

Eschatologische Identität und ewiges Leben

Fußnoten zur neueren Debatte um die individuelle Eschatologie

Sozietät des FB Evang. Theol., Univ. Mainz, Vortrag am 23.11.01 in Oppenheim

0. Einführung

Innerhalb der Theologie (katholischer- wie evangelischerseits) hat die Eschatologie in verschiedenen Phasen und Formen eine Renaissance im letzten Jahrhundert erfahren, die den Grundkonsens in Erinnerung ruft, daß die Verkündigung und wissenschaftliche Darstellung des Christentums ohne positiven Bezug auf die Eschatologie unmöglich ist. Innerhalb der christlichen Eschatologie hat - aufgrund der Bedeutung, die das Geschick und die Bedeutung des Einzelnen hier haben - die Konzeption des ewigen Lebens eine zentrale Funktion.

In der Bibel und im christlichen Bekenntnis spielt - über Konfessionsgrenzen hinweg - die Hoffnung auf das ewige Leben eine zentrale Rolle, und gerade auch in der Außenperspektive wird diese Hoffnungsdimension des Glaubens durchaus als zentral wahrgenommen.

Ohne die Thematisierung des ewigen Lebens ist, so Gerhard Ebeling (Dogmatik Bd.1, S.110), die "Sache des christlichen Glaubens" nicht mehr sinnvoll vertretbar.

Durch den Glauben an das ewige Leben wird die Lebensauffassung insgesamt verändert und im Zentrum neu bestimmt, nämlich so, daß es - noch einmal Ebeling - "seine Ortsbestimmung außerhalb seiner selbst erhält" (ebd.). Die Erwartung des ewigen Lebens hat also eine zentrale Funktion im Blick auf das Selbstverhältnis des Christen, seine Ortsbestimmung im Gegenüber zu Gott, Welt und der eigenen Person. Diese Funktion besteht darin, die Ich-Fixierung des Glaubenden aufzuheben durch den konstitutiven Bezug auf Christus, der Grund des ewigen Lebens ist, also nicht nur der Hoffnung auf dieses. Somit hat die Rede vom ewigen Leben einen zentralen Stellenwert für das Verständnis des christlichen Glaubens und Lebens.

I. Notwendige Klärungen

1. These: Um das Verständnis des ewigen Lebens zu erhellen, muß das *Verhältnis von Zeit und Ewigkeit* geklärt werden: Im Horizont der Zeit bekommt die Ewigkeit den Charakter des Zukünftigen, des Uneinholbaren und gegenwärtig noch Unfaßbaren; im Horizont der Ewigkeit bekommt die Zeit ihre spezifische Qualität, nämlich des Vorläufigen, des Vergänglichen, des Unstetigen, das die Wahrheit seiner selbst nicht in sich selber trägt. Dabei ist im Grundsatz Paul Tillich rechtzugeben, daß der Gedanke der Ewigkeit prinzipiell "gegen zwei falsche Deutungen geschützt werden" müsse: "Ewigkeit ist weder Zeitlosigkeit noch Endlosigkeit der Zeit." (STh I,315) Ewigkeit ist demnach nicht als endlos verlängerte Zeit zu verstehen, aber auch nicht als abstrakter Gegensatz zur Zeit. Und doch besteht ein Gegensatz der Ewigkeit zur Zeit, der nicht nivelliert werden kann. Insbesondere ist die Sphäre der Ewigkeit nicht konform mit der Zeitlichkeit, die sich

als Medium der Lebenszeit der Kreatur im Horizont der Zeit vollzieht. Über die Klärung des abstrakten Gegensatzes von Ewigkeit und Zeit hinaus bedarf es daher insbesondere einer Klärung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeitlichkeit, um den Begriff des ewigen Lebens angemessen zu erschließen (so auch ganz zu Recht die Grundprämisse von *Michael Hüntenhoff*, in: ThLZ 125,2000, cl.863-880, hier cl.871 cf. 867 mit Anm.18).

2. These: Ewiges Leben beschreibt eine Qualität personalen Daseins, die nicht nur in elementarer Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes (deren Zielperspektive - nicht nur in mystischer Tradition - durch den Begriff der *Schau Gottes / visio Dei* konkretisiert wird; vgl. z.B. 1 Kor 13,12). Eine "unterbelichtete" Eschatologie würde sich demgegenüber damit begnügen, das verlängerte, erweiterte, in sich stabilisierte Selbst der menschlichen Geschichte und Gegenwart in eine unausdenklich ferne Zukunft hinein verlängert zu denken, statt seine Begegnung - in verwandelter Gestalt - mit der Wirklichkeit Gottes als eigentliches Ziel zu erkennen (welche nebenbei auch Basis des Gerichtsgedankens ist).

3. These: Dem Glauben an die Auferstehung der Toten kommt für die Erwartung des ewigen Lebens eine konstitutive Funktion zu, da dem Menschen an sich in all seinen Lebenssphären (Körper, Leib, Seele, Geist usw.) keine Ewigkeit zukommt (wenngleich sich in ihnen das Ewige z.T. manifestieren kann, ohne in diesen Sphären aufzugehen).

Die *Wirklichkeit Gottes* ist demnach eine wesentliche (notwendige, wenngleich noch nicht hinreichende) Bedingung der Möglichkeit eines ewigen Lebens seitens des Menschen.

4. These: Im Glauben an das ewige Leben hat der christliche Glaube eine Spitze, die ihn zugleich als *Hoffnung* begründet. Die Hoffnung konkretisiert sich nicht in der *Bewahrung*, sondern der *Verwandlung* und *Vollendung* des gelebten Lebens (Fortbestand an sich ist natürlich nichts Schlechtes; Vollendung setzt jedoch nicht das Bestehende in seiner Selbstfixierung voraus, sondern dessen Verwandlung; siehe These 6).

5. These: Ohne eine Reflexion auf Wesen und Bedeutung des Todes läßt sich nicht angemessen von ewigem Leben sprechen. *Auferstehung* ist nicht denkbar ohne ein Wirken Gottes am Toten (in Analogie zu seinem Schöpfungshandeln *ex nihilo*, cf. Röm 4,17 - ein insbesondre auch von J. Ringleben in seinem Buch über Auferstehung hervorgehobener Aspekt). Der Glaube an das ewige Leben ist somit nicht auf der Basis einer phänomenologischen, philosophischen oder anthropologischen Analyse des menschlichen Selbst begründbar, wenngleich er mit diesen Perspektiven menschlicher Existenz vermittelbar sein muß.

Welche Bedeutung hat der *Tod* im Blick auf das menschliche Leben (als dessen Grenze und Abbruch)? In der griechischen Mythologie wird er als Kompanion (Bruder) des Schlafes dargestellt. Demgegenüber erscheint er in der Bibel durchgängig als eine bedrohliche, feindliche und überwindungsbedürftige Macht. Der Tod hat die wichtige Aufgabe, dem Menschen schmerzhaft seine Endlichkeit im Stil eines Abbruchs beizubringen. "Was kann ihm entgegengehalten werden?" ist dabei eher die Frage als "Wie können wir uns mit ihm versöhnen?". Man vergleiche dazu auch die prominente Passage Apk 21,3ff, wo die eschatologische Entmachtung und Beseitigung des Todes im

Blick ist. Ewiges Leben setzt demnach die Überwindung des Todes voraus, so daß am Ende nicht der Tod das Geschehen bestimmt, sondern mit ihm selber etwas geschieht, wie es auch - bei Luther und Hegel - die Rede vom "Tod des Todes" nahelegt; nach 1 Kor 15,26 ist der Tod der *letzte Feind*, den es zu bezwingen gilt; durch Christus selber ist der Tod "verschlungen" (*katapothē/katapinein*: weggetrunken, d.h. "konsumptiv vernichtet" an und durch sich selbst), d.h. nicht rein äußerlich bezwungen. Auch der Tod Jesu wird bei Paulus nicht als Vollendung der Geschichte Jesu angesehen, sondern als ein "Fluch", den Christus für uns durch diesen seinen Tod geworden ist, vgl. Gal 3,13.) - Im Blick auf den Tod Jesu wie jedes Menschen gilt: Es gibt in Wahrheit weder einen *schönen* noch einen *harmlosen* Tod (und für das Sterben des Menschen gilt meist nichts Besseres).

Der Tod gibt somit eine Frage auf, die von ihm aus nicht zu beantworten ist. Er ist Stigma einer Kreatur, die ihr Ende höchst unfreiwillig - und *als* unfreiwillig - erfährt (*Geschick*, nicht *Tat*). Im Tod kommt das, was nicht sein soll, zu seinem letzten Ziel. Für die theologische Beschreibung des Todes ist somit nicht nur wichtig, ihn nicht zu verharmlosen, sondern auch, zweierlei zu sehen: Der Tod ist 1. *weder Implikat der menschlichen Bestimmung* noch 2. *Implikat der menschlichen Endlichkeit als solcher*.

Erstere kann *nur* ohne den Tod angemessen gedacht werden, *letzte* durchaus *auch* ohne ihn. Da dieser zweite Gedanke nicht ohne weiteres evident ist, bedarf er einer kurzen Erläuterung: *Endlichkeit* als solche impliziert nur die Begrenztheit, Ermeßlichkeit und perspektivische Beschränktheit des Subjekts, *ohne* dessen Zuendegehen im Sinne eines Abbruchs oder Zunichtemachens seines Daseins, worin der *Tod* besteht. In diesem Sinn ist die *Endlichkeit* Teil der schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen, der *Tod* jedoch nicht. Tod und Endlichkeit sind unter der Perspektive des Endlichen wie des Unendlichen zu *unterscheiden*, während sie in der Perspektive des Todes und der Erfahrung des Lebenden (*orientes*), daß seine Endlichkeit im Tod kulminiert, durchaus *koinzidieren*. - Die eschatologische Beseitigung des Todes muß also nicht mit der Beseitigung der Endlichkeit einhergehen, wenngleich deren eschatologische Gestalt als verwandelt gedacht werden muß (d.h. eine Endlichkeit ohne den "Stachel" des Todes ist nicht dieselbe wie die der todverfallenen Kreatur).

Gerade weil der Tod nicht auf die Endlichkeit des Geschöpfes zurückzuführen ist (als deren naturgemäßes Implikat - im Sinn eines "bruchlosen Übergangs" von - mit Leibniz gesprochen - *malum metaphysicum* zum *malum physicum*) und in ihr nicht aufgeht, hat er die Dimension einer fundamentalen Bedrohung des Lebens. In der Begegnung mit dem Tod kommt auch die Eitelkeit menschlichen Seinwollens und allzumenschlicher Eitelkeit zum Ausdruck. Der Tod ist in diesem Sinn Grenz- und Entlarvungsinstanz in einem. Er steht am Ende und setzt in seiner Ungewißheit des Wann und des Danach - mit seiner Gewißheit des *Daß* - die Lebensfülle ins Ungewisse. Welchen Sinn hat das Ganze, wenn am Ende der Tod steht? Der Tod kann verdrängt und ausgeblendet, aber mit menschlichen Bemühungen nicht beseitigt werden. Er wird zum Tabu, verdrängt einerseits, sensationell ausgeschlachtet andererseits, aber auch versachlicht und naturalisiert (vgl. z.B. Joseph Ratzinger in seinem Büchlein *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, 1977, S.66ff). Während man früher gebetet habe "a subitanea morte libera nos" (bewahre uns vor einem plötzlichen Tod), sehne man heute - dem gegenläufig - ein kurzes und schmerzloses Ende herbei. Die Angst vor dem Sichbereiten zum Sterben (das ja bekanntlich auch Luther für so wichtig erachtet hat) zeigt sich hier. Die metaphysische Dimension wird ausgeblendet und die *Dehumanisierung des Todes* bringt - so

Ratzinger - eine *Dehumanisierung des Lebens* mit sich, indem der Tod einer Strategie der Machbarkeit unterworfen werden soll.

Damit wird die Definitivität des Todes verdrängt, die Lebensmöglichkeit scheint entgrenzbar, eröffnet neue Spielräume. Aber der Tod bleibt davon unbeeindruckt, er zeitigt nach wie vor das Leben und setzt damit die Zeitlichkeit des Lebens gegenläufig zu allem Spiel der Zeit. Darin liegt die Definitivität der menschlichen Lebensgeschichte begründet. Für das christliche Lebensverständnis ist dieser Gedanke der Definitivität des Todes grundlegend (der Ernst des Lebens hängt mit dem Ernst des Todes derart zusammen, daß der spielerisch-unverbindliche Charakter von Lebensmöglichkeiten erst vom Tod her seine Grenze erfährt; der Tod als Ende des irdischen Daseins impliziert das Ende jeglichen Seinkönnens, in seinem "Es ist vorbei" (vgl. Kierkegaard "An einem Grabe", 1845) wird das Gewordene zum Gewesenen, das Fragmentarische zum "Ganzen ohne Ganzheit").

6. These: Während "ewiges Leben" durchaus gedacht werden kann ohne eine förmliche, äußerliche *Bewahrung* des gelebten Lebens, ist es undenkbar ohne dessen *Vollendung*. Denn die christliche Eschatologie zielt nicht einfach auf *Bewahrung* (*conservatio*), sondern auf *Vollendung* (*consummatio/perfectio*) des Gewesenen. Es ist schwierig, auf Vollendung zugunsten der äußeren Bewahrung und unbefristeten Verlängerung zu verzichten (so der Tendenz nach *Hüttenhoff*, vgl. insbesondere ThLZ 125, 2000, cl.871f). Bewahrung kann Vollendung nicht ersetzen, zumal Vollendung die radikale Verwandlung des Gewesenen aufgrund seiner Neuschöpfung von Gott her impliziert. Eine Eschatologie, die bloße Bewahrung und ewige Fixierung des Gewesenen anpeilt, hat ihr Wesen im Kern verfehlt. Denn im Eschaton kommt die Schöpfung derart zu ihrem Ziel, daß ihre ursprüngliche Bestimmung endgültig ihre Gestalt bestimmt, was nur heißen kann, daß sie wesentlich und total ihr Sein von Gott her begreift und in Teilhabe an seiner Wirklichkeit vollendet. Trotz der notwendigen Vorstellungsgrenzen hinsichtlich des Resultats dieser Vollendung ist für die christliche Hoffnungsperspektive maßgeblich, daß der Aspekt der "Bewahrung" im Blick auf die Vollendung der Schöpfung sowohl *zu viel* als auch *zu wenig* aussagt: Eine ewige Bewahrung auch dessen, was im Horizont des Gerichts vom Geschöpf selbst als nichtig anerkannt wird, stünde der Vollendung entgegen; "Bewahrung" besagt zuviel, weil Vollendung weder Totalbewahrung noch Totalerinnerung impliziert; zuwenig, weil das von Gott Bewahrte nicht in seinem bloßen Gewesensein fixiert wird, sondern über die Grenzen seines Gewesenseins hinausgeführt wird. Am Ende wird die "incurvatio in se" aller Lebewesen zerbrochen, worin sich eschatologisches Heil *gegen* die individuelle Struktur der Selbstbehauptung realisiert. Vollendung ist gegenläufig gegen alle selbstbehauptungsorientierte Bewahrung unserer individuellen Lebensstruktur und Lebensinteressen. Kurz: Die bloße Bewahrung des Selbstseins als Verewigung gelebten Lebens ist Manifestation der Hoffnung *des Sünders*, nicht die *des Glaubenden* (der - "in Christus" - durch Glaube und Taufe das Anliegen individueller Selbstbehauptung verworfen hat). Eschatologische Identität (zur Definition dieses Begriffs vgl. II.) ist daher zwar durchaus *bestimmte*, nicht unbestimmte Identität, aber eben nicht bloß *bewahrt*, sondern *verwandelt* und *vollendet*. Dies ist der Kern der christlichen Eschatologie.

7. These: Was heißt *Vollendung* (dem positiven Begriff nach)? Die Vollendung des menschlichen Lebens bedeutet ein Ganzwerden, das dem irdischen Leben durch den Tod unmöglich ist. Vollendung bedeutet weniger als gottgleiche Vollkommenheit, aber mehr als nur Beseitigung der

"Störfaktoren" des menschlichen Daseins (Leid, Krankheit, Unvollkommenheit, Schuld und Sünde). Denn die Ausschaltung des Negativen impliziert noch nicht, daß die Existenz ihre Bestimmung positiv erreicht hat. "Vollendung" ist jedoch ein *positiver* Begriff, der an der bloßen Beseitigung des Negativen sich nicht genügen lassen kann.

II. Ewiges Leben und eschatologische Identität

Eschatologische Identität bezeichnet die Weise der personalen Identität, die am Ende des menschlichen Lebens als Ziel und Bestimmung steht, aber ihrem Wesen nach zugleich die endgültige und unüberholbare Weise des Menschen zum Ausdruck bringt, er selbst zu sein. Eschatologische Identität ist dabei etwas, was der Mensch zeitlebens nie hat, aber worauf er in allem seinem Wollen, Tun und Lassen immer schon unausdrücklich bezogen ist. Die Hoffnung auf ewiges Leben zielt auf eschatologisch erfüllte Identität, die ihr Zentrum nicht isoliert in sich selber hat. Der Glaube an Christus wie an das ewige Leben zielen auf eine Dimension von Heil, in der die Individualität in ihrer Isolation und Selbstfixierung durchbrochen wird. Es geht nicht um "privates" Heil oder subjektive Selbstvervollkommnung, sondern um das Sein "in Christus" (vgl. Paulus). Schon durch den Glauben wird der Mensch von seiner Ichfixierung nicht auf ein unbestimmtes anderes, sondern auf Christus hin befreit, und zwar so, daß er essentiell mit ihm verbunden ist, wenngleich das Sein in Christus (seine "Ortsbestimmung", G. Ebeling - s.o. *Einführung*) hier ein Sein *extra se* bleibt. Diese Bestimmungen der Soteriologie können innerhalb der Eschatologie nicht unterlaufen werden, ohne daß letztere zu einem blassen und faden Abgesang auf die soteriologischen Grundeinsichten wird. Wenn der Glaube den Menschen bereits (hier und jetzt, nicht im *eschaton*!) elementar und wesentlich mit dem dreieinigen Gott verbindet, dann darf ihm eschatologisch kein "ewiges Leben" zweiter Klasse zugeordnet werden, in dem er - abgeschieden von Gottes Wirklichkeit - auf seine Geschöpflichkeit und Endlichkeit fixiert bliebe. Das merkwürdige Resultat müßte sein, daß *ewiges* Leben seitens des Menschen wiederum als *zeitlich* begriffen werden müßte, statt als ewig (eine Konsequenz, vor der Hüttenhoff übrigens ausdrücklich *nicht* zurückschreckt, vgl. ThLZ 125, 2000, cl.872: "... daß das ewige Leben ein zeitliches ist"; diese Form der Kapitulation christlicher Eschatologie ist m.E. darin begründet, daß die Ewigkeit nicht mehr im Ernst als *Grund* der Zeitlichkeit gedacht wird, sondern letztere als autochthone Sphäre, deren Integration in das Ewige per se *Zeitlosigkeit* implizieren müßte. Die Aporie der zeitlichen Kreatur, sich und das Ewige ineins zu denken, wird so bei Hüttenhoff zu einer Aporie des Ewigen, das sich vom Zeitlichen ausgeschlossen weiß, um sich in der Reinheit dieses Wissens als wahrhaft autark und scheinbar souverän zu erweisen).

III. Wiederkehr der Eschatologie - Wandel von Gestalt und Begriff

Innerhalb der Theologie hat die Eschatologie eine gewisse Wiederbelebung erfahren. Ratzinger bemerkt das (1977, p.17ff) auch für die katholische Theologie, z.B. in Blick auf Hans Urs von Balthasar, und verweist auf die Konzentration der exegetischen Forschung auf Eschatologie und Apokalyptik seit Joh. Weiß, 1892 (vgl. dazu auch H. Fr. Geißer: Grundtendenzen der Eschatologie

im 20. Jahrhundert, in: K. Stock [Hg.], *Die Zukunft der Erlösung*, 1994, S.13-48, hier S.15ff). Der Begriff der Eschatologie schwankt dabei beträchtlich. Das Problem im 20. Jh. scheint zunächst ihre *Entzeitlichung* zu sein: Gott als Ewigkeit ist die Zukunft, während die Zukunft der Welt in der Zeit thematisch ausgeklammert wird. Im 18. und 19.Jh. findet sich eine Verengung der Eschatologie im Blick auf die Frage nach individueller Unsterblichkeit. Sehr witzig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung von D.Fr. Strauß, man habe zwar den Glauben an die Unsterblichkeit kirchlicherseits zu bewahren versucht, jedoch "den ganzen Hausrath der kirchlichen Eschatologie" aufgegeben, d.h. sie substantiell entsorgt, um den Teilaspekt individueller Unsterblichkeit zu bewahren (so Strauß in seiner Glaubenslehre, 1841, p.697; zit. cl.865; in das Umfeld dieser Kritik gehört gleichläufig auch L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830). Was manche als Entrümpelung planten, wurde zur Entleerung.

Hier (18./19.Jh.) wie dort (1. Drittel 20.Jh.) finden also *Begriffsverengungen* statt: hier *individualistische*, dort *präsentische* Verengung. Die These eines *come-back* der Eschatologie im 20. Jh. ist also nur dann sinnvoll, wenn ihre Renaissance nicht nur einen Teilaspekt betrifft (was zu einer Verschiebung ihres Gesamtbegriffs führen müßte), sondern - mit D.Fr. Strauß gesprochen - ihren gesamten "Hausrath", zumindest in transformierter Gestalt.

J. Ratzinger beklagt für die katholische Theologie, daß die traditionellen Lehrstücke der Eschatologie - nämlich Tod, Gericht, Fegfeuer (zur ökumen. Auseinandersetzung diesbezüglich vgl. den Mainzer Vortrag von Werner Thiede über "Ökumenische Eschatologie", Febr. 2001) und ewiges Leben - in den neueren Eschatologien im Kontext der Theologie der Hoffnung/Befreiung/Revolution kaum noch eine Rolle spielten (1977, S.19f). Auch hier wird also eine nicht unerhebliche Begriffsverschiebung konstatiert, so daß die These einer Wiederkehr der Eschatologie für sich genommen wenig aussagekräftig ist.

Für den evangelischen Bereich war in der Exegese die Entdeckung des eschatologischen Charakters der Reich-Gottesverkündigung Jesu ein wichtiger Impuls, der längerfristig auch die Dogmatik inspirierte. Doch Joh. Weiß und A. Schweitzer zunächst konnten mit dem streng eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu weithin nichts anfangen, sie blieben im babylonischen Gehäuse des liberalen Kulturprotestantismus befangen.

Erst K. Barth setzt die Eschatologie nicht nur an die Spitze der theol. Denkbewegung, sondern will durch sie ihr Ganzes bestimmt sein lassen, jedenfalls seiner berühmten These im "Römerbrief" nach (2.Aufl. 1922, S.298): "Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun." Das ist schön gesagt, und hat in dieser apodiktischen Gestalt seiner Rede etwas gleichsam Unwidersprechliches. Hört man diesen Satz Barths, fragt man sich *nicht*, mit welchem Recht er das sagt, sondern warum er und Generationen seiner Zunftgenossen vor ihm nicht schon früher dasselbe gesagt haben: Theologie - nein Christentum! - muß *restlos* Eschatologie sein, um nicht *restlos* Christus zu verfehlen. Noch Moltmann und Pannenberg sind diesem Satz Barths zeitweise gefolgt, ohne aber jenen Begriff der Eschatologie aufzunehmen, und dieser ist natürlich alles entscheidend.

Eschatologie ist demnach nicht die Lehre vom endzeitlichen Geschick der Welt und der Geschöpfe Gottes, sondern die Theorie ihrer radikalen Geschiedenheit von Gott selbst. Aufgrund der Diastase sind Zeit und Ewigkeit inkommensurabel. Das Meer der Zeit *strandet* an der Ewigkeit. Und dieser Strand ist klüftig, nicht sandig vorzustellen. Hier schürft man sich, statt zu liegen und zu gleiten.

Dementsprechend ist für den frühen Barth das Eschaton jenseitig und nicht zukünftig. Barth lehrt gleichsam den *clash* der Lebenssphären, unvermittelbar, immanent unüberbrückbar, in die *krisis* führend. Christentum ist demnach Akt der Entscheidung angesichts der *krisis*, sich der totalen Andersheit Gottes aussetzen.

Das Eschaton ist hier kein unbestimmt Fernes, sondern bestimmt unser Leben *hier und jetzt*. Darin liegt wohl auch der zentrale Wahrheitsgehalt der steilen These Barths, die er selber später (KD 1932ff) deutlich abgeschwächt hat. Doch es bleibt für ihn bis zuletzt dabei, daß der Mensch nicht teilhaben kann an der Ewigkeit Gottes. Ewigkeit scheint kein Prädikat zu sein, daß dem Menschen im Horizont seiner Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Todverfallenheit überhaupt zukommen kann. Weder kann noch muß der Mensch an Gottes Ewigkeit partizipieren.

Es legt sich hier der Gedanke nahe, Gottes Souveränität und des Menschen Endlichkeit könnten nur im wechselseitigen Ausschlußverfahren eschatologisch rein bewahrt werden (eine allerdings zu diskutierende Voraussetzung - s.o. These 6 - dieses Satzes ist die Unterstellung, in der Eschatologie müsse es überhaupt und wesentlich um die "Bewahrung" von etwas gehen). Die Eschatologie bringt dann nur auf den Punkt, was immer schon galt: Gott ist ewig, der Mensch kann und muß dies als endliches Wesen nicht sein. So gibt es nun keine Grenzüberschreitung mehr, keine Anmaßung, keine Hybris und keine Sünde, sein zu wollen wie Gott. Diese Eschatologie zielt auf friedlich-schiedliche Disparation: das Geschöpf wird auf seine kreatürliche Endlichkeit zurückgeworfen, Gott verbleibt alternativlos ewig. In gewissem Sinn schön und gerecht, auf den ersten Blick sicher auch billig und heilsam für beide.

IV. Notizen zu Hüttenhoff

In jüngster Zeit hat der ehemals in Münster, jetzt in Saarbrücken lehrende Theologe Michael Hüttenhoff diese These in einem lesenswerten Aufsatz (ThLZ 125, 2000, cl.863-880) wieder zum Ausdruck gebracht. Dieser Beitrag ist aufgrund seiner gedanklichen Klarheit, seiner rationalen Reflexionsschärfe und der überaus kenntnisreichen Berücksichtigung der gesamten neueren Diskussionslage überaus bemerkenswert (sowenig seine These im Resultat bestätigt werden kann). Hüttenhoff stellt zu Recht heraus, daß ewiges Leben ein Zentralbegriff der Eschatologie sei, wobei es vor allem um eine Verhältnisbestimmung von menschlicher Zeitlichkeit und Ewigkeit gehen müsse (d.h. nicht nur in abstracto von *Zeit* und Ewigkeit, wenngleich diese auch wichtig ist, z.B. im Sinn der These von **Platos** Timaios, die *Zeit* sei ein *ins Werden gesetztes Abbild der Ewigkeit* (Tim 37d5, zit. cl.867, ein bewegliches Abbild der im Einen verharrenden Unendlichkeit: *Zeit* ist *eiko kinton aioonos; en heni kat' arithmon iusan aioonion eikona = chronos*; übersprungen wird von mir die Rezeption dieser These bei Plotin und Augustin), oder **Boethius** These, Ewigkeit sei der Inbegriff eines vollständigen Seinkönnens im Horizont der Gleichzeitigkeit der Existenz mit dem ewigen Sinn ihres Daseins, oder kürzer und klarer gesagt: "aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" (cf. *philos. consol.* V,6,4).

Hüttenhoff stellt heraus, daß diese Definition sehr gegensätzlich einmal als Entzeitlichung der Ewigkeit (Thomas von Aquin, Schleiermacher), aber auch als "Überwindung des Gegensatzes von Ewigkeit und Zeit" interpretiert werden konnte (cl.868 bei Anm.27), in letzterer Weise auch bei Karl Barth (KD II/1, 688f). Tatsächlich nimmt Barth hier sehr positiv auf Boethius Bezug und setzt

dessen Definition der Ewigkeit kritisch gegen Augustin und Anselm ab. Barth lobt zwar Boethius und tadelt Thomas, aber nicht der *Zusammenhang* von Ewigkeit und Zeit interessiert ihn, sondern nur, ob die Definition des Boethius exemplarisch geeignet zur Darstellung der Ewigkeit Gottes ist. Was Barth an Boethius' berühmter Definition gefällt, ist der Selbstbezug der Ewigkeit, die göttliche Souveränität und Autarkie, Gottes reine Gleichzeitigkeit mit sich, - aber nicht die Beziehung von Gottes Ewigkeit und menschlicher Zeitlichkeit. Barth lobt die Definition des Boethius in KD II/1 688, weil sie ermögliche, Ewigkeit *über* der Zeit, aber nicht in reinem Gegensatz zu ihr zu verstehen: Gott ist Inbegriff des Lebens, das frei über sich verfügt - unbeschadet aller Zeit, derer es sich aus reiner Gnade annimmt - so etwa Barths Grundthese. Gottes *Liebe* gilt allen, Gottes *Ewigkeit* nur sich selbst (in diesem Sinn betont auch Hüttenhoff cl.867, daß "'Ewigkeit' ursprünglich ein Attribut Gottes ist").

Ewigkeit werde bei Boethius - so Barth - als ganzer, gleichzeitiger und vollkommener Besitz unbegrenzten Lebens verstanden (KD II/1, 689). Doch darin sieht Barth nichts, woran der Mensch teilhaben könnte, sondern nur eine gelungene Definition der sich selbst gleichzeitigen Ewigkeit Gottes in seiner Aseitität und Souveränität. Das Ewige kann nicht *per negationem* von der Zeit abgeleitet werden (so Barth KD II/1,689 gegen Thomas), sondern definiert sich selbst. Es gehe darum, den theologischen Ewigkeitsbegriff "aus der babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff" zu befreien und das *nunc stans* der göttlichen Ewigkeit als das *nunc fluens* zu denken (so Barth 1940 gegen Barth 1922), d.h. Gott setzt sich der Zeit aus, eignet sie sich an und erhebt sie zu sich (KD II/1, 696 u.a.). In diesem - *christologisch* verstandenen - Akt der Verzeitlichung gewährt sich der ewige Gott der Kreatur, *ohne* sie an seinem ewigen Leben partizipieren zu lassen - das sei die Summe der "ganzen Gotteslehre" (KD I/1, 757). Eine Fortdauer des kreatürlichen Lebens über den Tod hinaus wird von Barth ausgeschlossen (KD III/3, 100 - verbunden mit der Begründung, daß es ja gerade in seinem befristeten "Weg und Lauf seinen Sinn erfüllt haben ... wird"; vgl. KD IV/3, 1063f: "Du hast deine Zeit gehabt ... Non plus ultra!").

Dies kritisiert Hüttenhoff mit dem Hinweis auf die ungleichen und oft dürftigen Möglichkeiten und Chancen, die das irdische Leben bietet, und votiert daher für ein zukünftiges Leben (ThLZ 125, 2000, 876). So weit, so gut. Damit sei die zukünftige "Teilhabe am Heil" durch das postmortale Leben ermöglicht (cl.880, th.4). Andererseits gibt es dieses ewige Leben nach Hüttenhoff nur als *zeitliches* mit unbegrenzter Fortdauer (ohne echte Verwandlung und Vervollkommnung); ferner wird der Tod als Einbruch markiert, der als postmortale Subsistenzbasis nur die *Erinnerung Gottes* zuläßt. Die Fortdauer in der Erinnerung Gottes könnte nun zwar eine Verewigung des gelebten Lebens begründen, nicht aber, daß in diesem (jenseitigen) Leben noch irgend etwas geschieht - schon gar nichts *Neues*. Über diese Erinnerung Gottes hinaus gibt es kein ewiges Leben. So entsteht bei Hüttenhoff eine Aporie (auch manifest als konkreter, intentionaler Widerspruch zwischen These 4 und 5, cl.880): das Interesse einer Betonung der *futurischen* Eschatologie einerseits, die Feststellung andererseits, daß nach dem Tod nur die ewige *Erinnerung Gottes* auf uns wartet (*Neues* somit nicht geschehen kann). Der "Bruch des Todes" wird somit bei Hüttenhoff zwar keineswegs nivelliert, er führt aber in die Fixierung der gewesenen Identität und läuft damit dem Interesse an künftiger Heilsmöglichkeit über den Tod hinaus zuwider. Wer den Tod eben nur "überbrücken" will, steht gedanklich noch abseits der - in der Tat - schwierigen Aufgabe, das neue Leben jenseits des Todes zugleich als *neues* und als *personal-kontinuierliches* zu denken. Bei Hüttenhoff ist nur der *zweite*

Aspekt berücksichtigt, weshalb seine Konzeption des ewigen Lebens zu sehr dem Ansinnen verhaftet bleibt, Barths Eschatologie in aufgebesselter und erweiterter Form zu präsentieren, erweitert nämlich um den Gedanken einer postmortalen Fortsetzungsgeschichte (aus Barths Perspektive keine *Verbesserung!*). Doch diese Fortsetzung des Lebens bleibt unbefriedigend, weil sie an keiner Stelle auf ein positives Ziel zuläuft, das ewiges Leben seiner selbst wert und würdig machen könnte: nämlich die *Verwandlung* des gewesenen Lebens (statt seiner kontinuierlichen Erinnerung, einschließlich all seiner Schattenseiten, seiner Leid- und Schuldverhaftung) sowie die *echte Teilhabe* am ewigen Lebens Gottes (wie sie Hüttenhoff offensichtlich ausschließt, vgl. ThLZ 125, 2000, cl.867.871f). Beide zentralen Anliegen der christlichen Eschatologie, durch die zugleich ihre Hoffnungsperspektive zum Ausdruck kommt, fallen bei Hüttenhoff unter den Tisch.

Seine Lösung des Problems läuft somit darauf hinaus, Gottes Ewigkeit und ewiges Leben seitens des Menschen auf ewig zu *disparieren*, d.h. salopp gesagt, eine Ewigkeit *erster Klasse* von einer Ewigkeit *zweiter Klasse* zu unterscheiden. Damit wird etwa Paul Althaus' These abgelehnt, die Eschatologie thematisiere eine endgültige Gemeinschaft von Gott und Mensch (cf. cl.865 Anm.9), aber auch Gerhard Ebelings Behauptung, das neue Leben des Gläubigen bestehe in der wirklichen Teilhabe am Leben Christi (z.B. Dogmatik I,110), sowie J. Ringlebens These, im ewigen Leben werde unser Selbstbewußtsein ein "Moment" des göttlichen (in: K. Stock, *Die Zukunft der Erlösung*, 1994, p.76; vgl. ThLZ 125, 2000, cl.879 Anm.69). Diese Ablehnung des Gedankens echter (realer) Teilhabe führt jedoch zu einer Eschatologie, die unterhalb der Verheißungen liegt, die innerhalb der Soteriologie noch als sicher gelten konnten: nämlich daß wir im Glauben durch Christus real verbunden sind mit der Wirklichkeit Gottes.

Auch das Anliegen, Zeit und Zeitlichkeit in ihrer Relation zur Ewigkeit angemessen zu bestimmen, ist bei Hüttenhoff zwar gesehen, aber nicht befriedigend realisiert. Die Integration der Zeit in die Ewigkeit scheitert nach Hüttenhoff daran, daß die Ekstasen (Modi: Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft) der Zeit dadurch nivelliert werden würden. Ein "synthetisches Ewigkeitsverständnis" ist demnach Hüttenhoff zufolge unsachgemäß (ThLZ cl.869f). Die Zeitmodi dürften nicht aufgehoben werden, weil sie durch ihr *Auseinander* konstituiert werden (Anm.31, gg. Tillich). Hier wird gegen Plotin, Augustin und Boethius das Auseinander der Zeitmodi als der Zeit selber *zugrundeliegend* behauptet: Das Wesen der Zeit besteht in einer sich-selbst-gleichen Vergangenheit, sich-selbst-gleichen Gegenwart, sich-selbst-gleichen Zukunft. Die Frage nach dem Wesen der Zeit wird also nur durch Verweis auf das Nacheinander des Gewordenden und des Werdenden beantwortet. Die Zeit ist nach Hüttenhoff demnach von der Einheit ihres Seins ausgeschlossen, da diese Einheit das Prinzip ihrer Bewegung ausschliesse, nämlich das Auseinander der Zeitmodi.

Die derart in ihrer *linearen Extensionalität* fixierte Zeit ist - darin hat Hüttenhoff recht - von der Ewigkeit auf ewig ausgeschlossen. Die Einheit der Ewigkeit Gottes kann dann nur zeitlos verstanden werden. Sie muß ewig bei sich bleiben, der Mensch ewig bei sich. Die *Bewahrung* wird so zum Prinzip der *Vollendung*, und die Vollendung soll und kann mit *Unvollkommenheit* zusammengedacht werden (so Hüttenhoff Anm.36 cl.871f), und zwar derart, daß Leiden, Schmerz, Schuld und Endlichkeit zu Signaturen des ewigen Lebens werden. Indem Gott den Verstorbenen erinnert, und zwar in der diesem gemäßen Weise, bewahrt er dessen Leben in seiner Totalität, entreißt es dem Vergessen, schenkt ihm Zukunft über den Tod hinaus, unbegrenzte Zukunft (zur zentralen Bedeutung der *Erinnerung* als Subsistenzbasis über den Tod hinaus vgl. Hüttenhoff cl.878f). Unsere

verquere *life-story* wird somit von Gott selbst in seiner Erinnerung gespeichert und damit auf ewig bewahrt. Aber, so darf und muß man ergänzen, wir haben an Gottes Wirklichkeit nicht teil. Schade, sehr schade! Aber unabänderlich, aufgrund der Zonentrennung von göttlicher Ewigkeit und menschlicher Zeitlichkeit, die sich am Ende nur voller Anerkennung mit Wehmut von Ferne grüßen können - und in diesem ewigen Gruß die Anerkennung der menschlichen Endlichkeit und ihrer verqueren Lebensgeschichte mitgesetzt ist.

Dietz, 23.11.2001

[Vgl. außerdem als **Beigabe** das folgende Blatt mit den sechs Abschlußthesen Hüttenhoffs und einigen kritischen Anfragen zu seinem Konzept.]

Michael Hüttenhoff: *Ewiges Leben. Dogmatische Überlegungen zu einem Zentralbegriff der Eschatologie*, in: **ThLZ 125, 2000**, cl.863-880). Hier **A)** die Zusammenfassung seiner Thesen (cl.880) und **B)** Kritische Rückfragen zum eschatologischen Konzept (Anfragen/Kritik).

A) Textauszug (Fazit)

(Resümee im Blick auf die Leitfrage Hüttenhoffs, inwiefern "ewig" überhaupt zum Attribut menschlichen Lebens werden kann, zumal Ewigkeit *primär* - und nach Hüttenhoff auch *exklusiv* - Gott zukommt:)

- 1. Das Attribut 'ewig' kann menschlichem Leben nur zukommen, wenn Gott es zum ewigen Leben macht und wenn es in jeder Hinsicht durch die Beziehung auf Gott bestimmt wird.**
- 2. In formaler Hinsicht bezeichnet 'ewig' als Attribut des menschlichen Lebens die in der Beständigkeit und Verlässlichkeit der Liebe Gottes begründete zeitliche Dauer des durch die Beziehung auf Gott bestimmten Lebens. Das ewige Leben hat zwar einen Anfang, aber kein Ende in der Zeit.**
- 3. Obwohl mit dem Bestimmtsein durch die Gottesbeziehung das neue Leben bereits im irdischen Leben beginnt, vollendet es sich als ewiges Leben erst nach dem Tod.**
- 4. Die Zukünftigkeit des ewigen Lebens eröffnet Menschen, für die es im irdischen Leben kein Heil gibt, die Möglichkeit der Teilhabe am Heil.**
- 5. Die Erinnerung an die Lebensgeschichte aus der Perspektive der erlebenden Person ist die grundlegende Dimension personaler Identität über den Bruch des Todes hinweg.**
- 6. Die personale Identität wird aus dem Tod gerettet, indem Gott sich an die Person und ihre Lebensgeschichte erinnert und indem er auf Grund seiner Erinnerung die Erinnerung aus der Perspektive der erlebenden Person weckt und ihr eine neue Subsistenzweise gibt.**

B) Anfragen (Kritik)

- 1.) Geht es in der Eschatologie nur und primär um die *Rettung* personaler Identität (*kompensativ-identische Bewahrung: personal identity "saved from death"* cl.880) - oder um mehr?
- 2.) (Ewige Trennung?) Wie ist eine Eschatologie einzuschätzen, die primär
 - a.) eine *Festschreibung* unvollkommener, d.h. mit Leid und Sünde behafteter Identität im Blick hat, und
 - b.) die These vertritt, daß der Mensch in seiner Ewigkeit ewig von Gottes Ewigkeit ausgeschlossen bliebe (welche Bedeutung hat diese "Exklusivität" der Ewigkeit des Menschen einerseits für ihn selbst, andererseits für Gott)?
 - c.) Inwiefern ist eine *Vollendung* der menschlichen Existenz 1. ohne *Vollkommenheit* und *Ganzheit* (Integrität), sowie 2. ohne wirkliche *Gemeinschaft* mit Gott möglich.

Fazit: Inwiefern kann es Ausdruck von (christlicher) Hoffnung sein, auf ewig von Gott getrennt und ebenso ewig mit seiner beschränkten, leidverhafteten und sündigen Lebensgeschichte verbunden zu sein?

3.) Wie ist es zu bewerten, wenn die Selbstbestimmung des Menschen als Sünder (d.h. zu seinem Sündersein) als prävalent vor der Selbstbestimmung Gottes zur vollkommenen Gemeinschaft mit dem Menschen gesetzt wird?

4.) Welche Bedeutung kann dem Gedanken einer eschatologischen *Verwandlung* unserer Existenz von Gott her für Hüttenhoff zukommen (oder eben nicht)?

5.) Wenn schon *der Glaube* wirkliche *Gemeinschaft* des Glaubenden (*extra se, in Christo*; vgl. z.B. G. Ebeling) mit Gott ermöglicht, wie soll dann ewiges Leben *weniger* beinhalten als jener?

6.) Welche Bedeutung spielt Christus, welche die Trinität Gottes im Blick auf die ewige Gestalt personaler Existenz? (Vgl. kritisch Anm.9 u. 30)

7.) (Exklusive Ewigkeit?)

a) Wenn man mit Hüttenhoff dabei bleiben möchte, daß Ewigkeit *primär* Gott zukommt (also *nomen divinum* im expliziten und exklusiven Sinn ist) und die Zeitlichkeit personaler Existenz nicht einfach in jene hinein "aufhebbar" ist, wie kann man dann sinnvoll noch von "ewigem Leben" (seitens der Kreatur) sprechen? b) Wenn Gott die Toten in der ihnen gemäßen Perspektive (gleichsam kongenial) vergegenwärtigt (erinnert), inwiefern stellt dann nicht diese Erinnerung auch einen "ontischen" Zusammenhang mit Gott her (*seinem* Geist, *seiner* Ewigkeit usw.)?

8.) (Wie Ewigkeit als Einheit der Zeit gedacht werden kann) Inwiefern stimmt die Behauptung, daß die *Einheit* unseres zeitlichen Lebens mit Gottes Ewigkeit die *Aufhebung* (Negation) unserer Zeitlichkeit implizierte (vgl. Anm.31 cl.869)?

Wodurch werden die Ekstasen (Modi) der Zeit konstituiert? (durch sie=sich selbst?) Begründet die *Einheit* den Tod, nur das *Auseinander* das Leben (vgl. Anm.32)?

9.) Ist *der Tod* dort wirklich und ernsthaft gedacht, wo eine "Überbrückung" des Todes als einzige und elementare Voraussetzung des ewigen (= zeitlich unbegrenzten) Lebens gedacht wird? Kann es überhaupt eine stringent und konsistent "den Bruch des Todes" irgendwie "übergreifende" Identität geben (vgl. cl.878)?

10.) Würde nicht somit ein tieferes Verständnis *des Todes* ein dementsprechend tieferes Verständnis *des ewigen Lebens* ermöglichen, ohne dies in ewiger Trennung von Gottes Ewigkeit ganz auf die Seite der Schöpfung festzulegen?