

Das Jenseits in der Verkündigung

Plädoyer für einen neuen alten eschatologischen Code

Als »aktuelle Herausforderung« benannte Ottmar Fuchs 2001, dass es zwar eine »postmortale Erwartungshaltung bei Kindern und Jugendlichen« gebe, dass aber »in den Gemeinden [...] die Frage nach dem, was nach dem Tod kommt, eher vernachlässigt wird« und somit die Sprachfähigkeit zu Fragen nach den letzten Dingen verloren zu gehen drohe.¹ Was Fuchs in diesem Aufsatz als Vermutung äußerte, wurde durch eine umfangreiche Auswertung von Predigtentwürfen durch Michael N. Ebertz bestätigt: Das Jenseits spielt in der kirchlichen Verkündigung kaum mehr eine Rolle.² Dahinter steht nicht nur ein innerkirchliches, gar auf die Verkündigung begrenzbares Problem, sondern eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung. Die Kirchen reagieren mit ihrem Ablassen vom Jenseits letztlich auf ein verändertes Bewusstsein der Menschen, das zunehmend von innerweltlichen Faktoren bestimmt ist und immer weniger Hoffnungen auf und Erwartungen an ein Jenseits umfasst. Das Jenseits besitzt, so ein allgemeiner religionssoziologischer Befund, immer weniger Relevanz für das (diesseitige) Leben des Einzelnen.

Das wird schon an der Frage greifbar, ob überhaupt noch an ein Jenseits geglaubt wird. Im Religionsmonitor, einem internationalen Großprojekt der Bertelsmannstiftung, in dem empirisch die Religiosität der Menschen erhoben wird, war im ersten Umfragedurchgang 2008 die Frage nach dem Glauben an ein Leben nach dem Tod aufgenommen; die Art des Weiterlebens wurde dabei offengelassen. Die Umfrage ergab, dass daran in Deutschland 32 % gar nicht, 16 % wenig, 17 % mittel, 11 % ziemlich und 22 % sehr stark glauben.³ Die Situation in Deutschland ist also nicht ganz eindeutig. Auch bei einer 2012 im Auftrag der Zeitschrift »Chrismon« in Deutschland durchgeführten Studie des Emnid-Instituts gab knapp die Hälfte der Befragten an, nach dem Tod schlicht-

1 Ottmar Fuchs, Neue Wege eschatologischer Verkündigung. Mit einem Predigtversuch, in: Wilfried Engemann, Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen, Leipzig 2001, 137–158, hier 145.

2 Michael N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004.

3 Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.

weg nichts mehr zu erwarten. Sie geht davon aus, dass mit dem Tod alles vorbei ist. Auf der anderen Seite stehen immerhin 46 % der Befragten, die angeben, dass die Seele in irgendeiner Form weiterlebt. Längst nicht alle glauben jedoch an die Auferstehung: Sie findet nur bei knapp 31 % der Befragten Zustimmung, die (innerweltlich zu verstehende) Wiedergeburt bei immerhin 25 %, sie ist also fast so weit verbreitet wie das klassische christliche jenseitsorientierte Konzept. Es bleibt also ein gemischter Eindruck: Der Glaube an das Weiterleben nach dem Tod ist in Deutschland zwar nicht verschwunden, und er findet nach wie vor Befürworter, aber zum Teil nur in einer diesseitsorientierten Fassung; und fast die Hälfte der Deutschen kann mit ihm wenig bis gar nichts anfangen. Mehrheitlich, so muss man festhalten, beschränken wir Deutsche uns also auf eine innerweltliche (Lebens-)Perspektive.

Die vorherrschende innerweltliche Logik

Die Konsequenzen des soziologischen Befunds lassen sich erahnen, wenn man der heutigen Verwendung der Topoi nachgeht, die bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts die christliche Jenseits-Verkündigung beherrschten: Mit ›Sünde‹ ist heute meistens keine Verletzung einer transzendent gestifteten göttlichen Ordnung mehr gemeint, sondern ein (lässliches) Vergehen an einer innerweltlichen Regel oder sogar nur an einem selbstgesetzten Ziel (etwa beim Abnehmen). Der ›Himmel‹ soll nicht mehr einen nicht fassbaren Ort unendlichen Glücks von Gottesnähe bezeichnen, sondern steht als Chiffre für schöne Momente (etwa kulinarischer Art) und findet daher auch in der Werbung Gebrauch. Die ›Hölle‹ ist in den emotionalen Bereich oder auch ironischen Gebrauch zur Markierung negativen Verhaltens abgesunken, das in der Gesetzgebung eher keine Folgen zu befürchten hat. ›Gnade‹ von außerhalb der Welt benötigen wir nicht, stehen uns doch Anwälte und Gerichte zur Verfügung, um innerweltliches Recht durchsetzen zu können. Damit wird auch göttliche Gerechtigkeit überflüssig, wird diese doch innerweltlich zu erreichen getrachtet.

Wenn Ottmar Fuchs in dem benannten Artikel als Konstitutiva und Spezifika der christlichen Jenseitsbotschaft die »Suche nach Rettung und Gerechtigkeit« und die »Suche nach dem versöhnenden Gott« benennt⁴, dann wird ihm ein typischer Vertreter unserer Gesellschaft antworten, dass er sicherlich Gerechtigkeit und Versöhnung anstrebe, aber eben innerhalb der Welt. Dementsprechend haben wir das Jenseits schlichtweg nicht mehr nötig, weil wir alle seine Vorzüge bereits innerhalb der Welt realisieren wollen und realisieren zu können glauben. Die außerweltliche Perspektive erscheint überflüssig oder gar als

4 Fuchs, Neue Wege eschatologischer Verkündigung, a.a.O., 138; vgl. Ottmar Fuchs, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999), 260–288.

Projektion und billige Vertröstung. Der Mensch, so könnte ein Vorwurf lauten, müsse seine Fähigkeiten nutzen, um die Welt zu verbessern, anstatt von einem besseren Jenseits zu träumen.

Dieser Vorwurf kann nur erhoben werden, weil dem Menschen dank des naturwissenschaftlichen Fortschritts eine ungeheure Machtmöglichkeit gegeben scheint: Der Hunger in der Welt, die Klimaveränderung und auch ein Tsunami erscheinen heute weniger als hereinbrechende Katastrophen, sondern als entweder direkt vom Menschen verursacht oder zumindest von ihm potenziell beherrschbar. Demnach ist es eine ethische Notwendigkeit, dass sich der Mensch die Beseitigung des diesseitigen Leids auf die Fahnen schreibt.

Damit stellt sich der Mensch in eine innerweltliche Logik, deren Folgen für das Selbstverständnis des Menschen und sein Welt- wie Gottesbild nun anhand eines kurzen Blicks auf die Geschichte der modernen Naturwissenschaften verdeutlicht werden sollen.⁵ An ihrem Anfang steht der Astronom Galileo Galilei. Seine zentrale methodische Neuerung, die den Startpunkt für die rasante Zunahme technischer Möglichkeiten setzte, bestand in der konsequenten Verbindung von Mathematik mit empirischer Forschung. Die Mathematik besaß schon lange vor Galilei in der europäischen Philosophiegeschichte einen hohen Stellenwert, da sie die besondere Geistfähigkeit des Menschen, nämlich sein Abstraktionsvermögen, versinnbildlichte. Auch die Naturbeobachtung wurde durchaus betrieben, aber sie galt in aller Regel als minderwertig, da sie explizit nur Auskünfte über die wechselhafte Gestalt der Welt und nur indirekt über ihre ewigen letzten Prinzipien und das wahre und unveränderliche Wesen der Dinge gebe.

An dieser Stelle setzt nun das Umdenken ein. Dieses lässt sich nachvollziehen, wenn man die Philosophie von René Descartes heranzieht. Auch er betonte wie Galilei den mathematischen Zugang zur Welt. Dass die Mathematik eine genuine Fähigkeit des Menschen ist, schien ihm auf einen radikalen Unterschied zwischen dem Menschen und dem Rest der Natur hinzuweisen. Entsprechend entwickelte Descartes ein konsequent dualistisches Weltmodell. Die Welt wird zweigeteilt in geistbeseelte Wesen (den Menschen) und den geistlosen materiellen Rest. Der Mensch wiederum wird zweigeteilt in seinen Körper und seinen Geist. Descartes' Dualismus ermöglichte eine Aufgabenteilung zwischen den Wissenschaftsdisziplinen, die sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wie eine Art Burgfrieden hielt. Die Naturwissenschaften auf der einen Seite arbeiteten am Körper des Menschen und dem »geistlosen Rest der Welt«, also an allem, was einer empirischen Betrachtung zugänglich ist. Der Körper des Menschen

5 Vgl. dazu ausführlicher: Patrick Becker, Religion funktionalisiert. Evolutive Erklärungen für den Glauben an Gott, in: Gottlos? Von Zweiflern und Religionskritikern, Herder Korrespondenz Spezial 1/2014, 13–17.

wurde demnach so untersucht, als ob er ohne Einwirken eines Geistes funktionieren würde. Mit diesem ›als ob‹ ist eine methodische Selbstbeschränkung benannt, der sich die Naturwissenschaften unterwarfen. Philosophie und Theologie auf der anderen Seite bemühten sich um das, was die Empirie übersteigt: den Geist und das Jenseits.

Auf naturwissenschaftlicher Seite wird der Körper seitdem als eine Art Maschine erfasst. Wenn William Harvey (1578–1657) das Herz als Pumpe beschreibt, dann kann er das vormals mystisch aufgeladene Organ entzaubern, indem er es funktional bestimmt und in das natürliche Geschehen einordnet. Es liegt ein grundsätzliches Denken in Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen zugrunde, die mit empirischer Methodik erforscht werden sollten.

Während nun die Forschung an der materiellen Seite der Welt bahnbrechende Erfolge erzielte, schien sich die Beschäftigung mit dem Geistigen im Kreis zu drehen. Die eine Seite brachte Ergebnisse hervor, die sich dem normalen Menschen in Waschmaschinen, Organ-Transplantationen und Mars Expeditionen präsentier(t)en und damit konkreten, das Leben prägenden Nutzen mit sich brachten. Die andere Seite konnte keine ähnlich nützlichen Erkenntnisse vorweisen. Entsprechend lag irgendwann die Frage in der Luft, ob die Geisteswissenschaften überhaupt einen Nutzen haben.

Verstärkt wird diese Kritik dadurch, dass die Erklärungskraft der Naturwissenschaften immer größer wird und damit ihr Arbeits- und Zuständigkeitsbereich. Können die Naturwissenschaften bald alles erklären, ist die Frage, die sich aufnötigt. Kann es sein, dass das ›als ob‹, das die Selbstbeschränkung der Naturwissenschaften markiert, nicht als Einschränkung zu begreifen ist, sondern dass es vielmehr die einzige Erfolg versprechende wissenschaftliche Vorgehensweise darstellt? Wer diese Frage positiv beantwortet, landet bei der Position des Reduktionismus, die alle geistigen Phänomene auf ihre körperliche Basis reduziert und damit den Willen des Menschen, seine Gefühle und eben auch seine Jenseitsvorstellungen als wirkungslose (?) Nebenerscheinungen neuronaler Tätigkeit darstellt. Indem wir das Gehirn naturwissenschaftlich-funktional analysierten, könnten wir den Geist des Menschen restlos erklären. Dass dieses funktionale Denken in der Gesellschaft zunimmt, lässt sich anhand einiger Auswirkungen erahnen: Die Klagen über eine Ökonomisierung des Gesundheitssystems, in dem funktional Krankheiten beseitigt werden, nehmen etwa beständig zu. Im Bildungssystem ließe sich der vorherrschende Leistungsgedanke nennen, zumal wenn er funktional auf eine Berufskarriere ausgerichtet ist. Dass in der freien Wirtschaft nicht immer der Mensch mit seinen Bedürfnissen im Vordergrund steht, sondern mitunter die Gewinnmaximierung, steht wohl nicht in Frage; auch die sich immer weiter öffnende Gehaltsschere dürfte dafür als gesamtgesellschaftliches Sinnbild dienen können. Sicherlich können diese gesellschaftlichen Entwicklungen nicht monokausal

auf die Ausbreitung reduktiven Denkens geschoben werden, aber dass ein (wechselseitiger) Zusammenhang zwischen der reduktiven Weltdeutung und einer funktionalen Ausrichtung des individuellen Handelns bzw. gesellschaftlicher Strukturen besteht, liegt doch nahe. Aufgrund einer Langzeitstudie kommt der Sozialwissenschaftler Wilhelm Heitmeyer zu dem Ergebnis, dass in unserer Gesellschaft ein fortschreitender Prozess der Ökonomisierung festzustellen sei, der mit seiner Ausrichtung an Effizienz und Konkurrenz die Lebenshaltung und die Wertegrundlage verändere: »Instrumentelles Verhalten wird damit zur Normalität des Umgangs«, stellt er fest und behauptet damit nichts weniger, als dass die funktionale Denkweise bereits den Alltag prägt.⁶ Nicht die Selbsterfüllung eines Menschen, die Sinnhaftigkeit und der Inhaltsreichtum seines Lebens und seiner Beziehungen stünden demnach im Vordergrund, sondern funktionale – und damit letztlich egoistische – Nützlichkeitsabwägungen.

Somit bleibt als Zwischenfazit: Der umfassende Erfolg der Naturwissenschaften hat einer funktionalen Herangehensweise an die Welt Auftrieb und Berechtigung gegeben. Während die Gestaltung der Welt immer mehr in die Hände des Menschen fiel, verringerte sich in gleichem Maße auch das Interesse am Jenseits. Der Mensch blickt also nicht mehr auf das Jenseits, sondern gestaltet das Diesseits; dazu beruft er sich nicht mehr auf Gott, sondern auf seine eigenen innerweltlichen Vorstellungen und Möglichkeiten.

Der Wandel der Jenseitsvorstellungen

Mit dem Erfolg des naturwissenschaftlich-funktionalen Denkens in unserer Gesellschaft ist eine wesentliche äußere Rahmenbedingung beschrieben, die den Jenseitsglauben zurückgedrängt hat. Die innere Entwicklung der religiösen Vorstellungen korreliert damit: In seiner Studie *Der verlorene Himmel* beschreibt Thomas Großbölting eine zunehmende Entkirchlichung und Individualisierung des Religiösen in Deutschland. Zwar seien die Religionsgemeinschaften kulturell und auch dank ihrer sozialen Arbeit in Deutschland durchaus präsent, kirchlich geprägte Religiosität sei aber deutlich zurückgedrängt. Spiritualität sei zwar durchaus »ein großes Thema«, wie man etwa auf dem Buchmarkt erkennen könne, aber nur »dann, wenn sich daraus Ratschläge für die individuelle Lebenspraxis ableiten lassen« – wenn sie also innerweltlich-funktionale Relevanz habe.⁷

Großbölting kommt zu dem Schluss, dass für das Verständnis der heutigen religiösen Situation der Wandel der Jenseitsvorstellungen und des zugehörigen

6 Wilhelm Heitmeyer, *Die verstörte Gesellschaft*. In weiten Teilen der Bevölkerung wächst die Orientierungslosigkeit – und mit ihr der Druck auf die Minderheiten, in: *Die Zeit* 51/2005, 24.

7 Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel*. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, 11.

Gottesbildes zentral sei: »Aus den jahrhundertlang angedrohten Höllenqualen, die der strafende Gott im Jenseits verhängte, wurde die Vorstellung eines ›zutiefst menschlichen Gott[es]‹, der in ›schöpferischer Liebe [all jenes] zu-rechtbiegt‹, das sich ›diesem Zurechtbiegen nicht völlig verschließt.«⁸ Während früher der Himmel als ein »positives und knappes Heilsgut skizziert [wurde], das nur wenigen vorbehalten sei«, sei er nun allen versprochen.⁹ Mit der Abschaffung der Hölle sei aber der Ansporn, sich um den Himmel zu bemühen, verschwunden; das Jenseits habe daher seine innerweltliche Relevanz verloren.

Thomas Großbölting kann sich auf die bereits erwähnte Arbeit *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung* stützen, in der Michael N. Ebertz die gesellschaftlichen Faktoren und die daraus resultierende Institutionenlogik nachzeichnet. Ebertz erklärt damit, wie der traditionelle eschatologische Code der (katholischen) Kirche, der sich in der Trias »Himmel – Hölle – Fegfeuer« konzentriert, genauso wie die aktuelle Verabschiedung des Jenseits aus einer jeweiligen gesellschaftlichen Situation heraus entstanden ist. Wie Ebertz zeigt, sind die traditionellen Jenseitsvorstellungen nur zum kleinsten Teil im Entstehungskontext des Christentums gebildet worden und besitzen daher auch nur eine schwache biblische Basis. Erst nach dem Ausbleiben der Parusie sei aus der »Sorge um die eigene Teilhabe am verheißenen religiösen Heil und insbesondere um diejenige der inzwischen verstorbenen Christen« die Debatte über einen postmortalen Warte- oder Zwischenzustand aufgekommen.¹⁰ Einen Eckstein habe Tertullian gelegt, der die Gerechtigkeit Gottes und damit die »göttliche Strafgewalt sowie das Gerichtsmotiv und die Qualen der Verdammten« betont habe (29). Hier sei die Geburt des Fegfeuers zu verorten, die Ebertz als eine der »entscheidensten Aus- und Umgestaltungen christlicher Jenseitsvorstellungen« nach Paulus qualifiziert (26). Einen weiteren großen Schritt habe Augustinus vollzogen, indem er die institutionelle Sicht, nach der das Reich Gottes mit der Kirche bereits angebrochen sei, mit der individuellen Perspektive verknüpft habe, nach der sich jeder Einzelne vor Gottes Gericht verantworten müsse: »Die Erwartung der Wirklichkeit des Gottesreiches, der Auferstehung der Gläubigen des Jüngsten Gerichts, wird jetzt zu einer Lehre von den ›letzten Dingen‹, die ihre unmittelbare Aktualität für den Glauben in Form der bedrängenden Naherwartung verlieren, da ja die Heilsgüter des sich ausbreitenden Gottesreiches in den Sakramenten der Kirche bereits gegenwärtig werden.« (31) Damit werde ein hellenis-

8 Ebd., 169; Großbölting zitiert Michael N. Ebertz, »Tote Menschen haben keine Probleme«?, in: Andreas Holzem (Hrsg.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, 294.

9 Ebd., 170.

10 Michael N. Ebertz: *Die Zivilisierung Gottes*, a.a.O., 26 (weitere Nachweise im Text).

tischer Dualismus mittels einer »doppelgestaltigen (und bei Augustinus auch doppelt prädestinierten) Ewigkeit [umgesetzt], also deren Zweiteilung in Himmel und Hölle, Seligkeit und Verdammnis [...], in Licht und Finsternis« (33). Das so entstandene »Exklusionskonzept« des »Himmels« (34) sei von Augustinus durch die Erbsündenlehre verstärkt worden, nach der der Mensch auch ohne eigene Sünde verdammt sei. Gregor der Große habe Augustinus später als unbestrittene Autorität etabliert, aber nicht dessen Prädestinationslehre übernommen, die dem universalen kirchlichen Anspruch zuwiderlaufe: Gregor habe betont, dass Gott gerecht und gnädig sei; in der Folge sei die Kirche als Gnadenanstalt verstanden und das Fegfeuer immer weiter ausgestaltet worden. Das patristische Grundschema eines »allgemeinen, wenn auch differenzierten postmortalen Zwischen- oder Wartezustands« (68) sei ab dem 13. Jahrhundert offiziell durch die eingeeengte Vorstellung eines Fegfeuers in Kombination mit dem postmortalen Endgericht abgelöst worden. Innozenz III. habe dies vorangetrieben, indem er die Kirche nicht nur innerhalb der Welt (als »streitende«), sondern auch im Fegfeuer (als »büßende« bzw. »leidende«) und im Himmel (als »betende«), aber nicht in der Hölle sah. Damit sei die Kirche in das Jenseits erweitert und zugleich von der Hölle abgegrenzt worden. In diesem Modell sei für jeden einzelnen innerhalb der Kirche eine Zukunft vorgesehen; es habe in diesem Sinne die gesamtgesellschaftliche Entwicklung zu einer stärkeren Betonung des Individuums im Hochmittelalter positiv aufgegriffen und sie zugleich für die Institution Kirche nutzbar gemacht – das Ablasswesen sollte sich nicht zuletzt auch als Einnahmequelle etablieren.

Als Gesamtentwicklung konstatiert Ebertz eine zunehmende Inklusion: Immer mehr Menschen sei der Zugang zum Himmel zugesprochen bzw. über das Bußsakrament, das Ablasswesen und die Sühneleistung im Fegfeuer ermöglicht worden. Während zu Beginn der christlichen Verkündigung der Himmel eher als Ausnahmezustand einiger weniger gesehen werde, weite sich nun im traditionellen eschatologischen Code die Zugangsmöglichkeit aus.

Diese traditionelle Jenseitskonzeption gerät einerseits unter Beschuss der Aufklärung, etwa weil die unendliche Höllenstrafe in keinem Verhältnis zu einer endlichen Sündhaftigkeit stehe, und wird andererseits durch die Konfessionalisierung hinterfragt. Ebertz beschreibt anhand von Predigtanalysen aus dem 19. Jahrhundert, dass eine Wagenburgmentalität entstanden sei, die einerseits Abgrenzung nach außen, andererseits eine zusammenschweißende Inklusion nach innen umfasse: Die Hölle sei zunehmend von den eigenen Gläubigen entleert, dafür umso mehr von Angehörigen anderer Konfessionen gefüllt worden. Zentral sei weiterhin eine Gerichtslogik gewesen, die im Zwischenzustand an der Trias Himmel – Hölle – Fegfeuer und im Endzustand an der Dualität Himmel – Hölle festgehalten habe. Je stärker sich die Kritik auf diese Vorstellung einschoss, umso mehr wurde Abgrenzung betrieben, wie

Ebertz an zahlreichen Predigten nachweist, die massiv gegen andere Meinungen vorgingen. Der Zusammenbruch des klassischen Codes sei daher umso dramatischer im 20. Jahrhundert gekommen, in dem das Gericht Gottes von der Barmherzigkeit eingeholt worden sei: Die Hölle sei nun zum Tabuthema geworden, das Fegfeuer werde umgedeutet in einen Reinigungs- und Läuterungsvorgang. Die Versuche, »sich von der überkommenen Straftheologie abzusetzen«, hätten dazu geführt, dass es nur noch ein »Selbstgericht« gebe und jeder sein eigener Priester geworden sei (369). Damit sei zugleich eine Demokratisierung und »Deinstitutionalisierung der kirchlichen ›Gnadenanstalt‹ erreicht, einer Sozialgestalt von Kirche, die auf der weitgehenden Monopolisierung der Heilswahrheiten und Heilsgüter durch den Klerus beruht« (378). Das Ergebnis sei eine maximale Inklusion, folgert Ebertz: »Das ursprünglich knappe bzw. ›sozial geschlossene‹ Heilsgut des ›Himmels‹ für wenige hat sich damit – lange Zeit zunächst noch intermediarisiert durch das ›Fegfeuer‹ – zum offenen Heilsgut für alle gewandelt.« (354) Der Himmel, der über allen aufgehe, sei damit auch geschenkt – und das bedeute: irrelevant.

Ein neuer eschatologischer Code?

Die bisherigen Überlegungen zeigen, dass der traditionelle eschatologische Code einerseits selbst innerhalb einer historischen Entwicklung hervorgebracht wurde und andererseits heute nicht mehr anschlussfähig scheint. Sowohl die äußeren Rahmenbedingungen der innerweltlich-funktionalen Logik, die ich im ersten Punkt dargestellt habe, als auch die innerkatholische Entwicklung, die ich im zweiten Punkt zusammengefasst habe, führten sich wechselseitig verstärkend zu einer Irrelevanz des Jenseits. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit für Kirche und Theologie nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht besteht, eine neue Sprachfähigkeit zu erreichen und dazu einen neuen Code zu entwickeln. Selbstverständlich ist, dass dieser Code weder die biblische Botschaft noch den erreichten Stand der Reflexion (und damit: die Tradition) verraten darf.

Der biblische Befund bietet nicht mehr und nicht weniger als Eckpflöcke.¹¹ Dass an der Botschaft der Auferstehung christlicherseits nicht gerüttelt werden kann, wird nicht erst durch entsprechende Mahnungen von Paulus deutlich (vgl. 1 Kor 15,14). Alle Evangelien stehen zudem im Spannungsfeld zwischen einer präsentischen Vorstellung (Mt 12,28; Lk 11,20) und einem zukünftigen Kommen des Gottesreiches (Mt 6,10; Lk 11,2), wobei dieses zukünftige Kommen oftmals als nahe bevorstehend erwartet wird (Mk 1,15; 9,1; Mt 4,17). Die

¹¹ Die folgenden summarischen Ausführungen stützen sich auf die Zuarbeit von Steffen Jöris, mit dem ich an der RWTH Aachen ein Projekt zum Vergleich von biblischen und modernen Jenseitsvorstellungen durchführe.

Reich-Gottes-Theologie der Synoptiker umfasst auch ein starkes ethisches Interesse, insofern sie etwa auf Bedingungen eingeht, unter denen ein Mensch in das Königreich Gottes eingehen kann (Mk 10,15). Bei den Synoptikern finden sich zudem apokalyptische Aussagen vom zukünftigen Kommen des Menschensohnes und dessen Rolle beim Gericht (Mk 13,24–27; Mt 24,29–31; Lk 21,25–28) sowie Gerichtsankündigungen, die Jesus zugeschrieben werden (Mt 8,11–12; Lk 17,34–37). Auch in der Briefliteratur des Neuen Testaments finden sich eschatologische Hinweise. So bezeugt Paulus die zukünftige Auferstehung der Toten, trifft dabei allerdings kaum Aussagen über einen jenseitigen Zustand (1 Kor 15). Er spricht nur allgemein über ein zukünftiges Heilsgeschehen, das er intrinsisch mit dem Osterereignis verbunden sieht. Somit befindet sich Paulus in einer Zwischenzeit und verbindet das Osterereignis mit der noch kommenden Auferstehung (Phil 3,10–11). Die paulinischen Bemerkungen zur Eschatologie haben eine pastorale Funktion: Sie sollen trösten (1 Thess 4,18) oder mahnen (1 Kor 15,58). Paulus zieht also eine Verbindung zwischen Eschatologie und Ethik, die sich ebenfalls in der restlichen Briefliteratur findet. Neben der Briefliteratur und den Evangelien nimmt die *Offenbarung des Johannes* einen besonderen Stellenwert für die Eschatologie des Neuen Testaments ein. Dieses Werk beschreibt die noch ausstehende Drangsal, das zukünftige Endgericht und das Kommen der zukünftigen Heilszeit mit den Bildern und der Symbolik der jüdischen Apokalyptik in verschiedensten Visionen. Im Gegensatz zur jüdischen Apokalyptik bestätigt dieses Werk den Beginn der Heilszeit durch die Geburt und den Tod Jesu Christi, jedoch mit einer klaren Ausrichtung auf das zukünftige Heil. Das Werk beschreibt die momentane soziale Situation innerhalb des Römischen Reiches als eine Krisensituation und ermahnt zu einem christlichen Verhalten, beinhaltet also auch eine klare Verbindung zwischen Eschatologie und Ethik.

Schon dieser kurze Überblick biblischer Jenseitskonzepte zeigt eine klare Anschlussfähigkeit an die heutige Zeit: Ihr starker ethischer bzw. pastoraler Bezug erfüllt genau die Funktion, die von unserem heutigen funktional-innerweltlichen Denken erwartet wird. Daher kann als erste Forderung benannt werden, dass eine sowohl christlich fundierte als auch zeitgemäße Jenseitsverkündigung innerweltlich-ethische Konsequenzen mitbedenken und auch deutlich ansprechen muss. Da dies nicht im Gegensatz zu traditionellen Vorstellungen steht, dürfte diese Forderung unproblematisch sein.

Dies mag sich bei einer zweiten Forderung anders verhalten: Es scheint mir unabdingbar, die mittelalterliche Institutionenlogik aus dem traditionellen eschatologischen Code zu subtrahieren. Das meint wahrzunehmen, dass die Kirche ihre alte Rolle als »Gnadenanstalt« (Max Weber) verloren hat. Sie erhält in unserer (post-)modernen Gesellschaft eine dienende Rolle, deren »Dienstleistung« gerade nicht die Gnade und Gerechtigkeit selbst darstellen, sondern die

Möglichkeit der Erfahrung von Gnade/Gerechtigkeit und der Interpretation des Lebens als gnadenhaft/gerecht – sie bietet also eine »Plausibilitätsstruktur« (Peter L. Berger) für den Jenseitsgedanken. Eine Plausibilisierung kann aber nur dann funktionieren, wenn die angebotenen Strukturen für den Einzelnen anschlussfähig sind. Das Gericht ist im Lebensgefühl der Menschen heute ein eher individuelles Geschehen, das insbesondere keine Formen von Kollektivschuld kennt. Schuld wird individuell gesehen und subjektiv verstanden, muss individuell analysiert und vom Subjekt selbst als solche empfunden werden. Die Erbsünde ist für den heutigen Menschen keine verstehbare Kategorie. Auch wenn inzwischen eine Reihe sinnvoller Umdeutungen existiert (etwa zu einer strukturellen Sünde), sollte diese Bezeichnung m. E. fallengelassen werden. Ihre Dienste kann die Kirche dann sinnvoll einbringen, wenn sie dem Einzelnen bei seiner Selbstkritik hilft, ihm Reflexions- und eben Plausibilitäts-Instrumente anbietet, ihn persönlich berät und begleitet. Die Jenseitspredigt vor der Gruppe verliert ihren Wert, wenn ihr nicht auch eine individuelle Seelsorge zur Seite steht, die sich nicht in einer formalisierten Form der Beichte erschöpfen darf. Wenn die Jenseits-Verkündigung also der Selbstreflexion, der Selbstvergewisserung und der Selbstrelativierung dient, kann sie ihren Wert entfalten: Das Jenseits ist ein Ort, der den Menschen dazu animiert und verpflichtet, seine innerweltlichen Abhängigkeiten und Verstrickungen zu transzendieren. Dass die Botschaft des Jenseits hier Kraft entfalten kann, mag mit Blick auf die knapp benannte Kritik an der zunehmend funktionalen Ausrichtung unserer Gesellschaft angedeutet sein: Es ist gerade das Jenseits, das alle innerweltliche Einseitigkeit, die Leistungsorientierung und die Gier nach mehr in Frage stellt, eben indem es den Menschen und seine diesseitige Rolle relativiert und unter eine höhere Wertigkeit stellt. Die Jenseitsbotschaft des Christentums impliziert, dass der Mensch mehr ist als seine innerweltlichen Erfolge. Das Jenseits stellt der funktionalen innerweltlichen Brille ein erweitertes, Einseitigkeiten überwindendes Sichtfeld zur Verfügung.

Maßgabe wie Botschaft des Jenseits ist also die Freiheitsbotschaft des Evangeliums: Das Jenseits besitzt die göttliche Macht, uns aus der Beschränktheit der Welt zu befreien, einen Sinn zu empfinden, der unsere aktuellen Nöte übersteigt. Dieser Sinn wird sich uns nicht erschließen, wenn wir auf der Ebene des Individuums verbleiben, daher wird die Jenseitsbotschaft, auch wenn sie den heutigen Fokus auf das Individuum nachvollzieht, am Ende immer eine Orientierung an der Gemeinschaft und auf die Gemeinschaft hin implizieren. Das Jenseits wird ein Ort sein, an dem Schuldeingeständnis, Reue und Versöhnung stattfinden, die immer einen gemeinschaftlichen Aspekt besitzen müssen. Dass es dort möglich ist, in der eigenen Schuld verhaftet zu bleiben, kann man, gerade wenn man die Freiheit des Individuums auch im Jenseits ernst nimmt, nicht von sich weisen. Die Hoffnung auf Versöhnung sollte aber in der christli-

chen Verkündigung wachgehalten werden, gerade indem das Jenseits miteinbezogen wird, das alles relativiert, nicht nur materielle Abhängigkeiten, sondern auch menschliche Schuld.

Die drei ›Verörtlichungen‹ des klassischen eschatologischen Codes Himmel, Hölle und Fegfeuer können sicherlich in diese Logik integriert werden. Angesichts der historischen Belastungen etwa von Höllenvorstellungen, der mit-schwingenden Religionskritik der Aufklärung gegen das Fegfeuer und der allzu immanenten Umdeutung etwa des Himmels in den Medien bietet es sich aber m. E. an, sie zumindest zurückzustellen. Ein neuer eschatologischer Code sollte nicht nur (gut paulinisch) zurückhaltender ausgestaltet und weniger konkretisiert werden als der klassische, sondern auch die schlichte Gegenüberstellung von Himmel und Hölle eher vermeiden. Wenn man das Jenseits nicht als Ort einer strikten Zweiteilung versteht, sondern eher als einen fließenden Übergang von mehr oder weniger schuldigen, sich mehr oder weniger vergebenden Menschen, die auch im Jenseits in einer Art Beziehungsgeflecht und vielleicht auch einem Prozess der Läuterung stehen, wäre die von Ebertz beschriebene Problematik der theologiegeschichtlichen Entleerung der Hölle obsolet. Vielleicht bräuchte es gar keine neuen Bezeichnungen in diesem Code, sondern es würde die Rückbesinnung auf den biblischen Sprachgebrauch genügen: den der Auferstehung und des Reiches Gottes. Die biblische Gerichtslogik könnte ebenso aufgenommen werden, wenn eher von einem inneren (wiederrum: prozesshaften) Selbstgericht im Angesichte Gottes denn einem von außen aufgenötigten Urteil ausgegangen wird.

PATRICK BECKER