OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Universität Augsburg
Universitätsbibliothek

“Himmel” aus der Perspektive christlicher Eschatologie

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2015. “‘Himmel’ aus der Perspektive christlicher Eschatologie.” Zur Debatte: Themen der Katholischen Akademie in Bayern 45 (4): 14–16. https://doi.org/10.15496/publikation-54189.

Nutzungsbedingungen / Terms of use: **licgercopyright**

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under th conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

„Himmel“ aus der Perspektive christlicher Eschatologie

Thomas Marschler

I. Wozu sind wir auf Erden?

„Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen.“ Mit diesen oder ähnlichen Worten beginnen oft alte katholische Katechismen. Christliches Leben, so wollen sie ausdrücken, hat als entscheidendes Ziel den „Himmel“, ist Existenz „in conspectu aeternitatis“, im Angesicht der Ewigkeit bei Gott, der wir entgegengehen.

Dieses Bekenntnis ist längst keine Selbstverständlichkeit mehr. Der Vorwurf, die christliche Hoffnung auf den Himmel sei nichts anderes als eine leere Illusion und eine das Volk für die Herrschenden gefügig machende Vertröstung, ist seit dem 19. Jahrhundert in verschiedensten Varianten vorgetragen worden, und er hat Wirkung gezeigt. Viele Menschen – zumindest in der westlichen Welt – scheinen mittlerweile Heinrich Heines Rat zu folgen, den Himmel ganz „den Engeln und den Spatzen“ zu überlassen.

Die gesellschaftliche Entwicklung hat sich von Bindungen an den christlichen Glauben und seine großen institutionellen Repräsentanten so weit gelöst, dass der volkspädagogische Einsatz christlicher Hoffnungsbilder kein Thema mehr ist. Ganz im Gegenteil: Populäre Weltvisionen unserer Zeit empfehlen als Weg zu Glück und Frieden eher die Beschränkung des menschlichen Blicks nach oben auf die sichtbaren Himmelssphären. Geradezu programmatisch klingen die Worte aus dem bekannten Song von John Lennon: „Imagine there's no heaven, (...) above us only sky (...); nothing to kill or die for, and no religion too“.

Kein Wunder also, dass Weltanschauungen und Religionen, die in ihren Versprechungen bescheidener daherkommen als das Christentum, Sympathien wecken. Bereits Nietzsche sprach im „Antichrist“ vom „Grundunterschied zwischen den beiden décadence-Religionen: der Buddhismus verspricht nicht, sondern hält, das Christenthum verspricht alles, aber hält nichts.“

Heutiges theologisches Nachdenken über das, was „Himmel“ aus Sicht des christlichen Glaubens bedeutet, muss diese religionskritischen Vorbehalte ebenso in Rechnung stellen wie die weltanschauliche Konkurrenzsituation, in welcher der kirchliche Glaube steht. Drei Thesen – mit unterschiedlicher Gewichtung – sollen die christliche Vorstellung des „Himmels“ von ihrem theologischen Zentrum her verdeutlichen und dabei die genannten Herausforderungen nicht vernachlässigen.

II. Bindung des jüdisch-christlichen Himmelsbegriffs an den Gottesbegriff

Die eschatologischen Vorstellungen des Christentums, darunter das Konzept eines „Himmels“ als Ort Gottes und der Erlösten, knüpfen eng an Vorgaben der jüdischen Bibel an. Deren Entwicklung wiederum kann man nur verstehen, wenn man sie in enger Verbindung zur Entfaltung des Gottesbegriffs liest.

In den vorexilischen Textschichten des AT ist nicht nur der Glaube an einen einzigen Gott noch auf dem Weg seiner schrittweisen Durchsetzung. Es finden sich ebenfalls keine sicheren Spuren einer Hoffnung auf Zukunft des

Prof. Dr. Dr. Thomas Marschler, Professor für Dogmatik an der Universität Augsburg

Menschen bei Gott nach dem Tod. Die Bilder gelungenen Daseins sind auf die irdische Lebenszeit fokussiert. Nach dem Exil weitet sich der Blick schrittweise über die Todesgrenze hinaus. Die Hoffnung auf Vollendung bei Gott steht dabei in enger Verbindung zu den Motiven eines Gerichts am Ende der Zeit und einer Auferweckung der Toten, die erst in der Apokalyptik, in der letzten Phase der alttestamentlichen Literargeschichte, ihre klare Ausformung gefunden haben. Gerade sie lassen die Verbindung zum voll entfalteten monotheistischen Gottesbegriff erkennen: Gott, der allmächtige Schöpfer und gerechte Herr, kann diejenigen, die nach seinem Willen gelebt und sogar als Märtyrer für ihn gestorben sind, nicht einfach dem Vergessen in der Schattenwelt der Scheol überlassen. Je deutlicher das Bekenntnis zu einem einzigen Gott Ursprung und Vollendung des Kosmos ganz in seine Hand legt, desto klarer kommt eine die Grenzen des irdischen Lebens übersteigende Heilserwartung in den Blick, die sich mit einer theologischen Vorstellung vom „Himmel“ verbinden kann.

„Himmel“ ist wie in allen Kulturen auch in Israel zunächst ein kosmologischer Begriff. „Himmel und Erde“ sind die beiden entscheidenden Teile des alttestamentlichen Weltbildes, das sich nicht grundlegend von den Vorstellungen der altorientalischen Umwelt unterscheidet. Einen theologischen Bezug besitzt der Himmel darin zunächst selten. Manche Texte lassen erkennen, dass JHWH Züge des kanaanäischen Wettergottes Baal in sich aufgenommen haben könnte, der mit bestimmten Himmelsphänomenen in Verbindung gebracht wurde, die im AT auch von JHWH ausgesagt werden. Ein „Ort“ wird damit für JHWH nicht definiert. Auch der Tempel in Jerusalem, den schon die ältere Theologie Israels als Berührungspunkt zwischen Gott und Welt kennt, hebt JHWHs Unverfügbarkeit nicht auf.

In nachexilischen Texten wird diese Transzendenz JHWHs, aus der zugleich seine Weltzuwendung hervorgeht, zunehmend durch das Bild eines „himmlischen Heiligtums“ ausgedrückt, in dem JHWH mit seinem Hofstaat thront, von dem aus er aber ebenfalls in souveränem Handeln den Seinen auf Erden helfen kann (vgl. Jes 57,15). Die Heilsratschlüsse, die der „Gott des Himmels“ trifft, sind hier präexistent, bevor sie auf Erden verwirklicht werden. In der Apokalyptik (erstmals Dan 12,1-3) wird der Himmel schließlich auch Ort der von JHWH zum Leben auferweckten Gerechten, also nicht bloß Ursprungs-, sondern Zielort ihrer Erlösung.

Die entfaltete theologische Verhältnisbestimmung von „Himmel und Erde“ umfasst somit schon im Frühjudentum zwei Bewegungsrichtungen: Sie spricht von dem sich auf die Erde senkenden Himmel Gottes und den in den Himmel Gottes aufgenommenen Menschen. „Himmel“ ist damit einerseits Chiffre für die Weltverschiedenheit JHWHs, ja metaphorisches „Ersatzwort für Gott“ selbst. Andererseits scheint in diesem Wort die machtvolle Freiheit der geschichtlichen Selbstvergegenwärtigung JHWHs auf, die den Menschen Aufnahme in eine für sie eigentlich unerreichbare Gottesgemeinschaft verheißt.

Die neutestamentliche Eschatologie knüpft weitgehend an die im Frühjudentum erreichten Vorstellungen an. Es ist ein Kernthema der Verkündigung Jesu, dass der „Vater im Himmel“ sein Königtum auch auf der Erde zur eschatologischen Verwirklichung bringen will: In den Worten und Taten Jesu findet seine Herrschaft ihren realsymbolischen Vollzug. Vor allem im Evangelium nach Mt, der den Begriff des „Gottesreiches“ (wohl ohne große inhaltliche Verschiebung) durch „Himmelreich“ ersetzt, wird der metaphorische Himmelsbegriff allgegenwärtig.

Eine entscheidende Transformation vollzieht das NT mit der Überzeugung, dass Christus seit Ostern als erhöhter Herr zur Rechten des himmlischen Thrones Gottes sitzt. Von dort sendet er den Geist, dort tritt er für die Seinen ein und bereitet ihnen beim Vater eine ewige Wohnung. „Hoffnung auf den Himmel“ bedeutet für die an Christus Glaubenden fortan nicht mehr bloß die Erwartung des Ankommens bei Gott, sondern auch des „Beim-Herrn-Seins“ (vgl. 1 Thess 4,17), der nicht mehr endenden Gemeinschaft mit Christus.

Im NT bleiben somit – christologisch erweitert – beide Blickrichtungen präsent, von denen wir bereits sprachen. Gottes Herrschaft kommt in der Sendung des messianischen Herrn Jesus herab zu den Menschen, um „wie im Himmel so auf Erden“ (Mt 6,10) Wirklichkeit zu werden und „unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel“ (Eph 1,3) zu ermöglichen. Der letzte Schritt dieses Geschehens steht noch aus: Er verbindet sich mit der Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu am Ende der Zeit, in der Gottes Zur-Welt-Kommen und das Zu-Gott-Kommen der Welt endgültig zusammenfinden. Bis dahin bleibt der Himmel das „Oben“, die von der jetzigen Realität geschiedene Welt Gottes, deren Grenzen jedoch durch die Menschwerdung Christi und seine dauerhafte pneumatische Gegenwart geöffnet sind.

Es wäre nun falsch, die neutestamentliche Erlösungshoffnung einseitig mit dem Begriff des „Himmels“ zu verknüpfen. Andere Bilder der Vollendung stehen ihm zur Seite und sind sogar deutlicher ausgeprägt: etwa die Erwartung des messianischen Gastmahls und der Teilhabe an der Richtermacht des Messias (in der synoptischen Verkündigung Jesu), der christologisch zentrierte Begriff der „Lebensfülle“ oder das Bild vom Vaterhaus (bei Joh), der Vorausblick auf „ewige Sabbatruhe“ und die Herabkunft des himmlischen Jerusalems (in der Offb).

III. Theologiegeschichte der biblischen „Schau Gottes“

In der christlichen Theologiegeschichte wurde dem Wort „Himmel“ zunehmend die Rolle eines Synthesebegriffs zugewiesen, der diese unterschiedlichen Motive der biblischen Verheißung in sich aufgenommen hat. Dabei wurden bestimmte Aspekte priorisiert, andere eher ausgeblendet. Auffällig in den Vordergrund tritt bei der eschatologischen Rede vom Himmel bereits in der Patristik ein Bestimmungsmoment, das ebenfalls biblische Wurzeln besitzt, aber zugleich sehr offen für die vertiefte Reflexion mit Hilfe philosophischer Kategorien ist: die Erwartung der „beseligenden Schau Gottes“. In der Zentralstellung dieses Aspekts dokumentiert sich erneut die Theozentrik christlicher Erlösungshoffnung.

„Gottesschau“ ist indessen schon in der Hebräischen Bibel zentral. Im Buch Exodus kann Mose beim zentralen Offenbarungsgeschehen Gott nicht gleichzeitig schauen und am Leben bleiben. Er sieht nur den Rücken des bereits Vorübergegangenen (Ex 33,18-23). Im NT wird zunächst ebenfalls die Unerreichbarkeit der Schau Gottes betont, wenn sie mit der Existenzweise der Engel im Himmel verbunden wird (Mt 18,10). Mit dem Kommen Christi wird auch dieser Aspekt der Distanz zwischen „Himmel und Erde“ in neuer Weise überwunden. Die Bergpredigt kennt die Schau Gottes als Verheißung für Menschen, die „reinen Herzens sind“ (Mt 5,8). Schon die Synoptiker sprechen von Christi „Sohnsein“, das mit einem exklusiven „Kennen“ des Vaters verbunden ist, an dem (nur) er auch anderen Menschen Anteil geben kann (Mt 11,27). In der offenbarungstheologischen Reflexion des Johannesevangeliums ist die christologische Vermittlung der Gottesschau dann ausdrücklich formuliert: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). In der Johannesapokalypse wird diese durch Christus eröffnete Schau in einer Vielzahl konkreter „Visionsszenen“ illustriert.

Auch die ntl. Briefliteratur greift das Thema auf und führt einige Aspekte ein, die für die christliche „Himmelstheologie“ fortan prägend werden. Wenn Paulus in 1 Kor 13,12f. die „Schau von Angesicht“ als Vollendung der irdischen „Spiegelschau“ beschreibt, spielt er auf das Verhältnis von Glauben und Schauen an, das in der Folgezeit umfassend reflektiert werden wird. Der Erste Johannesbrief spricht von der Vollendung der durch den Sohn ermöglichten Gotteskindschaft, der wir in der Anschauung Gottes, „wie er ist“, entgegengehen (1 Joh 3,2f.). Er sieht das entscheidende Moment dabei in der Verähnlichung mit Gott, die diese Schau für uns bedeuten wird. Auch dieser Aspekt wird die Theologen von nun an intensiv beschäftigen.

Die Gründe dafür, dass gerade das Motiv der jenseitigen Schau Gottes schon in der patristischen Epoche zunehmend ins Zentrum der Eschatologie rückt, können hier nur stichwortartig angesprochen werden. Fundamental ist gewiss die Einsicht, dass der geistige Gott nur in geistiger Schau erreichbar ist. „Visio“ kommt damit einem echten Begriff menschlicher Vollendung in Gott näher als seine offensichtlich metaphorischen Alternativen aus der biblischen Sprache. Durch die enttäuschte und deshalb verblassende Naherwartung der Wiederkunft Christi wird der eschatologische Blick zunehmend auf das Schicksal des Einzelnen nach seinem Tod gelenkt, während die Hoffnung auf kollektive Vollendung der Menschheit im Kosmos zurücktritt.

Der durchgängige Einfluss platonischen Denkens bei den Vätern zeigt sich in der breiten Rezeption, welche die These einer seelischen Unsterblichkeit des Menschen gefunden hat. Mit ihr verstärkt sich die Tendenz, von der himmlischen Gottesschau primär als einem Geschehen zu sprechen, das die vom Leib getrennte Seele nach dem Tod betrifft. Die Ablehnung des Chiliasmus spätestens seit der konstantinischen Wende schließlich unterstreicht die Jenseitsfixierung der Eschatologie und sorgt zugleich dafür, dass biblische Aussagen über das „Gottesreich" nun unmittelbar auf die irdische Kirche in dieser Weltzeit ausgelegt werden.

Die mittelalterliche Scholastik hat diese Entwicklungslinien fortgesetzt und die „visio beatifica" als das eigentliche spekulative Zentrum einer systematisierten christlichen Eschatologie angesehen. Ihre Reflexionen haben eine verdichtende Zusammenfassung in der Apostolischen Konstitution „Benedictus Deus" (1336) Papst Benedikts XII. gefunden, der wichtigsten lehramtlichen Aussage zur Eschatologie im ganzen Mittelalter: Die vom Leib getrennte Seele der Erlösten, so heißt es dort, tritt unmittelbar nach dem Tod in die nicht mehr endende beseligende Schau Gottes und in die Gemeinschaft der Engel und Heiligen ein, sofern sie keiner vorangehenden Reinigung (im Purgatorium) bedarf, die den Zugang verzögern kann. Die Menschen finden ihr ewiges Glück darin, dass sich ihnen Gottes Wesen „unverhüllt, klar und offen" darbietet. Diese Schau geschieht „von Angesicht", also ohne geschöpfliche Vermittlung, und ist damit Vollendung jener gnadenhaften göttlichen Selbstmitteilung an den Menschen, die im irdischen Leben begonnen hat. Die dort relevanten Tugenden des Glaubens und der Hoffnung erweisen sich jetzt als vorläufig und werden in der Schau aufgehoben. Von der Liebe dagegen ist nicht die Rede, denn sie dauert auch im Himmel an.

Eine exaktere spekulative Erläuterung der Gottesschau gibt Benedikt XII. nicht. Gelehrt wird nur, dass das Wesen Gottes auch für die Seligen „unbegreiflich" bleibt, es also vom Geschöpf niemals (wie von Gott selbst) vollständig erfasst zu werden vermag. Die Wiedererstattung der Leiber in der Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag findet nur beiläufige Erwähnung und spielt für die eigentliche formale Bestimmung der himmlischen Seligkeit keine Rolle. Das Konzil von Florenz hat 1439 im „Dekret für die Griechen" Kernaussagen Benedikts XII. aufgegriffen. Als kleine Erweiterung der eschatologischen Lehraussage lesen wir dort, dass unter den Seligen „aufgrund der Verschiedenheit der Verdienste der eine vollkommener als der andere" Gott schauen wird, dass es also im Himmel Abstufungen der Seligkeit in Entsprechung zur subjektiven Heiligkeit der Erlösten gibt. 1950 schließlich wurde von Papst Pius XII. als Dogma verkündet, dass wie Christus auch Maria schon jetzt mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen sei. Damit sind die wichtigsten kirchenamtlichen Lehraussagen über den Himmel benannt.

Mit ihrer Konzentration auf die „visio beatifica" hat die christliche Tradition des Altertums und des Mittelalters ein hoch reflektiertes, vor allem für philosophische Diskurse anschlussfähiges theozentrisches Konzept ewiger Vollendung entwickelt. Allerdings hat man in der jüngeren Diskussion auch Defizite des Modells herausgestellt. Von der Spiritualisierung und Individualisierung der Eschatologie, die mit ihm verbunden sind, sprachen wir bereits – die in der Bibel wichtigen leiblichen und kommunial-ekklesialen Dimensionen menschlicher Vollendung wurden unter diesem Leitbegriff zu eher nachrangigen Themen. Vor allem das biblische Zentralmotiv der Auferstehung der Toten rückte in den Hintergrund.

Aus der Perspektive heutiger eschatologischer Hermeneutik wird die traditionelle Himmelsvorstellung (vor allem der katholischen Theologie) darüber hinaus mit einer doppelten Kritik konfrontiert: Durch die Vorherrschaft des recht abstrakten, Gottes „Wesenheit" als primäres Objekt definierenden „visio"-Paradigmas, geht einerseits die Vielfalt biblischer Vollendungsbilder verloren, ja drohen bildhafte Zugänge zur christlichen Hoffnung aus der Theologie ganz in die Kunst oder Poesie verschoben zu werden. Indem andererseits die mittelalterliche Eschatologie ein möglichst realistisches Verständnis bestimmter Lehrstücke verteidigt hat (etwa hinsichtlich der Auferstehungsleiblichkeit oder der aus ihr resultierenden Beschaffenheit des Himmels), schien sie zuweilen zu einer „Physik der Letzten Dinge" zu werden.

Möglicherweise haben Verbegrifflichung und Naturalisierung der Eschatologie eine gemeinsame Wurzel: nämlich einen falschen „supranaturalistischen Rationalismus", der auf vielen Feldern mit der scholastischen Etablierung theologischer „Wissenschaftlichkeit" unter Anerkennung bestimmter Methoden-Ideale verbunden war. Die neuere Theologie hat versucht, diese Tendenz zu korrigieren. An die Stelle der entweder zu „abstrakten" oder zu „verdinglichenden" Vollendungsvorstellungen treten jetzt Erläuterungen der christlichen Hoffnung, die vor allem personale, auf Begegnung und Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch bezogene Ausdrucksformen heranziehen.

Wichtig ist dabei die Wiederentdeckung der christologisch-trinitarischen Dimension: „Himmel" bedeutet Einbezogenwerden des Menschen in die Liebe des Vaters durch Christus im Heiligen Geist, Vollendung der trinitarischen Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur. Die Vorläufigkeit jeder theologischen Rede über diese Vollendung, der eschatologische Vorbehalt also, unter dem unser Sprechen steht, wird in doppelter Hinsicht neu akzentuiert: einerseits durch eine intensive Reflexion auf Wesen und Funktion metaphorischer Sprachformen, andererseits durch das Eingeständnis, dass die letzte Bewährung aller eschatologischen Verheißungen noch aussteht. Sie bleibt dem Vollendungshandeln Gottes selbst vorbehalten, auf das der Osterglaube proleptisch verweist. Gott allein kann und muss „am Ende" den Illusionsvorwurf gegen die christliche Hoffnung entkräften, den menschliche Theologie hier und jetzt niemals abschließend zu widerlegen vermag.

In dieser Ausrichtung auf einen personalen, in seiner Freiheit unverfügbaren Gott und sein real-zukünftiges Handeln, in dem sich die Geschichte jedes einzelnen Menschen und der Welt insgesamt vollenden wird, unterscheidet sich die christliche Rede vom Himmel wohl auch am deutlichsten von Heilskonzepten solcher Religionen und Weltanschauungen, die das Ziel menschlicher Erlösungshoffnung in einem bestimmten Bewusstseinszustand definieren, der durch spirituelle Praxis schon unter den Bedingungen des irdischen Lebens (wenigstens anfanghaft) erreichbar ist. Diese Differenz ist auch im christlich-buddhistischen Dialog zu benennen.

IV. Verknüpfung des Himmelsbegriffs mit dem christlichen Menschenbild

Wenn die christliche Vollendungshoffnung aus einer zu starken Verengung auf das „Ankommen der Seele bei Gott" befreit wird, erkennt man, dass sie vom Menschsein in zwei Grunddimensionen spricht: in der Spannung von Individualität und Kollektivität einerseits, von Geistigkeit und Leiblichkeit andererseits. Damit greift sie zentrale Aspekte christlicher Anthropologie auf: Wie jeder Mensch von Gott als einzigartiges Individuum geschaffen und nur unter Einbeziehung seiner personalen Freiheitsentscheidung erlöst wird, so bleibt er auch in der Glorie als von Gott unterschiedenes Subjekt erhalten.

Es gehört zu den Stärken der Lehre von der „visio beatifica", dass sie von Gott als Vollender spricht, der sich dem Menschen gewissermaßen in dessen ureigenes Erkennen und Wollen hineinschenkt, indem er sein Wahrheitsstreben als Objekt und zugleich als übernatürliche Form erfüllt. Der Mensch soll sein ewiges Glück in einem geistigen Akt erreichen, der ihn zugleich ganz zu Gott und ganz zu sich selbst führt. Schon diese Bestimmung der himmlischen Glückseligkeit zeigt, dass der nicht nur aus der Perspektive östlicher Religionen, sondern auch bei manchen (post-)modernen christlichen Theologen geäußerte Vorwurf ins Leere läuft, die Hoffnung auf individuelle Seligkeit bei Gott sei geradezu ein Akt letzter Egozentrik und widerspreche damit dem neutestamentlichen Ethos. Christliche Selbstlosigkeit ist kein Programm der Dekonstruktion von Subjektivität, sondern ein Weg ihrer Befreiung und Vollendung. Theologien, die dem Menschen als Individuum keine Hoffnungsperspektive nach dem Tod mehr bieten – wie es mit unterschiedlichen Argumenten in einigen Formen der Prozesstheologie und Existentialtheologie der Fall ist –, geben das Zentralmoment christlicher Hoffnung auf.

Stärker als in Teilen der Tradition wird man heute aber auch wieder den kollektiven Aspekt der christlichen Vollendungshoffnung betonen dürfen. Wie niemand allein für sich zum Glauben an Christus kommt, sondern nur vermittelt durch die Traditions- und Bekenntnisgemeinschaft der Kirche, so geht niemand einem einsamen Glück bei Gott entgegen, sondern dem Leben in der „Gemeinschaft der Heiligen". „Der Himmel", so Joseph Ratzinger, „kennt keine Isolierung; er ist die offene Gemeinschaft der Heiligen und so auch die Erfüllung alles menschlichen Miteinanders, die nicht Konkurrenz zu, sondern Konsequenz aus dem reinen Geöffnetsein für Gottes Angesicht ist."

Manche Gegenwartstheologen versuchen, diese direkte Proportionalität von individueller und sozialer Vollendung aus der Aufnahme der Menschen in die trinitarische Gemeinschaft Gottes zu begründen, da in ihr ebenfalls erst aus dem je vollkommenen Eigensein der Personen die höchste Einheit im Wesen, das Liebe ist, erwachse. Vielleicht reicht auch schon der spekulativ etwas bescheidenere Gedanke aus, dass für uns Menschen jede Freude erst dann vollkommen wird, wenn wir sie anderen mitteilen und ihre Mitfreude als Antwort empfangen dürfen. Warum sollte dies in der Seligkeit des Himmels anders sein?

Das christliche Bekenntnis zielt zweitens auf die Vollendung des ganzen Menschen mit Seele und Leib. Über die geistige Schau Gottes als Formalgrund der himmlischen Seligkeit haben wir ausführlich gesprochen. Das 20. Jahrhundert hat daneben die leibliche Auferstehung und damit die Einbeziehung des ganzen Menschen als Inbegriff der biblischen Hoffnung neu in den Vordergrund gerückt. Wie dieses Bekenntnisstück in theologisch reflektierter Form zum Ausdruck gebracht werden kann, hängt mit anthropologischen und eschatologischen Prämissen zusammen, die unter christlichen Theologen nicht unerheblich differieren. So variieren in der Diskussion die Modelle für das Verstehen von „Auferweckung der Toten" je nachdem, ob man eine dualistische oder monistische Anthropologie vertritt und welche Kriterien man für Leiblichkeit und Zeitlichkeit menschlicher Existenz im Eschaton geltend macht.

Dies näher zu entfalten, wäre ein eigenes Thema. Auf jeden Fall aber gilt: Die christliche Hoffnung schließt die Überzeugung ein, dass der Mensch hier und jetzt gerade auch in seiner leiblichen Dimension ein Wesen unentfalteter Möglichkeiten ist. Erst in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott werden wir uns „ganz" zum Ausdruck bringen können, denn erst dann wird uns ein Leib geschenkt werden, der das Wesen von Leiblichkeit in möglichst reiner Form verwirklicht: nämlich Medium menschlicher Freiheit und Kommunikation zu sein. Wenn unser Geist ganz von Gott erfüllt ist, so lehrt Thomas von Aquin, wird er auch seinen Leib in ungeahnter Weise formen, vergeistigen können. In der christlichen Eschatologie ist diese Hoffnung auf leib-seelische Vollendung des Menschen untrennbar verknüpft mit der Hoffnung für den Kosmos als Ganzen, denn verherrlichtes leibhaftiges Menschsein ist nur vorstellbar innerhalb eines „neuen Himmels und einer neuen Erde". In dieser Gesamtperspektive erhalten auch die zunächst anthropozentrischen Vollendungsbilder der Schrift eine kosmische Weitung.

V. Die christliche Eschatologie steht einer Verabsolutierung der Welt entgegen

Mit dieser letzten These kehren wir zu einem zentralen Einwand der neuzeitlichen Religionskritik zurück: Ist die christliche Hoffnung auf den Himmel nicht Entwertung der existierenden Welt, vertröstende Ablenkung von der irdischen Realität? Dieser Vorwurf ist gewiss zu simpel formuliert. Tatsächlich stellt der christliche Glaube an ein ewiges Leben den Glaubenden in ein spannungsvolles Verhältnis zur gegenwärtigen Welt.

Zweifellos lehrt er auf der einen Seite die Vorläufigkeit der Schöpfung, wie sie sich uns hier und jetzt darstellt. Er ist überzeugt, dass die für uns erfahrbare Realität noch nicht das endgültige Ziel ist, zu dem wir unterwegs sind. Die paulinischen Sätze, dass die „Gestalt dieser Weltzeit vergeht" (1 Kor 7,31) und „unsere Heimat im Himmel ist" (Phil 3,20), gehören eng zusammen. Weil eine kontingente Welt keine Erfüllung der nach Gott ausgreifenden Sehnsucht des Menschen bietet, strebt unsere Sehnsucht über sie hinaus auf das einzig wahre, höchste Gut. Die Konsequenz dieser Einsicht ist schon bei Paulus eine Haltung der Indifferenz gegenüber denjenigen Gütern, die in der „Welt" die wichtigsten zu sein scheinen (1 Kor 7,29ff).

Die christliche Frömmigkeit ist von dieser Umkehrung der Wertehierarchie tief geprägt und berührt sich gerade in diesem Punkt mit Überzeugungen der übrigen Weltreligionen. Als Proprium des biblischen Monotheismus darf dagegen ein anderer Aspekt gelten, der ebenfalls mit der Infragestellung der Jetztzeit durch das „saeculum venturum" zusammenhängt und in der neueren Theologie besondere Hervorhebung erfährt: Der Blick in den Himmel hält die Gerechtigkeitsfrage offen. Er bietet die Hoffnung, dass die Opfer nicht im Abgrund der Geschichte untergehen, sondern ihre Würde wiedererlangen können, die ihnen im Erdenleben geraubt wurde.

Mit dieser Einsicht kehrt man an den Ursprung der biblischen Auferstehungshoffnung in der frühjüdischen Märtyrertheologie zurück. Manche Gegenwartstheologen gehen noch einen Schritt weiter. Sie sehen die Erwartung einer himmlischen Belohnung der Guten durch Gott für ergänzungsbedürftig an, indem sie fordern, diese Hoffnung in die Perspektive einer universalen Versöhnung zwischen Tätern und Opfern im Angesicht Gottes zu erweitern. Erst so könne die vollständige Durchsetzung des Heilsplanes Gottes für die Welt gedacht und gleichermaßen menschliche Freiheit radikal ernst genommen werden. Anspruch und Konsequenzen dieser These, vor allem ihrer Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Gott und des Postulats, dass sich die Freiheitsgeschichte des Menschen nach dem Tod fortsetzen soll, bedürfen noch einer eingehenden kritischen Diskussion.

Der christliche Himmelsglaube führt nicht bloß zur Einsicht in die Vorläufigkeit der gegenwärtigen Welt, sondern unterstreicht zugleich deren hohe Würde. Die begrenzte Lebenszeit auf Erden besitzt ihren unaustauschbaren Wert als Zeit der Entscheidung für Gott, die gegenwärtige Welt ist derjenige Raum, in dem – traditionell gesprochen – der Mensch mit Hilfe der Gnade Verdienste erwerben kann, die für sein ewiges Schicksal entscheidend sind. Der Blick in den Himmel lähmt darum nicht irdisches Handeln, sondern provoziert es.

Weil zudem die Hoffnung auf Vollendung nicht nur den Menschen, sondern die ganze Schöpfung einbezieht, ist sie Aufruf, schon in dieser Welt nach Spuren des jetzt noch verborgenen Ewigen zu suchen. Vielleicht kann dann sogar das Leiden der Schöpfung, wie Paulus im Römerbrief sagt, als Geburtsschmerz einer noch nicht ans Ende gelangten Transformation verstanden werden (vgl. Röm 8,18-23). Wer als Christ glaubt, dass der Kosmos eine ewige Zukunft hat, ist ermächtigt, diese Vollendung zeichenhaft vorwegzunehmen. Dies geschieht in der eucharistischen Liturgie, die in der Einbeziehung der Schöpfungsgaben in das Mysterium der Verwandlung das kosmische Osterfest antizipiert.

Aber genauso zentral ist auch hier der ethische Aspekt, den die Gegenwartstheologie wiederum besonders hervorhebt: Der Glaube an die „kommende Welt" soll den Blick nicht von der gegenwärtigen ablenken, sondern zu einer Praxis motivieren, die schon jetzt auf die Durchsetzung von Frieden und Gerechtigkeit abzielt. Selbst wenn der Einsatz nach menschlichem Maßstab vergeblich bleibt – in der Perspektive gläubiger Hoffnung versteht sich diese Weltzuwendung stets als Realsymbol der von Gott verheißenen Zukunft. Christliche Eschatologie vermag so zuweilen überraschend konkrete gesellschaftlich-politische Relevanz zu entfalten. □