
Eschatologie als Lebensstil

Hermann Stinghammer / Passau

Die ehemals christentümlich verfassten Gesellschaften Kern-Europas haben einen dramatischen Transformationsprozess durchlebt, der in säkulare und transzendenzarme Lebenswelten eingemündet ist.¹ Mit dem Verdunsten des Gottesglaubens in seiner christlichen Gestalt in neoaufklärerischen bzw. postmodernen Positionen ist auch die Plausibilität eines Lebens nach dem Tod in rasanter Diffusion und Auflösung begriffen.² Welche Lebensform ist nun an die Stelle dieser christlichen „Lebenskunst“ getreten, die dem unauflösbaren Paradox des Menschseins entsprach, sich als endliche Existenz im Unendlichen erfüllen zu müssen, weil nur das „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), also ewiges Leben, dem Menschen genügt und Ruhe verschafft? Für dieses Existential fand die christliche Tradition das aufschließende Wort vom *desiderium naturale in Deum*: Jenes rastlose Aussein auf das Je-Mehr, das mit dem Menschsein an sich gegeben ist, so dass sich die naturhafte Reichweite menschlicher Sehnsucht erst in Gott erfüllen kann.³

1 Einige kulturdagnostische Beobachtungen

In dieser Perspektive lässt sich der Logos des Glaubens an den menschgewordenen, gestorbenen und auferstandenen Gott als die versöhnende Synthese verstehen, in der Gott die Endlichkeit am Punkt ihrer letztmöglichen Radikalität, d.h. an der Grenze des Todes selbst, in seine Unendlichkeit aufhebt, sie in sein Fülleleben integriert und vollendet. Auf dem Hintergrund dieser Hoffnung kann der Mensch dann auch sein kleines, fragmentarisches und je und je ausständiges Leben mitsamt seinen Enttäuschungen und Brüchen dennoch als Weg in die Fülle annehmen, die er Gott gläubig zutraut. Im Glauben an den Gekreuzigten-Auferstandenen wird er ermächtigt, sich mit seinem Leben zu versöhnen und es als sinnvoll und gewollt zu bejahen als seinen Weg, der in Gott einmündet.

1 Vgl. dazu die ideengeschichtliche Einordnung der Säkularisierung von Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt 2009. Ebenso empfiehlt sich die Diskussion seiner Thesen in M. Kühnlein/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk Charles Taylors*. Berlin 2011.

2 Nur noch 32% der katholischen Jugendlichen glauben an einen persönlichen Gott, immer mehr, wenn überhaupt, an ein göttliches Prinzip; vgl. 16. *Shell-Jugendstudie. Jugend 2010*. Frankfurt 2010, 206f. Der Aufweis des Zusammenhangs von (kirchlichem) Gottesglauben und eschatologischer Hoffnung findet seine statistische Dokumentation z.B. in der kulturdagnostischen Studie von P.M. Zulehner u.a., *Vom Untertan zum Freiheitskünstler*. Freiburg 1991, 181ff.

3 Augustinus hat dieses menschliche Paradox am Beginn seiner „Bekenntnisse“ in das bekannte Logion gefasst: „Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.“ (*Confessiones* I 1,1).

Einem Leben, das die Lebensfülle des unendlichen Gottes nicht mehr als Richtung gebend wahrnimmt, bleibt nur noch die Sicht des gegenwärtigen Daseins als der buchstäblich „letzten Gelegenheit“.⁴ Doch diese radikale Engführung seiner maßlosen Lebenssehnsucht führt den naturhaft unendlichen Menschen in die *existentielle Fundamentalaporie*. Er muss nun versuchen, so viel Leben als möglich in seine begrenzte Zeit zu packen, um sie dem Tod abzutrotzen. Dies führt ihn – den Menschen Europas, der heute so lange leben darf wie niemand vor ihm und auch länger als viele seiner Zeitgenossen in anderen Kontinenten – in die bedrängende Erfahrung permanenten Mangels. Weil gutes Leben, Leben in Fülle, in den eng begrenzten Rahmen der Endlichkeit eingespannt werden muss, wird vor allem eines knapp: die Zeit. Dies führt zu tief sitzenden Versäumnisängsten und unerfüllbaren Erfüllungsobsessionen. Der gegenwärtige Mensch darf keine Zeit verlieren, um möglichst alles erleben zu können und keine Erfahrung auslassen zu müssen. Die Reichweite und Geschwindigkeit heutiger Technik, zumal der neuen Kommunikationsmittel, scheinen ihm dies möglich zu machen. Und dennoch, wo der Mensch versucht, überall zu sein, ist er nirgends richtig. Wo er versucht, Zeit zu gewinnen, steht er in Stau und Stillstand: Der moderne Versuch, Zeit zu gewinnen, erweist sich zuletzt als Zeitverlust. Neben der Zeit werden diejenigen Ressourcen, die mit gutem Leben essentiell in Verbindung gebracht werden, zur Mangelware: Gesundheit und Vitalität, denen ein obsessiver Körperfakt sowie alle anderen Formen menschlicher „Selbstveredelung“ (J. Rahner) zuarbeiten; aber auch Geld, Arbeit, Reichtum, Bildung und soziales Ranking mit entsprechenden Machtpositionen, die als die gesellschaftliche Basis des erträumten Lebensglücks unverzichtbar gelten. Der Mensch möchte überall dabei sein, wo das „richtige“ Leben spielt. Das aber gibt es nicht für alle, sondern nur für die Erfolgreichen. Dies führt den Einzelnen in einen enormen Leistungsdruck; es gilt, die soziale Transzendenz in die High-Society zu bewältigen. Der Mensch muss viel leisten, um dort anzukommen, sich alles leisten zu können. So setzt ein ständiger Wettbewerb um diese knappen Lebensgüter ein. Eine tiefgreifende Entsolidarisierung der Gesellschaft ist die Folge, für die der neodarwinistische Liberalismus auf der Basis des „survival of the fittest“ die entsprechende Metatheorie abgibt.

Wie lässt sich nun das eschatologische „Setting“ dieser Lebenskultur theologisch bestimmen? Sie erscheint als der Versuch des Menschen, entsprechend der Logik „mehr desselben“, Unendlichkeit in seine Endlichkeit zu bringen, die sich in den Komparativen „immer schneller“, „immer besser“, „immer öfter“ etc. ausdrückt. Dabei verkennt diese Logik den wesentlichen Unterschied von endlichem und unendlichem Leben. Denn unendliches Leben resultiert gerade nicht

⁴ Vgl. dazu höchst aufschlussreich M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt 1996.

aus einer unendlichen Addition von endlichen Gütern. Unendliches Leben ist von *qualitativ* anderer Art – ihm kommt ein anderes Genus zu,⁵ das gerade nicht quantitativ zu erreichen ist. So baut eine transzendentzarme Gesellschaft letztlich an einer „schlechten Unendlichkeit“, um einen Begriff von G.W.F. Hegel zu verwenden. Auf der Bewusstseinsebene entspricht dieser eschatologischen Aporie das, was Peter Handke als ein „wunschloses Unglück“ (Salzburg 1972) ins Wort gehoben hat.

2 Heilsame Relevanz des Eschatologischen

Man hat diese eschatologische Befindlichkeit der europäischen Gesellschaften zutreffend als „angestrengte Diesseitigkeit“ (P.M. Zulehner) beschrieben. Menschen versuchen, im Hamsterrad des „Je-mehr“ den Superlativ des Lebens, also das johanneische „Leben in Fülle“, zu erreichen. Dass sie daran scheitern müssen, zeigt sich in epidemisch verbreiteten Sinnlosigkeitserfahrungen oder physisch-psychischer Entkräftigung (*burn-out*)⁶ als den großen, meist stillen Heimsuchungen einer spirituell unbehausten Moderne. Welche heilsame Relevanz könnte nun der Glaube im Kontext dieser eindimensionalen Konstruktion der Wirklichkeit geltend machen?

Zunächst einmal würde sich ein Glaube an ein „Leben in Fülle“ auch nach dem Tod in entlastender Weise auf den Lebensstil dieser gedrängten Diesseitigkeit auswirken. Wo Menschsein auch vor dem Tod nicht unter dem alles zersetzenden Diktat des Mangels, sondern unter der göttlichen Verheißung der „Lebensfülle“ steht⁷ – und zwar dergestalt, dass der Mensch im Glauben die Erfahrungen gelingenden Daseins zu tragfähigen und belastbaren Einweisungen einer Hoffnung auf seine Vollendung in Gott machen kann, wirkt dies in vielfacher Weise entlastend auf sein konkretes Leben als Ganzes zurück. Wo er die letzte Lebensfülle in der Treue Gottes selbst bewährt weiß, wird er frei, sein kleines Leben mit seinen Grenzen und Enttäuschungen – Bloch spricht sehr erhellend von der Melancholie der Erfüllung – trotz allem zu bejahren und die Fragmente seines Daseins als *sein* eigenes Leben anzunehmen. Der Mensch im Horizont der Lebenszusage Gottes wird so in unterschiedlicher Weise frei zu seiner Endlichkeit. Zum einen wird er ermächtigt zu jener Gelassenheit,⁸ die es ihm erlaubt, sich mit den vielen ungelebten Möglichkeiten seines Lebens auszusöhnen. Er kann der unausweichlichen „Verlustbilanz“ seines Lebens in gelassener Weise

5 Vgl. Aristoteles, *De caelo* I 1,268b,1ff.

6 Vgl. M. Pawelzik, *Gefühlte Epidemie*, in: *Die Zeit*, Nr. 49 (01.12.2011), 40.

7 Vgl. R. Miegelbrink, *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie*. Freiburg 2009 (QD 235).

8 Das mystische Paradigma von der Gelassenheit war prägend für die mittelalterliche Entwertungsmystik, wie sie vor allem im Werk Meister Eckharts hervortrat.

zustimmen als seinem Leben, dem Gott seine erfüllende Entgrenzung zukommen lassen wird. Gerade so kann der Mensch dem gesellschaftlichen Erlebnisdiktat widerstehen, das ihm zufließt, nur ja nichts auszulassen. Zum anderen wird er auch von jenem Glückszwang befreit, demzufolge alles nur Lust machen soll. Er wird darin zu einer erwachsenen Freiheit ermächtigt, die es aushält, meistens in der banalen Alltäglichkeit zu leben und sie als Aufgabe anzunehmen. Und er wird darüber hinaus – und das scheint im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext von höchster Relevanz – auch frei, sich den Passionen seines Lebens zu stellen als seiner radikalen Endlichkeit, die er auch in aller Lebensnacht und Klage zuletzt als unterfasst erhoffen darf von der unbedingten Lebenszusage Gottes, der „alle Tränen abwischen“ wird (Apk 21,4). Die Zusage schlechthin sinnvollen Lebens von Gott her erlaubt es dem Menschen, sein eigenes begrenztes Leben als zustimmungswürdig anzunehmen, weil auf ihm eben doch die Verheißung auf Erfüllung liegt. Und so weist ihn der Glaube ein, die ihm gegebene Zeit als die Zeit seines Lebens auszukosten, ohne einem vermeintlichen Später nachzuhetzen.

Diese Annahme des eigenen Lebens im Horizont seiner Fülleverheißeung impliziert zugleich die Anerkennung aller anderen Mitmenschen und Mitgeschöpfe in ihrer Berufung zum Leben in Fülle. Damit erweist sich die Zusage der Fülle als das Zentrum christlicher Eschatologie zugleich als ein Weg der Umkehr, indem sich die Füllezusage im Jetzt universalisiert. Aus dem Wissen um das Recht auf Fülle für alle ergibt sich eine notwendige Selbstrelativierung zugunsten der vielen anderen.

Es zeigt sich: Im Horizont der eschatologischen Hoffnung wird der Mensch in ein neues Selbst- und Weltverhältnis gebracht. Er darf sich selbst und sein Leben in all seinen Dimensionen als den eigenen konkreten Weg in die Fülle annehmen. Diese Sicht ermöglicht ihm zugleich jene heilsame Depotenzierung aller Wirklichkeit, wie sie in der augustinisch-scholastischen Dialektik von *uti* und *frui* wirksam war.⁹ Er braucht sich weder positiv noch negativ an seinem Leben festmachen. Er darf sich verlassen auf den Gott, der alle Momente des Lebens bei sich selbst ihrer vollen Gestalt zuführen wird. Mit anderen Worten: Der Mensch darf sein leibhaftig-geschichtliches Leben annehmen in seiner Wegstruktur, die sich gerade in seinem Vorlauf auf Gott entfaltet, in dem er sich selbst immer neu auf Gott übersteigt.

In einer solchen Gestalt der Hoffnung kann auch der Tod anders bewältigt, zumindest aber anders ertragen werden. Wo er dann nicht mehr nur totale Vernichtung ist, sondern – wie es Franz von Assisi in seinem Sonnengesang zu sa-

⁹ Demnach kann sich die menschliche Freiheit allein auf Gott als *summum bonum* beziehen (*frui*), während alle endlichen Güter in geordneter Weise nur relativ und vorläufig darauf hin anzustreben sind (*uti*); vgl. H. Stinghammer, *Libertas semper bona. Gottesgedanke und menschliche Freiheit bei Gabriel Biel*. Winzer 2006, 39f.

gen wagte – „Bruder“ wird, der dem endlichen Leben zum Durchbruch in die unendliche Welt Gottes verhilft. Für ein Leben, das in all seinen superlativischen Ausgriffen doch nur an der Grenze der Endlichkeit scheitern kann, wird der Tod positiv zur Schwelle in die Unendlichkeit, weil Leben in Fülle qualitativ anders ist als jede exponential hochgefahrenen Endlichkeit, die doch bleibt, was sie ist: endlich.

Es wäre daher zu wünschen, dass der Tod im Horizont christlicher Hoffnung wenigstens bei Christenmenschen in dieser Perspektive stärker wahrgenommen werden könnte und nicht nur als Feind, der einem das kurze Leben raubt. Damit würde die mittelalterliche Spiritualität der *Ars moriendi*¹⁰ inmitten der aufgeregten Diesseitigkeit der westlichen Moderne zu einem Kontrastmodell, einer alternativen *Ars vivendi* im Sinne einer humanen Lebenskultur, die den Bogen einer endlichen Hoffnungsgestalt gerade an der Stelle des Todes auf den Raum ihrer Vollendung in Gott ausweiten kann. Mit diesem Ausgriff auf das Fülleleben in Gott wird christliche Hoffnung zu einer Ermächtigung in ein versöhntes Dasein, das nicht in die frustrierenden Alternativen eines abgeklärten Zynismus oder eines gehetzten Eskapismus ausweichen muss, sondern die konkrete Endlichkeit als Beginn unendlichen Lebens im endlichen annehmen kann.

Genau darin kann eine christliche Hoffnungsrede ihre erlösende Relevanz für das vielfach überanstrengte Leben des Menschen einbringen, sofern sie dieses endliche Leben auf die Unendlichkeit Gottes ausspannt. Gerade so wird sie zur Ermöglichung einer versöhnnten Endlichkeit. So erweist sich die eschatologische Rede nicht als auf das geschichtstranszendenten Jenseits fixiert. Im Gegenteil spricht sie dezidiert vom „Heil in der Geschichte“ (M. Seckler). Sie spricht davon, dass die geschichtliche Kreatur in ihrem Hier und Jetzt unter der göttlichen Zusage ihrer Vollendung steht.

3 Lebensrelevante Eschatologie

Einer geschichtlich vorgehenden Theologie zeigt sich, dass der Logos christlicher Eschatologie mit seinem Hoffnungswort vom „Leben in Fülle“ sich notwendig in einer kulturell getönten Glaubenserfahrung konkretisiert. So gilt es auch theologisch, jede Kultur in Hinsicht auf die Vermittlung christlicher Hoffnung zunächst als religionsproduktiv wertzuschätzen. Zugleich ist jede inkulturierte Eschatologie in ihrer Zeitbedingtheit und der damit gegebenen Relativität von ihrem Zentrum her zu kritisieren, inwieweit sie dieses offenlegt oder aber verdeckt. Insofern hat eine hermeneutisch arbeitende Dogmengeschichte die

¹⁰ Vgl. dazu J.-P. Wils, *Ars moriendi*. Frankfurt 2007, u. P. Birkhofer, *Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit. Mittelalterliche Mystik von Heinrich Seuse und Johannes Charlier Gerson als Anregung für einen neuen Umgang mit dem Sterben*. Berlin 2008.

kulturellen Topoi der Eschatologie wechselseitig ins Gespräch zu bringen und normativ auf ihre biblische Grundlage des Alten und Neuen Testamentes zu beziehen.

In einem solchen Verstehensprozess, in dem die geschichtlichen Sinngestalten sich aufeinander öffnen, zeigt sich etwa, dass die zeitbedingte Ausgestaltung der mittelalterlichen Eschatologie zwar dem mittelalterlichen Lebensgefühl positiv zu begegnen vermochte, sofern es dem Menschen, der in seiner kurzen Lebenszeit vielfältigsten Bedrängnissen ausgesetzt war – man denke z.B. nur an die große Pest im 14. Jahrhundert –, die Hoffnung auf ein Jenseits bei Gott zusagte. Die Betonung des Jenseits als Hoffnungsort erscheint so als eine kulturell evolierte Antwort christlichen Glaubens auf dem Boden einer geschichtlichen Lebens- bzw. Leiderfahrung.

Im Verhältnis dazu kann das moderne eschatologische „Setting“ unserer europäischen Gegenwart in seiner hypertrophen Diesseitigkeit geradezu als Protest gegen jene geschichtliche Gestalt des Eschatologischen dechiffriert werden. Protest insofern, weil das scholastische Axiom unter den radikal gewandelten Da-seinserfahrungen nur noch als eine halbierte Hoffnungsgestalt verstanden werden kann, sofern das Leben theologisch noch immer zum „Vorspiel zum Himmel“ degradiert und in seiner geschöpflichen Würde herabgesetzt wird. Die moderne „Andacht zur Welt“ mit ihren Übertreibungen, wie sie sich etwa in einem fragwürdigen Körperkult manifestieren, kann so als Reflex auf eine gnostizierende und platonisierende Eschatologie gelesen werden, die das leibhaftig-geschichtliche Menschsein, die damit verbundenen Freuden, Sehnsüchte und Hoffnungen – selbst gegen die Logik der Schrift¹¹ – nicht wirklich ernst genommen hat.

Als markante Spuren dieser Absetzungsbewegung von dieser traditionellen Gestalt der scholastischen Eschatologie sind etwa die Religionskritiken von Marx, Feuerbach und Nietzsche zu werten, die gegenwärtig im neuen Atheismus aufleben, der mit der Ablehnung Gottes das verantwortungsfreie Glück des Menschen im Hier und Jetzt sichern will. Seinen signifikantesten Ausdruck findet dieses Pathos des Jetzt in Rainer Maria Rilkes berühmtem „Brief eines jungen Arbeiters“, wo die Einrede der Religionskritiker, zumal Nietzsches, noch einmal laut wird, wenn es dort in verdichteter Weise lautet: „Welcher Wahnsinn, uns nach einem Jenseits abzulenken, wo wir hier von Aufgaben und Erwartungen und Zukünften umstellt sind. Welcher Betrug, Bilder hiesigen Entzückens zu entwenden, um sie hinter unserm Rücken an den Himmel zu verkaufen!“¹² In Bezug auf die erotische Liebe heißt es dort prrononciert: „... hier

¹¹ So sind die Krankenheilungen und Sündenerlasse des vorösterlichen Jesus als Antizipationen der vollendeten Fülle im Reich Gottes zu lesen, also als Sehnsüchte des geschichtlich-leibhaften Menschen in den Horizont des Eschatologischen eingerückt. In dieser Hinsicht sind auch die Tatverkündigung Jesu nach der atl. Heilsprophetic (vgl. Lk 4,16ff.) und die Seligpreisungen (Mt 5,3ff.) zu verstehen.

¹² R.M. Rilke, *Brief eines jungen Arbeiters*, in: Ders., Werke, Bd. 6. Frankfurt 1980, 568.

sind wohl die schlimmsten Wirkungen jener Herabsetzung zu suchen, die das Christentum dem Irdischen meinte bereiten zu müssen. Hier ist alles Entstel lung und Verdrängung, obwohl wir doch aus diesem tiefsten Ereignis hervorgehen und selber in ihm die Mitte unserer Entzückungen besitzen. Es ist mir, wenn ich es sagen darf, immer unbegreiflicher, wie eine Lehre, die uns *dort* ins Unrecht setzt, wo die ganze Kreatur ihr seligstes Recht genießt, in einer solchen Beständigkeit sich, wenn auch nirgends bewähren, so doch weithin behaupten darf.“¹³ Und darum schließt dieser „Brief“ mit der pragmatischen Forderung der Moderne: „Gebt uns Lehrer, die uns das Hiesige rühmen.“¹⁴

Diese Hinkehr zur Welt, wie sie von Rilke – zumal in seiner früher Lyrik – ins Wort gehoben wurde, bestimmt das Lebensgefühl einer ganzen Generation in Europa. Ideengeschichtlich ist sie, wie oben deutlich wurde, als Gegenbewegung und fremdprophetische Kritik zur eschatologischen Marginalisierung von Leib und Leben jetzt zu werten. Denn die eschatologische Zusage des Lebens in Fülle ist nicht nur eine Zusage im Futur, sondern unhintergehbar auch im Präsens. Sie umgreift das eine und ganze Leben des Menschen. Es gibt auch eschatologisch nicht nur ein Leben nach, sondern eben auch „vor dem Tod“,¹⁵ weil es als das eine und ganze auf den Heilswillen des Schöpfertottes hin ausgerichtet ist.

So kann eine heutige Lebens(un)kultur nicht von vornehmerein negativ abgetan werden, wenn auch aus theologischer Sicht dringliche Anfragen und Einwände bleiben. Wir haben hier auch eine – nun horizontal – halbierte Hoffnungsgestalt vor uns. Doch diese ist nichts anderes als der komplementäre Kontrast zu eben jener halbierten Hoffnung der traditionellen Jenseits-Eschatologie. Diese wurde deutlich sichtbar in der Fassung der supranaturalen Gnade in der Theologie der Neuscholastik, die das gesamte 19. Jahrhundert beherrschte und bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts den theologischen Lehrbetrieb dominierte. Hier wurde die übernatürliche Gnade – ganz im Gegensatz zu *Thomas von Aquin*¹⁶ – in keinem wirklichen Bezug zur geschichtlichen Kreatur fassbar.

Die gegenwärtige Bewusstseinslage vieler Menschen in Europa kann deshalb als not-wendender Kairos für die Eschatologie gelesen werden, der die Theologie stimuliert, die beiden halbierten Hoffnungsgestalten im Logos der einen und ganzen christlichen Hoffnung zu versöhnen. Drei verschiedene Momente arbeiten einer Eschatologie zu, die theologisch integral und zeitsensibel zugleich ist. Erstens inspiriert die gegenwärtige „Andacht zur Welt“ die Theologie zu einer welthaltigen und lebensvollen Gestalt der Eschatologie, die Leib und Geschichte schöpfungstheologisch als Dimension des *einen* Lebens wertschätzt, zu dem der *ganze* Mensch von Gott berufen ist. Zweitens nötigt die überanstrengte End-

¹³ Vgl. *aaO.*, 577.

¹⁴ *AaO.*, 581.

¹⁵ Vgl. P. Eicher, *Es gibt ein Leben vor dem Tod*. Freiburg 1991.

¹⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Sent.* III d.24 q.1 a.3 c.: „*Gratia (prae)supponit naturam et perficit eam*“.

lichkeit die Eschatologie im Namen der Humanität, das geschichtliche Menschsein positiv in seiner Vorläufigkeit auf das Leben in Fülle zugleich zu benennen, zu relativieren und zu entspannen: Die Fülle und Kostbarkeit geschichtlicher Existenz hat ihre Dignität und Gültigkeit, aber sie ist unterwegs zu jener göttlichen Fülle, auf die sie im Modus der Verheißung bezogen ist. Das aber bedeutet für den Logos christlicher Hoffnung und ihrer Verkündigungssprache, die *eschatologische Dignität menschlichen Lebens* als Ganzes zu benennen *und* in seiner Vollendungswürdigkeit aufzuweisen.¹⁷ Noch in einer dritten Weise wirkt die gegenwärtige Kultur des Westens als kairologischer Topos für die Wiedergewinnung der eschatologischen Essentials, diesmal allerdings geradezu in einer apokalyptischen Affirmation. Wo Menschsein unter der Verheißung des Lebens in Fülle steht, das Gott für alle bereithält, verändert sich die Konkurrenz aller gegen alle in die Fähigkeit einer parteiischen Solidarität des Miteinanders und der „Konivialität“, die jedem das Seine zukommen lässt, gerade aber den notorisch Zukurzgekommenen. Gegen die sublime Entdramatisierung christlicher Eschatologie im Horizont eines harmlos-lieben Gottes findet das Miteinander der Menschen nun seine eschatologische Zuspitzung in einer sozialen Mystik.¹⁸ Eschatologisch gesehen gibt es in der Tat „keine Zeit zu verlieren“, agiert jeder Mensch doch unter dem Druck des hereindrängenden Gerichts, das der halten wird, der für das Recht auf Leben für alle eingestanden ist (vgl. Mt 25,31–46). Hier wird im Gericht öffentlich gemacht, ob der Einzelne in seinem Leben der göttlichen Gerechtigkeit und Wahrheit entsprochen hat, aus der Verheißung der Fülle das Leben im Miteinander zu teilen, so dass es für alle gerecht ist. Gerade diese Zuspitzung, die theologisch in der Koinzidenz von göttlicher Fülleverheißung und ihrem Gerechtigkeitsanspruch liegt, hat die eschatologische Rede heute anzuschärfen. So bewahrt die Eschatologie im Namen Gottes und der Menschen die christliche Hoffnungsgestalt davor, zur Verlängerung des bürgerlich saturierten Subjekts zu werden, mithin zur Fortschreibung noch des Heisegoismus in die Ewigkeit Gottes. Es gibt mein Heil eben nicht ohne das Recht aller anderen! Dies ist in widerständiger Prophetie einem besinnungslosen Konsumismus zu sagen, der nur auf Kosten aller anderen funktioniert: anderer Menschen, anderer Zivilisationen und Kulturen, anderer Lebewesen und dem anderen der Schöpfung. Dies ist einem Lebensstil entgegenzuhalten, dem nicht nur Individuen folgen, sondern den unser Kontinent als den einzig gültigen propagiert und exportiert.

17 Diese Dimension einer welthaltigen und leibhaften Eschatologie hat H.U. von Balthasar in seiner *Theodramatik* systematisch durchzuführen versucht.

18 Für diese Eschatologisierung und apokalyptische Dramatisierung der Theologie steht der Name J.B. Metz. Anlässlich der 40-jährigen Wiederkehr der Würzburger Synode 1971 sei an dessen Dokument „*Unsere Hoffnung*“ erinnert.

Es zeigt sich, dass der gesellschaftliche Lebensstil Europas in seiner Diesseitigkeit dennoch hochgradig eschatologisch aufgeladen ist. Im kritischen Dialog von Lebenskultur und den zentralen Gehalten des Eschatologischen lässt sich eine integrale und zeitsensible Gestalt einer inkulturierten Eschatologie (und eine andere gibt es nicht!) entwickeln, in der nicht nur die Kultur von ihren Verblendungen, sondern auch die dogmatische Tradition von ihren Verkrustungen gelöst werden können. In dieser *wechselseitigen Reinigung* von Tradition und Kultur,¹⁹ die als Ort theologischen Erkennens zu werten ist, wird es möglich, den eschatologischen Logos des Glaubens in seiner tröstenden, ermutigenden, solidarisierenden wie prophetisch anfordernden Kraft für die Gegenwart zu reformulieren. Dies zu tun, ist vor allem in der kirchlichen Verkündigung an der Zeit.²⁰

4 Gelassenheit als eschatologischer Lebensstil

Wo der Mensch sich in seinem Selbstvollzug zu Ende denkt, ohne vorschnell ideologische Grenzen zu ziehen, stößt er auf die Erfahrung seines Eingefügtseins in einen je größeren Horizont, der sich als die Wirklichkeit Gottes benennen lässt. In theologischer Perspektive manifestiert sich darin das Freigegebensein des Menschen *in* seinen konkreten Selbstvollzügen an sich selbst durch die unendliche Freiheit Gottes. Weil Gott selbst der Ursprung aller geschöpflichen Freiheit ist, bildet er zugleich auch ihr erfüllendes Ziel. Das aber heißt in kritischem Bezug auf die Absolutsetzungen der Gegenwart, dass eine Freiheit, die sich in ihrer eigenen Endlichkeit runden will, in einen radikalen Selbstwiderspruch gerät. Sie wendet gleichsam die Dynamik ihrer wesenhaften Transzendenz auf sich selbst zurück. Sie will aus sich selbst unendlich sein, was sie aber aus ihrem Wesen heraus gerade nicht kann. Augustinus hat dafür das sprechende Wort vom „*in sich selbst verkrümmten Menschen*“ gefunden und in seinen „*Bekenntnissen*“ jenen rastlosen Eskapismus des Menschen beschrieben, in den ihn eine Sehnsucht ohne Gott treibt.²¹ Wo der Mensch sich aber *in* seiner Endlichkeit auf Gott hin öffnet, wird diese selbst zur Begegnung mit dem Unendlichen. In dem *einen* Akt des Glaubens bleibt er einerseits in die Welt eingewiesen und wird zugleich über sie erhoben. Er wird so in einer neuen Weise „*zur Welt gebracht*“, als er sich nicht daran festhalten und sein Leben weder im Positiven noch im Ne-

19 Exemplarisch ist dies als erweiterte Methode einer theologischen Topik reflektiert worden von M. Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*. Freiburg 2002. Der konkrete Versuch einer eschatologischen Inkulturation wurde durchgeführt von Ch. Ukeh, *Spirit – Between Man and God. An Igbo-African Christian Appreciation*. Frankfurt 2007.

20 Papst Benedikt XVI. hat dies bei seinem Deutschlandbesuch 2011 paradigmatisch getan.

21 Vgl. Augustinus, *Bekenntnisse – Confessiones*. Übers. von J. Bernhart, hrsg. von J. Ulrich. Frankfurt 2007.

gativen absolut zu setzen braucht. Er wird dazu ermächtigt, alle Wirklichkeiten seines Lebens auf ihren Mehrwert von Gott her zu interpretieren und sich auf seinen Weg zu Gott einzulassen. Mit anderen Worten: Im Glauben wird der Mensch nicht aus seiner Endlichkeit erlöst, aber er wird *in* seiner Endlichkeit erlöst, sofern diese auf Gott als sein Eschaton bezogen wird und in ihm ihre Vollendung finden darf.

Die entsprechende spirituelle Haltung wurde von der mittelalterlichen Mystik der Eckhartschule in den Begriff »Gelassenheit« gefasst.²² Wie sehr es in diesem Zusammenhang auch stimmen mag, von einer „Entwerdungsmystik“ zu sprechen, so sehr handelt es sich dabei gerade nicht um einen Rückzug aus der alltäglichen in die religiöse Sonderwelt. Vielmehr geht es um den kontemplativen Vorgang der Reinigung und der Durchsicht durch die eigenen Bilder und Vorstellungen auf ihren göttlichen Urgrund hin. „Gelassenheit“ meint demnach eine eschatologische Erschließung, in der der unmittelbare Gottesbezug aller Wirklichkeit entdeckt wird. Aus dieser mystischen Transformation erwächst sodann die Praxis der Gelassenheit, die eigene Lebensgestalt – bis hinein in den Tod – als je meinen Weg in das Eschaton Gottes zu begreifen, ohne sich an bestimmten Inhalten und Wünschen festhalten zu müssen, weil Gott selbst für die Fülle des Lebens in einer eschatologisch-letztgültigen Weise einsteht.²³ Gelassenheit meint so, sich in der Abschiedlichkeit des Lebens auf das Präsens Gottes einzulassen, um daraus Gottes-Gegenwart werden zu lassen. In ganz ähnlicher Weise findet diese eschatologische Spiritualität Ausdruck in der neuzeitlichen Mystik eines *Ignatius von Loyola*, die ihr Zentrum in der „Indifferenz“, in der radikalen Offenheit des menschlichen Willens auf den je und je sich ansagenden Willen Gottes findet, so dass der geistliche Mensch durch seine Wahl inmitten seiner Endlichkeit in der Unendlichkeit Gottes steht.

Es sind gerade diese erprobten spirituellen Pfade der christlichen Tradition, die die Mystik als „eschatologischen Stil“²⁴ kultiviert haben, sofern sie in der geschichtlichen Erfahrung des Menschen Gott als jenes Größere freilegen, das in allem seinen Tun und Erleiden anwesend ist als die Tiefendimension seines Daseins, ohne zugleich seine endliche Existenz zu entwerten. Darin hat die christliche Mystik, weit entfernt von aller Esoterik oder egozentrischer Innerlichkeit, einen Modus vivendi, einen christlichen Stil²⁵ erprobt und theologisch reflektiert: das gelassene Annehmen der Endlichkeit im Vorlauf der Hoffnung auf das „Mehr“, das Gott verbürgt.

22 Vgl. A.M. Haas, *Gott leiden, Gott lieben*. Frankfurt 1989, 45ff.; ebenso wäre im Blick auf die Neuzeit die Mystik des Johannes vom Kreuz zu nennen.

23 Vgl. R. Miegelbrink, *Lebensfülle* (Anm. 7).

24 Vgl. M. Bangert, *Mystik als Lebensform. Horizonte christlicher Spiritualität*. Münster 2003, u. P. Lengsfeld (Hrsg.), *Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen*. Freiburg 2005.

25 Vgl. Ch. Theobald, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 Bde. Paris 2007.