

Himmelssehnsucht und Reich-Gottes-Erwartung

Von Franz J. Schierse S. J., München

In unzähligen Predigten, in Betrachtungsbüchern und Andachten ist immer wieder davon die Rede, wir sollten nach dem Beispiel Christi „das Irdische gering achten und nach dem Himmel verlangen“. Diese Mahnung ist so alt wie das Christentum selbst. Sie hat ihre unumstößliche Grundlage im Neuen Testament, ist aber vor allem in den asketischen Schriften der Kirchenväter und des Mittelalters in oft sehr drastischen Worten zum Ausdruck gekommen und hat von daher wohl auch ihren festen Platz in der Liturgie der Kirche erhalten. So beten wir z. B. am Herz-Jesu-Fest: „Deine heiligen Opferspeisen, Herr Jesus, mögen uns göttliche Glut gewähren; lehre uns in ihrer Kraft *das Irdische verachten und das Himmlische lieben*¹“.

Nun wird gewiß kein ernster Christ die solchen Ausdrücken zugrunde liegende Wahrheit der Offenbarung leugnen, die Johannes in die Worte kleidet: „Die Welt befindet sich ganz in der Gewalt des Bösen“ (1 Joh 5, 19); sie ist darum das zu Überwindende, und Paulus: „Nach dem, was droben ist, trachtet, nicht nach dem, was auf Erden“ (Kol 3, 2). Trotzdem sträubt sich unser modernes Gefühl gegen eine allzu leichte und fast phrasenhafte Verwendung der oben genannten Redeweise der traditionellen Verkündigung. Die einfachste Erklärung dafür wäre in der Tatsache zu suchen, daß Unglaube, Materialismus und Verweltlichung sich immer weiter ausbreiten und wie eine Zeitkrankheit auch den religiösen Menschen zu befallen drohen. Aber in Wirklichkeit ist das Problem viel verwickelter. Sonst müßte der Unglaube einfachhin gleichzusetzen sein mit Diesseitigkeit und Materialismus, während es doch auch andere Spielarten des Unglaubens gibt, die sehr idealistischer und jenseitiger Art sind. Die „*Wendung zum Hiesigen*“, die die ganze neuzeitliche Geistesgeschichte kennzeichnet, hat einen tieferen Grund. Sie zwingt darum auch den Christen zu einer neuen Auseinandersetzung zwischen dem modernen Weltbild und der Offenbarung, die ihn das Wort der Offenbarung über das Verhältnis von Himmel und Erde tiefer und ganzheitlicher verstehen läßt. Deuten wir kurz an, womit das zusammenhängt.

Die Sprache der christlichen Verkündigung über das Verhältnis dieser unserer Erde zum Himmel ist unter dem Einfluß eines naturwissenschaftlichen Weltbildes geworden, das heute nicht mehr gültig ist. Nach Aufhebung dieses Weltbildes kann man sich den Himmel nicht mehr einfach als „Raum über den Sternen“ vorstellen. Die Himmelssehnsucht kann sich also auch nicht mehr an einen bestimmten Ort klammern. Dazu kommt noch die schon von der scholastischen Philosophie begonnene Verdrängung der platonischen Seinsauffassung, wonach alles Ewige, Beständige und

¹ Die gleiche Ausdrucksweise kehrt wieder im Stillgebet vom Schutzfest des hl. Joseph, im Kirchengebet vom hl. Benedikt Labre und in der Sekret der Votivmesse der allerseligsten Jungfrau „vom Trost“; dort findet sich sogar in der Postcommunio der noch schärfere Ausdruck, daß wir das Irdische „mit Füßen treten“ sollen. Demgegenüber sind die alten Orationen weit maßvoller. So heißt es z. B. im Kirchengebet vom Mittwoch nach dem vierten Fastensonntag: „Wir bitten dich, allmächtiger Gott, gib . . . daß wir so durch *Zähmung der irdischen Begierden* leichter das Himmlische erfassen“ (ähnlich im Stillgebet vom dritten Sonntag nach Ostern). Am dritten Sonntag nach Pfingsten beten wir, „so durch die zeitlichen Güter hindurchgehen, daß wir darob die ewigen nicht verlieren“.

Wahre in höheren, himmlischen Sphären beheimatet ist, während die Welt des Sinnenhaften und Körperlichen aus Schatten und Schein besteht. Es ist also nicht mehr ohne weiteres möglich, das platonische Reich der Ideen mit dem christlichen Himmel zu verschmelzen und die metaphysische Spannung zwischen „Oben“ und „Unten“ religiös fruchtbar zu machen. Damit entbehrt aber die übliche Vorstellung vom Himmel — den man sich in Wirklichkeit gar nicht mehr *vorstellen* kann — für den modernen Menschen der Anziehungskraft. Er weiß zwar genau so gut wie der antike oder mittelalterliche Mensch um die Vergänglichkeit, Ungeborgenheit und Dämonie der Welt, aber ebenso ist ihm in steigendem Maße der staunenswerte Reichtum, die unendliche Weite und die Wertfülle der Schöpfung kundgeworden. Er hat ganz anders als noch der mittelalterliche Mensch erlebt, was es heißt, sich die Erde untertan zu machen. Er kann darum diese Erde nicht mehr einfach abschreiben: sie ist in den Sinn seines hiesigen Lebens eingegangen. Wie soll man ihm nun angesichts solcher Tatsachen noch vom Himmel sprechen? Wie findet er noch den Zugang zu dieser so wesentlichen christlichen Wahrheit?

Hier kommt uns die Offenbarung selbst zu Hilfe. Sie spricht nicht nur von der Himmelssehnsucht, sondern auch vom *Reich Gottes*, das jetzt noch verborgen ist, das sich aber am Ende der Zeiten *auf dieser Erde* offenbaren wird. Dann soll die Erde zum Himmel werden, und der Himmel wird das irdische Gepräge nicht verlieren. Diese Wahrheit gilt es heute wieder stärker hervorzuheben; sie ist im Laufe der Jahrhunderte allzu sehr von einer einseitigen Abwertung der irdischen Dinge überdeckt worden. Nicht als ob nun das Wort vom Aufbruch aus dieser Welt, vom Sterben und Gekreuzigtwerden dieser Welt, von der Pilgerschaft in die himmlische Heimat vernachlässigt werden sollte. Aber Himmelssehnsucht und Reich-Gottes-Erwartung müssen immer zusammengehen und einander vor Mißdeutung bewahren. Sonst wird der Himmel zu einem fernen, fremden Geisterland, das mit der Erde nichts mehr zu tun hat; oder das Gottesreich wird zu einer innergeschichtlichen Größe, zu einem Reich „von dieser Welt“.

Wie beide Vorstellungen in der Hl. Schrift verankert sind und in welchem Zusammenhang sie dort erscheinen, soll ein kurzer Überblick zeigen. Wir werden dabei sehen, daß es nicht möglich ist, eine gradlinige Entwicklungslinie herauszuarbeiten: als ob die eschatologische Offenbarung von zunächst sehr erd- und volksgebundenen Formen zu immer geistigeren und himmlischeren Vorstellungen fortschreite. Die älteren, oft noch unvollkommenen Anschauungen behalten im Rahmen des Ganzen ihre Bedeutung und sollen uns davor bewahren, spätere Aussagen, die vielleicht philosophisch und theologisch besser durchgebildet sind, in einseitig spiritualistischer Weise zu interpretieren.

1. Himmel- und Gottesgemeinschaft im Alten Testament

Dem Alten Testament liegt der Gedanke an den Himmel als Ort menschlicher Seligkeit noch ganz fern. „Gott ist im Himmel, der Mensch ist auf Erden“ (Pred 5, 1; Ps 115, 16 f). Wie der Mensch aus Erde gemacht ist, soll er wieder zum Staube zurückkehren (Gen 2, 7; 3, 19). Der Tod wird wohl als Strafe für die Sünde empfunden, aber die Strafe bestätigt nur eine natürliche Daseinsbedingung. Selbst das Buch Job, das der Klage des Menschen um Leid und Tod den bewegtesten Ausdruck verleiht, bekennt zum Schluß: „Ich weiß, daß Du alles vermagst, und daß Dir kein Vor-

haben unmöglich ist . . . So habe ich denn im Unverstand geurteilt über Dinge, die zu wunderbar für mich waren und die ich nicht verstand. Nur durch Hörensagen hatte ich von Dir vernommen, jetzt aber hat mein Auge Dich geschaut. Deswegen widerrufe ich und bereue gebeugt in Staub und Asche“ (42, 2—6). Schweigende Ehrfurcht vor Gottes Walten ist die letzte Antwort des alttestamentlichen Menschen auch dem Rätsel des Todes gegenüber. Die Vorstellungen über ein Fortdauern des Menschen nach dem Tode sind dunkel und düster. Der Israelit fürchtet, in die „Scheol“ fahren zu müssen, in die licht- und freudlose Unterwelt, wo man Gott nicht mehr preisen kann (Ps 6, 6; 115, 17; Is 38, 18 u. ö.). Das Fehlen von Spekulationen über ein Jenseits darf aber nicht nur als Mangel der alttestamentlichen Religion ausgelegt werden. Vielmehr zeigt sich gerade darin die unvergleichliche Größe des altisraelitischen Glaubens, daß er den Menschen ganz und gar an die Erde bindet, ihn aber zugleich auf Gott, den Lebendigen und Ewigen, verweist. Die Offenbarung des Alten Testaments ist damit der „stärkste Gegenbeweis gegen die Behauptung, als entspringe der Glaube der Phantasie über ein Leben nach dem Tode; denn tausend Jahre hat das alttestamentliche Glaubensleben geherrscht, ohne für den Menschen ein Jenseits in Anspruch zu nehmen. Diese Hoffnung war, wo sie aufsprang, nicht die Wurzel des Glaubens, sondern seine letzte Frucht“².

Kennt der alttestamentliche Fromme auch noch keine ewige Seligkeit im Himmel, so beseelt ihn doch ein großes Verlangen nach vollkommener und bleibender Gottesgemeinschaft. Nirgends hat die Sehnsucht nach Gott, nach einem Leben in göttlicher Geborgenheit, einen so leidenschaftlichen und doch so zart-innigen Ausdruck gefunden wie in manchen Psalmen³. Merkwürdigerweise sind fast alle Stellen, die von einem Leben nach dem Tode gedeutet werden könnten, textkritisch umstritten, so daß sich nicht sicher entscheiden läßt, ob der Psalmist von einer irdischen oder jenseitigen Gottesgemeinschaft spricht. So sehr die Frage von dogmengeschichtlichem Belang ist, für die religiöse Haltung fällt der Unterschied kaum ins Gewicht. So hat sich die christliche Frömmigkeit diese Psalmen zu eigen machen können, um mit ihnen die Sehnsucht nach dem ewigen Leben bei Gott auszusprechen: „O Gott, mein Gott bist Du, in Sehnsucht suche ich Dich. Meine Seele dürstet nach Dir, mein Leib verlangt nach Dir wie dürres, dürstendes Land, das des Wassers entbehrt. Es klammert sich meine Seele an Dich, und Deine Rechte hält mich fest“ (Ps 63, 1—2. 9). Ja, wo das Glück, mit Gott vereint zu sein, so tief empfunden wird, braucht es keinen Himmel und keine Erde mehr: „Wen hab ich im Himmel, wenn nicht Dich? Und bin ich bei Dir, dann freut mich die Erde nicht. Mein Leib und mein Herz vergehen, Gott aber ist meines Herzens Fels, mein Anteil in Ewigkeit“ (Ps 73, 25 f.).

Mehr noch als das Verlangen nach persönlicher Gottesgemeinschaft hat die gesamte Verfassung des israelitischen Staats- und Religionswesens den eschatologischen Gedanken des Gottesreiches geprägt und gefördert. Der Begriff ist freilich erst relativ spät gebildet worden (Weish 10, 10; Dan 3, 54; 4, 3 u. ö.), die Sache selbst aber gehört zu den Grundelementen der alttestamentlichen Offenbarung. Der Gott, den Moses und die Propheten verkündeten, war Herr und Schöpfer, Gesetzgeber, König und Richter seines Volkes. Israel sollte eine Theokratie, eine Gottes-

² Vgl. O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, S. 700.

³ Pss 16; 17; 42; 49; 62; 63; 73.

herrschaft sein, in der es grundsätzlich keinen Unterschied gab zwischen profanen und religiösen Bereichen. Alle Institutionen: Königtum, Priestertum, Gesetz und Besitz empfangen davon ihr Maß, daß Gott selbst Herr und König in Israel ist, daß sein Wille das ganze Leben bis in Einzelheiten hinein regelt. So ist die Gottesherrschaft immer schon eine mehr oder minder verwirklichte Forderung der alttestamentlichen Offenbarung gewesen, ehe sie noch als Verheißung vom „Königtum Jahwes“ zu einem der lockendsten Bilder endzeitlicher Heilserwartung gestaltet wurde (Is 2, 2—5; Is 65, 17 ff.; Mich 4, 6—8). Im Psalterium, dem Gebet- und Gesangbuch des Alten Testaments, verkünden besonders die sogenannten Thronbesteigungspsalmen⁴ das Herrschertum Gottes in Natur und Geschichte. Dabei ist es oft zweifelhaft, ob an das gegenwärtige oder zukünftige Königtum Jahwes gedacht wird. Diese Doppelseitigkeit liegt aber in der Natur der Sache: Einmal haben die Psalmen kultischen Zwecken gedient, vielleicht einem „Thronbesteigungsfest“, und Vergegenwärtigung des Zukünftigen gehört immer schon zum Wesen des Kults; dann aber ist die Gottesherrschaft auch in sich etwas bereits Gegenwärtiges und doch noch Zukünftiges, Grundwirklichkeit der Welt und ihre letzte Vollendung zugleich. Weil Gott jetzt schon König ist und als solcher anerkannt werden will, wird er einmal am Tage des Gerichtes seine ganze Macht und Herrlichkeit offenbaren.

II. Die Jenseitshoffnungen in der spätjüdischen Apokalyptik

Nur von zwei Menschen hatte die Heilige Schrift des AT berichtet, sie seien vom allgemeinen Todeslos verschont geblieben. Henoch, der siebte Urvater (Gen 5, 21), und Elias (2 Kön 2, 9 f) sind lebendigen Leibes zu Gott entrückt worden. Aber das außergewöhnliche Schicksal dieser beiden Gestalten hat zunächst in der alttestamentlichen Frömmigkeit keine Jenseitshoffnungen geweckt. Erst als im Spätjudentum unter fremdartigen Einflüssen sich das fromme Interesse immer mehr der jenseitigen Welt zuwandte, ist Henoch zu einer heilsgeschichtlich bedeutsamen Persönlichkeit geworden. Eine umfangreiche apokryphe Literatur hat sich dieses aus dunkler Vorzeit stammenden Mannes angenommen und ihm eine Stellung verliehen, die nach unserem Glauben nur Christus zukommen kann. Er gilt dort als Offenbarer himmlischer Geheimnisse (meist astronomischer, kosmologischer und angelogischer Art), als „Auserwählter“, „Menschensohn“, „Throngenosse Jahwes“ und als Mittelpunkt einer Gemeinde von Gerechten im Himmel. Die bisher Gott und seinen Engeln reservierte Himmelswelt hat sich auf einmal den Menschen erschlossen, und die Erde tritt dahinter zurück.

Wie ist nun diese Neuorientierung der Eschatologie im Spätjudentum zu erklären? Der Hauptgrund liegt wohl in der Übernahme des griechischen Verständnisses vom Menschen. Während für das AT der ganze Mensch „Fleisch“ ist (Gen 6, 3), sieht der platonische Mythos in ihm ein gefallenes Geistwesen. Die präexistente und von Natur aus unsterbliche Seele gehört ursprünglich der Himmelswelt an, durch eine Verschuldung ist sie aber in den sterblichen Leib geraten, und der Tod bringt ihr Befreiung und Rückkehr in die Heimat des Lichts. Mit dieser dualistischen Anthropologie verbindet sich in den Jahrhunderten um die christliche Zeitenwende eine oft sehr radikale Abwertung des Irdischen überhaupt. Die Schöpfung wird auseinandergerissen, Erde und Himmel treten in scharfen Gegen-

⁴ Pss 47; 93; 95; 96; 97; 98; 99.

satz, und die religiöse oder richtiger philosophische Sehnsucht richtet sich auf die Heimkehr der Seele an den himmlischen Ursprungsort. Der Einfluß solcher Gedankengänge auf die spätjüdische Frömmigkeit zeigt bereits eine der letzten Schriften des AT, die „Weisheit Salomos“, in welcher deutlich die Unsterblichkeit der Seele gelehrt wird: „In Gottes Hand aber ruhen der Gerechten Seelen; keine Qual kann sie berühren. In den Augen der Toren scheinen sie tot zu sein. Ihr Hingang gilt für ein Unglück und ihre Trennung von uns als Vernichtung. Sie aber sind im Frieden. Denn hat man sie auch nach Ansicht der Menschen gezüchtigt, so war doch ihre Hoffnung voll von Unsterblichkeit. Nach kurzer Leidenszeit empfangen sie großes Glück; denn Gott prüfte sie nur und fand sie seiner würdig. Wie Gold im Ofen erprobte er sie und nahm sie an wie Brandopfer. Hell leuchten sie auf zur Zeit des Gerichts. Sie fahren wie Funken durchs Schilfrohr hin. Über Völker werden sie herrschen und Nationen gebieten, ihr König ist auf ewig der Herr. Die auf ihn vertrauten, werden die Wahrheit erkennen; die treu gewesen, werden bei ihm in Liebe verbleiben; denn seinen Erwählten wird Gnade zuteil und Erbarmen“ (Weish 3, 1—9). Mag hier die griechische Seelenlehre auch vom alttestamentlichen Schöpfungs- und Vergeltungsglauben umgeformt sein, so ist doch die veränderte Haltung gegenüber dem irdischen Leben und dem Tode unverkennbar.

Ganz erfüllt von platonischen bzw. stoischen Ideen sind die Schriften des jüdischen Religionsphilosophen *Philo* von Alexandrien. Nach ihm zerfällt das Wesen des Menschen in drei Teile: in den sterblichen Leib, die vernunftlose Seele und in den vernunftbegabten Teil der Seele, der vom Himmel stammt und unsterblich ist. Derjenige Teil, der vom Himmel ist, der Geist, wird im irdischen Leben an den Leib gekettet und steht in der Gefahr, von irdischen Begierden überwältigt zu werden. Hat er aber durch Wissenschaft und Tugend die Gefahren überwunden, dann wandert er wieder in den Himmel zurück. Für den „wahren Weisen“ ist also die Erde die Fremde, eigentliche Heimat aber der Himmel. — Ähnliche Vorstellungen berichtet uns der jüdische Geschichtsschreiber *Flavius Josephus* von der palästinensischen Sekte der *Essener*: „Die Essener sagen, daß die menschlichen Leiber vergänglich seien, und daß ihrer Stofflichkeit nichts Bleibendes eigne, daß aber die Seelen unsterblich seien und ewig bleiben. Aus dem feinsten Äther stammend hätten sich diese, durch natürliche Liebesneigung herabgezogen, mit den Leibern wie mit Gefängnissen verbunden; wenn sie aber die Fesseln des Fleisches abgelegt hätten, erhoben sie sich, wie aus langer Knechtschaft befreit, freudig in die Höhe. Den guten Seelen, so meinten sie weiter in Übereinstimmung mit den Griechen, sei ein Leben jenseits des Ozeans beschieden und ein Land, das weder von Regengüssen noch Schneefällen noch Hitze belästigt werde, das vielmehr beständig ein vom Ozean wehender sanfter Zephir erquicke. Den schlechten Seelen aber lassen sie einen dunklen und kalten Winkel bestimmt sein, der erfüllt ist von unaufhörlichen Strafen“⁵.

Wo Leib und Erde so negativ bewertet werden, bleibt sogar für die Hoffnung auf Wiedervereinigung von Leib und Seele in der Auferstehung kein Raum. Die

⁵ Zitiert bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922 ff., Bd. IV S. 1021. Vgl. auch J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952, S. 281.

„Erlösung“ besteht ja gerade in der Befreiung vom sterblichen Leib und im Verlassen der Erde, die ein Ort des Leidens, der Sünde und des Todes ist. So kann es nicht verwundern, daß in einzelnen apokalyptischen Schriften der Himmel als endgültige Wohnung der Gerechten erscheint und die menschliche Seele dort den Engeln angeglichen wird⁶. Doch haben sich solche schöpferfeindlichen und das Wesen des Menschen zerstörenden Ideen im Judentum niemals ganz durchsetzen können. Dafür waren die echt israelitischen Zukunftserwartungen zu erdgebunden, an die Erneuerung von Land und Volk, Stadt und Tempel geknüpft, als daß man an einer bloßen Existenz der Seele im Himmel Gefallen gefunden hätte. Statt dessen war im nachexilischen Judentum die Auferstehungshoffnung erwacht; wenn sie auch nur allmählich in weitere Kreise drang, so erfüllte sie doch zur Zeit Christi das gläubige Bewußtsein der Frommen in hohem Maße⁷. Deshalb kommt es in den meisten apokalyptischen Schriften zu einer Kompromiß-Lösung zwischen Unsterblichkeitslehre und Auferstehungsglaube: Der Aufenthalt im Himmel wird nur als Zwischenzustand betrachtet. Die Seelen bleiben dort bis zur Auferstehung, bei der die Schöpfung erneuert wird und das Gottesreich auf Erden erscheint. Erst nach dem jüngsten Tag erfolgt die endgültige Belohnung. Die Seelen der Gerechten dürfen aber schon sieben Tage lang einen Vorgeschmack der zukünftigen Freuden im Reiche Gottes verkosten⁸. Sehr oft hat man den zwischenzeitlichen Aufenthaltsort der Seelen mit dem Paradies gleichgesetzt. Nach vorherrschender Anschauung befand es sich im dritten Himmel⁹. Da man im ganzen sieben Himmel zählte, hätte das Paradies noch ziemlich weit vom Throne Gottes entfernt gelegen. Deshalb wird es von manchen Rabbinern näher an Gott gerückt und in den siebten Himmel verlegt¹⁰. Allerdings gibt es auch da verschiedene Abstufungen der Seligkeit, je nach den Verdiensten der Gerechten. Im übrigen gehen in der spätjüdischen Apokalyptik wie in der rabbinischen Literatur die widersprüchlichsten Anschauungen oft ganz unausgeglichen nebeneinander her: ein Zeichen, daß es sich um keine echten Offenbarungen handelt, sondern um das menschliche Bemühen, die Dunkelheit des Jenseits etwas zu lichten. Was dabei im Vergleich zum AT besonders auffällt, ist das Schwinden wirklicher Religiosität. Die Frömmigkeit wird nicht mehr vom Gedanken an Gott beherrscht, sondern beschäftigt sich mit Einzelheiten und Äußerlichkeiten des jenseitigen Lebens. Der Himmel ist wichtiger geworden als Gott¹¹.

⁶ 1 Hen 91 f; syr Bar 51, 10. Makk 13, 16; 15, 2 u. ö.

⁷ Das erste klare Zeugnis ist wohl erst bei Daniel 12, 1–3 zu finden. Frühere Texte, wie Is 25, 8; 26, 19–21 und Ez 37, 1–14, gelten wahrscheinlicher der Wiedererstehung des Volkes zu neuer irdischer Macht und Herrlichkeit. Vgl. dazu M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, Regensburg/Münster 1948, S. 240 ff. Dort wird auch zur Frage der religionsgeschichtlichen Herkunft Stellung genommen.

⁸ So wenigstens nach 4 Esra 7, 101.

⁹ 2 Hen 8, 1–8; Apok Mos 37. Die gleiche Auffassung teilt wahrscheinlich auch der hl. Paulus (2 Kor 12, 2–4); vgl. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, S. 162–168. — Daneben lebt die ältere Scheol-Vorstellung weiter, jedoch werden in ihr die Gerechten von den Gottlosen getrennt, so daß die Seelen dort schon eine vorläufige Vergeltung erfahren (vgl. Luk 16, 19–31).

¹⁰ Z. B. bChagiga 12 b; Midr zu Ps 90; vgl. JoApok 6, 9 (Strack-Billerbeck IV 1084).

¹¹ Dieses Urteil gilt selbstverständlich nicht von den Schriften des Spätjudentums, die zum atl. Kanon gehören, wie das Buch Daniel und die Weisheit Salomos. Hier hat sich der

III. Himmel und Gottesreich im Neuen Testament

Die eschatologische Verkündigung Jesu bei den *Synoptikern* knüpft wieder an die großen prophetischen Verheißungen vom *Gottesreich* an. Manchmal wird es so dargestellt, als habe Jesus im Gegensatz zu den landläufigen irdisch-nationalen Erwartungen ein rein geistiges, jenseitiges Verständnis des Gottesreiches gelehrt, als habe er den Menschen statt einer erneuerten Erde den Himmel versprochen. Das ist aber nicht ganz richtig. Gewiß hat Jesus es abgelehnt, sich in politische Abenteuer zu stürzen, er war keiner von den „Zeloten“, die das Kommen des Reiches mit Blut und Eisen herbeizuführen versuchten, er wollte kein Reich von „dieser Welt“, das nach wie vor unter dem alten Gesetz von Sünde und Tod gestanden wäre¹². Doch besteht nicht der geringste Zweifel, daß Jesus seine glorreiche Wiederkunft vorausgesagt hat, um *hier auf Erden* die Herrschaft Gottes aufzurichten. Der von Matthäus bevorzugte Ausdruck „Himmelreich“ kann nicht als Gegenbeweis angeführt werden; die Juden gebrauchten damals das Wort „Himmel“, um die Nennung des Gottesnamens zu vermeiden. Auch die bekannten Wendungen vom „Lohn im Himmel“ (Matth 5, 12; Luk 6, 23) und vom „Schatz im Himmel“ (Mark 10, 21 par) dürfen nicht so verstanden werden, als sei die Heilsvollendung endgültig im Himmel zu finden. Diese Worte wollen nur besagen, daß der ewige Lohn schon jetzt im Himmel aufbewahrt ist, wie ja auch das Gottesreich „seit Grundlegung der Welt bereit gehalten wird“ (Matth 25, 34). Über die Zeit und den Ort, da der himmlische Lohn in Empfang genommen wird, ist aus diesen Sprüchen nichts zu entnehmen¹³. Einem ähnlichen Mißverständnis ausgesetzt ist die Antwort Jesu auf die Sadduzäerfrage nach der Auferstehung (Mark 12, 25 par). Wenn es da heißt: „bei der Auferstehung heiraten sie weder noch lassen sie sich heiraten, sondern sind wie die Engel im Himmel“, bedeutet dies keinesfalls den Verlust der Leiblichkeit und Geschlechtsbestimmtheit in der zukünftigen Welt. Noch weniger ist damit gesagt, daß aus den Menschen einmal Engel werden sollen. Gegen eine solche hellenistische Interpretation wendet sich schon die Formulierung des Lukasevangeliums: „denn engelgleich sind sie und Kinder Gottes, weil sie Kinder der Auferstehung sind“, d. h. weil sie einen neuen, unsterblichen Leib besitzen werden¹⁴.

Im Vertrauen auf Jesu Verheißungen erwartet die Urgemeinde das baldige Kommen des Reiches. Wohl schauen die Christen hinauf zum Himmel und zu Jesus, der Platz genommen hat zur Rechten des Vaters, aber nicht, um sich in ein besseres Jenseits zu flüchten oder himmlische Geheimnisse zu erforschen, sondern

Gottesgeist selbst außerjüdischer Anschauungen und Erkenntnisse bedient, um die eschatologische Offenbarung weiterzuführen.

¹² So „irdisch“ haben sich auch die meisten Zeitgenossen Jesu das Gottesreich nicht vorgestellt. Sie wußten ebenso wie Jesus, daß nur in einer zukünftigen, durch Gottes wunderbares Eingreifen veränderten Welt das Messiasreich Bestand haben könne. So dürfte das Urteil des jüdischen Gelehrten J. K l a u s n e r berechtigt sein, wenn er sagt, daß Jesu „Begriff des Gottesreiches und alles damit Zusammenhängenden nicht wesentlich von der Auffassung seiner Volksgenossen zu Beginn des tannaitischen Zeitalters abwich“ (a. a. O. 554).

¹³ Aus spätjüdischen Texten geht deutlich hervor, daß die himmlischen Schatzkammern, in denen die guten Werke des Menschen aufbewahrt werden, sich erst beim letzten Gericht öffnen (4 Esr 7, 77; syrBar 21, 1); vgl. H. B i e t e n h a r d, a. a. O., S. 222 ff.

¹⁴ Luk 20, 36. Vgl. J. S c h m i d, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1951², S. 242.

weil sie vom Himmel her die Erfüllung ihres Gebetes erwarten: „Dein Reich komme!“ (Matth 6, 7 f; Luk 11, 2) „μαράνα θά“, „Unser Herr komme!“ (1 Kor 16, 22). Den Jüngern, die ihren Blick nicht abwenden können vom Himmel, wohin Jesus gegangen, wird die nachdrückliche Mahnung erteilt: „Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und schaut gen Himmel empor? Dieser Jesus, der aus eurer Mitte in den Himmel aufgenommen wurde, wird in derselben Weise kommen, wie ihr ihn in den Himmel habt auffahren sehn“ (Apg 1, 11). Die Himmelfahrt Jesu soll den Christen keineswegs zu einem jenseitsgerichteten Träumer machen, sondern ihm die Gewißheit schenken, daß der Herr wiederkommen wird.

Über den Zustand der verstorbenen Gläubigen scheint zunächst keine Klarheit zu herrschen. Jesus selbst hatte darüber nichts Bestimmtes gelehrt. Seine Andeutungen bewegen sich im Rahmen der zeitgenössischen Eschatologie. Während das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Luk 16, 19—31) die alte Scheol-Vorstellung aufnimmt, wie sie im Spätjudentum durch den Vergeltungsgedanken modifiziert wurde, verheißt Jesus dem rechten Schächer den sofortigen Eintritt ins Paradies (Luk 23, 43). Dieses Wort gibt der Auslegung schwere Rätsel auf: Hat Jesus daran gedacht, daß er nach seinem Tode zu Gott und also in den Himmel gehen und dabei auch ins Paradies, den Ort der Seligkeit für die Gerechten, gelangen werde?¹⁵ Oder ist das Paradies, das die Verstorbenen bis zur Auferstehung beherbergt, auf der Welt zu suchen?¹⁶ Es mit der Scheol, dem unterirdischen Aufenthaltsort der Toten, gleichzusetzen, ist kaum möglich; da dieser Ort im Judentum niemals „Paradies“, Gan Eden, genannt wird¹⁷. Vielleicht ist die Unbestimmtheit der Angabe gerade ein Zeichen dafür, wie wenig es Jesus auf örtliche Festlegung der Seligkeit nach dem Tode ankommt.

Für die Urgemeinde wurde die Frage umso drängender, je mehr sich die Parusie verzögerte. Man muß wohl in der ersten Zeit gemeint haben, die Getauften würden alle noch den Anbruch des Gottesreiches erleben. Sonst hätte man das Sterben von Gemeindegliedern nicht als anstößig empfunden und nach einer Erklärung gesucht, wie aus verschiedenen Stellen des NT hervorgeht. Im ersten Korintherbrief (11, 30) gibt Paulus als einen Grund dafür die Nachlässigkeiten und Verfehlungen beim Herrnmahl an¹⁸. Die Thessalonicher tröstet er mit dem Hinweis auf ein sonst nicht bekanntes Wort des Herrn, wonach „wir, die wir leben, die wir bis zur Ankunft des Herrn übrigbleiben, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden“ (1 Thess 4, 15), da „die in Christus Verstorbenen zuerst auferstehen werden“ (v 16). Der Gedanke, daß die verstorbenen Christen jetzt schon die Freuden des Himmels genießen könnten, scheint also noch nicht geläufig zu sein. Später erhofft allerdings auch Paulus für sich nach dem Tode die sofortige Christus-Gemeinschaft (Phil 1, 20, 23). Doch bleibt seine letzte Sehnsucht die Verwandlung des Leibes in die Gleichgestalt mit dem Herrlichkeitsleibe Jesu Christi (Phil 3, 20). Die leibfreie Existenz

¹⁵ So H. Bietenhard (a. a. O., S. 171). Diese Deutung hat die doppelte Schwierigkeit gegen sich, daß nach herrschender Meinung des Judentums alle Toten in die Scheol kommen, und daß dann eine Himmelfahrt Jesu unmittelbar vom Kreuz vorausgesetzt wäre.

¹⁶ vgl. 1 Hen 60, 8; 2 Hen 42, 3—5.

¹⁷ vgl. J. Schmid, a. a. O., S. 282.

¹⁸ Auch in der Geschichte von Ananias und Saphira (Apg 5, 1—11) wird der Tod als Strafe für schwere Verstöße gegen die Gemeindeordnung betrachtet.

nach dem Tode erscheint ihm, dem vom Alten Testament her Gebildeten, als Zustand der Nacktheit, und er möchte lieber nicht erst entkleidet, sondern sogleich mit dem himmlischen Leib überkleidet werden (2 Kor 5, 1—10).

In den großen Verfolgungen, die bald über die junge Kirche hereinbrachen, hat sich besonders Johannes in seiner Apokalypse bemüht, den Gläubigen eine tröstliche Auskunft über das jenseitige Schicksal der Blutzegen zu geben. Die Seelen der Märtyrer sind schon unter dem himmlischen Brandopferaltar¹⁹; sie rufen dort mit lauter Stimme nach dem letzten Gericht, das den Sieg Gottes über die Feinde Christi bringen soll. Es wird ihnen ein weißes Gewand gegeben, und sie werden zur Geduld gemahnt, bis ihre Mitknechte und Brüder zur Vollendung kommen (Apok 6, 9—11). Als himmlische Offenbarung wird sodann die Seligkeit derer verkündet, die im Herrn sterben (14, 13). Das „von jetzt an“ scheint darauf hinzuweisen, daß man bisher im unklaren darüber war. Noch lange hat diese Frage die christlichen Gemüter beschäftigt. In der apokryphen Petrus-Apokalypse (um 135 geschrieben) bitten die Apostel darum, „einen von unseren gerechten, aus der Welt geschiedenen Brüdern zu sehen, „damit wir schauten, welches Aussehen sie haben, und durch den Anblick mutig geworden, auch die Menschen, die uns hören, mutig machen könnten“ (15, 5). Die Überzeugung, daß den Seelen der Gerechten, besonders der Blutzegen, sofort nach dem Tode ein seliges Leben im Himmel zuteil werde, hat sich zwar bald durchgesetzt²⁰. Doch blieb der Grad der Seligkeit noch jahrhundertlang umstritten, bis schließlich im Mittelalter durch die Konstitution Benedikts XII. vom 29. Januar 1336 eine dogmatische Klarstellung erfolgte²¹.

IV. Der Himmel als „wahre“ Erde

In den bisher besprochenen Stellen des Neuen Testaments war das Verhältnis von Erde, Mensch und Himmel einfach und durchsichtig. Der Mensch gehört zur Erde und wird auf ihr seine endgültige Seligkeit im Gottesreich finden. Mag dieses auch vom Himmel her kommen, so verlieren Erde und Mensch doch nicht ihr Wesen. Sie werden gewandelt zur Unvergänglichkeit, aber ihre Natur bleibt erhalten. Das Weilen der abgeschiedenen Seelen im Himmel gilt nur als Zwischenzustand, der wohl schon die Christus- und Gottesgemeinschaft bringt, aber die gläubige Hoffnung richtet sich trotzdem auf das Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit in der erneuerten Schöpfung.

Nun gibt es aber im Neuen Testament noch eine andere Sicht der Heilsvoll-

¹⁹ Die merkwürdige Vorstellung hängt vielleicht damit zusammen, daß man im Spätjudentum den Eingang in die Totenwelt unter dem Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels suchte. Nach der Lehre von der Entsprechung von Himmel und Erde müßte sich dann die Totenwelt für die Märtyrer unter dem himmlischen Brandopferaltar befinden. Vgl. H. Bie-t enhard, a. a. O., 182².

²⁰ 2. Klemensbrief 19, 4; Ignatius v. Ant., Brief an die Römer, c. 2.

²¹ Danach genießen die Seelen der Gerechten schon vor der Auferstehung die unmittelbare Anschauung Gottes. Mit dieser Lehrentscheidung ist allerdings die schwierige Frage nicht beantwortet, was die Auferweckung des Leibes und damit die Wiederherstellung des ganzen Menschen zur Seligkeit hinzubringt. Der Begriff „Anschauung Gottes“ darf sicher nicht zu formal und ungeschichtlich verstanden werden. Vgl. dazu und zur gesamten Lehr-entwicklung M. Schmaus, a. a. O., S. 531—535.

endung, die das Verhältnis von Erde, Mensch und Himmel in den Anschauungen der alexandrinischen Philosophie zu umschreiben sucht. Sie steht nicht im Gegensatz zur erstgenannten — beide Anschauungsweisen bilden in gleicher Weise einen Wesensbestandteil der unfehlbaren Offenbarung über die letzten Dinge —, sondern ergänzt und vertieft sie. Wie wir gesehen haben, waren bereits im Spätjudentum starke Einflüsse hellenistischen Denkens vorhanden. Erde und Leib galten als Werke einer zweitrangigen, nicht unmittelbar von Gott stammenden, wenn nicht gar dämonischen Schöpfung, das „eigentliche“, „wahre“ und „wirkliche“ Sein aber war nur in der jenseitigen Himmelswelt zu finden, von der die menschliche Geistseele sich einmal getrennt hatte. So konnte man sich auch die „eschatologische“ Vollendung des Menschen nicht anders vorstellen als durch die Rückkehr an seinen himmlischen Ursprungsort. Im Grunde handelt es sich aber bei dem Entweltlichungsprozeß der Seele um keinen echten eschatologischen Vorgang, weil das konsequente alexandrinische System auch keine wirkliche Geschichte kennt. Was im Raum des Sichtbaren, Vergänglichen geschieht, ist dort ohne Belang. Das Wesen der geistigen, unsichtbaren Welt aber ist gerade ihre unwandelbare Ewigkeit. In der himmlischen Schöpfung ist ja bereits alles vorhanden, und da der Menscheng Geist von Natur aus zu ihr gehört, gewinnt er durch die Rückkehr in das Lichtreich keine neue Zukunft, sondern nur sein vergessenes, ewiges Selbst. Deshalb besteht auch die „Erlösung“ vorzugsweise darin, daß der Weise sein unvergängliches, himmlisches Wesen erkennt („Gnosis“!) und dadurch alles irdische Geschehen als Schatten und Schein durchschaut²².

Mit solchen weit verbreiteten Anschauungen sich auseinanderzusetzen, war für das junge Christentum eine geistige Lebensnotwendigkeit. Diese Aufgabe leistete vor allem Johannes in seinem Evangelium und der Verfasser des Hebräerbriefes²³. So unannehmbar manche Grundlehren des Alexandrinismus auch sein mochten — Präexistenz der Seele, radikale Verleugnung des Leiblichen, naturhafter Erlösungsprozeß —, viele Gedanken waren doch geeignet, die christliche Offenbarung in deutlichere Begriffe zu fassen. Besonders gab das alexandrinische Schema die Möglichkeit, der drängenden Frage nach dem Ausbleiben der Parusie eine befriedigende Antwort zu geben: Was man in der Zukunft erwartete, das Gottesreich, existiert tatsächlich schon in der oberen Welt. Ja, das Gottesreich, die zukünftige Welt, ist nichts anderes als die geistige Schöpfung des Logos, der Himmel. Dort sind die wahren, eigentlichen Güter des Lebens zu suchen, dort hat der Gläubige — nicht der Mensch schlechthin — durch Gottes auserwählende Gnade — nicht von Natur

²² Am klarsten sind diese Ideen bei Philo von Alexandria ausgesprochen. Als geistige Strömung durchziehen sie aber die gesamte hellenistische Welt, wenn auch in den mannigfaltigsten Abwandlungen. Die Religionsgeschichte spricht von einem „transzendenten Dualismus“ und bezeichnet das darin zutage tretende Daseinsverständnis mit dem Worte „gnostisch“.

²³ Auch der Kolosser- und Epheserbrief stehen in Auseinandersetzung mit gnostischen Vorstellungen. Wegen des schwer zu erhellenden Hintergrundes sehen wir von diesen beiden Briefen ab. Zum Epheserbrief vgl. H. Schlier, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser* (Beitr. zur Kontroverstheologie) Münster 1949. — Die alexandrinische Geistigkeit des Hebräerbriefes wird auch auf katholischer Seite immer mehr anerkannt; vgl. C. Spicq, *Le Philonisme de l'Épître aux Hébreux*, in *Revue Biblique* 56 (1949) 542–572: 57 (1950) 212 bis 242.

aus — Heimat und Ziel. Darum bevorzugt Johannes statt des mit zeitgeschichtlichen, nationalen Vorstellungen belasteten Begriffes des „Gottesreiches“ den von Christus oft gebrauchten und umfassenderen Begriff des „ewigen Lebens“²⁴. Statt ungeduldig auf die Zukunft zu warten, soll der Christ sehnsüchtig nach dem Himmel schauen, wo Christus schon die ewigen Wohnungen bereitet hat (Joh 14, 3)²⁵. Während in den gnostischen Spekulationen der Himmel ein fremdes Geisterreich bleibt, wohin der Mensch nur nach Ablegung seiner irdischen Natur gelangen kann, haben im christlich-alexandrinischen Himmel auch die schlichten irdischen Dinge ihren Platz: Wasser (Joh 4, 14) und Brot (Joh 4, 35.41), Wohnung (Joh 14, 2) und Haus (Hebr 10, 21), Stadt (Hebr 11, 16; 12, 22; 13, 14) und Ruhestätte (Hebr 4, 1 ff.). So sehr ist der Himmel zu einem für den Menschen bestimmten Raum geworden, daß die Engel — sonst seine eigentlichen Bewohner — in ihm nur dienende Stellung einnehmen (Hebr 1, 14; 2, 5). Der Christ braucht die Erde nicht zu verleugnen, wenn er zum Himmel geht: er findet sie dort in ihrer ursprünglichen, von Gottes Herrlichkeit erfüllten Gestalt. Ist damit die Wiederkunft Christi auf Erden überflüssig geworden? Von ihr wird im ganzen Johannesevangelium kaum mehr gesprochen²⁶. Auch die Verheißung der leiblichen Auferstehung am jüngsten Tage tritt zurück²⁷. Hier zeigen sich die Grenzen der alexandrinischen Konzeption, die ihrem Wesen nach ungeschichtlich ist. Die Schwierigkeit liegt darin, daß von „oben“, von Gott aus gesehen, alles Zukünftige bereits Gegenwart ist, Gericht, Auferstehung, Parusie und Gottesreich; der Christ aber steht noch in der Geschichte, und auch die Seele des Toten bleibt an die Heilsgeschichte gebunden bis zum jüngsten Tag. Da der Theologe Johannes sich bemüht, jenen göttlichen Standpunkt einzunehmen, nach dem die christliche Hoffnung bereits ihre Erfüllung gefunden hat, kann der Eindruck entstehen, als ob es für den Christen keine Geschichte mehr gibt. Der Hebräerbrief macht die eigentümliche Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ etwas deutlicher. Nach ihm muß selbst der erhöhte Christus im Himmel noch „warten, bis ihm die Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden“ (10, 13). Aber es ist ein Warten in der Vollgewißheit des endgültigen Triumphes.

Der wichtigste Unterschied zur alexandrinischen Philosophie liegt jedoch darin, daß nicht der Himmel als solcher oder die geistige Schöpfung des Logos im Mittel-

²⁴ Vgl. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948, S. 178.

²⁵ Die Deutung von Joh 14, 3 ist umstritten. Die meisten Erklärer denken an die Heimholung der Jünger bei der Parusie. Wahrscheinlicher ist jedoch das Kommen Jesu in der Todesstunde des einzelnen Christen gemeint (Wikenhauser, a. a. O., S. 218).

²⁶ Nachtragskapitel 21, 22 (obwohl auch da nicht ganz sicher); bestimmt nur 1 Joh 2, 28. Wenn 14, 2 f die Parusie meint, würde Jesus die Jünger zu sich in den Himmel holen, statt — wie bei den Synoptikern — das Gottesreich auf der verwandelten Erde zu errichten. In der johanneischen Sicht von Himmel und Erde ist dies auch nicht anders möglich: Der Himmel ist ja die „wahre“ Erde.

²⁷ Die Auferwekungssprüche (6, 39. 40. 44. 54) machen fast den Eindruck einer nachträglichen Hinzufügung. Die Kritik möchte auch die anderen Stellen, an denen deutlich vom Endgericht und der Totenauferstehung die Rede ist (5, 28 f; 11, 24; 12, 48), als spätere Korrekturen am Evangelium ausschalten. Richtig daran ist nur die Empfindung, daß im konsequenten Alexandrinismus keine Auferstehung nötig ist, weil es allein um das Schicksal der Seele geht; oder wo in der Gnosis ein Himmelsleib angenommen wird, erhält ihn die Seele sofort beim Eintritt in die obere Welt. Aber Johannes kann in dieser Frage nicht seinem System folgen, sondern muß die Geschichtlichkeit der Offenbarung festhalten.

punkt der Heilssehnung steht, sondern Christus, der zur Rechten des Vaters thront. Ohne ihn hätte der Himmel für uns keine Bedeutung. Nur um seinetwillen schauen wir hinauf und „suchen, was droben ist“ (Kol 3, 1.2). Am stärksten vollzieht das Johannesevangelium die Gleichsetzung der himmlischen Güter mit Christus: Er ist das Himmelsbrot, er ist das Lebenswasser, er ist der Weinstock, die Wahrheit, das Licht und das Leben. Die johanneische Himmelssehnung hat deshalb auch wenig mehr zu tun mit der allgemeinen Weltmüdigkeit, wie sie um die Zeitenwende sehr verbreitet war. Der Evangelist bedient sich solcher Stimmungen, um das Verlangen nach den „wahren“ Gütern zu wecken. Aber das ewige Leben kann nur durch den Glauben an Jesus Christus gewonnen werden, nicht durch ein naturhaftes Streben nach „oben“. Auch der edelste Mensch findet von sich aus nicht „den Weg“ und „die Tür“. Der Vater muß ihn „ziehen“ (Joh 6, 44), der Sohn muß ihm „die Augen öffnen“ (9, 1 ff.), der Geist muß ihn „in die Wahrheit einführen“ (16, 13).

Das neue Verständnis vom Himmel hat der christlichen Frömmigkeit starke Impulse gegeben. Die Sehnsucht, in den Himmel zu kommen, gilt als unveräußerliche Grundhaltung jedes Christenlebens. Demgegenüber ist die Erwartung des Gottesreiches auf Erden, wie es die synoptischen Evangelien verkündeten, oft verblaßt. Während wir Christen also im Ausdruck und in der Verkündigung unserer Eschatologie weithin johanneisch orientiert sind, ist uns doch häufig die Erkenntnis verloren gegangen, daß der Himmel bei Johannes die wahre, eigentliche Erde bedeutet. Unsere Jenseitsvorstellungen sind dünn und abstrakt geworden, sie üben wenig Anziehungskraft mehr aus. Das Wort „himmlisch“, das in Frömmigkeit, Ascese und Predigt eine so große Rolle spielt, klingt uns fremd, wir müssen es wieder in die realistische Sprache des heutigen Menschen übersetzen. Sonst ergeben sich die bekannten schiefen Ansichten, als gehe es im Christentum einzig um die Rettung der Seele, um den Gewinn eines unvorstellbar hohen Himmels, der mit dem endgültigen und absoluten Verlust aller irdischen Güter bezahlt werden müsse. Sonst kommen auch wir Christen in die Gefahr, das Irdische so gering zu schätzen, daß wir die Pflichten von Ehe und Beruf, sozialer Ordnung und politischer Verantwortung nicht ernst genug nehmen. Sonst leiden allzu viele unter der Spannung, daß ihnen einerseits die Arbeit an der Erde als heiliger Gotteswille eingeschärft wird, daß ihnen aber andererseits dieselbe Arbeit als unwichtig und bedeutungslos hingestellt wird gegenüber der Ewigkeit. Sonst werden die irdischen Dinge nur mehr als Mittel betrachtet, um sich himmlischen Lohn zu verdienen. Der heutige Mensch hat ein anderes Verhältnis zur Erde und zur Geschichte. Er ist der sicheren Hoffnung, daß „nichts Vergängliches vergeht“ (Bergengruen), daß sein hiesiges Leben, seine Arbeit, seine Opfer, Leiden und Freuden die Gestalt jenes Reiches mitbestimmen werden, in dem er einmal endgültig Heimat haben soll.

Für unsere Frömmigkeitshaltung ergeben sich daraus zwei Forderungen: Nach Jesu Wort heißt es zuerst „das Reich Gottes suchen und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6, 33), alles andere, auch unsere Seligkeit im jenseitigen Leben, wird uns dann hinzugegeben werden. Gottes Herrschaft und sein Gesetz wollen sich schon in dieser Welt offenbaren, wenn auch im Zeichen des Kreuzes, der Verfolgungen und scheinbaren Niederlagen. Die Bedrängtheit der Kirche und des Christen darf nicht zu einer esoterischen Konventikelfrömmigkeit führen, in der man sich von allem Irdischen abkehrt und nur der Erwartung himmlischer Freuden lebt. — Zugleich aber muß die

Überzeugung wachsen, daß unser Wille zur christlichen Weltgestaltung seine Kraft „aus der Höhe“ (Lk 24, 29) erhält, aus dem Geiste, der allein die Wunder der Verwandlung vollbringen kann. Gebet, Selbstheiligung, sakramentale Christusgemeinschaft sind deshalb mehr denn je die Voraussetzungen für ein gedeihliches Arbeiten an den Aufgaben der Zeit, „weil aus diesen inneren Dingen die Wirklichkeit für das Äußere erfließt zum Ziele, das uns vorgesetzt ist“²⁸. „Reich Gottes“ und „Himmel“ aber werden für den Christen zu einer Einheit durch Christus, der beides in sich vereint, in dem das Reich Gottes schon zur Vollendung gekommen ist und durch den wir im Heiligen Geist zum Vater kommen, um ewig sein Angesicht zu schauen und in seiner Liebe zu bleiben.

²⁸ Const. Soc. Jesu P. X. n. 2

Die evangelischen Räte im Weltstand der Christen

Von Hans Hirschmann S. J., z. Z. Pullach bei München

Daß das Wort der Bergpredigt: „Seid vollkommen, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5, 48) nicht nur an einen kleinen Kreis von Christen gerichtet ist, sondern an alle, wird — Gott sei Dank — in wachsendem Maß Inhalt des Glaubensbewußtseins aller Christen. Im Zusammenhang damit steht die Einsicht, daß der „Stand der Vollkommenheit“ in der Kirche nicht die Aufgabe hat, diese evangelische Vollkommenheit für sich zu leben, sondern für die ganze Kirche. Weniger klar aber ist in diesem Zusammenhang vielen die Bedeutung der drei evangelischen Räte der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams für den Christen in der Welt.

Und doch weist die Heilige Schrift gerade auf diesen Zusammenhang hin. „Alles, was in der Welt ist, ist Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens“ (1 Joh 2, 16) — das ist die biblische Grundlage der Lehre von den drei evangelischen Räten. Die evangelische Armut erscheint als Überwindung der Augenlust; die evangelische Ehelosigkeit als Überwindung der Fleischeslust; der evangelische Gehorsam als Überwindung der Hoffart des Lebens. Die Einheit aller als Überwindung der „Welt“. Damit ist bereits gesagt, daß es sich in Armut, Keuschheit und Gehorsam als evangelischen Räten nicht um „einige“, nicht einmal um einige „besonders bedeutsame“, sondern schlechterdings um „die“ evangelischen Räte handelt, und damit nicht um die Überwindung „dieser oder jener“ Unordnung in der Welt, sondern „der“ Unordnung schlechthin, die durch den Sündenfall in die Welt gekommen ist, und sie zu dieser „Welt“ im johanneischen Sinne entstellt hat.