitleidvoll an jene denken, die *"nach dem Tod gezüchtigt und durch Bestrafung gegen ihren Willen zur Reue gebracht werden"* (Strom. VII 12,78,3). Denn er kennt sowohl die Kosten als auch den Zweck ihrer Leiden. Das Fortschreiten einer jeden Seele zur Erkenntnis Gottes scheint nach Klemens einen **langen, schmerzhaften Läuterungsprozess** mit sich zu bringen, **bei dem man >sich der Leidenschaften entledigt<** (Strom. VI 14,109,5). Erst wenn die Erlangung dieser Erkenntnis die Seele von ihren sündhaften Neigungen gereinigt hat, kann man von einem Erreichen der Vollkommenheit durch die Seele sprechen, nämlich der ewigen Anschauung Gottes >mit Verständnis und Sicherheit<, die Klemens bereits **>Wiederherstellung<** nennt (apokatastasis: Strom. VII 10,56,5; vgl. VII 10,57,1).

Mit dieser konsequenten Interpretation aller jenseitigen Strafen als **Läuterung** und nicht als Vergeltung kann Klemens als erster Vertreter der Lehre des läuternden eschatologischen Leidens betrachtet werden; dadurch wird er zum **Wegbereiter der jahrhundertlangen Spekulation und Kontroverse über das >Fegefeuer<**. Zugleich ist er jedoch der erste christliche Schriftsteller, der, wenn auch noch sehr vorsichtig, auf die Aussicht des universalen Heils aller intelligenten Lebewesen hindeutet (z.B. Strom. VII 2,12,2f; 2,13,1).

ii. Origenes

Die Lehre von der Apokatastasis wird aber vor allem mit dem Namen seines Nachfolgers ORIGENES (+ um 254) verbunden, einerseits wegen seines einzigartigen Einflusses auf die weitere östliche Theologie, andererseits wegen seiner späteren kirchenamtlichen Verurteilung. Origenes neigt mehr als jeder andere frühe Schriftsteller dazu, den **Zusammenhang zwischen dem jetzigen christlichen Leben und seinem eschatologischen Ziel zu betonen**, sowie dazu, anzunehmen, dass eschatologische Aussagen **sowohl eine gegenwärtige als auch eine zukünftige Bedeutung haben**.

**Ein sehr umstrittener Aspekt der Lehre des Origenes ist die Frage der Art und Dauer der Bestrafung nach dem Tod.** An vielen Stellen erwähnt er die Notwendigkeit der göttlichen Bestrafung der Sünder und schildert die Aussicht auf das >ewige Feuer< in einer durchaus traditionellen Weise. Die Existenz dieses >Feuers der Hölle< werde sowohl von der Schrift als auch von der >Verkündigung< der Kirche gelehrt; es sei unsichtbar und verbrenne die unsichtbaren Teile unserer Naturen, und es könne gut sein, dass es Hitze ausstrahlt, ohne Licht zu erzeugen. Die zu diesem Feuer Verdammten werden Gefährten des Teufels werden, der ihnen ständig ihre Sünden vorwerfen wird. In seinen Predigten über Ezechiel spricht Origenes sogar beifällig von der >allgemeinen Übereinkunft< über die **Endgültigkeit dieser Bestrafung** im Gegensatz zur >Torheit einiger<, die glauben, dass jemand durch die Gebete heiliger Fürbitter aus der Hölle gerettet werden könne.

An einigen Stellen bringt Origenes jedoch **vorsichtige Änderungen an dieser traditionellen Lehre der ewigen Strafe** an. Eine davon ist eine **>moralische< oder psychologische Erklärung des Höllenfeuers**. Princ. II 10,4 behauptet er z.B., dass >jeder Sünder selbst die Flammen seines eigenen Feuers anzündet und nicht in irgendein Feuer eingetaucht wird, das von einem anderen angezündet wurde oder vor ihm existierte<. Dieses Feuer ist das >Fieber< in ihm, **das sich aus einer ungesunden Unausgeglichenheit seiner Leidenschaften ergibt, und seine Schmerzen sind die Anklage eines beunruhigten Gewissens**. Das Feuer machen wir ausschließlich selber (Hom. 3 in Ez 7 u.a.).

Eine zweite Änderung erscheint im JOHANNES-KOMMENTAR (28,8,63-66), wo Origenes seine Unsicherheit darüber zum Ausdruck bringt, ob jene, die >gebunden und in äußere Finsternis geworfen< sind, für immer dort bleiben oder eines Tages daraus entlassen werden; *"es scheint mir, dass man darüber kein Urteil fällen kann"*, bemerkt er, *"da ich es überhaupt nicht weiß und vor allem weil darüber (in der Hl. Schrift) nichts geschrieben steht."* Origenes ist aber darauf bedacht, an mehreren Stellen auf die Tatsache hinzuweisen, dass die Schrift das >ewige Feuer< ausdrücklich >für den Teufel und seine Engel< bestimmt, als ob damit impliziert werden sollte, dass es nicht für menschliche Seelen gedacht sei (Hom. in Jos 14,2). Und wie er den Begriff gebraucht, scheint **>ewig<** eher lange, **aber beschränkte Zeitspannen oder >Zeitalter<** zu bedeuten als die Ewigkeit im Sinn eines zeitlosen Seins oder als endlose Dauer. Origenes ist sich dessen bewusst, dass das Infragestellen der Ewigkeit der Strafe wegen der ungeheuren Bedeutung der >Abschreckung< des ewigen Feuers für das sittliche Verhalten des Durchschnittschristen etwas Heikles ist. An einer Stelle schreibt er sogar: *"diese Dinge (d.h. Spekulationen über die Hölle) mit Tinte und Feder offen und ausführlich auf Pergament niederzuschreiben erscheint mir unvorsichtig"* (Komm. ser. in Mt 16).

Dennoch ist er wie Klemens davon überzeugt, dass **>alle Peinigungen eines guten Gottes zum Wohle jener, die sie erleiden, gedacht sind<** (Hom. I in Ez 3); diese Eigenschaft des Heilmittels und Korrektivs ist denen verborgen, *"die noch >Kleine< sind in bezug auf ihr geistiges Alter"* (ebd.). Aber sie muss gelegentlich anerkannt werden, um das >häretische< gnostische Bild eines grausamen, richtenden Gottes zu widerlegen (ebd.; Hom. in Jer 20,3). Hinter der Überzeugung, **das alle Bestrafung letztlich ein Heilmittel und Korrektiv ist**, steht bei Origenes - wie bei Klemens - die feste Überzeugung, **das alle Menschenseelen schließlich gerettet und für immer in liebender Anschauung mit Gott vereinigt werden**.

Für Origenes gehört dieses universale Heil unabdingbar zum von Paulus 1 Kor 15,24-28 verheißenem >Ende<, wenn Christus all seine Feinde, selbst den Tod, vernichten und alles in >Unterwerfung< seinem Vater übergeben wird, der >alles in allem< sein wird. Das Böse wird vollkommen aufhören (In Jo I 16,91), und >ganz Israel wird gerettet werden< (In Jo 8,5 u.a.). Als **>Apokatastasis<** bezeichnet Origenes diese **Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit der Welt**, bzw. die alle vernünftigen Geschöpfe einbeziehende, zur Übereinstimmung im Wollen und Sein einende **Vollendung der Geschichte durch Gott**. Die Vokabel erinnert an die Wendung >apokatastasis panton< in Apg 3,21; der für ihn wichtigste biblische Text hierzu ist aber 1 Kor 15,25-28, vor allem dessen letzter Vers: Die Vollendung wird demnach darin bestehen, **das "Gott... alles ... in allem"** sein wird. Der Weg dahin ist die >Unterwerfung< des Alls unter den Sohn und des Sohnes unter den Vater.

**>Unterwerfung<** bedeutet hier für Origenes nicht eine Zwangsmaßnahme, sondern eine pädagogische und therapeutische Hilfe in einem Prozess, in dem die Freiheit der Vernunftwesen voll beansprucht wird und dessen Ziel darin besteht, dass die Geschöpfe aufnahmefähig für Gott werden. **In diesem Prozess hat der Logos (Jesus Christus) die Funktion des Lehrers und des Arztes**. Er >unterrichtet< die aufwärts Strebenden (De Princ. III 6,9), *"mit seiner ihm innewohnenden Heilkraft"* heilt er die Seelen von ihren Gebrechen (Contra Cels. VIII 72). Er befähigt die Geistwesen dazu, in Freiheit zu realisieren, was sie von Natur aus anstreben. Die Strafen nach dem Tod haben dabei nur eine erzieherische und heilende Funktion. Die Menschen - so Origenes - werden zur Herrlichkeit eines geistigen Körpers auferstehen, *"zu einer Zeit, in der alles zum Einssein zurückgebracht wird und Gott 'alles in allem' sein wird. Dies muss man sich aber nicht als ein plötzliches Geschehen vorstellen, sondern als ein allmähliches, stufenweise und im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozess langsam einen nach dem anderen erfasst"* (De princ. II 9,6).

Erst wenn alle vernünftigen Seelen in diesen Zustand der Vollendung zurückgeführt sind, wird der letzte Feind, der Tod, überwunden und die körperliche Natur des Menschen in die Herrlichkeit eines geistigen Körpers überführt (De Princ. III 6,6). Es geht also nicht um ein kosmologisch-natürliches Geschehen der Weltveränderung sondern um einen **Prozess, in dem die Seelen der Menschen allmählich umgestaltet und von dem an ihnen haftenden Übeln befreit werden, so dass die Kraft des Willens Gottes nach und nach in allen und allem wirkt und so die Sünde vernichtet**. Allerdings ist er sich der Sprengkraft dieser Lehre wohl bewusst, wenn er dazu erklärt: *"Was man über die Frage sagen könnte, kann nicht vor allen ausgebreitet werden. Es ist sogar gefährlich, solches niederzuschreiben; die meisten brauchen bloß zu wissen, dass die Sünder bestraft werden. Darüber hinaus zu gehen ist für solche nicht nützlich, die kaum durch die Furcht vor äonischen Strafen eine Zeitlang vom Bösen und den daraus entstehenden Sünden zurückzuhalten sind"* (Contra Cels. 6,26).- Des Origenes Apokatastasis-Lehre ist nach ERNST DASSMANN *"das Ergebnis feinsinniger Spekulation, die kosmologische und anthropologische Anstöße der Philosophie und zugleich biblische Anregungen der Gotteslehre und Christologie aufgreift und zu einem eindrucksvollen Bild des evolutionären und eschatologischen Ziels der Weltgeschichte verbindet"*<sup>3</sup>

Sie lässt sich nach REINHARD M. HÜBNER so zusammenfassen: *"Ursprünglich sind alle rationalen Wesen, die jetzt als Engel, Dämonen und Menschen unterschieden sind, in völliger Gleichheit als materielle noés von Gott geschaffen worden; sie waren eine ungeteilte Einheit, eine einzige Natur. Sie waren alle nach dem Ebenbilde Gottes geformt worden, und ihr allerletztes Ziel und höchstes Gut ist die Vereinigung mit Gott. Da durch die frei gewählte Sünde jedes einzelnen Gliedes dieser geistigen Natur ihre Einheit in Vielheit zerrissen wurde, das Ende aber dem Anfang gleich sein wird, so werden sie durch Christus alle zur ersten Einheit der Ebenbildlichkeit zurückgeführt werden, in der sie eins sind, wie der Vater und der Sohn eins sind, so dass es keine Verschiedenheit mehr gibt, vielmehr der eine gute Gott alles in allem ist, das Böse nirgends mehr besteht und alle geistige Kreatur in ihrem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt ist."*<sup>4</sup>

### iii. Die Verurteilung im 6. Jahrhundert

Diese Lehren des Origenes von der Apokatastasis werden im 4. bis 6. Jahrhundert in den Ostkirchen heftig diskutiert und schließlich in einem Brief Kaiser JUSTINIANS an den Patriarchen MENAS von Konstantinopel 543 ausdrücklich verurteilt. Hier heißt es unter anderem: *"Wer sagt oder daran festhält, die Strafe der Dämonen und gottlosen Menschen sei zeitlich und sie werde nach einer bestimmten Zeit ein Ende haben, bzw. es werde eine Wiederherstellung (apokatastasis) von Dämonen oder gottlosen Menschen geben, der sei mit dem Anathema belegt"* (DH 411).

Das **II. KONZIL VON KONSTANTINOPEL** (553) macht sich die Kritik des Kaisers zu eigen und formuliert **15 Verwerfungsthesen**, die inhaltlich weit über die Apokatastasis-Lehre hinausgehen. Obwohl die Thesen der Konzilsväter im Gegensatz zu Kaiser Justinian niemanden namentlich nannten, **galt nach 553 die origenistische Eschatologie sowohl im Osten als auch im Westen weithin als häretisch**. Trotzdem hat des Origenes hoffnungsvolle Erwartung auf eine allgemeine Wiederherstellung *"in der Theologie der östlichen Väter eine breite Spur hinterlassen"*.<sup>5</sup> Insbesondere GREGOR VON NYSSA lehrt, *"dass einmal die Natur des Bösen ins Nichts übergehen wird, wenn sie gänzlich aus dem Sein getilgt ist, und dass die göttliche und lautere Güte jegliche geistige Natur in sich schließen und dann keines der Geschöpfe Gottes seiner Herrschaft entzogen sein wird, wenn alle in den Seienden enthaltene Bosheit wie ein unechter Stoff durch die Läuterung des reinigenden Feuers verzehrt sein wird und alles, was von Gott seinen Ursprung nahm, so wird, wie es von Anfang war, als es noch nicht die Bosheit aufgenommen hatte."*<sup>6</sup>

<sup>3</sup> E. DASSMANN, Heil zwischen Allerlösung und Prädestination von Origenes bis Augustinus, in: IKZ "Communio" 37 (2008) 218-229, 220.

<sup>4</sup> R.M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa (Philosophia Patrum 2) Leiden 1974, 57f (hier zitiert aus: E. DASSMANN, Heil... (Anm. 3) 220).

<sup>5</sup> E. DASSMANN, Heil... (Anm. 3) 221.

<sup>6</sup> GREGOR v. NYSSA, Quando sibi subiecerit omnia 1313A (nach HÜBNER, Die Einheit... (Anm. 4) 42f, u. DASSMANN, Heil... (Anm. 3) 228, Anm. 16.

(2) Massa damnata: Augustinus

Im Westen ist die Apokatastasislehre kein wichtiges Thema. Zwar ist auch hier die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes selbstverständlich; ebenso selbstverständlich ist es aber, dass der Mensch sein ewiges Ziel mit endgültiger Wirkung verfehlen kann, wenn er Gottes Gebote missachtet und sein Gnadenangebot nicht annimmt, um gute Werke zu verrichten. Selbst AMBROSIUS, der Gottes Güte und Barmherzigkeit ausgeprägt zeichnet, wagt eine Apokatastasis-Lehre nicht zu behaupten. Sein Täufling AUGUSTINUS (+ 430), der ebenfalls Gottes Güte preist, zählt auf der anderen Seite eine Reihe von zeitgenössischen **>mitleidigen< Theorien** auf, **die eine künftige ewige Strafe ablehnen** (Civ. Dei 21,17-22). Dem setzt er seine Überzeugung von der **Realität und Ewigkeit der Verdammnis** entgegen. Dabei nimmt er die wichtigsten Argumente aus der Schrift, z.B.: *"Und sie werden weggehen und die ewige Strafe erhalten, die Gerechten aber das ewige Leben"* (Mt 25,41.46; vgl. 2 Petr 2,4; Offb 20,10), die eindeutig von der Ewigkeit der Verdammnis spreche und beide Endsituationen gleichrangig nebeneinanderstelle: *"hier die ewige Pein und dort das ewige Leben"* (Civ. Dei 21, 23).

Die augustinische Eschatologie ist zwar über weite Strecken von der Hoffnung und der Vorfreude auf das Kommende getragen: Die Vereinigung des Menschen mit Gott im Erkennen und Lieben wird die Erfüllung allen Glückstrebens bedeuten, Gott selbst, *"den man ohne Ende schaut, ohne Überdruß liebt"*, wird *"unseres Sehnsens Ende sein"*. Augustinus zieht auch, wie Origenes, die Formel aus 1 Kor 15,28 heran: In der künftigen Herrlichkeit, wo *"jedes Übel ausgeschlossen, kein Gut verborgen"* sein wird, wird Gott *"alles in allem sein"* (Civ. Dei 22,30). Aber diese Hoffnungsperspektive ist eben nur die Aussicht jener, die gerettet werden. Blickt man dagegen auf die Zukunft des gesamten Menschengeschlechts, dann ergibt sich ein **eher heilspessimistisches Bild**. Dies steht **in engem Zusammenhang mit seiner Lehre über die Gnade und die Vorherbestimmung** (Prädestination), die eine bedeutsame Entwicklung durchgemacht hat. In seiner **vorbischöflichen Zeit** vertritt Augustinus die Auffassung, dass der Glaube ein Werk des Menschen sei, dass jedoch dem Menschen von Gott die Fähigkeit verliehen werde, Gutes zu tun. Außerdem lehrt er, dass die Vorausbestimmung des Menschen zum Himmel oder zur Hölle mit Gottes Vorauswissen der Willensentscheidung des Menschen und der daraus sich ergebenden guten oder schlechten Werke zusammenfalle.

Um 396 tritt dann erstmals eine neue, wesentlich anders lautende Lehre hervor, die die Allmacht und die Allursächlichkeit Gottes und damit auch die **Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade** zum alles beherrschenden Prinzip erhebt. **Vor allen Verdiensten des Menschen steht damit die göttliche Gnade**. Das menschliche Wollen vermag nichts, wenn Gott nicht hilft, dass wir Gutes vollbringen. Dass es Gute und Böse, Gläubige und Ungläubige, Selige und Verdammte gibt, wird allein auf das göttliche Wollen zurückgeführt. Damit lehrt Augustin jetzt einen nur **ingeschränkten Heilswillen Gottes**. Dieser Standpunkt ist (zum Glück!) **in der katholischen Kirche nie ganz übernommen worden**.

Obwohl das gesamte Menschengeschlecht durch die Ursünde zur >verfluchten Menge< geworden ist, hat Gott aus reinem Wohlgefallen und um seine Barmherzigkeit zu offenbaren, **eine genau umgrenzte und individuelle bestimmte Zahl von Menschen**, und zwar so viele, wie Engel von Gott abgefallen sind, **zur Seligkeit bestimmt**. Diese Auserwählten gelangen unfehlbar in den Himmel; denn Gottes Wissen ist untrüglich und sein Wille, der die Gnade verleiht, unüberwindlich. **Alle übrigen Menschen**, deren Zahl aber viel größer ist (!), **gehen rettungslos für immer verloren**. Hiermit geschieht ihnen kein Unrecht, weil niemand einen Rechtsanspruch auf Gottes Barmherzigkeit hat; in ihrem Schicksal will Gott seine Gerechtigkeit offenbaren (!). Ihnen gegenüber verhält Gott sich passiv. So (Civ. Dei 21,12) *"findet eine Zweiteilung des Menschengeschlechts statt: an einigen zeigt sich, was die erbarmende Gnade Gottes vermag, an den übrigen erweist sich die gerechte Strafe"*.

Eine Erklärung dafür verlangen, warum Gott die einen rette, die andern im Verderben lasse, heißt etwas Unmögliches anstreben; es muss die Überzeugung genügen, dass es bei Gott keine Ungerechtigkeit gibt. Inbezug auf die **Verdammnis** spekuliert Augustinus in >De vera religione<, dass die nach diesem Leben zu erwartenden >schweren Strafen< der Sünder vorwiegend darin bestehen, dass sie weder das Licht der Vernunft besitzen noch sich zu Gott bekennen können (52,101).

An einigen Stellen vertritt er auch die Ansicht, dass es in der Hölle unterschiedliche Arten der Bestrafung geben wird, die dem jeweiligen Vergehen des Verdammten angepasst sind. In den meisten seiner Werke begnügt sich Augustinus jedoch damit, die biblischen Bilder der ewigen Bestrafung zu gebrauchen und wörtlich auszulegen. **Was in der Hölle an körperlichen und seelischen Schmerz zu erleiden ist, wird ohne Ende sein.** Dabei räumt er ein, dass die Ewigkeit dieser Pein seinen heidnischen Zeitgenossen als Widerspruch erscheinen wird, weil die klassische Anthropologie im allgemeinen davon ausging, dass das Leiden und die Vergänglichkeit zusammengehören und daher beide zur Vernichtung des Subjekts führen müssen (Civ. Dei 21,2).

Augustinus verteidigt jedoch seine Auffassung und betont, dass die Leiden die Seelen der Verdammten heimsuchen werden, wie die körperlichen Leiden, die wir in diesem Leben erfahren. Für Augustinus ist es gerade die **ewige Dauer der Verdammnis, die es am Ausführlichsten zu verteidigen gilt**, und zwar nicht nur gegenüber skeptischen Heiden, sondern auch gegenüber einigen >unserer mitleidigen Seelen<, d.h. Mitleidigen (Civ. Dei 21,17), die nicht glauben wollten, dass ein barmherziger Gott irgend jemanden ohne Ende bestrafen würde (Enchir. 29,112). Das einzige Zugeständnis, das Augustinus zu machen bereit ist, besteht in der Aussage, *"dass Gott es ihnen (d.i. den Sündern) erlauben wird, weniger furchtbare Strafen zu erleiden, als sie es eigentlich verdient hätten"* (Civ. Dei 21,24), sowie die Vermutung, dass er vielleicht gelegentlich *"eine Linderung oder Unterbrechung ihrer Qualen gewähren"* könnte (Enchir. 29,112).

Sowohl die Qual der Verdammnis als auch die ewige Seligkeit sind für Augustinus viel mehr als bloßer Ausdruck der gerechten Antwort Gottes auf den Wert menschlicher Handlungen. Sie stellen das Miss- bzw. Gelingen **der langen Suche des vernunftbegabten Geschöpfes nach seiner wahren und beständigen >Heimat<** dar. Der Mensch, der in Jesus Christus und seiner Kirche den >Weg< in seine Heimat gefunden hat, wird bei seiner Ankunft dort frohlocken wie der verlorene Sohn bei seiner Rückkehr zum Vater oder wie ein Pilger, der nach einer Reise durch ferne Länder feststellt, dass diese ihm nur gezeigt hat, wie viel besser seine Heimat ist (En. in Ps 119,6).

Denn die Ewigkeit in der Gegenwart Gottes ist in den Augen des Augustinus die wahre >Heimat< des Menschen; der Sabbat des Ausruhens und der >achte Tag< unserer neuen Schöpfung sind eine **Wiederherstellung unseres geschöpflichen Daseins vor dem Sündenfall**, der Ursprung, an den wir uns dunkel erinnern und dessen anhaltende Anwesenheit in unserer Erinnerung uns Hoffnung schenkt.

Zu fragen bleibt abschließend, inwieweit seine Warnung vor dem Gericht und seine Absage an die >mitleidigen< Theorien, zumindest in ihrer Pointierung, **vom politischen und pastoralen Kontext bestimmt** sind: von der Auseinandersetzung mit der heidnischen Identifizierung von irdischem Imperium und ewigem Heil sowie von seiner Sorge vor einer falschen Heilssicherheit innerhalb der Kirche. Der Civ. Dei 21,17f anzutreffende polemische, bisweilen sogar ironisch-sarkastische Ton lässt jedenfalls eher an eine engagierte Auseinandersetzung als an ein ausgereiftes theologisches System denken.

Auch ERNST DASSMANN sieht in Augustins Theologie in den letzten Jahren einen *"leicht resignativen Zug"*: *"Sein Vertrauen in die sittlichen Kräfte des Menschen nimmt ab. Pastorale Erfahrungen und Einblicke in die spätantike Gesellschaft kurz vor dem Untergang des römischen Nordafrika im Vandalensturm mögen dazu beigetragen haben."*<sup>7</sup> - Die Prädestinationslehre Augustins liege zwar *"als Grenzaussage... in der Logik einer konsequent zu Ende gedachten Gnadenlehre, ist aber niemals - weder auf der Synode von Orange II (529) noch auf dem Konzil von Trient - in ihrer ganzen Härte zur maßgebenden kirchlichen Lehre geworden... Auch die katholische Dogmatik hat sich weitgehend von ihr befreit."*<sup>8</sup>

<sup>7</sup> E. DASSMANN, Heil... (Anm. 3) 223.

<sup>8</sup> E. DASSMANN, Heil... (Anm. 3) 224f. - Letzteres mit Hinweis auf G. GRESHAKE und K.H. MENKE.