

Vom Werden des Heils. Eine Replik auf Jürgen Werbick

Ulrike Link-Wieczorek

Einführung

Jürgen Werbicks einfühlsame Annäherung an die christliche Eschatologie ist geprägt von einer eindrücklichen Ernsthaftigkeit der Einsicht, wie wenig selbstverständlich sie ist. Christliche Theologie in der abendländischen Moderne weiß sehr wohl um die Schwierigkeiten der Hoffnung. Nicht zum geringsten Teil ist das der Grund für die zu beobachtende stetige Verabstrahierung der Eschatologie seit der Aufklärung.¹ Bis in die jüngste Gegenwart hinein sieht die evangelische praktische Theologin *Corinna Dahlgrün* Spuren dieser Entwicklung: In der „systematischen Theologie der letzten Jahrzehnte“ werde ein eher asketischer Eindruck vom Himmel vermittelt, was leider einen starken Kontrast zum „bunten und belebten anthropozentrischen Himmel vergangener Epochen“ bilde.² Stimmt das (Dahlgrün selbst nennt als eine Ausnahme die Eschatologie von *Jürgen Moltmann*), wäre das ein beunruhigendes Zeichen. Denn, so die katholische systematische Theologin *Johanna Rahner*, religiöse Zukunftsbilder sagen etwas über Intention und Sinn der Religionssysteme als solches:

„Im Prinzip wird jede Religion, jeder Glaube im Letzten daran gemessen, welche Zukunft er verspricht. Vielleicht lässt sich genau daraus auch die mangelhafte moderne Plausibilität des Christentums erklären, nämlich dass es zunehmend schwer fällt, das konkret zu beschreiben, was das Christentum für die Zukunft des Einzelnen wie aller zusammen der ganzen Welt verheißt bzw. dass Zukunftsverheißungen wie ewiges Leben und Jenseits heute

¹ Für einen griffigen Kurzüberblick s. *Bernhard Lang*, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003, 83–121.

² *Corinna Dahlgrün*, „Und seh'n wir uns nicht in dieser Welt, dann seh'n wir uns in Bielefeld!“ Himmelsbilder, in: Ruth Heß/Martin Leiner (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*, Neukirchen 2005, 3–14, hier: 4.

in unseren Breitengraden nicht mehr die Dinge sind, die man sich erhofft. Damit haben wir es aber mit einem dogmatischen Problem erster Güte zu tun: Dort, wo wir keine Rechenschaft darüber ablegen können, welche Hoffnung uns in unserem Glauben bewegt, antreibt, erfüllt, da kann auch kein noch so schön ausgemalter Glaubensinhalt mehr überzeugen.“³

Ein Verlust an Zukunftsbildern stellt also einen auch nach außen hin spürbaren Plausibilitätsverlust des Glaubens dar. Offensichtlich hat der Glaube das mit der zwischenmenschlichen Liebe gemein, denn auch die „leuchtet“ bekanntlich nicht mehr, wenn ihr die Zukunftsbilder abhanden gekommen sind.

Corinna Dahlgrün sucht zunächst eine Entschuldigung für die konstatierte Zurückhaltung eschatologischer Phantasie in der jesuanischen Rede von göttlicher Fülle „unabgelenkt durch sinnliches Erleben, befreit von der Gebundenheit an das Fleisch, nicht bedroht vom Tod.“⁴ Auch Jürgen Werbicks Zuflucht zur negativen Theologie scheint ja doch in diese Richtung zu weisen: *Wie Gott seine Zukunft errichten wird, können wir nur dadurch sagen, dass wir sagen, wie es nicht sein wird – wovon wir befreit sein werden. Insofern bleibt gerade das Sich-Gott-Anvertrauen ein Sich-Anvertrauen in eine noch unbekannt Zukunft, eine Selbstübergabe an Gott und somit ein risikobewusster Vorgang, der stets von Anfechtung und Zweifel bedroht ist. Denn es ist unvorstellbar, wie Gott diese Befreiung schaffen wird. Mit Werbick könnte man sagen: Zur christlichen Hoffnung gehört der Mut des Zweifelnden dazu, der sicher ebenso groß sein muss wie der von Nietzsches Übermenschen. Mit Pauken und Trompeten malt die biblisch-apokalyptische Tradition die Radikalität dieser Befreiung vom „Fleisch“ aus, wenn sie die Welt mit allem Gottwidrigen untergehen lässt, bevor der neue Himmel kommen wird. Ein Hoffnungsbild wider die Anfechtung, das freilich wiederum bis zum heutigen Tage missverständlich ist und nicht zuletzt in jüngster Gegenwart säkular missbraucht werden kann.*⁵

³ *Johanna Rahner*, Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg i. Br. 2010, 69f.

⁴ *C. Dahlgrün*, Himmelsbilder (s. Anm. 2), 5.

⁵ Vgl. dazu *Johanna Rahner*, Eschatologie (s. Anm. 3), 32–41.

Zum Missbrauch des apokalyptischen Modells der Ablösung gehört nun zweifellos, die Handschrift des *Wer*, des Grundes der Hoffnung, im Schweigen über das *Wie* verlöschen zu lassen. In diesem Sinne differenziert Johanna Rahner eine „revolutionäre“ säkulare Apokalypse von der biblischen Heilshoffnung, die auf die „verändernde Nähe Gottes“ setze, „der der Erde treu bleibt.“⁶ In dieselbe Richtung weist Jürgen Werbick, wenn er deutlich macht, wie sehr die christliche Hoffnung nicht eine Vertröstung in ein Jenseits dieser Welt sein will, sondern eine Konsequenz aus der Gewissheit der Gläubigen, dass *Gott* es ist, *Gott* in *Christus* und im *Geist*, der auf die Menschen zukommt und sie in sein Beziehungsleben aufnehmen will, hier im Leben und danach, dauerhaft eben, weil es um Gottes Liebe geht. Wir haben auch gehört, dass die Menschen nicht losgelöst von ihrem irdischen Dasein gemeint sind, sondern mit der Welt, in der sie leben, weil es um sie in ihrer konkreten geschöpflichen Identität geht. Eine Hoffnung für sie, die erst im Jenseits begänne, wäre ein Missverständnis des biblischen Gottesglaubens.

Meine Reaktion auf Jürgen Werbicks Überlegungen sollen die Aufmerksamkeit auf jüngere eschatologisch-theologische Entwürfe richten, die die Geschöpflichkeit der zu Erlösenden in neuer Weise herausstellen.

1. Der performative Charakter der Hoffnung

Christliche Hoffnung, so verstehe ich das von *Jürgen Werbick* Gesagte, ist keine Hoffnung auf ein von dieser Welt losgelöstes Jenseits, sondern sie ist Hoffnung auf die Treue Gottes bis über den Tod hinaus, der es sich anzuvertrauen gilt – um der Welt in Gottes Augen willen. Denn die Treue Gottes begann schon vor unserer Existenz und sie währt über unser Leben hinaus, weil sie *Gottes* Treue ist. *Hoffnung* auf Treue aber geht nicht anders als dadurch, dass man Hoffnung einsetzt, indem man sie in die Treue des andern setzt. Hoffnung hat also einen performativen Grundzug in sich.⁷

Diese Einsicht ist möglicherweise älter als die sprachphilosophische Begrifflichkeit, und sie mag in der katholischen Tradition mit

⁶ Ebd. 35.

⁷ Vgl. dazu auch ebd. 62–64.

dazu beigetragen haben, die Hoffnung im Zuge der Aristoteles-Rezeption als eine Tugend zu bezeichnen, die es mit Gottes Hilfe zu pflegen und auszuüben gelte, in die die Gläubigen sich einüben und zu der sie all ihren Mut zusammennehmen können.⁸ Im Himmel sind sie dann freilich befreit von solchem tätigen Leben in der Hoffnung, denn dann herrscht die reine Beschaulichkeit der *visio beatifica*,⁹ und möglicherweise gilt es, diesen Gegenakkord auch in die Konzeption der rechten Tugend der Hoffnung hineinstrahlen zu lassen.

Wie dem auch sei, Jürgen Werbick greift nicht auf diese Tradition zurück. Aber er verbindet ausdrücklich Hoffnung und Ethik miteinander, wenn er betont, dass die Hoffnung auf Gottes Treue gelebt wird in der Reich-Gottes-Praxis, wenn die Menschen in ihrem je konkreten Leben Hoffnung in die Treue Gottes setzen, die Welt durch seine Augen anzuschauen und zu gestalten suchen. Man kann den Beitrag Werbicks als ein Zeichen dafür sehen, dass die klassische konfessionelle Differenz in der Eschatologie, nach der in der römisch-katholischen Theologie im Gegensatz zur evangelischen ein ausdrückliches Prä der Individualeschatologie vor der Universaleschatologie vorliege, als nicht mehr aktuell bezeichnet werden muss.¹⁰ Werbick macht das deutlich, wenn er in diesem Zusammenhang das Wort von der *Mitverantwortung* für das Gute fallen lässt, das Gott in seiner Bundeswilligkeit für die Welt wolle. Er vermeidet so, den Begriff der *Mitwirkung* am Heilswirken Gottes zu strapazieren, der bekanntlich in evangelischer Tradition nicht so schnell und nicht so leicht über die Lippen kommt wie der katholischen und auch der orthodoxen.

Der performative Charakter der Hoffnung kommt endgültig zum Zuge, wenn Werbick die Mitverantwortung als das *Zeugnis* der Hoffnung darstellt. Auch das dürfen wir Evangelischen als ein ökumenisches Angebot verstehen, denn Zeugnis – das haben wir Evangelischen gern. Das passt in das protestantische theologische Konzept, das Werk Gottes und das der Menschen zunächst einmal fein säu-

⁸ Vgl. dazu *Gerhard Sauter*, Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995, 174–176.

⁹ Vgl. *Bernhard Lang*, Himmel und Hölle (s. Anm. 1), 63.

¹⁰ Für ein deutliches Votum für ein individuelleschatologisches Prä s. *Joseph Ratzinger*, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007.

berlich auseinander zu halten. Zeugnis ist Menschensache, Zukunft zu geben Gottessache. Und doch ist beides nicht so einfach in ein Nacheinander zu trennen – das weiß auch die protestantische Theologie. Sie gibt es z. B. dann zu, wenn sie mit *Calvin* vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes spricht, mit dem Gott mit dem Verstehen schon etwas von seiner Zukunft in das Zeugnis der Gläubigen hineingibt.¹¹ So ist das Verhältnis von Verheißung und Zeugnis auch schon in Analogie zur Sprachgestalt des Versprechens gedeutet worden.¹²

Ein Versprechen gehört zu den typisch performativen Sprachhandlungen, in denen die Aussage – „ich verspreche dir“ – gleichzeitig die bezeichnete Handlung realisiert, die zwischen mindestens zwei Beteiligten stattfindet. Ohne irgendeine Form von Sprache und ohne die, die sie nutzen, geht also das Versprechen nicht. Und bei aller Freiheit des allmächtigen Gottes – es wäre absurd, zu sagen, vollständig ohne eine Aufnahme seiner Verheißung im bekennenden Zeugnis der Gläubigen habe sein Wirken Realität. Gottes Verheißung drängt ins Zeugnis, um nicht in luftleerer Abstraktion zu verkümmern. Weil es der Ort der gelebten Gottesbeziehung ist, auf die Gottes Versprechen drängt, ist den Evangelischen das Zeugnis so wichtig. Und so wäre, durchaus im Sinne von Jürgen Werbicks Ausführungen, zu sagen: Die Verheißung Gottes drängt darauf, zur Hoffnung der Menschen zu werden, die performativen Charakter hat, denn sie will nicht nur gedacht und vorgestellt, sondern gelebt werden. Mitverantwortung für das Gute von Gottes Reich wäre dann mindestens eine wichtige Form, in der sich sowohl unsere Hoffnung als auch die Verheißung Gottes realisiert. Sie ist nicht einfach Folge einer Überschätzung der menschlichen Möglichkeiten, Gott schon mit allerlei Gutem entgegenzukommen. Jürgen Werbick spricht von „konkretem Mitleben des guten Willens Gottes“, und er will, dass die Mitverantwortung für das Gute nicht nur im Widerstand gegen Unrechtsordnungen in der Welt vorstellbar sei, sondern dass es an der Welt offenbar auch schon etwas zu würdigen gibt – ein Stück vom Reich Gottes, das schon da ist und das nicht nur *ex negativo* erkannt, gewürdigt, gepflegt, ins Recht ge-

¹¹ *Johannes Calvin*, *Institutio Christianae religionis* I,7.

¹² *Reinhard Wonneberger/Hans Peter Hecht*, *Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung*, Göttingen 1986.

setzt werden kann. Offenbar ist das Reich Gottes etwas, das unterwegs ist und dessen Dynamik wir uns anschließen können, wenn wir Hoffnung in Gott setzen.

Diesen Aspekt gilt es, in einem ökumenischen Diskurs besonders aufzunehmen. Er führt uns zu der Frage, die zwischen den verschiedenen eschatologischen Traditionen unserer Kirchen steht, nämlich: Wie viel Kontinuität zur bisher erfahrenen Schöpfung dürfen oder gar müssen wir denken, wenn wir von Gottes *neuem* Himmel reden wollen? Die folgenden Abschnitte dieses Beitrages werden dieser Frage gewidmet sein: Wo bleibt der konkrete Mensch?

Man kann sagen, dass über diese Frage zur Zeit in der evangelischen, vornehmlich in der reformierten Theologie besonders nachgedacht wird. Es ist Skepsis aufgekommen gegenüber der alten Vorliebe für apokalyptische Muster der Ablösung der alten Erde durch den neuen Himmel, wie sie vor allem die dialektische Theologie in kritischer Absicht geprägt hatte. Der Hauptgrund für die Skepsis ist die Einsicht, dass im Ablösungsmodell mit der Betonung des radikal Neuen der konkrete Mensch verlorenzugehen scheint. Wer ist das, der da in den Himmel kommt? Wird er / wird sie, wie in der doch nicht gänzlich falschen Frömmigkeitsrede gesagt wird, seine/ihre Mitmenschen dort noch erkennen?¹³ Wird er in der wundersamen neuen Schöpfung Gottes nach der notwendigen grundlegenden Wandlung mit anderen Auferstandenen in der Gegenwart Gottes weiterleben können? Wird das ewige Leben noch ein Leben sein, in Vielfalt und Beziehunghaftigkeit, Wachsen und erfüllt Werden? Oder wird es einem ewigen Schlaf ähnlich sein, einem ewigen Stillstand?

Es ist klar, dass wir die Antwort auf diese Fragen nicht wissen können wie die einer mathematischen Textaufgabe oder, wie der (katholische) Politologe *Bruno Latour* in seinem jüngsten erfrischenden Buch zur religiösen Hermeneutik und Ontologie sagt, in der „Doppelklick-Methode“ behandeln können.¹⁴ Aber es muss auch klar sein, dass ein Schweigen auf solche Fragen der Plausibilität des christlichen Bekenntnisses Abbruch tut. Ich frage hiermit also auch, ob die von Jürgen Werbick erwähnte negative Theologie wirklich ge-

¹³ Vgl. *Karin Ulrich-Eschemann*, Was dürfen wir hoffen – Was kommt auf uns zu?, in: ÖR 56 (2007) 150–169.

¹⁴ *Bruno Latour*, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011, 34–39 und passim.

nug sein kann im Reden vom Wie des neuen Himmels. Wenigstens im Zeugnis müssen wir es wagen, in eine „gläubige Spekulation“ (Schoonenberg) einzutreten, also dem glaubenden Verstand eine Sprache, dem gläubigen Herzen Bilder und den Gott-Suchenden beides zur Kommunikation anzubieten. Latour schlägt vor, sich die gegenwärtige Situation der Kirche analog zu einer Liebeskrise vorzustellen, in der die Liebenden von der Gegenwart herkommend einen neuen Zugang zu ihrer beider Geschichte finden müssen. Eine einmal getroffene Verabredung, sich zu lieben, reicht nicht aus; sie muss immer wieder neu vergegenwärtigt werden.¹⁵ Ähnliches gilt für die Hoffnungsbilder der Eschatologie: um ihrer Strahlkraft in die Gegenwart willen müssen sie gewagt werden. Die Kriterien für diese Sprachbilder herauszuarbeiten, das ist die Aufgabe der akademischen Theologie in durchaus ökumenischer Breite.¹⁶ In diesem Sinne möchte ich unter Rückgriff auf jüngere Überlegungen in der protestantischen Theologie jetzt einer Antwort auf die oben gestellten Fragen zuarbeiten.

2. Eschatologie und Schöpfung

Wenn es richtig ist, was anfangs im Anschluss an Jürgen Werbick gesagt wurde, dass nämlich die Hoffnung in Gott über den Tod hinaus eine Konsequenz ist aus dem Bekenntnis zur unverbrüchlichen Zuwendung Gottes, zu seiner Treue, dann muss die Eschatologie als Teil dessen gesehen werden, was generell über den Heilswillen und die Heilswirksamkeit Gottes gesagt wird. Denn das gehört zum Bereich des *Wer* Gottes, von dem wir im Glauben wissen und das wir nachdenken können. Darum können wir sagen: Weil Gott die Schöpfung als ganzer am Herzen liegt, die er als Raum für das Leben in seiner Dynamik von Wachsen und Gedei-

¹⁵ Ebd. 39–43 und passim.

¹⁶ Es handelt sich somit um eine Aufgabe innerhalb der „Ökumene des dritten Weges“, vgl. dazu *Ulrike Link-Wieczorek*, Subjekt werden in der Suchgemeinschaft. Ökumene des dritten Weges als Basis christlicher Lebensorientierung zwischen Fundamentalismus und Relativismus, in: Bernd Jochen Hilberath/Ivana Noble/Johannes Oeldemann/Peter De Mey (Hg.), *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie* (Beiheft zur ÖR 82), Frankfurt a. M. 2008, 257–274.

hen in Vielfältigkeit geschaffen hat, für die er in seinem Wirken ein friedvolles und bereicherndes Dasein zu ermöglichen sucht und mit dessen lebensgefährdender Bedrohung durch gottwidrige Mächte, Strukturen und Intentionen er ringt, darum wird er sie nicht bewahren und nicht erneuern, indem er das, was er an Lebensmöglichkeit geschaffen hat, wieder auslöscht. Um Gottes willen können wir die apokalyptischen Bilder von der Weltzerstörung am Ende so nicht verstehen. An ganz anderer Stelle haben wir einen ähnlichen Gedanken zu denken gelernt: Wenn Gott mit Israel einen Bund geschlossen hat und ihm seine Verheißung geschenkt hat, dann wird er diesen Bund nicht um der Heiden willen aufkündigen. Bis zum Schrecken der Shoah haben wir offensichtlich Gottes Beziehungsgeschichte zu schnell lediglich juristisch im Rahmen einer Art von unbeschränktem Kündigungsrecht gedacht, ohne dabei die Würde der Erwählten als Teil der Würde des Erwählenden ins Auge zu fassen.

Allerdings braucht die Vorstellung von der Bewahrung der Schöpfung in Ewigkeit unbedingt die Vorstellung von ihrer Wandlung. Das ist das eigentliche Thema der Eschatologie, sowohl individuell wie universal. Sie handelt von der Wandlung des Geschaffenen auf dem Weg in das Reich Gottes, und sie gehört darum gar nicht ans Ende unseres Lebens, sondern schon an den Anfang. Darin besteht auch die Legitimität der Rede von der Vollendung, die nicht als ein Gegenkonzept zur protestantischen Vorliebe der Rede von der Neuschöpfung verstanden werden darf. Vollendung meint somit – in den Worten des amerikanischen Lutheraners Robert Jenson: *The Great Transformation*.

„What God creates is a history, which is a creation, a whole, because it is brought to a completion. Just so there *is* a completion, and one that does not just start everything up again. That is, there is what theology has called an ‚eschaton‘“.¹⁷

Denn von der Verheißung der erlösenden und befreienden Zukunft Gottes ist die Schöpfung schon von Anbeginn an betroffen, und sie wird in ihrem Versprechen auf Heilwerden immer wieder erneuert

¹⁷ *Robert W. Jenson, The Great Transformation*, in: Carl E. Braaten/ders. (Hg.), *The Last Things. Biblical and Theological Perspectives on Eschatology*, Grand Rapids MI – Cambridge, U.K., 2002, 33–42, hier: 33.

im Wirken Gottes bis über den Tod hinaus. Der biblische Kanon fasst diese Erneuerungen von Gottes Versprechen in verschiedene Stationen der Heilsgeschichte – vom Exodus über die lebensermöglichende Kritik der Propheten bis zum Kommen von Jesus und der Ausgießung des Geistes.¹⁸ Wiederum erscheinen Individualeschatologie und Reich-Gottes-Eschatologie als untrennbare Elemente christlicher Hoffnungsperspektive.

Wenn also christliche Hoffnung in Gottes Treue und Zukunft ernsthaft als eine Hoffnung in die Heilzusage gegenüber der Schöpfung verstanden wird, so wird nicht ein Ablöse-Dualismus, sondern die Wandlung der Schöpfung – Neuschöpfung – im Zentrum stehen, in der das irdische Leben nicht als dem Untergang geweiht erscheint. Wenn wir uns das Eschaton als eine Transformation der Lebendigkeit des Lebens denken dürfen sollen, in der der Tod besiegt und aus der das Leben der Geschöpfe vollendet und gewandelt hervorgeht, so fragt es sich, ob die klassischen theologischen Bilder des ewigen Lebens – von der *visio beatifica*, von der Einsicht in Gottes „Klarheit“, vom Eingehen in das Gedächtnis Gottes, von der „umfassenden Erkenntnis der Lebenszusammenhänge“ (Dorothea Sattler) –¹⁹, die zur Vermeidung abergläubischen

¹⁸ Mit Franz Gruber schlägt *Johanna Rahner* (Eschatologie [s. Anm. 3], 32f.) vor, die steilen Einschläge eschatologischer Aussagen der Apokalyptik als kontrafaktische Performationen zu verstehen, als Bekräftigungen in der Not, dass Gottes heilvolle Zukunft gegen allen Augenschein doch sein wird. Sie gehören also in den Kontext der Bedrohung; vgl. *Franz Gruber*, *Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: Edmund Arens (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg i. Br. 2010, 19–45; hier: 27f.

¹⁹ Zur Revision auch dieser Bilder vgl. *Bernhard Lang*, *Himmel und Hölle* (s. Anm. 1), 62–66 (zur Scholastik); *Dorothea Sattler*, *Todesbedrohung und Hoffnung auf Leben*, in: Ulrike Link-Wieczorek/Ralf Miggelbrink/dies./Michael Haspel/Uwe Swarat/Heinrich Bedford-Strohm, *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*, Gütersloh – Freiburg i. Br. 2004, 218–240, hier: 234; *dies.*, *Lebensgeschichte(n) – eschatologisch betrachtet. Neue Zugänge zu alten Fragen*, in: E. Arens (Hg.), *Zeit denken* (s. Anm. 18), 152–170, hier: 168f.; *Ralf Miggelbrink* (Hg.), *Lebensfülle*, Freiburg i. Br. 2009, 249–252 sowie die EKV-Studie: *Unsere Hoffnung auf das ewige Leben. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen in der EKD, Neukirchen-Vluyn 2006*, 89, wo von einer von „Gottes Ewigkeit und Klarheit durchwaltete(n) und erfüllte(n) Beziehung“ gesprochen, das Bild also deutlich dynamisiert wird (Hervorhebung im Original).

Übermuts von einem starken intellektualistischen Akzent getragen sind, die Leiblichkeit des geschöpflichen Lebens wirklich so einleuchtend repräsentieren können, wie es die Hoffnung auf die leibliche Auferstehung eigentlich nahelegt. Scheint hier nicht weit eher ein Konzept der prozessualen Verwandlung notwendig, in dem Bereicherung und Erhebung des irdischen Lebens erfasst werden könnten? Darf die Zeit in der Ewigkeit stehenbleiben, wenn sie das geschöpfliche Leben aufnehmen soll? In der evangelischen Theologie sind diese Fragen in unterschiedlicher Akzentuierung, aber im Blick auf die gleiche Richtung durch *Wolfhart Pannenberg* und *Jürgen Moltmann* bearbeitet worden. Beide arbeiteten an einem Konzept von Prozessualität in der Eschatologie.²⁰

Es liegt auf der Linie dieser Fragen, wenn das Votum des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen in der EKD, *Unsere Hoffnung auf das ewige Leben*, sich vorsichtig von einem radikalen konfessionellen Differenzverständnis evangelischer Rede von der Neuschöpfung distanziert, indem sie sie abgrenzt vom Verständnis einer „gänzlichen Neuerschaffung“. Verbunden damit wird auch ein allzu steiles Verständnis der sog. „Ganztodthese“ zurechtgerückt:

„Die Erweckung des Menschen zum ewigen Leben ist dementsprechend nicht im Sinne einer gänzlichen Neuerschaffung des gelebten Lebens zu verstehen. Gott wahrt in seinem unterscheidenden Offenbarmachen unserer selbst die *Kontinuität* zwischen dem, was wir gewesen sind und bei ihm in Ewigkeit sein werden. Wir sind gänzlich darauf angewiesen, dass dies geschieht. Denn im Tod stirbt nach biblischem Verständnis der ganze Mensch als Seele und Leib. Er kann, wenn er tot ist, nicht mehr über bestimmte Anteile seines Daseins und seines Lebensvollzuges denkend oder handelnd verfügen und sich durch den Tod hindurch selbst sichern. Nichts von Menschen Vollbrachtes und Gedachtes ist unsterblich. Alles bleibt darauf angewiesen, was der ewige Gott daraus machen wird. Ewig und unsterblich ist allein das, was

²⁰ Für Darstellung, Forschungsgeschichte und Kritik dieser Konzepte s. *Günter Thomas*, *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“*, *Neukirchen-Vluyn* 2009, 213–284 (Pannenberg) und 315–343 (Moltmann).

Gott seinen Geschöpfen über den Tod hinaus gewährt und schenkt.²¹

Die jüngere evangelische Theologie versucht, in diesem Sinne Kontinuität und Neuschöpfung zu verbinden. *Christof Gestrich* zum Beispiel schlägt vor, hier von einem von Gott kreativ gestützten Identitätsprozess zu sprechen und dafür auch den Begriff der Seele wieder neu zu entdecken.²² *Günter Thomas* plädiert für die Konzeption einer prozessualen Eschatologie mit einer zeitlichen Ewigkeit, in der lebendige Beziehungshaftigkeit und neuschöpferische Wandlung nach dem Tode gedacht werden kann.²³ Damit ist auch ein Verständnis von Rechtfertigung verbunden, in dem diese weniger mit der Assoziation eines punktuellen Geschehens erfasst wird – ähnlich wie es auch in der multilateralen Rezeption der GER durch den DÖSTA geschieht.²⁴ Thomas rät dazu, Gottes Ewigkeit und die Ewigkeit der Erlösten konzeptionell zu differenzieren: Könnten wir uns nicht in Gottes nicht-zeitlicher Ewigkeit einen prozessualen Lebensraum der erlösten Schöpfung denken, in der alle Tränen abgewischt sein werden, aber Täter und Opfer, Freundinnen und Ex-Männer miteinander versöhnt, neu sie selbst und mit den anderen sind?

Auf dem Wege zu einer solchen theologischen Neuorientierung ist in den jüngsten Jahren in evangelischer wie in katholischer Theologie eine zentrale eschatologische Metapher in neuer Weise ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt: der Himmel. Er wird zum Scharnier für eine schöpfungstheologisch verantwortete Eschatologie: Nicht mehr als „der andere“ Raum, der der Schöpfung gegenübersteht, nicht mehr Symbol für das „ganz andere“ Sein im Jenseits kommt er zu stehen, sondern als von Gott geschaffener Lebensraum der alten und der neuen Schöpfung wird er entdeckt. Dazu im folgenden Abschnitt:

²¹ Unsere Hoffnung auf das ewige Leben (s. Anm. 19), 91 (Hervorhebung im Original).

²² *Christof Gestrich*, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung, Frankfurt a. M. 2009, 184.

²³ *Günter Thomas*, Gottes schöpferische Gerechtigkeit, in: R. Heß/M. Leiner (Hg.), Alles in allem (s. Anm. 2), 109–132, sowie *ders.*, Neue Schöpfung (s. Anm. 20), passim.

²⁴ *Uwe Swarat/Johannes Oeldemann/Dagmar Heller* (Hg.), Von Gott angenommen – von Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog (Beiheft zur ÖR 78), Frankfurt a. M. 2006.

3. Der dynamisierte Himmel

In der traditionellen Symbolsprache der christlichen Frömmigkeit steht der Himmel für das nicht-geschöpfliche Jenseits. Im Himmel „wohnt“ Gott, der Himmel wird als göttliche Seinssphäre verstanden, so dass der Ausdruck sogar mehr oder weniger als Synonym für Gott selbst benutzt wird. Hierfür kann man sich vor allem auf nachexilisches alttestamentliches Schrifttum berufen.²⁵ Andererseits bekennen Christinnen und Christen schon seit eineinhalb Jahrtausenden im apostolischen Bekenntnis ihren Glauben an Gott, den *Schöpfer* „des Himmels und der Erde“ bzw. „der sichtbaren und der unsichtbaren Welt“ (Nizäno-Konstantinopolitanum). Hier werden neutestamentliche Redeweisen vom Himmel als Teil der Schöpfung Gottes relevant, so dass die Bekenntnisse deutlich zwischen Gott und dem Himmel differenzieren und den Himmel als dem Bereich der Geschöpflichkeit zugehörend bezeichnen.²⁶ In den Worten des katholischen Theologen Walter Simonis:

„Der Himmel‘, das ist aber nicht Gott selbst. Gott ist nicht der Himmel, und Gott ist auch nicht *im* Himmel. Gott ist der *Schöpfer* des Himmels, wie schon der Schöpfer der Welt.“²⁷

Katholische wie evangelische Theologie versuchen nun, aus dieser Beobachtung eschatologisch Profit zu ziehen. Das kann wie bei Johanna Rahner im Sinne einer metaphortheoretischen Reflexion von der erfahrungsgebundenen Form der Himmelsbilder geschehen²⁸ oder in einer vorsichtigen kosmologischen Ontologie, in der der Kosmos in der dienenden Funktion des Materiellen schlechthin als Lebensraum der Verstorbenen, die als körperlose Seelen gedacht werden, vorgestellt wird. So noch einmal Walter Simonis:

²⁵ Vgl. *Johanna Rahner*, *Eschatologie* (s. Anm. 3), 287.

²⁶ Vgl. ebd. 287–289.

²⁷ *Walter Simonis*, *Auferstehung und ewiges Lebens? Die wirkliche Entstehung des Osterglaubens*, Düsseldorf 2002, 126.

²⁸ *Johanna Rahner*, *Eschatologie* (s. Anm. 3), 299. Vgl. auch *Johann Ev. Hafner*, *Gott ist nicht der Himmel. Die Notwendigkeit einer nichtgöttlichen Transzendenz*, in: Stefan Schreiber/Stefan Siemons (Hg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, Darmstadt 2003, 143–175.

„Der Kosmos ist auch in seiner ‚göttlichen‘ Innenseite ‚nur‘ Materie, nur ‚dienendes Material‘ (s. Hebr. 1,14). Die Seelen schauen und erleben ihn in seiner ganzen gewaltigen Macht, mit der er sie umgibt, aber sie haben von ihm nichts mehr zu befürchten. Dazu, ihnen gleichsam selbstlos als ihr aller gemeinsames Haus zu dienen, ist er, zeitlich gesprochen, von Anfang an geschaffen. So bleibt er ewig. Dies ist sein eigener theologischer Sinn.“²⁹

Für „schlichtweg überflüssig“ allerdings hält Simonis „die Idee einer erst zukünftigen *Verwandlung* oder *Verklärung* des irdischen Kosmos.“³⁰ Das ist freilich sehr anders in der jüngeren evangelischen Theologie: Zuletzt und besonders ausdrücklich beschäftigt sich *Günter Thomas* mit einer Konzeption der Neuschöpfung auch des Himmels als Lebensraum der Erlösten auf der neuen Erde, wobei er auf Vorarbeiten von *Karl Barth*, *Jürgen Moltmann* und *Michael Welker* zurückgreifen kann. Gerade die Einsicht, dass der Himmel die Sphäre der Geschöpflichkeit in ihrer Unbegreiflichkeit repräsentiert – anknüpfend an die „reale Erfahrung, dass uns ein wesentlicher Teil der Schöpfung entzogen bleibt und wir nur sehr partiell Einfluss darauf haben“ (Isolde Karle) –,³¹ ermöglicht es, in einer „realistischen Eschatologie“ (Thomas) die Hoffnung auf Neuschöpfung an die Verheißung eines Lebens „ohne die Fragilität und ohne das lebensabträglich Chaotische dieser Schöpfung“ anzubinden.³² Erhofft wird eine neue Erde, in der Lebensfülle sein kann, weil sie über sich hinausweist in den auch sie übergreifenden Lebensraum, der nun „ohne Nacht“ ist: den neuen Himmel. Die Kombination von neuer Erde und neuem Himmel in diesem Vorschlag „erdet“ den Himmel ausdrücklich in seine Geschöpflichkeit, um damit der biblischen Weisheit zu folgen und den Lebensraum der Erlösten als transformierte Geschöpflichkeit (das neue Jerusalem als himmlische Stadt) vorstellen zu können. Thomas experimentiert dabei auch mit einer

²⁹ *Walter Simonis*, Auferstehung (s. Anm. 27), 116.

³⁰ Ebd.

³¹ *Isolde Karle*, „Erzählen Sie mir was vom Jenseits.“ Die Bedeutung des Himmels für die religiöse Kommunikation, in: *Evangelische Theologie* 65 (2005) 334–349, hier: 337.

³² *Günter Thomas*, Hoffen auf einen „Neuen Himmel“. Erwägungen zu einer Welt ohne die Macht der Nacht, in: *Evangelische Theologie* 65 (2005) 382–397, hier: 397. Vgl. auch *ders*, Neue Schöpfung (s. Anm. 20), 487–512.

Umkehrung der Blickrichtung: Während in der klassischen Theologie die Eschatologie sozusagen von unten nach oben, als Aufstieg vom Irdischen ins Himmlische gedacht wurde, bietet ihm die Betonung der Geschöpflichkeit des Himmels die Möglichkeit, das Reich Gottes auch als eine Bewegung Gottes auf die Schöpfung hin, ja, als eine „Neuzuwendung Gottes zu dieser Welt“ denken zu können.³³ Der dynamisierte neue Himmel wäre also gleichzeitig Ermöglichungs- wie Erfahrungsraum der Neuzuwendung Gottes. Die Aufhebung der Prozessualität der Zeit will Thomas im neuen Himmel darum gerade nicht denken: Sie gehört zu sehr zum geschöpflich Gewollten der Lebendigkeit dazu, ermöglicht Konvivenz, Beziehungshaftigkeit, Wachsen und Reifen sowie last but not least: Versöhnung, die eschatologische Veränderungsbewegung schlechthin. Ohne eine irgendwie zeitlich gedachte Ewigkeit im neuen Himmel können die Tränen nicht abgewischt werden.³⁴ Auch zu diesen zeittheoretischen Überlegungen lassen sich ähnlich intendierte Entwicklungen in der katholischen Theologie finden.³⁵

4. Eschatologie im Rahmen bleibender sozialer Komplexität

Christliche Hoffnung auf Gottes Zukunft ist eine soziale Hoffnung, in der Individualeschatologie und Reich-Gottes-Hoffnung nicht zu trennen sind: Sich selbst in *Jürgen Werbicks* Sinn vom Hoffnungsgeist ergreifen zu lassen heißt nichts anderes, als sich selbst als Geschöpf zu verstehen, dem ein Leben in Beziehungshaftigkeit, Lebenssinn und Erfüllung ebenso wie Vergebung, Ermöglichung von Umkehr und zukunftserschließender Versöhnung zugesagt ist. In diesem Abschnitt soll es um die Konsequenzen einer schöpfungstheologischen Neuorientierung der Eschatologie für die Hoffnung eines sozialen Lebens der erlösten Geschöpfe gehen. *Isolde Karle* berichtet in der Reflexion ihrer seelsorgerlichen Erfahrungen mit der Hoffnung auf ein ewiges Leben davon, dass Menschen es als beruhigend empfinden, wenn sie hören: „Es muss nicht vorher

³³ *Günter Thomas*, *Neue Schöpfung* (s. Anm. 20), 448.

³⁴ Ebd. 448–462 sowie 471–487; *Günter Thomas*, *Gottes schöpferische Gerechtigkeit* (s. Anm. 23), passim.

³⁵ Vgl. z. B. *Edmund Arens* (Hg.), *Zeit denken* (s. Anm. 18).

alles erledigt sein.³⁶ Gemeint ist der reinigende, umkehrende, neu-schöpferische Prozess, der nötig zu sein scheint, um ein Leben ohne das Lebensabträgliche vorstellen zu können, ein Leben in Seligkeit. Ein klassisches Bild für dieses Leben in Seligkeit ist die Gottesbegegnung in der *visio beatifica* oder gar die Partizipation an der Ewigkeit Gottes.

Die schöpfungstheologische Neuorientierung der Eschatologie hält aber durchaus eine Warnung bereit, dieses Bild allzu prominent bleiben zu lassen: geht in ihm doch gerade die bisher herausgestellte Dynamik des Lebendigen und des Wesens der geschichtlichen Geschöpflichkeit verloren. Günter Thomas schlägt darum vor, auch und gerade in den eschatologischen Bildern und Konzepten ernst zu machen mit der Differenz von Gott und Geschöpf und letztere nicht in der Seligkeit zu vergöttlichen. Das ist eine klare Absage an jegliche partizipatorische Ontologie auch in der Eschatologie, eine Absage, die aus der protestantischen Hochschätzung der Differenz von Gott und Mensch entstammen mag.

Aber wir finden die Warnung vor der Überschätzung des Bildes der seligen Gottesbegegnung auch in der jüngeren katholischen Theologie, etwa bei *Walter Simonis*.³⁷ Das Leben in Seligkeit der erlösten Geschöpfe soll nicht in der Vorstellung der Aufhebung der Geschöpflichkeit zum Ausdruck kommen, sondern in ihrer transformierenden Vollendung, in der ihre geschöpfliche Identität weder aufgehoben noch verewigt „archiviert“ gedacht wird.³⁸ Insofern könnte die mittelalterliche Bildwelt vom seligen sozialen Leben im Himmel durchaus eine neue Konjunktur erwarten, denn zweifellos wird die Geschöpflichkeit in der Vorstellung eines sozialen Miteinanders der Geschöpfe primär assoziiert.

Wenn Jürgen Werbick von „Gottes Beziehungsangebot“ spricht, das im Leben in Seligkeit zur realisierten Vollendung kommt, so enthält diese Begrifflichkeit durchaus die Möglichkeit, sich das ewige Leben als Zusammenleben der Geschöpfe in der lebensfüllenden Gegenwart Gottes zu denken. Ein solches Leben in Gottes Beziehungs-

³⁶ *Isolde Karle*, Erzählen Sie mir (s. Anm. 31), 347.

³⁷ *Walter Simonis*, Auferstehung (s. Anm. 27), 126–133; 126: „Gott begegnen? Zur Gottsüchtigkeit der Theologie“; vgl. auch *Ralf Miggelbrink* (Hg.), Lebensfülle (s. Anm. 19), 252.

³⁸ Vgl. Unsere Hoffnung auf das ewige Leben (s. Anm. 19), 86f.

angebot ist also komplexer vorzustellen, als es zunächst klingt, denn es findet sich eingebettet in das Beziehungsfeld der gesamten Schöpfung einschließlich ihrer zu heilenden Gebrochenheit. Mit *Robert Jenson* kann man sich sogar fragen, ob die schöpfungstheologische Neuorientierung der Eschatologie nicht auch eine Prozessualisierung des Bildes vom Jüngsten Gericht, von der Aufrichtung der Gerechtigkeit Gottes in der neuen Schöpfung impliziert. Werbicks Hinweis, hier müssen wir uns von der Dominanz der Vorstellung von der distributiven Gerechtigkeit lösen, in der einmalig gemessen und gewogen werden kann, weist auch in diese Richtung: Können wir uns eine aufrichtende Gerechtigkeit nicht eigentlich nur als eine *Bewegung* vorstellen, vergleichbar dem Wachsen? Mindestens scheint man sich mit Werbick in großer Tendenz einig werden zu können, dass das Passieren des Gerichts nicht als eine Bedingung für das ewige Leben, sondern, so Robert Jenson, als „life of the Kingdom itself“ verstanden werden müsse.³⁹ Freilich wäre eine prozessuale Verewigung des Gerichts in nie zum Ziel kommender Aufrichtung göttlicher Gerechtigkeit auch nicht ein dem Verheißenen adäquates Konzept. Die Zeit in der Ewigkeit muss insofern anders gedacht werden als wir sie aus unserer Erfahrung kennen. Ein wirklich befriedigender Vorschlag dazu liegt nach Meinung von Günter Thomas (noch) nicht vor.⁴⁰

So wie mit den Aspekten „Prozessualität“ und „zum-Ziel-Kommen“ zusammengedacht werden muss, was gleichzeitig verschieden ist, so entpuppt sich auch die Hoffnung auf Vergebung durch Gott als ein Geschehen, in dem Differenz gleichzeitig überwunden und doch auch bleibend markiert werden muss. Diese Komplexität ist ja mit etwas Aufmerksamkeit durchaus auch im empirisch erfahrbaren Leben so spürbar – in der zeitgenössischen Philosophie wird auch

³⁹ *Robert W. Jenson*, *Great Transformation* (s. Anm. 17), 39. Vgl. auch *Günter Thomas*, *Neue Schöpfung* (s. Anm. 20), 472.

⁴⁰ Am Ende schlägt *Günter Thomas*, durchaus überraschend, vor, die Theologie solle die Frage der Zeittheorie zunächst „konsequent suspendieren“, d. h. „die Frage der Zeit nicht verabschieden, sondern zunächst, soweit es geht, ausklammern“; *Neue Schöpfung* (s. Anm. 20), 457. Der Gedanke ist nicht unattraktiv: Er hätte zur Folge, dass man das, was es in der Eschatologie zu sagen gibt, zunächst einmal anders sagen muss als durch eine Spekulation verschiedener Zeitmodi. Erst dann, so Thomas, wäre es möglich, ein dem zu Sagenden adäquates Zeitmodell zu entwickeln; ebd.

viel nachgedacht über die „Schwierigkeiten der Vergebung“ und von einer „unmöglichen Möglichkeit“ gesprochen.⁴¹ Theologisch könnte man diese Diskurse in einem eschatologischen Halo wahrnehmen. Angesichts der großen Katastrophen im 20. Jahrhundert hat die jüngere Theologie wohl aller Konfessionen ein differenzierteres Sensorium für die Differenz von Tätern und Opfern entwickelt. Für eine nicht-abstrakte und somit plausible Rede von der Neuschöpfung Gottes reicht es nicht, einfach dabei stehen zu bleiben, zu sagen, alle Menschen seien Opfer und Täter zugleich. Gerade die Dynamik der klassischen Bilder wie etwa das von der Reinigung erweist sich hier als unverzichtbar. Die Entdeckung, dass Gott nicht für eine Vergeltungslogik, sondern für eine gemeinsame Zukunft erschließende aufbauende Gerechtigkeit steht, trägt dazu bei, diese Dynamik zu erhalten. Sie hilft, die Erlösten mitsamt ihren bleibend unterschiedlichen Täter- und Opfergeschichten dennoch als Erlöste vorzustellen, auch wenn damit das Geheimnis von Gottes *Wie* der Erlösung nicht aufgedeckt wird. Der Sinn einer Hoffnung, die sich letztlich in Gottes Hände gibt, wie sie Jürgen Werbick schildert, kann erahnt werden, wenn wir Gott um den *Erhalt* der Hoffnung *bitten*, gerade dann, gerade wenn und gerade weil sie der Respekt vor den Opfern zu verbieten scheint, die nicht versöhnt werden wollen.⁴² Auch hier scheint mir alles daran zu hängen, wie sehr es den Kirchen bzw. den Gläubigen gelingt, eine Sensibilität für die Differenz von Gott und Mensch spürbar und wirksam werden zu lassen. Nicht zufällig wohl endet dieser Gedankengang beim Gebet.

⁴¹ Vgl. dazu *Magdalene L. Frettlöh*, „Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt“? Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh/Michael Weinrich (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern“ Mit Schuld leben (Jabboq 5), Gütersloh 2004, 179–215.

⁴² Vgl. dazu auch *Johanna Rahner*, Eschatologie (s. Anm. 3), 229–231, die mit der These ringt, das gelingende Versöhnungswirken Gottes sei nicht denkbar ohne das „Mittun“ der Opfer zur „Rückgewinnung der Täter“. Die Frage, ob sich darin nicht letztlich ein „freiheitlicher Vergabungszwang“ auf tue (230, Anm. 38), bleibt offen.

5. Konsequenzen für die Kirchen

Wäre Eschatologie die Rede von Gottes Heilswirken als Prozess, der für die erlöste Schöpfung auch in Ewigkeit weitergeht, so wäre zu überlegen, ob wir nicht auch den Begriff der Einheit dynamisiert, und das heißt auch in der Ewigkeit als Prozess denken dürften, der ständig zum Ziel kommt. Zweifellos hätte das große Konsequenzen für die Ökumene. Wenn in ökumenischer Perspektive die Kirche als eine eucharistische Gemeinschaft und somit als *Communio* der *Memoria* verstanden werden kann, dann besteht der Dienst an der Wahrheit der einen katholischen Kirche darin, dass die empirischen Kirchen der Erinnerung an das immer wieder erneuerte eschatologische Versprechen Gottes in seiner Geschichte mit den Menschen dienen und diesen Dienst als ihre Gemeinsamkeit sichtbar machen. In diese Richtung führen auch die Überlegungen Jürgen Werbicks, wenn er deutlich macht, dass wir zum Glück nicht allein sind, wenn wir den Mut zur Hoffnung aufbringen müssen. Er zählt auf, was alles hilft: Da wären die „Gott-erfahrenen Zeugen“ – wir dürfen sicher auch die biblischen Schriften dazuzählen –, da wäre Jesus Christus als der „treue Zeuge“ und da wäre schließlich „der gute Geist, der von ihm ausgeht“.⁴³ Zweifellos sind darin die Konturen einer Kirche als Gemeinschaft derjenigen erahnbar, die sich unter Bezug auf Jesus Christus im Sich-Gott-Anvertrauen gegenseitig stärken und im Geist Gottes gestärkt werden. Einigkeit darin zu sehen und sich darin gegenseitig zu (unter)stützen, dass dies eine ständige, von Gottes Bundesangebot getragene Bewegung und nicht eine ein für alle Mal feste Position ist, wäre eine stabile Grundlage für eine christliche, katholische Identität.

⁴³ Jürgen Werbick, in diesem Band S. 199.