

Auf der Suche nach einer neuen Form eschatologischen Denkens

Verlegenheiten und tastende Antworten

1 Zur Neuausrichtung der Eschatologie im 20. Jahrhundert

Der Traktat der Eschatologie hat im Laufe des 20. Jahrhunderts insbesondere durch den Einfluss von Theologen wie Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner eine folgeschwere und sehr zu begrüßende hermeneutische Neuorientierung erfahren. War es in der Neuscholastik noch selbstverständlich, Himmel, Hölle und Fegefeuer als »Orte« zu verstehen, wurde es im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts allgemein klar, dass diese traditionellen Zustände oder Orte als Begegnungserfahrungen mit Christus zu deuten sind. So schreibt etwa Hans Urs von Balthasar in einer immer wieder zitierten Passage:

»Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. ... Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ›Letzten Dinge‹ ist.«¹

Christus ist dieser Deutung zufolge also derjenige, der uns eschatologisch begegnet, und die Art unserer Reaktion auf diese Begegnung bestimmt unsere Existenz nach dem Tod. Die Hölle meint demnach nicht einen Ort der Qualen oder einen Zustand der Bestrafung, zu dem man kommt, wenn man zu viel gesündigt hat. Die Hölle erscheint vielmehr als etwas, das sich der Mensch selbst bereitet. Sie ist nach der Deutung der modernen christlichen Theologie die Weigerung des Menschen, sich von der in Christus Gestalt gewordenen Liebe Gottes verwandeln und sich in die Beziehung, die Gott ist, hineinnehmen zu lassen. Durch diese Weigerung kann der Mensch zwar nicht ändern, dass er in Gott hineingeschaffen und dem unwiderruflichen Angebot der Gemeinschaft mit ihm ausgesetzt ist. Wenn sein Leben aber ein definitives Nein zur Wirklichkeit Gottes, also zu Beziehung, Liebe und Wahrheit ist, kann er durch die Begegnung mit Christus im Tod nicht zur Gemeinschaft mit Gott befähigt werden. Wenn ein Mensch jede Beziehung zur Qual macht, so wie es Jean-Paul Sartre in der »Geschlossenen Gesellschaft«

¹ Hans Urs von Balthasar, Umriss der Eschatologie, in: *Ders.*, *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 282 und 292.

beschreibt, wird ihm die Ermöglichung ewiger Beziehungswirklichkeit zur niemals endenden Hölle. Die Hölle wird demnach nicht mehr als Strafe durch Gott gedacht, sondern als eine Art Selbstbestrafung. Durch die eigene, in der Sünde gründende Liebesunfähigkeit wird die Erfahrung der eschatologisch entschiedenen unbedingten Liebe Gottes zur Qual.

Auch die Qual des Fegefeuers wird demnach nicht mehr als von außen auferlegt gedacht. Überhaupt bereitet das Fegefeuer nicht körperliche Qualen, sondern öffnet die Augen für die eigene Unfähigkeit, der Vollkommenheit, mit der ich geliebt werde, entsprechen zu können. Quälend ist dabei die Konfrontation der eigenen Lieblosigkeit mit unbedingter Liebe. Quälend ist die Begegnung der eigenen Lebenslügen und Verdrehungen mit der Wahrheit selbst.

Das Fegefeuer meint in der Perspektive moderner christlicher Theologie die (schmerzhaft) Befreiung von diesen Lieblosigkeiten, Verdrehungen und Lebenslügen durch Christus. So wie uns die Augen schmerzen, wenn wir in die Sonne schauen, so schmerzt die Begegnung mit der Wahrheit und Liebe, die Christus für uns ist, im Tod. Und so wie wir mit unserer eigenen Kraft nicht dazu in der Lage sind, ständig in die Sonne zu schauen, so können wir nur durch Gott selbst befähigt werden, unbedingter Liebe und Wahrheit standzuhalten. Eben dieses Befähigtwerden hat uns Gott in Christus versprochen. Er hat uns dies in einem Menschen versprochen, der selber die Dunkelheiten dieses Lebens durchgemacht hat und der uns, als dieser mit uns Solidarische, zur Gemeinschaft mit Gott ruft und befähigt.

Die Begegnung mit ihm im Tod bedeutet für uns also einen zugleich schmerzhaften und heilend-befreienden Übergang aus dem verborgenen In-Gott-hineingeschaffen-Sein (in) dieser Welt in das unausweichliche Schauen seiner Nähe, das die christliche Tradition als *visio beatifica* bezeichnet. Der Gott in Menschengestalt ist es also, der sich eschatologisch mir zur Seite stellt und mich zur Liebe einlädt. Nur wenn ich mich dieser Einladung definitiv verweigere, wartet die Hölle auf mich, also die dauernde, selbst gewählte Verweigerung von Beziehung. Wenn ich mich dagegen dieser Einladung anvertraue, darf ich auf einen Verwandlungsprozess hoffen, der mich schließlich mit allen Fasern meines Daseins in die Liebe Gottes einstimmen lässt.

Auch wenn die hier skizzierte Neuausrichtung der Eschatologie einen wichtigen Fortschritt im theologischen Denken darstellt und nicht wieder rückgängig gemacht werden kann, führt sie bei näherer Betrachtung in Verlegenheiten, die Anstöße für unterschiedliche Anläufe einer Neuformatierung eschatologischen Denkens sein können. Einigen dieser Problemkreise will ich mich im Folgenden zuwenden, um auf diese Weise einige Züge einer neuen Form eschatologischen Denkens zu benennen.

2 Eine erste Verlegenheit: Das Schicksal nicht zur Freiheit erwachter Menschen

Die Plausibilität der modernen Eschatologie hängt wesentlich davon ab, dass sie vom erwachsenen, seiner Freiheit bewussten Menschen aus denkt. Der Prozess des Fegefeuers wird gedacht als Transformation einer Freiheit, die sich an vielen Stellen ihrer eigenen Bestimmung verweigert hat und die deshalb von Gott verwandelt werden muss. Für diesen Gedanken ist es unerlässlich, dass die zu vollendende Person selbst eine eigene Freiheit besitzt, die von Gott verwandelt werden kann. Denn nach der modernen Theologie ist es völlig klar, dass der Mensch nicht von Gott manipuliert oder gegen seinen Willen verwandelt wird, sondern dass Gott in seinem Verwandlungsprozess ausgeht von der endlichen Freiheit und um deren Zustimmung wirbt. Was ist nun aber mit Menschen, die vor ihrem Tod nicht zum Freiheitsbesitz gelangt sind? Was ist mit so schwer Behinderten, dass man bei ihnen nicht von einer echten, auch zur Schuld fähigen Willensfreiheit sprechen kann? Was ist mit Kleinkindern und Babys, ja vor allem mit ungeborenen Kindern oder bei der Präimplantationsdiagnostik aussortierten Embryonen? Was ist mit den unzähligen Menschen, bei denen keine zu sich selbst gekommene endliche Freiheit vorliegt? Diese eigentlich sehr nahe liegende Frage bringt die moderne Theologie in eine nicht geringe Verlegenheit. Denn die Antwort der Tradition, dass Gott diese Menschen vollendet und sie uns gleichstellt, kann sie kaum denkerisch plausibilisieren. Wie sollte Gott Menschen, die nie zur Freiheit gekommen sind, mit Menschen, die sich in ihrer Freiheit selber dazu bestimmt haben, sich zu wählen und fortzuentwickeln, gleichstellen? Angesichts der ganzen Emphase, mit der in der gegenwärtigen Theologie die freie Entwicklung des Menschen betont wird, kann man kaum die Konsequenz vermeiden, dass es deutlich wünschenswerter ist, als Freiheitswesen vollendet zu werden, als ohne Erwachen der eigenen Freiheit. Wenn die Besonderheit des Menschseins so sehr an seiner Freiheit und Liebesfähigkeit festgemacht wird, wie das in der gegenwärtigen theologischen Anthropologie der Fall ist, erscheint die Unmöglichkeit der eigenen Freiheitsentwicklung als unersetzlicher, auch durch Gott nicht kompensierbarer Verlust. Denn die von Gott vollendete Gestalt des Embryos wird niemals die Möglichkeit gehabt haben, durch die eigene Freiheit und Liebe hindurch die eigene Identität zu bestimmen, so dass dieser Embryo auch nicht in seiner Identität von Gott vollendet werden, sondern nur mit einer neuen Identität geschaffen werden kann.

Da Embryonen, kleine Kinder oder Schwerstbehinderte aber nichts dafür können, wenn sie nicht zum eigenen Freiheitsgebrauch kommen und sich zu ihrer Identität nicht verhalten können, wäre es von Gott sehr ungerecht, sie schlechter zu stellen als andere Menschen, die mehr Möglichkeiten als sie hatten. Ja, man muss sogar von einem echten Mangel in seiner Schöpfungsordnung sprechen, wenn man nicht annimmt, dass die

Unschuldigen in angemessener Weise die ihnen entgangenen Möglichkeiten eröffnet bekommen. Nimmt man deshalb an, dass Gott sie kompensieren kann, also dass er sie als Freiheitswesen vollendet, obwohl sie nie zum eigenen Freiheitsgebrauch gekommen sind, so wird sofort die Theodizeefrage virulent. Wenn Freiheit auch ohne eigenen Freiheitsgebrauch vollendet werden kann, wieso macht Gott das dann nicht öfter und lässt es so oft zu, dass Freiheit in derart barbarischer Weise missbraucht wird? Wenn Gott die Freiheit eines Embryos vollenden kann, ohne den Embryo erst zur Freiheit erwachen zu lassen, hätte er das auch bei Hitler tun und der Welt ihre größte Katastrophe ersparen können?

Für Molinisten ist das genannte Problem vermutlich nicht so gravierend, weil Gott ja ihrer Konzeption zufolge weiß, wie sich die nicht zur Freiheit erwachten Personen verhalten hätten, wenn sie freie Wesen geworden wären. Doch der modernen Theologie sind derartige Lösungen eigentlich verwehrt, weil sie in viel radikalerer Weise als die Tradition die Freiheit des Menschen ernst nimmt und von seiner Freiheit her denkt. Auch dürfte gerade die molinistische Sichtweise die Theodizeefrage in unerträglicher Weise verschärfen. Will moderne Theologie diese Lösung vermeiden, so fragt sich umso dringlicher, wie sie sich in ihrem eschatologischen Denken der Wirklichkeit unzähliger nicht zum eigenen Freiheitsgebrauch gekommener Menschen stellt? Was erhofft sie für unmündige und ungeborene Kinder?

Kein Geringerer als Karl Rahner hat angesichts derartiger Fragen den in der christlichen Tradition überraschenden Vorschlag entwickelt, dass es eine »postmortale Freiheitsgeschichte« für den geben könne, »dem eine solche Geschichte in seinem irdischen Leben versagt war«. Von diesem Gedanken her fragt er, ob nicht ein wiederholtes Erdenleben für diejenigen Menschen »als denkbar eingeräumt werden könnte, die in diesem irdischen (oder ersten) Leben nicht zu einer letzten personalen Entscheidung gekommen sind«². Dieser Gedanke wirkt auf den ersten Blick bestechend, weil er es erlaubt, an den Stärken der modernen Eschatologie festzuhalten und zugleich eine plausible Brücke zu den östlichen Religionen und ihren Vollendungshoffnungen zu schlagen. Ist Rahner also wieder einmal eine geniale Lösung einer Aporie der Schultheologie gelungen?

Mir scheint hier Vorsicht geboten und noch einige Denkarbeit vonnöten zu sein. Denn wenn man angesichts der Verlegenheiten der christlichen Eschatologie Anleihen bei östlichen Denkfiguren macht, handelt man sich neue Probleme ein, die zumindest ausreichend bedacht sein wollen. Ich will nur einige nennen.

2 Karl Rahner, Fegfeuer, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. XIV, Einsiedeln/Köln/Zürich 1980, 435–449, hier 446f. zit. n. Franz-Josef Nocke, Der Glaube an die Auferstehung und die Idee der Reinkarnation, in: Hans Kessler (Hg.), Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 279–295, hier 282.

Will man die Reinkarnationslehre für die christliche Eschatologie fruchtbar machen, wird man sie zuallererst von der Karmalehre lösen müssen. Sonst würde die Frage unausweichlich, ob der Mensch hier nicht für etwas in Haftung genommen, das er nicht zu verantworten hat.³ Darüber hinaus ist die Karmalehre nicht gerade förderlich dabei, das der Aufklärung so wichtige kategorische Nichtseinsollen bestimmter Formen des Unrechts anzuerkennen. Denn in dieser Lehre hat man bei keinem Leid oder Unrecht die Gewähr, dass es den Betroffenen nicht völlig zu Recht trifft, da es vielleicht eine Bestrafung für Vergehen in einem anderen Leben darstellt. Von daher wird man sich sicher davor hüten, die Karmalehre zu übernehmen, wobei es allerdings gar nicht so einfach ist, eine sinnvolle Reinkarnationstheologie auszubilden, die die Karmalehre konsequent vermeidet.

Doch selbst wenn dies gelingt, bleibt eine Reihe von Problemen ungelöst. So wird man als erstes die Frage zu beantworten haben, wie man eigentlich das Subjekt denken will, das sich reinkarniert, ohne dabei die Bedeutung des Leibes für dessen Subjektsein abzuwerten. Führt die Seelenwanderungslehre nicht zwangsläufig zu einer problematischen Form des Dualismus, den gerade die christliche Eschatologie vermeiden will?⁴ Selbst wenn man die hinduistische Standardantwort an dieser Stelle akzeptiert, die von einem feinstofflichen Körper der Seele spricht⁵, fragt sich, ob hier die konkrete Leibhaftigkeit des einzelnen Subjekts ernst genug genommen wird. Außerdem könnte man fragen, woher die vielen feinstofflichen Körper der heutigen Menschen eigentlich herkommen.

Antwortet man auf derartige Fragen deshalb im buddhistischen Sinne, dass es keinen Träger der Identität, kein Ich und keine Seele gibt, die den Tod überdauert⁶, so hat man das beschriebene Gerechtigkeitsproblem zwar gelöst und den Dualismus vermieden. Dafür hat man allerdings auch das gesamte Hoffnungspotenzial christlichen Glaubens aufgegeben. Von daher wird man also an einem gemäßigten Dualismus festhalten müssen, von dem aus man auch die Reinkarnationslehre verteidigen

3 Gisbert Greshake, Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen, Freiburg 1988, 71.

4 Wie lässt sich Individualität erhalten, wenn diese doch an konkrete Materie gebunden ist [vgl. Hans Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II, Bonn 1997 (Begegnung, 5, 349)]? Waldenfels sieht hier die große ungelöste Frage des Reinkarnationsgedankens (vgl. ebd., 356).

5 Vgl. Ronald Zürrer, Reinkarnation. Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung. 4., vollst. überarb. u. aktual. Aufl., Neuhausen/Altenburg 2000, 56f.; vgl. Carl-A. Keller, Hinduistische Lehren vom Wesen und Wirken des Karman, in: Reinkarnation – Wiedergeburt aus christlicher Sicht, Freiburg (Schweiz) / Zürich 1987 (Weltanschauung im Gespräch; 2), 9–23, hier 12.

6 Vgl. Hans Wolfgang Schumann, Seelensucher gegen Seelenleugner. Die Wiedergeburtstheorien der indischen Religionen, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, München 1996, 14–28, hier 23.

könnte. Eine ernsthafte Anfrage an diese Theorie scheint mir allerdings darin zu bestehen, dass dieses Denken zwangsläufig zu einer Abwertung der Bedeutung des einzelnen Lebens beiträgt: »Die befristete Zeit und die Grenze des Todes sagen, daß Leben schlechterdings Ernstfall ist.«⁷ Eben diese Vorstellung verschwindet, wenn ich eine Reinkarnation annehme. Wird unter diesen Umständen der Mensch als Person in seiner einmaligen, unverlierbaren Würde ernst genug genommen? Oder wird das Leben im Letzten bagatellisiert, insofern keine Entscheidung mehr definitives Gewicht hat?⁸ Diese Einwände würden allerdings nur dann durchschlagen, wenn eine generelle Reinkarnationstheorie angenommen würde, nicht aber, wenn es nur um die Reinkarnation nicht zu eigenem Freiheitsgebrauch gelangter Personen geht, wie Rahner sie in Erwägung zieht. Auch wenn man also aus christlicher Sicht darauf besteht, dass ich mich insofern wichtig nehmen muss, als ich von Gott wichtig genommen werde⁹, kann man fragen, ob man diese Wichtigkeit wirklich auch Personen zusprechen sollte, die noch nicht gelernt haben, »Ich« zu sagen. Jedenfalls ist eine Abkehr von der letzten Ernsthaftigkeit der Grenze des Todes bei nicht zur Freiheit erwachten Wesen ja das Ziel unserer Überlegungen gewesen, so dass man es ihnen jetzt schlecht zum Vorwurf machen kann.

Wirklich überzeugen könnte der hier vorgetragene Gedanke natürlich erst, wenn er im Gespräch mit den östlichen Religionen, insbesondere mit dem Hinduismus, sorgfältig entwickelt würde. So wie ich ihn hier einführe, erscheint er noch zu stark als metaphysische Ad-hoc-Apologetik. Überzeugend wäre er erst, wenn er sich als Bestandteil einer erfahrungsgesättigten Theorie ausweisen ließe. Ob das gelingen könnte, ist mir nicht klar. Das lässt sich nur herausfinden, wenn wir uns nicht in apologetischer Absicht, sondern mit einem echten Erkenntnisstreben dem interreligiösen Dialog aussetzen. Vielleicht könnte das ja auch ein erstes Merkmal einer innovativen Form eschatologischen Denkens darstellen, dass im Gespräch mit anderen Religionen – und nicht in apologetischer Frontstellung gegen sie – versucht wird, Aporien der gegenwärtigen Eschatologie zu überwinden. Auch bei einer anderen Verlegenheit christlicher Eschatologie scheint mir das interreligiöse Gespräch angezeigt zu sein: nämlich bei der Frage nach der Leiblichkeit der Auferstehung.

7 G. Greshake, *Tod – und dann?*, 67.

8 Jan Badewien, *Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen?*, Konstanz 1994 (Reihe »Apologetische Themen«; 5), 105: »Eine Bagatellisierung des Diesseits ist aber nicht Sache Jesu und nicht Sache des christlichen Glaubens.«

9 Vgl. Frank Jehle, *Wie viele Male leben wir? Seelenwanderung und Auferstehung*, Zürich/Düsseldorf 1996, 98.

3 Zur Leiblichkeit der Auferstehung

So entschieden christliche Eschatologie immer die Leiblichkeit der Auferstehung betont hat, so unklar ist, was damit eigentlich genau gemeint ist. Was genau bedeutet es, wenn ich hoffe, dass ich über den Tod hinaus da bin? Gibt es dann noch Menschen, die mir näher sind als andere? Wie lebe ich die Beziehungen zu ihnen? Gibt es noch so etwas wie Sexualität oder den Genuss von einem guten Wein? Gibt es noch Wandel und Dynamik oder ein ewiges Jetzt? Kann ich überhaupt ernsthaft noch denken, dass ich bin, wenn der Auferstehungsleib doch sicher sehr von meinem Körper verschieden ist?

Die in diesen Fragen angefragte Unanschaulichkeit der Leiblichkeit der Auferstehung ist wahrscheinlich auch ein wichtiger Grund dafür, warum viele unserer Zeitgenossen sich von dieser Vorstellung abwenden und die scheinbar leichter vorstellbaren östlichen Vorstellungen bevorzugen oder dem Ideal der Auferstehung das Ideal der Bejahung dieses endlichen Lebens entgegenstellen. Schon Feuerbach vertrat den Standpunkt, dass eine Rettung aus dem Tod gar nicht erforderlich sei – zumindest dann, wenn der Tod nicht vorzeitig komme. Der Skandal menschlichen Leidens und Sterbens bestehe allein darin, dass diese oft zu früh kommen – eine Gegebenheit, die sich durch den medizinischen Fortschritt immer mehr entdramatisieren lasse, so dass der Tag, an dem der Tod seinen Schrecken verloren habe, nicht mehr fern sei¹⁰. Kann man diese Vorstellung Feuerbachs noch als naiven Fortschrittsglauben abtun, so ist die Fortführung dieses Gedankens bei Friedrich Nietzsche deutlich schwerer abzuweisen. Ist – so könnte man mit Nietzsche fragen – der Gedanke einer Verwandlung in die Ewigkeit hinein nicht eine sehr ambivalente Vorstellung? Liegt der Reiz des Lebens nicht gerade in seiner Begrenztheit? Zwar fällt es uns manchmal schwer zuzugeben, dass der Preis für diesen Reiz der Tod ist. Manchmal hätten wir den Charme dieses Lebens mit all seinen Begegnungen mit liebenswerten und verabscheuungswürdigen Menschen auch gerne, ohne ein Ende fürchten zu müssen. Aber das hieße, etwas logisch Widersprüchliches zu wünschen. Ohne Ende würde alles seine Wichtigkeit und seinen Reiz verlieren. Man kann nicht das Leben annehmen und zugleich seine Begrenztheit leugnen. Und sind das Schöne an diesem Leben nicht gerade seine Zwiespältigkeiten und Ungereimtheiten? Ist es nicht herrlich, das Gefühl des Verliebtseins zu genießen, gerade weil wir wissen, dass es wieder endet? Natürlich macht uns dieses Ende manchmal auch wieder Angst. Aber können wir wirklich wünschen, den Anlass für diese Angst zum Ver-

10 Zu Feuerbachs Ideal des natürlichen Todes vgl. *Jürgen Werbick*, »Dies Leben – dein ewiges Leben!«? Die Kritik am christlichen Auferstehungsglauben und ein fundamentaltheologischer Versuch, ihn zu verteidigen, in: *Hans Kessler* (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004, 211–233, hier 217.

schwinden zu bringen? Gibt es wirklich etwas Größeres, als gemeinsam das Hier und Jetzt auszukosten? Oder müsste man nicht mit Nietzsche sagen:

»Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe. ... Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann, einmal nur noch ein Ja-sagender sein!«¹¹

Dieser emphatischen Lebensbejahung Nietzsches kann das Christentum mit Blick auf die Opfer und Besiegten der Geschichte nicht einfach kritiklos zustimmen. Dennoch wird es in seiner Rede von einer Auferstehung des Leibes zu klären haben, wie es diesen ja auch christlich nachvollziehbaren Wunsch nach Bejahung der eigenen Existenz aufnehmen kann. Was also genau meinen Christen, wenn sie eine Auferstehung des Leibes erhoffen?

Bei allen Unklarheiten, die in der Diskussion um diese Frage bestehen, ist zumindest weitgehend anerkannt, was die Leiblichkeit des Menschen nicht meint. Die Leiblichkeit des Menschen ist nicht einfach ein anderer Ausdruck für seine Körperlichkeit, d.h. der Auferstehungsleib ist etwas anderes als der materielle Körper des Menschen. Denn verstünde man Auferstehung als Restitution des irdischen Körpers, so würde man etwa nicht gut erklären können, wie Bestandteile eines Leibes restituiert werden können, die beispielsweise zwischenzeitlich von einem Kannibalen verspeist wurden – um nur eines von vielen oft zitierten Gegenargumenten zu nennen. Ulrich Lüke bringt den hier zu berücksichtigenden Gedanken prägnant auf den Punkt, wenn er schreibt:

»Die stets transitorische Materialität, derer sich der achtzigjährige Greis sterbend entledigt, hat keine andere und größere Bedeutung als die Materialität, derer er sich als fünfzigjähriger oder zwanzigjähriger Mann lebend und in diversen Stoffwechseln entledigt hat und die womöglich längst materieller Bestandteil eines anderen Menschen ist.«¹²

Es führt also nicht weiter, eine Restitution des Körpers zu verlangen, weil sich schon während unseres irdischen Lebens die Materialität unserer Körper viel stärker verändert, als uns das oft bewusst ist. Leiblichkeit muss von Körperlichkeit unterschieden werden, so dass wir uns keine Gedanken machen müssen, »wie voll oder wie leer die Gräber der Auferstandenen sind, weil wir dort ohnedies nur Leichname, aber keine Per-

11 *Friedrich Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, in: *Ders.*, Kritische Studienausgabe, Bd. 3, Neuausgabe München 1999, 343–651, hier Buch IV, Nr. 276.

12 *Ulrich Lüke*, Auferstehung – im Tod? Am Jüngsten Tag, in: *Hans Kessler* (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004, 234–251, hier 247.

sonen, keine geistbegabten und auf Andere hin eröffneten Subjekte finden würden«¹³.

Klar ist andererseits aber auch, dass die Auferstehung des Leibes etwas anderes meint als die Unsterblichkeit oder eine Auferstehung der Seele. Die Unsterblichkeit der Seele wird in der katholischen Tradition verteidigt, um eine kreatürliche Identität über die Todesgrenze hinaus denken zu können, an die der Auferstehungsleib anknüpfen kann. Wieso sollte Gott auch in einem Akt der Neuschöpfung einen Verbrecher wie Hitler in seiner ganzen Widerwärtigkeit neu schaffen? Wie kann überhaupt eine eigene Freiheit und Identität des Menschen gedacht werden, wenn er erst einmal mit Leib und Seele tot ist und nur durch die Auferstehung wieder lebt? Die Durchschlagskraft derartiger Fragen kann man sich leicht mit Hilfe eines Gedankenexperiments verdeutlichen, das Peter van Inwagen entwickelt hat, wenn er fragt, ob Gott im Jahr 458 eine Manuskript-Seite des Augustinus wiederherstellen kann, die Arianer 457 verbrannt haben¹⁴. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Gott im Jahr 458 eine Manuskriptseite aus dem Nichts erschaffen kann, die der aus dem Jahr 457 in jeder Hinsicht gleicht. Aber kann er die zerstörte Seite selber wieder herstellen, kann er also gewissermaßen die Geschichte ungeschehen machen? In Bezug auf die Manuskriptseite mag diese Frage noch müßig erscheinen. Aber in Bezug auf die Identität eines Menschen gibt sie ernste Probleme auf. Wie sollte Gott nicht nur eine identische Kopie von mir restituieren, sondern mich selbst, wenn ich doch wirklich tot bin?

Die katholische Tradition versucht dieses Problem zu vermeiden, indem sie eine unsterbliche Seele als Träger menschlicher Identität annimmt. Doch auch die Lösung der katholischen Tradition ruft Verlegenheiten hervor. Denn wird die Möglichkeit einer *anima separata* einmal zugestanden, fragt sich, wozu diese denn überhaupt wieder einen Körper bzw. Leib annehmen sollte, wenn es doch auch ohne ihn geht. Oder mit Thomas Schärfl gesprochen:

»Warum verbleibt eine Seelensubstanz nach dem Tod nicht einfach in einem körperlosen Zustand? ... oder warum sollte diese Entität überhaupt je in einem verkörperten Zustand existiert haben? ... was gewinnt eine »eingekörperte« Seele an substantiellen Eigenschaften, wenn sie als *anima separata* bereits über kognitive Kapazitäten und Aktionsfähigkeit verfügen sollte?«¹⁵

Von daher ist es fragwürdig, wer genau Träger der Identität auch über den Tod hinaus sein kann. Wenn beispielsweise Michael Hüttenhoff personale Identität an dieser Stelle an der Instanz der Erinnerung festmacht und damit die »Erinnerung an das irdische Leben als die grundlegende

13 Thomas Schärfl, Auferstehung denken. Metaphysische Hintergrundfragen, Concilium 42 (2006) 551–562, hier 560.

14 Vgl. zur Diskussion des Beispiels Thomas Schärfl, Was heißt »Auferstehung des Leibes«? In: Franz Gruber u.a. (Hg.), *Homo animal materiale*, Linz 2008.

15 Th. Schärfl, Auferstehung denken, 557.

Dimension der den Tod übergreifenden Identität« des Menschen denkt, fragt sich, wer denn Träger dieser Identität sein kann¹⁶. Wie immer man diese Frage entscheidet und wie immer man die Möglichkeit einer unsterblichen Seele beurteilt, so ist es in jedem Fall klar, dass sich Gott im Auferweckungshandeln weder den menschlichen Körpern noch ihren Seelen zuwendet, sondern einer anderen Instanz, »den menschlichen Leibern ...: ihrer durch und durch leibhaft-gemeinschaftlichen Geschichte, der Sehnsuchts- und Verwundungsgeschichte, dem leibhaftigen Hunger und Durst der Leidenschaften, der Bio-Graphie, die sich als Leib-Charakter – als Leib-Prägung – allen Gliedern und Sinnen, allem Fühlen und Erleben eingeschrieben hat.«¹⁷ Leiblichkeit meint also mein konkretes Sosein, gewissermaßen die endliche Verfasstheit meines endlichen Geistes – »sie ist die Exteriorität des endlichen Geistes, seine Passivität, seine Affizierbarkeit, sein Gerufen- und Bezogensein«¹⁸.

Damit ist eine Antwort auf die oben gestellten Fragen allerdings erst angedeutet. Interessant ist, dass es eine ganze Reihe von christlichen Autoren gibt, die gerade aus dem Gespräch mit der jüdischen Theologie und Religionsphilosophie Impulse beziehen, um an dieser Stelle das Denken der christlichen Theologie zu schärfen und die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen neu in den Blick zu nehmen¹⁹. Abermals scheint es also das interreligiöse Gespräch zu sein, das der christlichen Theologie aus einer ihrer Verlegenheiten heraushelfen könnte – diesmal nicht der Dialog mit den östlichen Religionen, sondern der mit dem Judentum.

Gerade die Auseinandersetzung mit dem Judentum weist freilich noch auf eine der wichtigsten Baustellen einer aus dem interreligiösen Gespräch heraus neu formatierten Eschatologie hin: Muss man das Gericht im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog tatsächlich als Begegnung mit Jesus von Nazareth deuten, oder darf man die Begegnung mit dem göttlichen Logos an dieser Stelle so weit fassen, dass man nicht von einer eschatologischen Falsifizierung des jüdischen Glaubens ausgehen muss? Bei aller Wertschätzung des Judentums in der zeitgenössischen christlichen Theologie und bei aller Betonung der zwei Ausgänge des Alten Testaments ist die eschatologische Frage bisher ungelöst (und durch die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte neu virulent geworden), ob das Gericht auch ohne Bezugnahme auf Jesus von Nazareth gedacht werden darf. Da ich diese Frage aber bereits an anderer Stelle diskutiert habe und demnächst noch in einer eigenen Publikation angehen will, gehe ich ihr hier nicht weiter nach, sondern wende mich noch einer

16 Michael Hüntenhoff, *Ewiges Leben. Dogmatische Überlegungen zu einem Zentralbegriff der Eschatologie*, in: ThLZ 125 (2000) 863–880, hier 878.

17 J. Werbick, »Dies Leben – dein ewiges Leben!«?, 224.

18 Th. Schärfl, *Auferstehung denken*, 560.

19 Vgl. nur Thomas Freyer (Hg.), *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas*, Mainz 2009; Erwin Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.

weiteren Verlegenheit moderner Eschatologie zu, die nun weniger mit dem Gespräch mit anderen Religionen als mit dem Gespräch mit den Naturwissenschaften und der Philosophie zu tun hat: die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Zeit.

4 Gott und die Zeit

Nach Aussage des Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet »besteht die vielleicht schwierigste dogmatische Aufgabe der Zukunft darin, das Verhältnis Gottes zur Zeit einer Überprüfung zu unterziehen«²⁰. Es liegt auf der Hand, dass diese Überprüfung von größter Wichtigkeit für das Themenfeld der Eschatologie ist.

Für den Hauptstrang der philosophisch-theologischen Tradition war es lange Zeit selbstverständlich, die Ewigkeit Gottes als Zeitlosigkeit und Gott deshalb als schlechterdings jenseits der Zeit zu denken. Die Wurzeln dieser vor allem von Boethius²¹ ausgearbeiteten Vorstellung liegen in der neuplatonischen Gottesidee, derzufolge Gott aufgrund seiner Transzendenz und Einheit nicht anders als unveränderlich und zeitlos gedacht werden kann.²² Gott besitzt dieser Tradition zufolge sein gesamtes Leben vollkommen gleichzeitig in einem ewigen Jetzt. Alles ist für ihn gegenwärtige Fülle, und es wird von ihm so gesehen, als ob es unmittelbar vor ihm gegenwärtig sei.²³

Boethius geht also davon aus, dass Gott schlechterdings jenseits der Zeit ist und dadurch zu jedem Punkt der Geschichte gleichzeitig sein kann. Er illustriert dieses Verständnis durch das Beispiel eines auf einem Berg thronenden Beobachters, der eine Prozession von Menschen überblickt, die am Fuß des Berges vorbeizieht.²⁴ Unmittelbar neben der Prozession steht ein anderer Beobachter, der sie ebenfalls beobachtet. Dieser Beobachter am Fuße des Berges sieht die Prozession – so wie wir Menschen den Ablauf der Geschichte erleben – sukzessive, in einer zeitlichen Ab-

20 Magnus Striet, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung, in: Peter Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg/Basel/Wien 2005 (QD 216), 132–153, hier 151.

21 Vgl. vor allem die berühmte Definition der Ewigkeit bei Boethius, *De consolazione philosophiae* / Vom Trost der Philosophie. Lat.-dt. Hrsg., übers. u. erl. v. E. Genschatz u. O. Gigon, Zürich ⁴1990, 262: »Aeternitas igitur est indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.«

22 Vgl. dazu die kritischen Überlegungen bei W. Hasker, A philosophical perspective, in: Charles Pincock u.a., The openness of God. A biblical challenge to the traditional understanding of God, Downers Grove / Ill. 1994, 126–154, hier 129; Ders., God, time, and knowledge, Ithaca / N.Y. 1989, Kap. 8f.

23 Grundlage dieser Möglichkeit ist nach Boethius Gottes spezifische Erkenntnisart der *intelligentia* (im Unterschied zur menschlichen *ratio*), die es ihm ermöglicht, alles Wissen mit einem Blick zu erfassen.

24 Vgl. Boethius, *De consolazione philosophiae*, 262f.

folge von früher und später. Der Beobachter auf dem Berg aber erkennt ebenso wie Gott alles auf einmal in einem Blick von oben herab.

Die Ewigkeitskonzeption des Boethius hat großen Einfluss auf die weitere philosophische und theologische Theoriebildung genommen und vor allem in der Gestalt ihrer Vermittlung bei Thomas von Aquin die metaphysische Tradition bis heute geprägt. Sie läuft für die Eschatologie darauf hinaus, dass der Mensch nach seinem Tod in die ewige Gleichzeitigkeit Gottes hinein ausgezeitigt wird. Das Fegefeuer bekommt so den Charakter einer Transformation aus der Zeit heraus, während in der *visio beatifica* jede Form von Dynamik und Entwicklung unmöglich ist.

In jüngster Zeit mehren sich vor allem im englischsprachigen Raum die Zweifel an der klassischen Ewigkeitskonzeption. Entzündet hat sich die neuere Diskussion in erster Linie an der Frage, ob es bei der Unterstellung der Zeitlosigkeit eines allwissenden Gottes überhaupt noch menschliche Willensfreiheit geben kann. Wenn nämlich Gott in seiner ewigen Zeitlosigkeit die gesamte Geschichte sieht, dann steht in seiner Perspektive zu jedem Zeitpunkt t_1 bereits fest, was zum Zeitpunkt t_2 geschehen wird. Wie kann aber ein Mensch zum Zeitpunkt t_2 noch frei sein, eine Handlung auszuführen, wenn schon zum Zeitpunkt t_1 feststand, ob er a ausführen wird oder nicht? Oder mit einem viel diskutierten Beispiel der neueren Debatte ausgedrückt: Cuthbert will am kommenden Samstag einen Leguan kaufen. Wenn Gott das bereits heute mit unfehlbarem Wissen weiß, ist Cuthbert Samstag nicht mehr frei, den Leguan nicht zu kaufen.²⁵

Die Lösung des Boethius und des Thomas scheint mir an dieser Stelle den entscheidenden Punkt des Problems zu verfehlen. Denn die Aussage, dass Gott gegenwärtig weiß, wie sich A in Zukunft entscheiden wird, lässt sich umformen in die Aussage, dass es gegenwärtig wahr ist, dass Gott weiß, wie sich A in Zukunft entscheiden wird. In der zweiten Fassung wird darauf geachtet, dass Gott als jenseits der Zeit zu denken ist und entsprechend das göttliche Wissen ohne zeitlichen Index gedacht.

25 Vgl. William Hasker, The foreknowledge conundrum, in: *IJPR* 50 (2001) 97–114, hier 98. Im Rahmen meiner Themenstellung ist es nicht möglich, alle Feinheiten dieser durch den Beitrag von Nelson Pike, Göttliche Allwissenheit und freies Handeln, in: *Christoph Jäger* (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn u.a. 1998 (UTB 2021), 125–145, angestoßenen neueren Diskussion nachzuzeichnen. Traditionelle Theologen sehen in einer derartigen Grundsatzkritik am Allwissenheitsbegriff einen Generalangriff auf das christliche Gottesbild und den mit ihm zusammenhängenden Schöpfungsgedanken (vgl. *H.C. Schmidbaur*, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung*, St. Ottilien 2003 [MthS.S 63], 577), weswegen die Debatte an dieser Stelle gelegentlich leidenschaftlich und polemisch geführt wird. Im Rahmen dieses Beitrags will ich nur auf einige Argumente gegen das traditionelle metaphysische Verständnis des Verhältnisses Gottes zur Zeit aufmerksam machen, ohne die Debatte im Einzelnen nachzeichnen zu können (vgl. als ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Thematik neben den soeben zitierten Aufsätzen *Brian Leftow*, *Time and eternity*, Ithaca/London 1991; *Linda Zagzebski*, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, New York 1991).

Dennoch besteht bei beiden Formulierungen dasselbe in dem Beispiel des Leguankaufes angerissene Problem: Auch wenn es sich bei dem göttlichen Wissen nicht mehr um ein *Vorherwissen* handelt, so scheint die Tatsache, dass Gott ein gegenwärtig wahres Wissen von Cuthberts zukünftiger Entscheidung hat, immer noch der menschlichen Willensfreiheit zu widersprechen. Denn wenn Gottes Wissen aufgrund seiner Gleichzeitigkeit zu jedem Augenblick der Geschichte gegenwärtig wahr ist, folgen aus seiner Allwissenheit die gleichen Freiheit verunmöglichenden Konsequenzen wie aus seinem Vorauswissen.²⁶ Insofern kann es nicht verwundern, dass viele Theologen und Philosophen vor allem im Diskussionskontext der analytischen Philosophie das boethianisch-thomistische Ewigkeitsverständnis bzw. die Rede von der Zeitlosigkeit Gottes und sein praktisches Wissen um die kontingente Zukunft für unvereinbar mit der menschlichen Willensfreiheit halten.²⁷ Führt Luther diese Einsicht noch dazu, die menschliche Willensfreiheit zu leugnen, geht die Tendenz gegenwärtiger Theologie dahin, lieber Gottes Verhältnis zur Zeit neu zu denken, zumal es noch weitere Gründe gibt, die gegen die Annahme einer strikten Zeitlosigkeit oder Überzeitlichkeit Gottes sprechen.

So ist es beispielsweise bedenklich, dass es in dieser Konzeption die Zeit eigentlich, nämlich aus der Perspektive Gottes, gar nicht gibt. Die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheint so aus der Perspektive Gottes als Illusion.²⁸ Da aber allein Gottes Perspektive als die objektiv wahre angesehen werden kann, scheint diese Unterscheidung nicht wirklich zu existieren²⁹ und die Rede von einer offenen Zukunft auf einer Täuschung zu beruhen.³⁰ Sicher kann man nach Einstein auch physikalisch die Zeit nur noch als relative Größe fassen und wird sie nach Kant nicht ohne Bezugnahme zu menschlichen Anschauungsformen diskutieren. Aber das bedeutet nicht, dass man sagen kann, dass es sie eigentlich gar nicht gibt. Sonst müsste man fragen, ob diese Sichtweise der Zeit die Leidensgeschichte der Menschheit ernst genug nimmt. Wird die Unbedingtheit der Forderung nach einem Ende sinnlosen Leidens nicht trivialisiert oder gar ad absurdum geführt, wenn es

26 Vgl. Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg/Basel/Wien 1997 (QD 168), 292f.

27 Vgl. Peter Vardy, *Das Gottesrätsel. Antworten auf die Frage nach Gott*. Übers. v. C. Wilhelm, München 1998, 104; Brian J. Shanley, *Aquinas on God's causal knowledge. A reply to Stump and Kretzmann*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998) 447–457, hier 457.

28 Vgl. Richard Creel, *Divine impassibility*, Cambridge 1986, 96: »In brief, either a thing is changing or it is not. If God does not know it as changing but we know it as changing, then one of us is mistaken, and it surely is not God. Therefore if eternalism is true, then experience of change is an illusion.«

29 Vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid*, 294.

30 Vgl. Arthur N. Prior, *The formalities of omniscience*, in: *Phil.* 37 (1962) 114–129, hier 128.

eigentlich gar keine Dauer gibt und damit auch kein Fortdauern des Leidens? Und in umgekehrter Stoßrichtung gefragt: Wie ist es mit Gottes Güte vereinbar, dass das Leiden niemals wirklich vorbei und die Tränen der Trauernden niemals wirklich getrocknet sein werden, weil sie aus der zeitlosen Perspektive Gottes immer gegenwärtig bleiben?³¹

Die Behauptung einer strikten Zeitlosigkeit Gottes bringt aber noch weitere Probleme mit sich. Sie scheint kaum zu dem von Christen bekannten personalen Gott-Welt-Verhältnis zu passen³², weil Gott weder bewegt noch verändert werden und damit gar nicht auf Menschen reagieren kann.³³ Wenn Gott als zeitlos gedacht wird, kann kaum noch von einem lebendigen Gott die Rede sein³⁴, und die Vorstellung eines mit seiner Schöpfung interagierenden Schöpfers ist kaum noch aufrechtzuerhalten.³⁵ Der Akt der Inkarnation kann dann genauso wenig gedacht werden³⁶ wie die Verwandlung und Vollendung der Zeit in Gott.³⁷ Im

31 Vgl. K. Ward, The temporality of God, 162: »The torture of children is always as present to God as the happiness of the blessed. Evil is never truly destroyed, and tears are never truly wiped away.«

32 Vgl. jedoch als Versuch, Gottes Personsein mit seiner Zeitlosigkeit zusammenzudenken, W.L. Craig, Divine timelessness and personhood, 109–124.

33 Vgl. Keith Ward, The temporality of God, in: JPR 50 (2001) 153–169, hier 163; vgl. Charles Pincock, Systematic theology, in: Ders. u.a., The openness of God, 101–125, hier 121: »Timelessness limits God. If he were timeless, God would be unable to work salvation in history, would be cut off from the world, have no real relationship with people and would be completely static. ... Putting it positively, the Creator of time and space is at the same time the One who most perfectly experiences time. God loves time and enters into the experience of time, not only in the incarnation but always.« Dadurch sei keine Einschränkung der Vollkommenheit Gottes gegeben – im Gegenteil: »It would be a serious limitation if God could not experience surprise and delight. The world would be a boring place without anything unexpected ever happening« (ebd., 123).

34 Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie I, Stuttgart³ 1956, 315: »Wenn wir Gott einen lebendigen Gott nennen, behaupten wir, daß er Zeitlichkeit und damit eine Beziehung zu den Modi der Zeit in sich begreift.«

35 Vgl. Antje Jackelén, Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie, Neukirchen-Vluyn 2002, 116. Entsprechend schwierig ist es, die These von der Zeitlosigkeit Gottes mit dem biblischen Zeugnis zu vereinbaren (vgl. Ingolf U. Dalferth, Gott und Zeit, in: Dieter Georgi / Hans-Günter Heimbrock / Michael Moxter [Hg.], Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 9–34, hier 10). Nach Magnus Striet müsste man sogar fragen, »ob nicht auch ein aus dem Nichts schaffender Gott bereits zeitlich existieren muss, um schaffen zu können, und zwar deshalb, weil der Begriff des Schaffens transzendentallogisch Zeitverhältnisse voraussetzt« (Magnus Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003 [ratio fidei; 14], 250).

36 Magnus Striet beispielsweise betont, dass Inkarnation nur möglich ist, »wenn Gott in einem realen Verhältnis zur Zeit steht« (M. Striet, Offenbares Geheimnis, 251) und dass Inkarnation nicht richtig erfasst werden kann, »ohne eine Bestimmbarkeit Gottes durch die Zeit hinzuzudenken« (M. Striet, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 151).

37 Vgl. H.C. Schmidbaur, Gottes Handeln in Welt und Geschichte, 538f.

Übrigen ist völlig unklar, wie eine Beziehung der Gleichzeitigkeit zwischen einem zeitlosen und zeitlichen Wesen gedacht werden soll.³⁸

Umgekehrt scheint aber auch die Alternative, Gott als durch die Zeit bestimmtes Wesen und seine Ewigkeit als immerwährende Dauer zu denken, in Aporien zu führen. Denn nimmt man das christliche Theologumenon der *creatio ex nihilo* ernst, wird man die Zeit nicht als Vorgegebenheit Gottes akzeptieren können, sondern muss sie als etwas von Gott Geschaffenes ansehen.³⁹ Doch die Geschöpflichkeit der Zeit bedeutet nicht, dass sich Gott in seiner Beziehung zur Welt nicht an sie binden könnte. Swinburne hat diesen Gedanken etwas überpointiert dadurch ausgedrückt, dass er von einer freiwillig gewählten Gefangenschaft Gottes in der Zeit spricht. So wie Gottes Allmacht nicht ausschließe, freie Willensentscheidungen der Menschen zu respektieren, könne auch Allwissenheit weiterhin von Gott prädiiziert werden, wenn Gott um der Freiheit der Menschen willen eine echte Offenheit der Zukunft ermögliche. Der scheinbare Nachteil einer Verzeitlichung Gottes ließe sich dieser Überlegung folgend also dadurch vermeiden, dass Gottes dadurch entstehende Abhängigkeit von der Zeit als frei gewählte gedacht wird.⁴⁰ Der Vorzug dieser Konzeption ist, dass ein Gott, der nicht schon vor der Erschaffung der Welt alles vorherwusste, besser in dem Sinne als dialogisch-personal gedacht werden kann, dass er mit uns interagieren und auf unsere Entscheidungen und Handlungen reagieren kann.⁴¹ Zudem können einem in immerwährender Dauer existierenden Gott problemlos alle Handlungen zugeschrieben werden, die die biblische Tradition vom jüdisch-christlichen Gott behauptet. Gerade wenn man das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Freiheitsverhältnis fassen möchte, kann man die Zeitlichkeit Gottes durchaus als Vollkommenheit auffassen.⁴² Zumindest ist der dadurch in Kauf zu nehmende Kontrollverlust über die

38 Die Definition der ET-Simultanität bei *Eleonore Stump* und *Norman Kretzmann*, Ewigkeit, in: *C. Jäger* (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, 161–195, hier 173, scheint mir das Problem eher zu beschreiben als zu lösen.

39 »Die wahre Ewigkeit schließt ... die Potentialität zur Zeit in sich« (*Karl Barth*, *Die Kirchliche Dogmatik II/1*. Bd. 9: *Die Wirklichkeit Gottes*, Zürich 1987, 696). Sie ist, »ohne selbst Zeit zu sein, als schlechthiniger Grund der Zeit zugleich die schlechthinnige Bereitschaft für sie« (ebd.).

40 Vgl. *Richard Swinburne*, Gott und Zeit, in: *C. Jäger* (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, 196–217, hier 213: »In dem Maß, in dem er Gefangener der Zeit ist, hat er gewählt dies zu sein.« Im Übrigen hat das Ewigkeitsverständnis der metaphysischen Tradition auch unangenehme Folgen für die Allmachtsthematik, insofern Gott bei ihrer Annahme retroaktive Kausalität zugebilligt werden müsste, d.h. ihm müsste die ausgesprochen kontraintuitive Möglichkeit zugebilligt werden, Ereignisse der Vergangenheit zu verändern (vgl. ebd., 204f).

41 Vgl. *William P. Alston*, Divine action: shadow or substance? In: *Thomas F. Tracy* (Hg.), *The God who acts Philosophical and theological explorations*, University Park / PA 1994, 41–62, hier 44.

42 Vgl. *K. Ward*, The temporality of God, 160–165.

Zukunft dann keine Unvollkommenheit, wenn wirklich autonome Freiheit der Geschöpfe als wünschenswert angesehen wird.⁴³

Bei allen Vorzügen, die eine Loslösung des Gottesbegriffs aus dem metaphysischen Konstrukt der Zeitlosigkeit mit sich bringt, muss der Gottesbegriff dennoch so konzipiert werden, dass nicht nur die Nachteile der Zeitlosigkeit vermieden werden, sondern Gott immer auch Herr über die Zeit bleibt.⁴⁴ Entsprechend sollte Ewigkeit nicht als immerwährende Dauer unserer Zeit konzipiert werden.⁴⁵ Angemessener scheint es mir, Gott – wie Pannenberg⁴⁶, Menke⁴⁷ und Metz⁴⁸ – als die Zukunft der Zeit zu verstehen, die ihr immer wieder neue Freiheitsmöglichkeiten eröffnet. Metaphysisch würde es daher naheliegen, von einer »Einheit von Zeitlosigkeit und Vielzeitigkeit« in Gott zu sprechen⁴⁹, oder, wie die Prozesstheologie, einen zeitlichen und einen unzeitlichen Pol in Gott zu denken.⁵⁰ Wir dürfen Gott also weder als strikt zeitlos noch als der Zeit unterworfen denken, Ewigkeit kann weder als Zeitlosigkeit noch als immerwährende Dauer konzipiert werden. Vielmehr könnte man hier die trinitätstheologische Denkfigur des unterscheidenden In-Beziehung-Set-

43 Vgl. *ebd.*, 165. Wie weiter oben bereits angemerkt, meint wirkliche Autonomie wirkliche, nicht von Gott begrenzte Selbstgesetzgebung; sie sagt nichts gegen die bleibende Abhängigkeit des Menschen von Gott und auch nichts gegen den göttlichen Ursprung menschlicher Autonomie.

44 Vgl. K. Ward, *The temporality of God*, 168.

45 Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie I*, 315: »Ewigkeit ist weder Zeitlosigkeit noch Endlosigkeit der Zeit.«

46 Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 443: »Gott ist ewig, weil er keine Zukunft außer sich hat, sondern die Zukunft seiner selbst und alles von ihm Verschiedenen ist.« Ähnlich argumentiert der schon erwähnte M. Striet, *Offenbares Geheimnis*, 251–254.

47 Vgl. Karl-Heinz Menke, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für ein christologische Theodizee*, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg/Basel/Wien 1998 (QD 169), 90–130, hier 129f.

48 Johann Baptist Metz und Johann Reikerstorfer, *Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: ThRev 95 (1999) 179–188, hier 186: »Die biblische Gottesrede ist eine temporale Rede, die Gott nicht als ein Jenseits zur Zeit, sondern als ihr rettendes Ende weiß.«

49 I.U. Dalferth, *Gott und Zeit*, 30; vgl. A. Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 139. Ewigkeit umfasst dieser Konzeption zufolge »sowohl Unvergänglichkeit und Unvordenklichkeit als auch Jederzeitigkeit und Zeitmächtigkeit« (*ebd.*, 141).

50 In der Prozesstheologie werden die folgenden beiden Pole innerhalb der Realität Gottes unterschieden: zum einen sein abstraktes Wesen, das ewig, absolut, unabhängig und unveränderlich ist; zum anderen seine konkrete Aktualität, die zeitlich, relativ, abhängig und in dauernder Veränderung begriffen ist. Vgl. die an dieser Stelle von der Prozesstheologie inspirierten Überlegungen von John Polkinghorne, *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers*. Aus dem Engl. v. G. Etzelmüller, Gütersloh 2000, 72. Ders., *The metaphysics of divine action*, in: R. Russell / N. Murphy / A. Peacocke (Hg.), *Chaos and complexity. Scientific perspectives on divine action*, Vatikan-Notre Dame / Ind. 1995, 147–156, hier 156.

zens verwenden und mit Barth von dem Ineinanderwirken unterschiedlicher Gestalten der Ewigkeit in Gott sprechen.⁵¹ Gott wäre demnach nicht zeitlos, sondern überzeitlich, d.h. seine Ewigkeit bezieht sich in positiver Weise auf die Zeit, und er begleitet uns durch die Zeit.⁵² Das uns zugewandte und für uns ausgesagte Dasein Gottes wäre also zeitlich strukturiert, ohne dass man Gott in seiner Selbstursprünglichkeit verzeitlichen müsste.

Was bedeuten diese Überlegungen nun für das eschatologische Geschehen? Auch die ewige Gemeinschaft mit Gott könnte als Dynamik der Liebe gedacht werden, die dem Menschen Entfaltungs- und Entwicklungsräume schenkt, in der er seine transformierte Freiheit ergreifen kann. Nicht nur das Transformationsgeschehen in die Ewigkeit Gottes hinein (Fegefeuer), sondern auch die Gemeinschaft mit ihm (Himmel) wäre als Prozess zu deuten und könnte zeitlich gedacht werden.⁵³ Nach der Reise zu Gott beginnt die Reise in Gott, könnte man mit einem Bild der islamischen Mystik sagen. Angesichts der Relativität der Zeit wird man diese Form von Zeitlichkeit anders denken dürfen als unsere Zeit. Aber eben nicht als radikale Verschiedenheit zur Zeit, sondern als Fülle der Zeit, um einen Ausdruck der christlichen Tradition zu verwenden.

Von seiner zeitlichen Struktur her könnte man das Vollendungsgeschehen unter den genannten Voraussetzungen folgendermaßen denken: Durch den christlichen Glauben ist jedem Menschen zugesagt, dass er in seinem Tod Jesus Christus begegnet und durch ihn aus dem Tod gerettet wird. Diese Begegnung ereignet sich wahrscheinlich entlang der Geschichte in einem eigenen Modus der Zeit und eröffnet einen Verwandlungsprozess, in dem die Welt zur ewigen Gemeinschaft mit Gott befähigt wird und alles Zeitliche in eine neue Form von Zeitlichkeit transformiert wird.

»Die Verwandlung geschieht *im* Augenblick des Todes. Das schließt aber nicht aus, dass diese Verwandlung nicht ihrerseits prozessual gedacht werden kann, wenn wir bedenken, dass sie konstitutiv das Hineingenommenwerden in das Leben Gottes und das Partizipieren am Leben der anderen einschließt. ... Erst wenn sozusagen »am Ende aller Tage« *alle* verwandelt sind, bin auch ich *endgültig* verwandelt, weil dann mein Leib in ein *endgültiges* Ausdrucksgefüge von Relationen überführt worden ist.«⁵⁴

51 »Man kann und muß hier wie in der Trinitätslehre selbst von einer Perichorese, einem Ineinandersein und Ineinanderwirken der drei Gestalten der Ewigkeit reden« (Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 721). Ob man diese Gestalten allerdings als Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit fassen sollte, müsste noch genauer überlegt werden.

52 Vgl. ebd., 702.

53 Vgl. die ähnlich ausgerichteten vom AT her argumentierenden Überlegungen bei M. Hüttenhoff, *Ewigkeit*, 867.

54 Th. Schärfl, *Was heißt »Auferstehung des Leibes«?*, 36.

Das Jüngste Gericht findet also insofern für alle Menschen am Ende der Geschichte statt, als es in diesem Übergang von der Zeit in die Ewigkeit in der Begegnung mit Christus stattfindet. Diese Begegnung mit Christus ist das Jüngste Gericht. Die Ermöglichung dieser Begegnung ist die Auferstehung, ihr weiter oben ausgeführter reinigend-schmerzhafter Charakter ist das Fegefeuer, das totale Sichverweigern der dabei zu Tage tretenden Beziehungswirklichkeit ist die Hölle. Der Himmel schließlich wäre das freudige Ja zur Begegnung Gottes in Christus. Alle diese Begegnungen wären als zeitlich strukturierte Prozesse zu deuten, die unsere Zeit in eine andere Form von Zeit verwandeln.

Die Annahme einer Zwischenzeit zwischen individuellem Tod und dem Ende der Universalgeschichte schafft in diesem Zusammenhang mehr Probleme, als sie löst, da sie das Postulat einer *anima separata* einfordert – mit allen oben beschriebenen Problemen dieser Konzeption⁵⁵. Wesentlich eleganter ist die Lösung, dass mit dem Tod des Einzelnen eine neue Form von Zeit eröffnet wird, in der alle Ereignisse der Geschichte so in einen Transformationsprozess eingehen, dass am Ende dieses Prozesses die Vollendungswirklichkeit mit Gott stehen kann.

Mir scheint ein prozessuales Denken von Gott und der menschlichen Vollendung in ihm genauso wie eine genauere Reflexion der Anregungen anderer Religionen für die christliche Selbstverständigung vonnöten zu sein, um in der christlichen Eschatologie aus den oben skizzierten gegenwärtigen Verlegenheiten herauszufinden. Vielleicht kann die Zeitlichkeit der uns zugewandten Seite Gottes ja Ermutigung sein, im Gespräch mit anderen Weltbildern neue Wege eschatologischen Denkens *sub specie humanitatis* auszubilden und die eigene Verwundbarkeit als Tugend theologischer Reflexionen zu entdecken.

Dr. Klaus von Stosch ist Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn.

55 Entsprechend ist Lüke zuzustimmen, dass die »Alternative Auferstehung entweder im Tod oder am Jüngsten Tag« überholt ist: »Die Auferstehung im Tod ist die Auferstehung am Jüngsten Tag« (*U. Lüke, Auferstehung – im Tod?*, 248).