

Gott im Himmel? Der Himmel als religiöser Imaginationsraum

Prolog: Engel und Spatzen, Torten und Kuchen – Heinrich Heines Himmel bei der Einreise nach Deutschland

Im Spätherbst 1843 – genauer: „im traurigen Monath November“ – reist der Dichter Heinrich Heine, von Frankreich aus kommend, in das Gebiet des politisch noch nicht geeinten Deutschland ein.¹ An der Grenze, die ja auch eine Sprachgrenze ist, vernimmt er mit froher Wehmut deutsche Klänge: Ein „kleines Harfenmädchen sang (...) mit wahren Gefühle und falscher Stimme (...) von Liebe und Liebesgram, Aufopfrung und Wiederfinden dort oben, in jener besseren Welt, wo alle Leiden schwinden“. Der wie selbstverständlich „dort oben“ lokalisierten „besseren Welt“ kontrastiert das „irdische Jammerthal“, in dem die „Freuden (...) bald zerronnen“ sind, während erst im „Jenseits (...) die Seele schwelgt verklärt in ew'gen Wonnen“. Der Reisende erkennt darin „das alte Entsagungslied, das Eyapopeya vom Himmel“, mit welchem dem „Volk“, dem „großen Lümmel“, das Fehlen diesseitigen Genusses erträglich gemacht werden soll durch die Aussicht auf jenseitige, ‚himmlische‘ Freuden. Diejenigen, die diesen jenseitsvertröstenden „Text“ verfassten, „tranken“ freilich selbst – wie Heine unterstellt – „heimlich Wein“, obwohl sie „öffentlich Wasser (predigten)“. Sie warteten also keineswegs auf den „Himmel“, sondern gönnten sich den Genuss, den sie anderen verweigerten, bereits auf Erden.

Genau dies propagiert Heine nun in dem „neue(n) Lied“, das er dem „alte(n) Entsagungslied“ entgegensetzen will: „Wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten.“ Das Glück, das bisher erst für den „Himmel“ erwartet wurde, soll es jetzt schon „auf Erden“ geben. Nicht nur „wächst hienieden Brod genug für alle Menschenkinder“, so dass niemand mehr „darben“ muss. Nicht nur die Grundversorgung – das Überlebensnotwendige – ist also gesichert.

1 Heinrich Heine: „Deutschland. Ein Wintermärchen“, in: Ders.: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* (= Düsseldorf Ausgabe), Bd. 4, bearbeitet von Winfried Woesler, Hamburg 1985, 89ff., hier Caput I, 91ff.

Sondern auch Luxus und Genuss – wörtlich: „Rosen und Myrten, Schönheit und Lust“ – sollen allgemein verbreitet sein. Heine bündelt das in dem Schlachtruf: „Zuckererbsen für Jedermann“! Der Himmel ist mithin zur Erde gebracht. Was bisher vom Himmel erwartet wurde, wird jetzt zur irdischen Wirklichkeit.

Der Himmel wird damit gleichsam entvölkert. Er ist kein Sehnsuchtsort der leidenden Menschheit mehr. Er kann getrost „den Engeln und den Spatzen (überlassen)“ werden. Wir Menschen haben da im besten Sinn nichts mehr zu suchen.

Heine wäre allerdings nicht Heine, wenn er sich nicht gleichsam eine Hintertüre oder Hintertreppe zum Himmel offenlassen würde. Selbst dann nämlich – fügt er hinzu –, wenn „uns Flügel nach dem Tod (wachsen), so wollen wir Euch besuchen dort oben, und wir(,) wir essen mit Euch die seligsten Torten und Kuchen“. Das Leben nach dem Tod – sollte es eines geben – lässt die irdischen Freuden also nicht hinter sich zugunsten einer anämischen, leiblosen (und deshalb auch freudlosen) Fortexistenz der Seele. Sondern wir nehmen die irdischen Genüsse geradezu in den Himmel mit und feiern dann mit den Engeln zusammen so etwas wie ein himmlisches Kaffeekränzchen. Selbst im Himmel geht es also irdisch zu. Dem Himmel auf Erden entspricht spiegelbildlich die Erde im Himmel.

Nun spielt für dieses „neue“, „bessere“ Lied Europa eine entscheidende Rolle. Ja, es ist geradezu ein „Hochzeitskarmen“ zwischen Europa und der Freiheit: „Die Jungfer Europa ist verlobt mit dem schönen Geniesse der Freyheit, sie liegen einander im Arm, sie schwelgen im ersten Kusse.“ Die neue Wahrnehmung des Himmels – sie ist geschichtlich verortet in der Freiheitsgeschichte der europäischen Moderne, und dies schließt eine Befreiung von den kirchlichen Verwaltern des Himmels ein: „Und fehlt der Pfaffensegen dabey, die Ehe wird gültig nicht minder – es lebe Bräutigam und Braut, und ihre zukünftigen Kinder!“ Für den aus Frankreich Einreisenden, so wird man vermuten dürfen, ist es der Widerschein der Französischen Revolution, der in der „Seele“ – nicht zufällig in der Seele – „Sterne“ aufgehen lässt – nicht zufällig Sterne –, „(b)egeisterte Sterne“, wie Heine hinzufügt. Und er möchte diesen geerdeten Himmel über die Grenze nach Deutschland importieren, ist dann freilich sogleich² mit der höchst irdischen Realität der preußischen Grenzkontrollen konfrontiert, die sein Gepäck unter anderem nach verbotenen Büchern durchsuchen – ohne zu ahnen, dass er sein gefährliches Freiheitsgut gleichsam in luftigem Aggregatzustand unsichtbar ins Land schmuggelt: „im Kopfe“ nämlich versteckt sind „der Zukunft Krondiamanten, die Tempelkleinodien des neuen Gotts, des großen Unbekannten“. Das „neue Lied“ besingt also nicht nur (um es einmal mit einem biblischen Zitat auszudrücken) „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Apk

2 Vgl. Caput II, a. a. O., 93f.

21), sondern es dient auch dem Kult des neuen, um nicht zu sagen: neuzeitlichen Gottes, der bislang unbekannten Freiheit.

Noch die Kritik des religiös intonierten „Entsagungsliedes“, für die der Anfang von Heines *Deutschland. Ein Wintermärchen* steht, transportiert die kulturell eingespielte, reich instrumentierte, „alteuropäische“ religiöse Topik des Himmels, spielt mit ihr, durchbricht sie, kehrt sie um. Diese Topik verortet den Himmel räumlich „oben“, verbindet dies mit der raum-zeitlich changierenden Bestimmung des „Jenseits“, der temporalen Verschiebung auf „später“ und der Verheißung ewiger (d.h. entweder zeitlich nicht befristeter oder überzeitlicher) „Wonnen“. Die entsprechenden Gegenbegriffe lauten „Erde“, „hienieden“ (oder „unten“), „Diesseits“, „jetzt“ und irdische (zeitlich begrenzte, gegenwärtige) „Freuden“. Heine unterstellt, dass die Religion die Begriffspaare als Gegensätze auslegt und dabei jeweils die „himmlische“ Option auf Kosten der „irdischen“ vorzieht. Sein „neues Lied“ kehrt die Verhältnisse um, macht aber, genau genommen, noch mehr: Es durchbricht die Entgegensetzung, indem es üblicherweise dem Himmel zugeordnete Attribute nun der Erde zuschreibt – die Sterne sind in der Seele, die Wonnen ereignen sich „jetzt“. Und umgekehrt wird dann das Irdische himmlisch: Dort „oben“, im „Jenseits“, sollte es dort überhaupt etwas geben, gibt es Torten und Kuchen.

Die religiöse Semantik des „Himmels“ impliziert aber keineswegs notwendig die Entsagungslogik, die Heine ihr kritisch unterstellt. In den religiösen Deutungstraditionen, die durch die Texte des Alten und Neuen Testaments geprägt sind, wird zwar in der Tat der Himmel in besonderer Weise mit Gott in Verbindung gebracht. Dies hat aber weder eine Entgötterung (oder präziser: Gottferne) der irdischen Wirklichkeit zur Konsequenz, noch muss daraus ein Ethos der Weltdistanz, Weltentsagung, Weltflucht folgen. Der Himmel entwertet die Erde nicht einfach. Er qualifiziert sie allerdings (im doppelten Sinn des englischen „qualify“, das „näherbestimmen“ und „relativieren“ bedeuten kann), d.h., sie gewinnt ihre (eigentliche) Bedeutung erst in ihrer Relation zum Himmel. Deshalb hat die Weise, wie vom Himmel gesprochen wird, Auswirkungen auf das Verständnis der Existenz „auf Erden“ bzw. ist umgekehrt Ausdruck irdischen Selbstverständnisses.

Wie kommt es aber dazu, dass der Himmel als kosmologischer Ort zum religiösen Topos wird? Mit der nur im Englischen möglichen Unterscheidung gesagt: Wie wird der *sky* zum *heaven*? Oder noch genauer: Was hat der *sky*, dass er zum *heaven* werden kann? Und hat es für das Verständnis des *sky* Konsequenzen, dass er auch als *heaven* gedeutet wird? Diesen Fragen will ich im Folgenden nachgehen und beuge mich dazu auf Spurensuche in den kanonischen Texten des Christentums. Zu beachten ist dabei, dass diese kanonischen Texte nicht nur von *heaven* sprechen, sondern auch von *sky*. Mit anderen Worten: Es gibt auch

eine religiöse Perspektive auf *sky*, nicht nur auf *heaven*. Oder noch anders gesagt: Auch religiös ist der Himmel nicht nur *heaven*, sondern auch *sky*.

1. Eröffnete Räume: Der Himmel in den biblischen Schöpfungserzählungen

Interessanterweise beginnt die Bibel nicht mit *heaven*, sondern mit *sky*. „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, so setzt das erste Kapitel des Buches Genesis programmatisch ein und erzählt dann genau dies: wie aus dem ungeordneten „Tohuwabohu“ (Gen 1,2)³ der Welt ein strukturiertes Ganzes wurde. Die Schöpfung erscheint hier als wohlgeplanter, kontinuierlicher, schrittweise aufeinander aufbauender Ausdifferenzierungsprozess, in dem auch der Himmel seinen Ort bekommt. Vorausgesetzt ist eine Art Ur-Meer, aus dem Gott gleichsam durch den Bau von Schutzwällen einen Lebensraum für Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt herausschneidet, der dann seinerseits noch einmal in sich strukturiert wird. Der Himmel ist eine Scheidewand, die die von oben andringenden Wassermassen aufhält und damit Räume eröffnet für Lebewesen, die im Wasser nicht überleben könnten, weil sie Luft zum Atmen brauchen; nur für die überlebensnotwendigen Niederschläge sind an diesem „Himmelszelt“ Düsen (oder auch: „Fenster“, vgl. Gen 7,11) angebracht, die sich gelegentlich öffnen. Die ‚oberirdische‘ Welt ist also zweigeteilt in eine ‚unterhimmlische‘ und eine ‚überhimmlische‘ Wirklichkeit. Das Wasser von unten hingegen wird nur partiell abgehalten; Gott grenzt Bereiche ab, wo es nicht hingelangen kann, und schafft so Lebensraum für Pflanzen und Landtiere; in Gestalt von Quellen und Flüssen öffnet sich die Erde von unten und macht das lebenserhaltende Wasser den Erdbewohnern zugänglich. Die Erde ist ein dem Wasser gleichsam abgerungener Lebensraum; sie ist begrenzt vom Meer, das dem Menschen ebenso wenig als Lebensraum zur Verfügung steht wie der Himmel. Dieser gehört in der Tat, mit Heine gesprochen, den Spatzen (von Engeln ist nicht die Rede).

Der Himmel wird in diesem Text dezidiert als Teil der Schöpfungswirklichkeit angesprochen. Dies wird auch an der demonstrativen Nüchternheit erkennbar, mit der Sonne, Mond und Sterne behandelt werden. Sie erscheinen schlicht als Leuchtkörper, die Gott an die Himmelsfeste montiert, um die oberirdisch-unterhimmlischen Weltregionen mit Licht zu versorgen und dabei die Differenz zwischen Tag und Nacht zu markieren. Diese Nüchternheit steht in bewusstem und polemischem Kontrast zu den religiösen Kosmologien in Israels Umwelt, die der Sonne und den Gestirnen göttliche Qualität zuschrieben. In Genesis 1 sind sie

3 Luther übersetzt den hebräischen Ausdruck mit „wüst und leer“.

depotenziert zu bloßen Funktionen für die unterhimmlische Lebenswelt ohne selbständige Bedeutung.

Überhaupt ist in diesem Text der Himmel (selbst die sozusagen überhimmlische Sphäre jenseits der Himmelsfeste) auch nicht hervorgehoben als besonders Gott vorbehaltener Bereich. Gott als dem Schöpfer des Alls wird kein eigener ‚Lebensraum‘ innerhalb der Schöpfung zugeteilt. Auch in der zweiten, unmittelbar anschließenden Schöpfungserzählung (Gen 2,4bff) ‚wohnt‘ Gott nicht im Himmel. Und der Garten Eden ist ein dezidiert *irdisches* Paradies, und Gott geht dort abends spazieren, „als der Tag kühl geworden war“ (Gen 3,8). Noch Adams und Evas Vertreibung aus diesem Paradies zeigt an, dass es als spezifische Welt-, genauer: Erdregion verstanden wurde, die den Menschen nun nicht mehr zur Verfügung stand; sie mussten sich „jenseits von Eden“ ansiedeln.

Die beiden ‚klassischen‘ religiösen Aufgabenbestimmungen für den Himmel kommen in den Schöpfungserzählungen am Anfang der Bibel also nicht vor: Weder als ‚Wohnort‘ Gottes noch als Verheißungsort für die Menschen kommt er in Betracht. Dennoch transportiert die nüchterne Kosmologie von Genesis 1 nicht nur vorwissenschaftliches Weltwissen in narrativem Gewand. Sie hat vielmehr durchaus einen religiösen Sinn: Sie kommuniziert die Verlässlichkeit der Welt, sie soll Weltvertrauen generieren. Die Welt ist von Gott so gemacht, dass uns der sprichwörtliche Himmel nicht auf den Kopf fallen kann. Dies bestätigt auf ihre Art auch die Sintfluterzählung (Gen 6–9), die die abgründige Möglichkeit thematisiert, dass Gott seine Verlässlichkeitszusage für die Welt wieder aufkündigt und die Dämonen am Himmelszelt öffnet für einen Dauerregen, der die Bereichsdifferenzierung zwischen Erde und Wasser wieder zurücknimmt und Mensch und Tier den Lebensraum entzieht, auf den sie angewiesen sind. Die Pointe dieser Erzählung ist indes ihr Ende. Nachdem das Hochwasser abgeklungen ist, erkennt Gott zwar, dass der Anlass für die Sintflut nicht gegenstandslos geworden ist; weiterhin gilt: „Das Sinnen und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an“ (Gen 8,21, sinngleich mit Gen 6,5). Dennoch verpflichtet sich Gott selbst, dass so etwas nicht mehr vorkommen wird: „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22). Er schließt einen „Bund“ mit „allem Fleisch auf Erden“ (Gen 9,17), „dass hinfort nicht mehr alles Fleisch verderbt werden soll durch die Sintflut und hinfort keine Sintflut mehr kommen soll, die die Erde verderbe“ (Gen 9,11). Kosmisches Zeichen dafür ist bekanntlich der „in den Wolken“ erscheinende Regenbogen (Gen 9,13–16). Er zeigt sinnfällig das Ende (und: die Endlichkeit) des Regens an.

Wegen dieser weltorientierenden Abzweckung ist der Kosmos fast zwangsläufig aus der Perspektive der betrachtenden Menschen dargestellt. Sie nehmen die Gestirne eben (wie auch wir Heutigen!) als verschieden große Leuchtkörper am ‚bestirnten Himmel über ihnen‘ wahr, die sich – wie etwa die Sonne – in

weitem Bogen vom einen Ende des Horizonts zum anderen bewegen. Insofern sind diese Texte natürlich „geozentrisch“. Es war aber von vornherein ein hermeneutischer Trugschluss, ihnen ein im wissenschaftlichen Sinn „geozentrisches Weltbild“ zu unterstellen bzw. die wissenschaftliche Verbindlichkeit eines solchen Weltbilds normativ aus ihnen abzuleiten. Allerdings zeigt die Wissenschaftsgeschichte eindrücklich, wie retardierend bei der Durchsetzung eines „heliozentrischen Weltbilds“ die religiöse Überzeugung war, dass der Glaube an den Schöpfergott und mehr noch an den Gott, der in Christus „zur Welt kommt“, mit innerer Notwendigkeit ein „geozentrisches Weltbild“ impliziere, so dass die Annahme, die Erde sei nicht die Mitte des Kosmos, als Widerspruch zum christozentrisch akzentuierten Gottesverständnis erschien. Es dauerte Jahrhunderte, bis dieser Widerspruch ausgeräumt war – ausgeräumt jedenfalls von Seiten der Religion und in der religiösen Selbst- und Weltverständigung; aus der Sicht einer naturwissenschaftlich basierten Religionskritik wird die unermessliche Weite des Kosmos häufig durchaus weiterhin als negativer Gottesbeweis herangezogen.

2. Wo Gott wohnt: Der Himmel als Ort Gottes

Die Schöpfungserzählungen stellen keine besondere Verbindung zwischen Gott und Himmel her.⁴ Es gibt aber im Alten wie (fast mehr noch) im Neuen Testament starke Traditionslinien, die Gott prominent im Himmel verorten und sein Wirken vom Himmel her erwarten. Mose muss auf den hohen Berg steigen, um die Gebote zu empfangen. Gott begleitet und führt sein Volk vermittels einer Feuer- bzw. Wolkensäule durch die Wüste. Manna und Wachteln fallen als Wüstennahrung nicht zufällig vom Himmel. Gottes „Thron“ ist im Himmel (Ps 11,4). Er regiert dort als König, umgeben von einem himmlischen Hofstaat. Jesus spricht Gott im Gebet schlicht als „Vater im Himmel“ an. Die *basileia tou theou*, d. h. das „Reich Gottes“ oder die „(Königs-)Herrschaft Gottes“, die Jesus mit seinem Auftreten für angebrochen erklärt, kann synonym auch als *basileia ton ouranon*, als „Reich bzw. Herrschaft des (präziser: der) Himmel“, bezeichnet werden.⁵ Nach der Auferstehung wird Jesus gemäß dem Lukas-Evangelium (Lk 24) und der Apostelgeschichte (Apg 1) in den Himmel entrückt und kehrt zum Vater zurück, von woher er den Jüngern seinen pfingstlichen Geist schickt (Apg 2).

4 Das mag im Blick auf Gen 1 damit zu tun haben, dass die sog. „Priesterschrift“ die Präsenz Gottes im Tempelkult betonte.

5 Zur pluralischen Version vgl. den Beitrag von Johann Ev. Hafner in diesem Band.

Wie kommt es, dass die kosmologische Größe Himmel derart theologisch aufgeladen wird? Vermutlich werden hier bestimmte Vorstellungen von Gott mit Phänomenbeobachtungen verbunden. So ist der Himmel – jedenfalls in einer Zeit, in der das Fliegen eine ferne Utopie ist – ein der menschlichen Verfügung entzogener Raum, dessen Unermesslichkeit und Erhabenheit zugleich spürbar ist und der zudem einen massiven Einfluss auf die menschliche Lebenswirklichkeit hat (Tag und Nacht, Sonne und Regen, etc.). Unverfügbarkeit, Unermesslichkeit, zugleich Zugewandtheit und Angewiesenheit – das sind Attribute, die auch auf Gott und das menschliche Verhältnis zu Gott zutreffen. Deshalb legt es sich nahe, den kosmischen Raum der Unverfügbarkeit auch dem unverfügbaren Gott gleichsam als ‚Lebensraum‘ zuzuschreiben. Dabei dokumentieren die einschlägigen Texte komplexe Reflexions- und Aushandlungsprozesse über Ferne und Nähe, Entzogenheit und Zugewandtheit Gottes, über Grenzziehung und (legitime wie illegitime) Grenzüberschreitung zwischen irdischem und himmlisch-göttlichem Bereich.

Einschlägig ist etwa die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11), deren Pointe gerade ist, dass Gott das ‚himmelstürmerische‘ menschliche Projekt eines bis zum Himmel reichenden Hochhausbaus verhindert, weil damit die Menschheit sich über ihren zugewiesenen Lebensraum hinausbewegt. Fast barsch wird die Grenze im zweiten Teil des Jesajabuches eingeschränkt: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.“ (Jes 55,8f) Allerdings schließt sich unmittelbar die Verheißung einer Überbrückung dieser Distanz von Gott aus an: „Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und lässt wachsen, dass sie gibt Samen zu säen und Brot zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende.“ (Jes 55,10f) Fast im Wortsinn überbrückend ist auch Jakobs Traum von der Himmelsleiter, auf der Engel auf und ab steigen, und oben steht Gott, identifiziert sich als der Gott Abrahams und Isaaks und verkündigt Jakob, dass er das Land, auf dem er jetzt liege, dermaleinst besitzen werde (Gen 28,13f). Und nach Jesu Taufe im Jordan öffnet sich der Himmel, Gott offenbart Jesus als seinen „geliebten Sohn“ und damit indirekt sich selbst als liebenden Vater und der Heilige Geist schwebt auf Jesus herab in Gestalt einer Taube. Sinnenfälliger kann die Grenzöffnung zwischen Himmel und Erde, Gott und Welt kaum dargestellt werden.

Ohnehin wird – schon im Alten Testament – durchaus wahrgenommen und reflektiert, dass die Verortung Gottes „im Himmel“ eine problematische Begrenzung oder Einschränkung Gottes darstellen könnte. Klassisch für diesen

Diskurs ist die Darstellung der Einweihung des salomonischen Tempels (1 Kg 8). „Sollte Gott wirklich auf Erden wohnen?“, fragt Salomo da und fährt fort: „Der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen – wie sollte es dann dies Haus tun, das ich gebaut habe?“ (1 Kön 8,31) Gleichwohl soll diese Frage den Tempelbau keineswegs delegitimieren; sie verleiht nur dem Staunen darüber Ausdruck, dass Gott sich jenseits (oder diesseits) des Himmels, nämlich auf der Erde, verlässlich zugänglich macht: Wenn schon der Himmel ihn nicht fassen kann, wie hochunwahrscheinlich ist es dann, dass er in einen bestimmten, definierten, begrenzten irdischen Ort eingeht – und doch geschieht es!

3. Zeichen am Himmel – Zeichen vom Himmel

Eine interessante Verbindung zwischen kosmologischen Himmelswahrnehmungen und der ‚Verortung‘ Gottes im Himmel stellt die religiöse Interpretation von Himmelsphänomenen als Verweis auf Gott bzw. als Zeichen für Gottes Wirken dar. Das gilt schon für den geregelten Lauf der Gestirne. „Die Himmel erzählen die Ehre (oder auch: die Herrlichkeit) Gottes“, beginnt der großartige Psalm 19, „und die (Himmels-)Feste verkündigt seiner Hände Werk“. Mit dem berühmten „Beschluss“ von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ gesagt, erfüllt der „bestirnte Himmel über mir“ den Beter beim bloßen Anschauen „mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht“⁶. Die Gestirne sind eine sozusagen stumme Verkündigung. „Ein Tag sagt’s dem andern“, heißt es, „und eine Nacht tut’s kund der andern, ohne Sprache und ohne Worte; unhörbar ist ihre Stimme.“ Und doch „geht ihr Schall aus in alle Lande und ihr Reden bis an die Enden der Welt“. An der Sonne wird in kühner Metaphorik Gottes weltordnendes Handeln exemplifiziert: „Er hat der Sonne ein Zelt am Himmel gemacht; sie geht heraus wie ein Bräutigam aus seiner Kammer und freut sich wie ein Held, zu laufen ihre Bahn. Sie geht auf an einem Ende des Himmels und läuft um bis wieder an sein Ende, und nichts bleibt vor ihrer Glut verborgen.“ Die hohe Bedeutung dieser kosmischen Gottesoffenbarung geht auch daraus hervor, dass der Psalm danach völlig unvermittelt auf ein Lob der Tora übergeht, des Gesetzes, das Gott seinem Volk gegeben hat: So wie Gott den Kosmos ordnet, so ordnet er auch die Geschichte und die Geschicke seines Volkes.

Doch liest der Fromme nicht nur die regulären Himmelsbewegungen als Botschaft Gottes bzw. Botschaft über Gott. Mehr noch werden außergewöhnliche Himmelserscheinungen auf tiefere Bedeutung hin abgefragt. Besonders auf-

6 Immanuel Kant: „Kritik der praktischen Vernunft“, in: Ders.: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 6, 105ff., hier: 300.

schlussreich ist in dieser Hinsicht der berühmte Stern von Bethlehem. Es sind ja drei Sterndeuter, denen das ungewöhnliche Licht am Himmel auffällt, und in der Erzählung in Mt 2 schließen sie daraus erstaunlicherweise unmittelbar, dass der „König der Juden“ geboren sein muss. Auch Herodes nimmt keineswegs Anstoß an dieser Deutung; im Gegenteil lässt er sogleich seine Religionsexperten in der Bibel recherchieren, für welchen Ort die Propheten das Erscheinen des messianischen Königs angekündigt haben. Mit anderen Worten: Sie schauen ins Buch, um den Himmel zu verstehen. Dass der Himmel etwas sagt, ist völlig unstrittig; was er sagt, muss aber aus der religiös-kulturellen Tradition durch Schriftauslegung erschlossen werden.

Ist ein Komet am Himmel noch etwas sozusagen regulär Irreguläres, so wird im Alten Testament einmal die explizite Unterbrechung der Gestirnbahnen als Gotteszeichen erzählt. Im zehnten Kapitel des Buches Josua wird berichtet, dass Josua mit der Stadt Gibeon Frieden schließt, weshalb andere kanaanäische Städte mit vereinten Truppen die Stadt belagern, die daraufhin Josua um Hilfe bittet. In der folgenden militärischen Auseinandersetzung wird ausdrücklich Gott als Akteur genannt: Er lässt die Feinde vor Israel erschrecken, und als sie vor den israelitischen Truppen fliehen, lässt Gott „große Steine vom Himmel auf sie fallen bis Aseka, dass sie starben. Und von ihnen starben viel mehr durch die Hagelsteine, als die Israeliten mit dem Schwert töteten.“ (Jos 10,11). An diesem Tag spricht Josua in Anwesenheit des Volkes Israel mit Gott und sagt: „Sonne, steh still zu Gibeon, und Mond, im Tal Ajalon!“ Und auf dieses Wort hin „stand die Sonne still und der Mond blieb stehen, bis sich das Volk an seinen Feinden gerächt hatte.“ Zur Verifikation des unerhörten und auch in Zukunft einzigartigen Ereignisses wird gleich hinzugefügt: „Ist dies nicht geschrieben im Buch des Redlichen?“ Und weiter: „So blieb die Sonne stehen mitten am Himmel und beeilte sich nicht unterzugehen fast einen ganzen Tag. Und es war kein Tag diesem gleich, weder vorher noch danach, dass der Herr so auf die Stimme eines Menschen hörte; denn der Herr stritt für Israel.“ (Jos 10,12–14) Das Anhalten der Gestirne hat also einen doppelten Sinn: die pragmatische Funktion, den Zeitraum für die Rache an den Feinden auszudehnen, und die verbürgende Zeichenfunktion, Gottes Treue zu seinem Volk zu vergewissern.

Auch hier handelt es sich noch um ein Himmelsphänomen, dessen Exzeptionalität freilich deutlich markiert ist. Die Erzählung davon soll natürlich auch demonstrieren, dass – in Umkehrung der Vaterunser-Bitte gesagt – Gottes Wille nicht nur „auf Erden“, sondern auch „im Himmel“ geschieht. Gott vermag auch den von der Erde aus unverfügbaren Teil der Schöpfung zu lenken. Mit dieser Unverfügbarkeit hat es zu tun, wenn „vom Himmel“ her ein außeralltägliches – rettendes, strafendes – Eingreifen Gottes erwartet wird. Besonders einschlägig ist die Erzählung im 2. Buch der Könige (2 Kg 1), wenn der Prophet Elia seine prophetische Berufung durch ein schauerliches Zeichen beglaubigen lässt: „Bin

ich ein Mann Gottes“, sagt er zu einem Hauptmann, der ihn im Auftrag des israelitischen Königs Ahasja festnehmen soll, „so falle Feuer vom Himmel und fresse dich und deine fünfzig Mann“, und genau dies geschieht dann auch (2 Kg 1,10). Interessant ist der intertextuelle Kommentar im Neuen Testament: Als Jesus und seine Jünger auf ihrem Weg von Galiläa nach Jerusalem in einem Dorf der Samaritaner keine Aufnahme finden, wenden sich die erzürnten Jünger Jakobus und Johannes an Jesus: „Herr, willst du, so wollen wir sagen, dass Feuer vom Himmel falle und sie verzehre“ (Lk 9,55), was Jesus aber barsch zurückweist (vgl. 9,56) – in einer jüngeren Handschrift wird das erläuternde Jesuswort hinzugefügt: „Wisst ihr nicht, welches Geistes Kind ihr seid? Der Menschensohn ist nicht gekommen, das Leben der Menschen zu vernichten, sondern zu erhalten.“ (Lk 9,55b.56a) Dieser Zusatz – der in neueren Bibelausgaben ins Kleingedruckte verbannt worden ist, weil er in den ältesten Handschriften fehlt – sagt aber nur noch einmal explizit, was die kurze Szene implizit bereits enthält und was am Gesamtwirken Jesu deutlich erkennbar ist: Das eigentliche „Zeichen vom Himmel“ ist Jesus, und er ist nicht als Rächer, sondern als Retter gekommen.

4. „Unsere Heimat ist im Himmel“: Der Himmel als Sehnsuchtsziel menschlicher Erfüllung

Wie bereits erwähnt, ist die Heilsbotschaft, mit der Jesus auftrat und für die er einstand, auf den Begriff des „Reiches Gottes“ bzw. des „Reiches des Himmels“ (wörtlich im Plural: „Reich der Himmel“) konzentriert. Jesu erste überlieferte Äußerung präsentiert diese Botschaft in einer sloganhaften Verdichtung: „Kehrt um, denn das Himmelreich ist angekommen / angebrochen“ (Mt 3,2). Und in einem weiteren Wort identifiziert Jesus diesen Anbruch des Gottesreichs ausdrücklich mit seinem eigenen Wirken: „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Lk 11,20; vgl. Mt 12,27 – dort statt „Finger“ „Geist“).⁷ Jesus bringt gleichsam den Himmel auf die Erde. Noch einmal mit dem Vaterunser gesagt: Die Herrschaft Gottes gilt „nicht nur im Himmel“ als dem sozusagen angestammten Aufenthaltsort Gottes, sondern auch „auf Erden“.

Dieser Ausweitung der (Sichtbarkeit der) Gottesherrschaft vom Himmel auf die Erde korrespondiert nun freilich eine Gegenbewegung, die das eschatologische Sehnsuchtsziel menschlicher Vollendung *im Himmel* verortet. „Unsere

⁷ Dass hier vom „Reich Gottes“ und nicht vom „Himmelreich“ die Rede ist, dürfte damit zusammenhängen, dass Jesus den Vorwurf zu widerlegen hat, er treibe die Dämonen „durch Beelzebub, ihren Obersten“ aus (Mt 12,24). Es geht also darum, ob Jesus eine teuflische oder eben die göttliche Macht repräsentiert.

Heimat (genauer: Bürgerrecht) ist im Himmel“, schreibt Paulus im Philipperbrief (Phil 3,20). Für die Entwicklung dieser Vorstellung dürften mindestens drei Faktoren leitend sein: Zum einen impliziert das Sein „im Himmel“ die endgültig überbrückte Gottferne, die unverbrüchliche Gemeinschaft mit Gott, der eben der „Vater im Himmel“ ist. Zum anderen reflektiert die Annahme einer himmlischen Existenz die unabweisliche empirische Erfahrung der Entzogenheit der Verstorbenen: Sie sind der irdischen Wahrnehmung und Kommunikation nicht mehr zugänglich. Wenn man überhaupt an einer postmortalen Existenz festhalten will, dann kann man sie jedenfalls nicht mehr ohne weiteres „auf Erden“ verankern. Sie braucht einen neuen ‚Ort‘. Und soll dieser Ort positiv als Sehnsuchtsziel besetzt werden, dann bietet sich dafür der Himmel als Verräumlichung der Gottnähe an. Entsprechend etabliert sich dann auch ein ‚Ort‘ für die definitive Gottferne: die in der „Unterwelt“, also unter der bewohnten Erde, lozierte „Hölle“. Diese räumliche Ausgestaltung der religiösen Erwartungskomplexe „ewiges Leben“ und „ewige Verdammnis“ ist sicher massiv gefördert durch die antithetische Licht-Dunkel-Metaphorik, die als dritter prägender Faktor für die Annahme einer himmlischen Existenz zu nennen ist. Der Himmel als Inbegriff des Lichten, Hellen, Luftigen, Transparent-Weiten steht der Hölle als dem Signalwort für das Lichtlose, Dunkle, Stickige, Enge gegenüber. Der Himmel kann daher auch als der Ort erscheinen, an dem die irdischen Beengungen und Beklemmungen, die dunklen Seiten der Existenz verschwunden und überwunden sind.⁸

Freilich zeigt sich hier ein grundsätzliches Problem. Die Verortung „im Himmel“ vermag der kategorialen Andersartigkeit, der Unverfügbarkeit und Unanschaulichkeit der postmortalen Existenz Ausdruck zu geben. Aber sie versperrt jede Aussicht auf die konkrete Gestalt jenes „ewigen Lebens“, in dem doch in irgendeiner Form die irdische Existenz, das ‚gelebte Leben‘ aufbewahrt sein soll. Für das religiöse Bewusstsein entsteht hier eine dauernde Spannung zwischen der wahrgenommenen (und anerkannten) Unanschaulichkeit eines Lebens ‚nach dem Tode‘ und dem Bedürfnis nach einer konkretisierten Darstellung desjenigen „ewigen Lebens“, das doch als die Erfüllung des irdischen Lebens gelten soll und also in irgendeiner Kontinuität dazu stehen muss. Es ist deshalb kein Zufall, dass parallel (und in Konkurrenz) zur Vorstellung der

8 In säkularisierter Form, nämlich auf die Erfahrung des Fliegens bezogen, spricht sich diese Himmelswahrnehmung in Reinhard Meyers bekanntem Lied „Über den Wolken“ aus: „Über den Wolken muss die Freiheit wohl grenzenlos sein. Alle Ängste, alle Sorgen, sagt man, blieben darunter verborgen und dann würde, was uns groß und wichtig erscheint, plötzlich nichtig und klein.“ Hier wird der kosmische Himmel (*sky*) zum Erfahrungs- und Veranschaulichungsraum für das, was die religiöse Tradition unter *heaven* thematisiert. Zu beachten sind aber die sprachlichen Distanzierungs- und Relativierungsindikatoren („wohl“, „sagt man“; auch die indirekte Rede).

Heimat „im Himmel“, in die die Verstorbenen zurückkehren, auch das Bild der endzeitlichen Neuschöpfung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ entwickelt wurde.

5. „Neuer Himmel und neue Erde“: Die vollendete irdische Existenz als Sehnsuchtsziel

Bei dieser Neuschöpfung geht es um einen neuen Kosmos, in dem sich die Lebensbedingungen des „alten“ widerspiegeln, freilich ohne Gewalt, Hunger, Leiden und Tod. Die Menschen leben nicht „im Himmel“, sondern auf einer erneuerten Erde. Der „neue Himmel“ ist in diesem Vorstellungsrahmen nicht *heaven*, sondern *sky*.

Für diese erneuerte irdische Existenz steht im Alten Testament der Begriff *shalom*. Er bezeichnet einen Frieden in umfassendem Sinn. Vielfältige Bilder entfalten unterschiedliche Dimensionen dieses Friedens und korrespondieren dabei gegenwärtigen Entbehrungs-, Gefährdungs- und Leiderfahrungen. So gehören sichere Grenzen dazu, verlässliche Ernten, geklärte Besitzverhältnisse, die gewährleisten, dass derjenige, der sät, auch die Früchte der Ernte genießt, etc. Zentral ist die Kategorie der Gerechtigkeit. In einzelnen Spitzenaussagen wird ein Völkerfrieden angekündigt, der darauf gründet, dass die Völker nach Jerusalem wallfahrten, um dort vom Gott Israels „Weisung“ zu erlangen (vgl. Jes 2,2–4; ähnlich Mi 4,1–4). Und von dem im Jesajabuch angekündigten „Gottesknecht“ (in dem die frühe Christenheit Christus erkannte) wird gesagt, dass er das „Recht“, d. h., eine gerechte Friedensordnung, zu den „Inseln“ trägt, also über die ganze bewohnte Erde ausbreitet (Jes 42,1–4). Sogar die Natur verliert ihre Gefährlichkeit und wird in die Friedensordnung einbezogen: „Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben. Kühe und Bären werden zusammen weiden, dass ihre Jungen beieinander liegen, und Löwen werden Stroh fressen wie die Rinder. Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter, und ein entwöhntes Kind wird seine Hand stecken in die Höhle der Natter“ (Jes 11,6–8).

Es geht hier, noch einmal kurz gesagt, um eine erneuerte Erde *unter* einem erneuerten Himmel, nicht um eine Aufhebung des Irdischen in den Himmel hinein und auch nicht um den ‚Himmel auf Erden‘: Anders als bei Heine werden „Torten und Kuchen“ nicht im Himmel gegessen, sondern auf der Erde. Dennoch wird das irdische Leben nicht einfach fortgesetzt, sondern es wird unter veränderten Bedingungen neu geschaffen. Kontinuität und Diskontinuität greifen ineinander.

6. Im Himmel – oder auf der neuen Erde: Darstellungsprobleme des „ewigen Lebens“

Dass die Vorstellungen eines Sehnsuchtsziels vollendeten menschlichen Lebens oszillieren zwischen einem „himmlischen“ Dasein und einer heilvoll erneuerten irdischen Existenz, verweist auf die grundsätzlichen Herausforderungen des Sprechens über ein „jenseitiges“ Daseinsziel: Dieses muss sich von der „diesseitigen“ Existenz kategorial unterscheiden – eine bloße unveränderte Verlängerung des irdischen Lebens wäre wenig verheißungsvoll –; es muss aber zugleich auch Züge des gelebten Lebens aufnehmen – sonst wäre es als Vollendung und/oder Erneuerung dieses Lebens nicht mehr erkennbar.

Zweifellos akzentuiert die Vorstellung eines ewigen Lebens „im Himmel“ stärker die Dimension des Unanschaulichen, Diskontinuierlichen, ‚ganz Anderen‘. Zwar wird bei der Versicherung, ein Verstorbener sei jetzt „im Himmel“, in der Regel zwanglos ein Bereich „oben“, also oberhalb der Erde, assoziiert. Aber dieser Bereich ist meist nicht näher definiert; dieser Himmel ist kein geographischer Raum, der *heaven* hat nur rudimentäre Züge von *sky*. Als ‚Ort‘ für das „ewige Leben“ ist er nur schwach orchestriert: Neben der vollkommenen Gottesschau wird eigentlich nur der unablässige Lobgesang der Engel erwähnt, in den die Vollendeten einstimmen; kein Wunder, dass der sprichwörtliche „Münchener im Himmel“ sich da langweilt. Gelegentlich wird in elaborierten Angelogien eine Engelhierarchie entfaltet, in der sich die irdische Ständegesellschaft spiegelt. Auch kann zwischen unterschiedlichen Stufen des Himmels differenziert werden – was eine Rolle spielt bei der Frage, in welchen Himmel Mystiker während ihrer Visionen „entrückt“ werden. Beides hat allerdings in der Neuzeit kaum Nachfolger gefunden; den entsprechenden Versuch Swedenborgs hat Kant als „Träume eines Geistersehers“ verhöhnt.⁹

Freilich wurde die an Auskunftsverweigerung grenzende Kargheit und ‚Weltlosigkeit‘ dieser eschatologischen Perspektive immer wieder auch als religiös unbefriedigend empfunden. Hier bot die Annahme einer „neuen Erde“ unter einem „neuen Himmel“ einen Rahmen für die detail- und farbenreiche Beschreibung der vollendeten Existenz als wiedergefundenes Paradies, gar als „Schlaraffenland“. Konnte dabei die allzu irdische Ausmalung anstößig wirken, so kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass es durchaus ernst zu nehmende theologische Gründe gab und gibt, die eine stärker ‚weltförmige‘ Auskleidung der eschatologischen Existenz als angezeigt erscheinen lassen.¹⁰ Entscheidend sind

9 Vgl. Immanuel Kant: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, in: Ders.: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, 923 ff.

10 Vgl. dazu meinen Beitrag: „Das kann doch nicht alles gewesen sein ...“ Fundamentalanthropologische Prolegomena zur Eschatologie“, in: Uwe Swarat/Thomas Söding (Hg.): *Ge-*

ein christologisches und ein anthropologisches Argument, die eng zusammenhängen. Die christliche Überzeugung, dass „das Wort Fleisch geworden“ ist (Joh 1,14), dass Christus also „wahrhaft Mensch“ war und sein Menschsein nach der Auferstehung auch nicht hinter sich ließ, implizierte eine Hochschätzung der Leiblichkeit, die sich auch in dem Bekenntnis der *leiblichen* Auferstehung Jesu niederschlug. Entsprechend beschränkte sich die Heilshoffnung für die Menschen auch nicht auf die sich vom Leib loslösende Seele, sondern schloss den Leib ausdrücklich ein. Die Leiblichkeit gehört zum Menschsein selbst; sie bildet gleichsam eine Brücke zwischen ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘. Das bedeutet dann, dass die leibliche Existenz des Menschen als geschichtliches, empfindendes, soziales Wesen ein konstitutives Moment seiner Identität darstellt, das in der Ewigkeit nicht einfach abgestreift sein kann. Andererseits kann weder Jesu Auferstehung noch die eschatologische Heilshoffnung als bruchlose Fortführung oder bloße Wiederherstellung des irdischen Daseins beschrieben werden.

Schon die frühe Christenheit rang mit diesem Vorstellungs- und Darstellungsproblem. Dies zeigen die vielfältigen Erzählungen und Aussagen über den Status des auferstandenen Jesus ebenso wie die bohrenden Reflexionen des Paulus über die eschatologische Leiblichkeit im ewigen Leben der Christen (1 Kor 15).¹¹ Hier wie dort geht es darum, Kontinuität und Diskontinuität zum gelebten Leben miteinander zu verbinden. So ist es etwa signifikant – um nur ein Beispiel zu nennen –, dass der auferstandene Jesus seine Wundmale weiterhin trägt, seine Präsenz aber dennoch anders dargestellt wird als im Blick auf seine vorösterliche Existenz.

Für die weitere Reflexion und narrative Entfaltung des „ewigen Lebens“ eröffnete diese Konstellation ein breites Spektrum an Möglichkeiten. Dabei konnten die Vorstellungsrahmen „im Himmel“ und „auf der neuen Erde“ durchaus auch ineinander verschwimmen, etwa in der Frage, ob es „im Himmel“ auch Tiere geben werde. Dies ist ein Indikator dafür, dass das religiöse Bewusstsein selbst Hemmungen zeigt, die eschatologische Existenz allzu konkret zu ‚verorten‘. Im Übrigen dokumentiert schon die neutestamentliche Jesusüberlieferung die Virulenz der Thematik: Konfrontiert mit der Fangfrage, mit wem eine Frau, die sieben Ehemänner überlebt hat, im Himmelreich verheiratet sein werde, weist Jesus die Fragestellung zurück und stellt fest, dass im Himmelreich nicht geheiratet werde (Mk 12,18–27). Lehnt er hier die allzu konkrete Übertragung irdischer Verhältnisse auf das Eschaton ab, so stellt er umgekehrt am Ende

meinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie in ökumenischer Perspektive, Freiburg i.Br. u.a. 2013, 71 ff.

11 Vgl. dazu meinen Beitrag: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?“ Überlegungen zur Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann“, in: Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.): *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen-Vluyn 2002, 165 ff.

des letzten Abendmahls eine direkte Verbindung her: Er werde von der Frucht des Weinstocks nicht mehr trinken, bis er erneut davon trinken werde „im Reich Gottes“ (Mk 14,25).

7. Wo ist der Himmel?: Theologische Raumkonzepte im Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli

Das Abendmahl war im Übrigen in der Reformationszeit Anlass für einen heftigen Streit um Himmelskonzepte; dabei ging es auch um die Frage, inwieweit der Himmel (als *heaven*) verräumlicht werden kann und muss, m.a.W.: wieviel *sky* der *heaven* enthält.

Die heftige Kontroverse zwischen Luther und Zwingli war vordergründig ein Streit um das Verständnis des „est“ in den Einsetzungsworten des Abendmahls. Bekanntlich insistierte Luther darauf, dass Jesus in dem „*hoc est corpus meum*“ seine wahre und wirkliche Gegenwart in dem Brot (und entsprechend dann auch im Wein) ankündigen wollte, das in der Abendmahlsfeier gereicht wird: „*est*“ heißt im strengen Sinne „ist“. Zwingli hingegen beharrte auf einer signifikativen Deutung. Das Wort „*hoc est corpus meum*“ konstituiert einen Verweisungszusammenhang; das im Abendmahl gereichte Brot *bezeichnet* Christus, erinnert an ihn und sein Heilswirken und lenkt so Verstand und Herz der Gläubigen hin auf den Grund ihres Glaubens: „*est*“ heißt „bedeutet“. Das Abendmahl ist für Zwingli daher ein Gedächtnis- und Bekenntnismahl der Gemeinde, die im rituellen Nachvollzug des Gründonnerstagsgeschehens sich der Heilsbedeutung der Selbsthingabe Jesu vergewissert.

Im Hintergrund dieses Deutungsstreits um die Einsetzungsworte stand aber ein Dissens über Status und ‚Aufenthaltort‘ Christi, der doch nach Bibel und Glaubensbekenntnis „aufgefahren (ist) in den Himmel“ und „zur Rechten des Vaters sitzt“. Für Zwingli implizierte dies ein *räumliche Distanz* Christi von der Erde. Dies gilt namentlich für seine „menschliche Natur“: Leibliche Existenz schließt notwendig räumliche Begrenzung ein – wer „im Himmel“ ist, kann nicht gleichzeitig „auf Erden“ sein.

Luther¹² setzte genau umgekehrt an: Weil es für ihn religiös zwingend war anzunehmen, dass Christus im Abendmahl wahrhaft und wirklich anwesend ist, musste er die Behauptung einer räumlichen Distanz Christi von der Erde grundsätzlich bestreiten. Er tat dies namentlich mit zwei Argumenten: Erstens lehnte er eine verräumlichte Vorstellung des Himmels als eines von der Erde entfernten Aufenthalts Christi strikt ab. Nicht wo der Himmel (*sky*) ist, da ist

12 Vgl. dazu auch meinen Beitrag: „Entsetzliche Speculationen? Überlegungen zur Argumentationslogik in Luthers Abendmahlslehre“, in: EvTh 74 (2014), 413 ff.

Christus, sondern wo Christus ist, da ist der Himmel (*heaven*). Wenn Christus also im Abendmahl ‚real präsent‘ ist, dann ist eben auch der Himmel auf Erden. Zweitens entwickelte er auf der Basis der Zwei-Naturen-Christologie eine Theorie, die es ihm erlaubte, auch die *leibliche* Präsenz Christi im Abendmahl festzuhalten. Ausgehend von der Überlegung, dass die menschliche Dimension Christi von seiner göttlichen nicht abgespalten werden darf, akzentuierte er die traditionelle dogmatische Lehre von der „Idiomenkommunikation“ dergestalt, dass seit der Auferstehung und Erhöhung die „menschliche Natur“ Christi an den Eigenschaften und Attributen der „göttlichen Natur“ Anteil hat. Einschlägig ist hier die Allgegenwart: Weil Gott – genauer: jede Person des trinitarischen Gottes – überall ist, kann auch der mit dem Gottessohn vereinte Mensch Jesus auf der Erde – und damit jedenfalls im Abendmahl – leibhaft-real gegenwärtig sein.

Diese Entgrenzung des Leib-Konzepts ist von der reformierten Theologie nie akzeptiert worden (auch nicht von dem viel stärker als Zwingli auf Verständigung mit den Lutheranern ausgerichteten Calvin). Die Reformierten hielten vielmehr ebenso an einer kosmologischen Bestimmtheit des Himmels wie einer konstitutiven räumlichen Begrenztheit des Leibes fest. Ihr *heaven* bewahrt Züge des *sky*. Luther hingegen entkosmologisiert den theologischen Himmel radikal.¹³ Sein *heaven* ist kein *sky*. Kosmologische Einwände dürfen (und können) die Klarheit der theologischen Position nicht gefährden.

Allerdings gründeten auch die Reformierten ihre theologische Überzeugung nicht auf eine entfaltete wissenschaftliche Kosmologie. Will man das Vorgehen charakterisierend vergleichen, so könnte man – unter anachronistischer Verwendung von Begriffen der modernen Philosophie – sagen, dass die Lutheraner eher „existenziell“ argumentieren, während die Reformierten „analytisch“ vorgehen, indem sie Begrenztheit als notwendiges Implikat der Leiblichkeit benennen und Räumlichkeit als notwendiges Implikat des Himmels.

Es wäre wissenschaftsgeschichtlich interessant zu untersuchen, ob und inwieweit sich in den lutherischen und reformierten Konfessionskulturen unterschiedliche Formen und Strategien des Umgangs mit dem kosmologischen Weltbildwandel entwickelt haben. Das kann hier nicht geschehen. Systematisch läge bei einem „existenziellen“ Zugang jene Abkopplung des religiösen Diskurses von naturwissenschaftlichen Weltbildfragen nahe, die charakteristisch geworden ist für das ‚Mainstream‘-Christentum jedenfalls in Europa und (teilweise) Nordamerika, während der „analytische“ Zugang möglicherweise die gemeinsame Rationalitätsbasis der religiös-theologischen und der naturwissenschaft-

¹³ Es ist in dieser Hinsicht kein Zufall, dass im 20. Jahrhundert Rudolf Bultmann, der in seinem „Entmythologisierungs“-Programm die Loslösung der Botschaft des Evangeliums von ihrer Einkleidung in eine antike Kosmologie (genauer: ein ‚dreistöckiges‘ Weltbild aus Himmel, Erde und Unterwelt) forderte, Lutheraner war.

lich-kosmologischen Diskurse stärker zu akzentuieren erlaubt. Freilich schließen sich beide Zugänge ohnehin nicht wechselseitig aus, und auch eine exklusive Zuordnung zu jeweils einer Konfessionskultur dürfte kaum gelingen.

Literatur

- Heinrich Heine: „Deutschland. Ein Wintermärchen“, in: Ders.: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* (= Düsseldorf Ausgabe), Bd. 4, bearbeitet von Winfried Woesler, Hamburg 1985.
- Immanuel Kant: „Kritik der praktischen Vernunft“, in: Ders.: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, Bd. 6, 105 ff.
- Immanuel Kant: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, in: Ders.: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, 923 ff.
- Bernd Oberdorfer: „Das kann doch nicht alles gewesen sein ...‘ Fundamentalanthropologische Prolegomena zur Eschatologie“, in: Uwe Swarat/Thomas Söding (Hg.): *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i.Br. u. a. 2013, 71 ff.
- Bernd Oberdorfer: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Überlegungen zur Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann“, in: Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.): *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen-Vluyn 2002, 165 ff.
- Bernd Oberdorfer: „Entsetzliche Speculationen? Überlegungen zur Argumentationslogik in Luthers Abendmahlslehre“, in: *EvTh* 74 (2014), 413 ff.