

HAUPTARTIKEL

»Erzählen Sie mir was vom Jenseits.«

Die Bedeutung des Himmels für die religiöse Kommunikation

Isolde Karle

I. Der Himmel in der Moderne

1. Verluste, Umbauten, Popularisierungen und Remythisierungen

Spätestens mit der Aufklärung hat ein Säkularisierungsprozess eingesetzt, der zu einem Transzendenzverlust und damit zu einer *radikalen Verdiesseitigung* des Denkens und Empfindens führte – und dies selbst in Theologie und Kirche. Die Mehrzahl unserer Zeitgenossen kann nichts mehr mit einem Himmel anfangen. Es ist deshalb nicht leicht, in der Bestattungspredigt oder in der Seelsorge vom Himmel zu sprechen und Menschen Zugänge zur Hoffnung auf ein ewiges Leben zu erschließen. Und selbst wenn reflektierte Theologinnen und Theologen es wagen, über das ewige Leben zu reden, tun sie dies meist in recht abstrakter und dürftiger Form: Da wird der Himmel ins Innerliche verlegt oder ethisiert.¹ Die Tendenz zur Abstraktion zeigt sich auch an der gegenwärtigen Überarbeitung von Bestattungsagenden, die allzu konkrete und bilderreiche Geleitworte zurückdrängen und als exotisch markieren. So wird das alte symbolträchtige Geleitwort, das den Himmel als einen Ort vielfältiger sozialer Beziehungen imaginiert, heute nur noch höchst selten gebraucht: »Zum Paradies mögen Engel dich geleiten, die heiligen Märtyrer dich begrüßen und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem. Die Chöre der Engel mögen dich empfangen und durch Christus, der für dich gestorben, soll ewiges Leben dich erfreuen.«² Zu anstößig und missverständlich erscheinen solch konkrete Vorstellungen und Bilder, als dass sie noch verwendungsfähig wären.

Zugleich erleben wir einen Boom der Esoterik und damit in unmittelbarem Zusammenhang eine Remythologisierungswelle, in deren Schatten sich die biblisch-

1. Vgl. als ein Beispiel die Predigt von W. Gräß am 14.05.2000 über 2 Kor 4, 16–18 im Berliner Dom. <http://www.2.hu-berlin.de/religion/dokumente/pr4.doc>.
2. *Agende für Ev.-luth. Kirchen und Gemeinden*, Bd. 3, Die Amtshandlungen, Teil 5, Die Bestattung, hg. von der Kirchenleitung der VELKD, Neubearbeitete Ausgabe Hannover 1996, 54.

christliche Rede vom Himmel noch recht bescheiden ausnimmt. Es kursieren wilde Reinkarnationsvorstellungen bis hin zu semi-säkularen Himmelsvorstellungen, die an Konkretheit und Bilderreichtum wenig zu wünschen übrig lassen.³ Offenbar sehnen sich viele Menschen nach konkreten Bildern der Hoffnung, nach etwas, das die eigene Existenz überdauert und das immanente Dasein in all seiner Brüchigkeit und Fragwürdigkeit heilsam relativiert.

2. Jenseits von Jenseitsvertröstung und Diesseitsverklärung: Theologische Suchbewegungen

Die Situation ist komplex: Auf der einen Seite fällt es nachaufklärerisch schwer, noch an so etwas wie den Himmel oder das ewige Leben zu glauben. Das rationalistische Weltbild bietet dafür keinen Platz. Auf der anderen Seite wünschen sich viele Menschen Trost von der Religion – gerade angesichts des Todes, einer Erfahrung, die mehr als andere verunsichert, bedrohlichen Charakter hat und die Kontingenz des Daseins vor Augen führt.

Früher bestand die Gefahr, den Trost des Glaubens vor allem dadurch erreichen zu wollen, dass man den Blick ganz auf das *Jenseits* richtete und das Diesseits vernachlässigte. Trost wurde dann leicht und vorschnell zur *Vertröstung*: hier das Jammerthal, dort der Himmelssaal. Friedrich Schleiermacher beschreibt diese verletzende Art des Trostes sehr ergreifend in seiner Ansprache an Nathanaels Grab. Sein Sohn Nathanael starb im Alter von neun Jahren. Der Vater selbst hält die Ansprache am Grab des Sohnes. Schleiermacher macht in seiner Ansprache deutlich, dass es ihm überhaupt kein Trost ist, dass sein Sohn durch den frühen Tod möglichem Leid auf Erden und damit auch möglicher Anfechtung seines Glaubens entging.⁴ Es als besonderen Akt der Liebe Gottes zu begreifen, dass das Kind durch seinen frühen Tod schon jetzt im Himmel ist, klang für Schleiermachers Ohren nur zynisch. Er hat deshalb ein solches Deutungsangebot radikal abgelehnt.

Heute besteht allerdings die Gefahr, dass sich die Trostmotive ganz auf das *Diesseits* und damit auf rein immanente menschliche Möglichkeiten beschränken.⁵ Auch das ist unbefriedigend, weil die religiöse Deutung keine religiöse mehr ist, wenn sie auf den Transzendenzbezug gänzlich verzichten zu können meint und das Jenseits ganz vom Diesseits verschlungen wird. Religiöse Kommunikation zeichnet sich von anderen möglichen Kommunikationen dadurch aus, dass sie sich in irgendeiner Weise auf Gott bezieht und damit die *Immanenz im Licht der Transzendenz* interpretiert.⁶ Doch wie bringen wir den Transzendenzbezug angesichts von Sterben und Tod plausibel zum Ausdruck? Wie finden wir eine angemessene Sprache dafür?

3. Vgl. dazu den Beitrag von Gerhard Büttner in diesem Heft, v. a. im Hinblick auf den Kinderbuchmarkt: G. Büttner, Mit Kindern und Jugendlichen über den Himmel sprechen.

4. Vgl. F. Schleiermacher, Rede an Nathanaels Grab am 1. 11. 1829, in: ders., Dogmatische Predigten der Reifezeit, ausgewählt und erläutert von Emanuel Hirsch, Berlin 1969, 337–341.

5. Vgl. E. Winkler, Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung, Neukirchen-Vluyn 1995, 176.

6. Zum Code religiöser Kommunikation nach Niklas Luhmann vgl. ausführlich: I. Karle, Die markante Physiognomie der Religion, erscheint in: W. Härle/B.-M. Haese/K. Hansen/E. Herms (Hg.), Systematisch praktisch. FS R. Preul, Marburg 2005 und: N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.

Beziehen wir uns dazu noch einmal auf Schleiermachers Rede an Nathanaels Grab. Schleiermacher lehnt in seiner Grabrede konkretistische Aussagen über ein Leben nach dem Tod ab. Er beschreibt sich selbst als einen Mann, der an die Schärfe des Gedankens gewöhnt ist und sich deshalb nicht durch konkrete Ausmalungen und Ausschmückungen eines barocken Lebens im Himmel trösten zu lassen vermag. Weil es dem Menschen an der sinnlichen Erfahrung über den Himmel fehlt und er keine wissenschaftlich gesicherten Aussagen über den Himmel treffen kann, ist es nach Schleiermacher nun aber keineswegs geboten, vom Himmel zu schweigen. Aber die Rede über den Himmel und das ewige Leben kann nicht die der konkreten, gleichsam verobjektivierten Aussage sein. Es ist vielmehr die Redeform *der Metapher, des Symbols*, wie Paul Tillich später sagen wird, die Redeform *der religiösen Poesie*. Schleiermacher glaubt an ein Leben nach dem Tod, aber er verweigert allzu fest umrissene Vorstellungen darüber. Als Menschen können wir uns von der Ewigkeit kein Bild machen, weil unsere sinnliche Einbildungskraft dazu nicht hinreicht. In einem bewegenden Brief an eine neunzehnjährige Witwe, seine spätere Gattin Jette, schreibt Schleiermacher: »... wir können nichts darüber erkennen, sondern nur dichten.«⁷

Über den Himmel metaphorisch und poetisch zu sprechen heißt nicht, dass dem Himmel keine Wirklichkeit zukäme, es heißt lediglich, dass unser Erkenntnisvermögen zu kurz greift, um die überkomplexe himmlische Realität adäquat zu beschreiben und uns deshalb »nur« metaphorische Bilder und Umschreibungen bleiben, um das Unsagbare und Unbeschreibliche anzudeuten. Schleiermacher drückt diese Grenze unseres Erkenntnisvermögens aus, wenn er in seiner Ansprache an Nathanaels Grab formuliert:

»So stehe ich denn hier mit meinem Troste und meiner Hoffnung allein auf dem bescheidenen aber doch so reichen Worte der Schrift: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wenn es aber erscheinen wird, werden wir Ihn sehen, wie Er ist!«⁸

Im Glauben hat in der Gegenwart schon jenes Leben begonnen, das ewige Gültigkeit hat. Dieses jetzt schon beginnende ewige Leben wird jenseits des Todes durch Gottes schöpferische Kraft eine neue Qualität erhalten. Wie dieses himmlische Leben konkret vorzustellen ist, wissen wir nicht. Auch die Bibel spricht davon »nur« in Metaphern. Denn der Himmel ist keine gegenständliche Realität, sondern Ausdruck einer überkomplexen Wirklichkeit, die für uns nicht vorstellbar und nicht zugänglich ist, eine Wirklichkeit, die uns wie der Sternenhimmel letztlich entzogen bleibt.

So wegweisend diese ersten theologischen Suchbewegungen im Hinblick auf die Rede vom Himmel nach der Aufklärung sind, so wenig reichen sie aus, um einerseits die Komplexität der biblischen Rede vom Himmel zu entschlüsseln und andererseits die Rede vom Himmel in der Volksfrömmigkeit würdigen und evaluieren zu können. Erst mit Hilfe nachmoderner Theoriemittel gelingt es, die eigene Rationalität und Substantialität der Himmelsymbolik zu entfalten. Deshalb werde ich im Folgenden ausführlich auf solche Theorien Bezug nehmen. Dabei werde ich zunächst darstellen, warum und in welcher Weise sich religiöse Kommunikation auf den Himmel bezieht, um dann nach den praktischen Konsequenzen einer theologisch verantwortlichen Rede vom Himmel zu fragen. In diesem Zusammenhang gehe ich zunächst der

7. *F. Schleiermacher* an Henriette von Willich, 25. 3. 1807, in: *Aus Schleiermachers Leben in Briefen*, Bd. 2, hg. von Wilhelm Dilthey, 2. Aufl. Berlin 1860, 88.

8. Schleiermacher, Rede an Nathanaels Grab, 339f.

Frage nach, wie eine differenzierte Erkenntnis des Symbolkomplexes Himmel zu fördern ist und zeige dann an Hand von konkreten Beispielen, wie vom Himmel geredet wird und welche Metaphern und Bilder sich dabei bewähren.

II. Zur Notwendigkeit der religiösen Rede vom Himmel

1. Schöpfungstheologische Unterscheidungen und eschatologische Imaginationen

Michael Welker hat auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der Prozessphilosophie nachdrücklich auf die Differenz der biblischen Rede von Gott und Himmel aufmerksam gemacht:

»Gott ist nicht der Himmel. Wir können nicht der Verwechslung von Gott und Welt durch die Verwechslung von Gott und einem Teil der Welt wehren.«⁹

Der Himmel ist wie die Erde »Geschöpf und Teil der Welt.«¹⁰ Die meisten biblischen Überlieferungen wirken jeder Art der Vergottung des Himmels entgegen. Für sie ist der Himmel von Gott geschaffen. Das bezieht sich zum einen auf den *sichtbaren Himmel*, den Luftraum über der Erde mit all den natürlichen Kräften, die ihm zugeschrieben werden und die das Leben auf der Erde bestimmen wie Regen, Hagel, Blitz und Donner, Licht und Finsternis.

»Sie determinieren, prägen, verändern sowohl das biologische als auch das kulturelle Leben in vielen seiner Formen. Zugleich sind sie nicht in der Menschen Verfügung wie viele der kulturellen Kräfte. Sie sind nicht steuerbar von den Menschen und doch im strengen Sinne sinnfällig erfahrbar. Der Himmel der natürlichen Wahrnehmung ist sichtbar und doch nicht beeinflussbar. Wir haben hier einen in bestimmten Hinsichten »transzendenten« – für die Menschen in aktiver Gestaltung unbestimmbaren, unzugänglichen, unmanipulierbaren – Bereich der Schöpfung vor uns.«¹¹

Aber nicht nur der natürliche Himmel, auch der *unsichtbare Himmel* ist von Gott geschaffen und stellt eine eigene Wirklichkeit sui generis dar. Der Himmel ist Wohnort Gottes, er ist Ort der Herrschaft Gottes und Ort der himmlischen Heerscharen, der Engel. Der Himmel ist der Ort, in den Christus auffährt, der Ort, vom dem aus er regiert und wiederkommen wird. Der Himmel wird damit auch als Ausgangsort *sozialer* Kräfte und Machtpotenziale, die unserem Einflussbereich entzogen sind, verstanden. Der Himmel übergreift mithin alle unsere Erfahrungswelten und Konzepte von Wirklichkeit und steht für die reale Erfahrung, dass uns ein wesentlicher Teil der Schöpfung entzogen bleibt und wir nur sehr partiell Einfluss darauf haben.

Diese Entschlüsselung der Bedeutung biblischer Rede vom Himmel ist zunächst einmal für die *Schöpfungslehre* folgenreich und weist darauf hin: Der Himmel ist nicht mit Gott identisch, er ist Geschöpf, wenngleich ein besonderes Geschöpf, das auf die Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens und menschlicher Einflussmöglichkeiten auf besonders eindringliche Weise aufmerksam macht. Die biblische Rede

9. M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead*, 2. um ein Sachreg. erw. Aufl. 1988, 206.

10. A. a. O., 217.

11. M. Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995, 59.

vom Himmel macht mithin in realistischer Weise deutlich, dass Menschen dazu tendieren, sich selbst, ihre Fähigkeiten und Einflussmöglichkeiten als Individuen maßlos zu überschätzen. Doch wie kann diese Unterscheidung von Gott und Himmel *eschatologisch* fruchtbar gemacht werden?

Die Theologie des 20. Jahrhunderts tendierte dazu, den Himmel auf eine Ich-Gott-Beziehung zu reduzieren und im Extremfall auch noch das Ich, das in der Verschmelzung mit Gott aufgeht, mystisch daraus zu eliminieren. Letztlich hat sich der Himmel damit aufgelöst. Demgegenüber hat die Volksfrömmigkeit immer auch an Bildern festgehalten, die von einer himmlischen Welt ausgehen, in der Freunde und Verwandte wieder getroffen werden können, eine Welt, in der man wohnen, genießen und miteinander sprechen kann.¹²

So abständig vielen diese Wunschvorstellungen erscheinen mögen –, wenn der Himmel von Gott zu unterscheiden ist, wenn der Himmel eine eigenständige Kategorie ist, dann kann der Himmel nicht nur eine hoch abstrakte Angelegenheit zwischen einem Ich und einem übergroßem Du sein, dann gehört ein Drittes dazu, »eine Art Ort, eine Art Welt, die weder mit Gott noch mit der Seele identisch ist«¹³.

Johann Hafner lotet die Möglichkeiten einer solch eigenständigen Kategorie systematisch-theologisch und eschatologisch behutsam aus und versucht dabei beide Engführungen zu vermeiden – sowohl die Tendenz zur (hedonistischen) Ausmalung und Ausschweifung sozialer Himmelsvorstellungen als auch die Reduktion auf die individuelle Seele-Gott-Beziehung, bei der der Himmel mit Gott identisch wird und kein Raum für ein eigenes Leben der Erlösten bleibt. Denn wenn Gott allen alles wird, wird der Himmel letztlich überflüssig:

»Gott transfiguriert alles Irdische in sich hinein, wobei das Immanente alle Differenziertheit und Geschichtlichkeit verliert, also alles, was einen Weltbegriff ausmacht.«¹⁴

Im Bild der *Schau Gottes*, das auf 1 Kor 13,12 und 1 Joh 3,2 (siehe das Schleiermacherzitat oben!) zurückgeht und von Augustin aufgenommen und interpretiert wird, begrenzen sich beide Erwartungen wechselseitig »und nur wenn diese Balance aufrecht erhalten bleibt, lassen sich Verkürzungen verhindern«¹⁵. Denn die Schau Gottes verbindet den Genuss des erlösten Menschen mit der Hingabe an Gott. Bemerkenswert ist dabei, dass die Schau Gottes bei Augustin in einem *geistlichen Leib* erfahren wird, dass mithin auch im Himmel eine Sinnlichkeit, wenngleich eine Sinnlichkeit höherer Ordnung, gedacht wird und auch der erlöste Mensch rezeptiv bleibt und »sich alle Erkenntnis sinnenförmig geben lassen muss«¹⁶. Das ist im Hinblick auf die Eschatologie höchst bedeutsam, denn nur als geist-leibliche Wesen haben die Erlösten Individualität (anders als die rein geistigen Engel), wie Johann Hafner ausführt.¹⁷ Nur als adressierbare Personen mit Vergangenheit können ihre biogra-

12. Lang/McDannell haben in ihrer Studie zum Himmel in diesem Sinn einen theozentrischen von einem anthropozentrischen Himmel unterschieden. Vgl. B. Lang/C. McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt a. M. 1996.

13. J. Ev. Hafner, *Gott ist nicht der Himmel. Die Notwendigkeit einer nichtgöttlichen Transzendenz*, in: S. Schreiber/S. Siemons (Hg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, Darmstadt 2003, 143–175, 151.

14. A. a. O., 155.

15. A. a. O., 153.

16. A. a. O., 156.

17. Vgl. J. Ev. Hafner, *Warum im Himmel nicht nur Seelen sind. Die Funktion der Engel als Konkurrenzgruppe*, in diesem Heft.

phischen leiblichen und psychischen Verletzungen, Verkrüppelungen und Leiden geheilt und transformiert werden. Nur so gewinnen sie Distanz zu sich selbst und nur so erkennen sie, wer sie eigentlich sind, wie es Paulus eindrücklich formuliert: »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin« (1 Kor 13, 12). Nur als Personen mit Vergangenheit können wir uns nicht nur über Gott, sondern auch *über uns selbst freuen*, über die unerwartbare Vollendung und Erkenntnis im Angesicht Gottes.

Der Himmel dient mithin als *transzendenter* Komparativ für die Erde und ist Symbol erfüllter Hoffnung. Die mit dem Himmel symbolisierte *Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz* ist konstitutiv für jede Religion.

»Religion entsteht, wo man insgesamt auf Distanz zum Immanenten gehen kann, wo sich Differenzen *zum* Immanenten auf tun und nicht Differenzen *im* Immanenten. Zum Beispiel wird eine Lebenskrise erst dann zu einem *religiösen* Thema, wenn man aufhört, in ihr nur immanente Zustände zu sehen, und anfängt, die Grenzen des Immanenten insgesamt wahrzunehmen.«¹⁸

Die irdische Wirklichkeit wird in der religiösen Kommunikation verdoppelt und das Immanente im Licht des Transzendenten interpretiert, relativiert und neu orientiert. Es ist deshalb die *Kritik am Immanenten* und nicht Vertröstung und Weltflucht, die den Ausgangspunkt von Religion darstellt.

2. Berührungen des Unterschiedenen

Der Himmel symbolisiert als transzendenter Bereich die Verdoppelung der Welt, er eröffnet eine neue Perspektive auf die irdische Wirklichkeit. Auch im Himmel wird Gott gelobt und geschieht sein Wille, aber der Himmel bleibt dem Zugriff von der Erde aus entzogen. Er ist der unzugängliche Schöpfungsbereich. Der Himmel ist die Welt der *unsichtbaren Dinge* im Unterschied zur sichtbaren Welt.

»Wie jeder Mensch im sinnlichen Bereich bereits an Wahrnehmungs- und Erkenntnisgrenzen stößt, so wird analog der Bereich des Menschenmöglichen insgesamt vom Bereich des Nicht-sichtbaren, Nichtwissbaren und Nichtverfügbaren umgeben.«¹⁹

Der Himmel weist als erste oder mittlere Transzendenz²⁰ auf die Endlichkeit der Erde hin. Aber anders als der Himmel und anders als die Engel im Himmel kann Gott als zweite oder absolute Transzendenz auf beiden Seiten der Unterscheidung vorkommen: auf der immanenten und der transzendenten Seite, auf der Erde und im Himmel.

Im Christentum ist Gott in besonders prominenter Weise nicht nur transzendent, sondern gleichzeitig auch immanent. Indem Gott Mensch wird, transzendiert er beide, Himmel und Erde. Das direkte Gegenüber zur Erde ist damit nicht Gott, sondern der Himmel. Der Himmel symbolisiert als *Teil der Schöpfung* die innere relative Transzendenz der Schöpfung.²¹ Gott hat beide Welten erschaffen, er ist in beiden

18. Hafner, Gott ist nicht der Himmel, 167.

19. A. a. O., 172.

20. Vgl. a. a. O., 174.

21. Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh 1993, 190.

Welten auf je verschiedene Weise präsent und relativiert damit zugleich jede Rede vom Himmel. Denn Gott ist die absolute Transzendenz, die auch den Himmel begrenzt und jede Rede vom Himmel einer Kritik unterzieht. Gott markiert als Kontingenzformel das Wuchern religiöser Phantasie als kontingent, denn auch jede »Rede vom Himmel geschieht als Überbietung oder Negation des Irdischen und bewegt sich damit in dessen Bannkreis. Gott verlängert die menschlichen Transendenzen nicht einfach, er transzendiert sie noch einmal.«²² Deshalb können wir vom Himmel prinzipiell nur in unzureichenden und sich gegenseitig relativierenden Metaphern – und nur mit einer gewissen Ironie²³ – sprechen.

Wir brauchen den Himmel, um den Abstand von Immanenz und Transzendenz aufrecht zu erhalten und zu verhindern, dass die eine Seite in der anderen aufgeht. Die Frage, wie das Transzendente auch im Immanenten zu finden ist, ist dabei zentral für den christlichen Glauben, geht aber immer von der (bleibenden!) Unterscheidbarkeit beider »Welten« aus²⁴, auch wenn sich im Christusgeschehen die himmlische und die irdische Welt berühren: Christus steigt vom Himmel herab, bei seiner Geburt öffnet sich der Himmel, die Engel erscheinen, vom Himmel herab wird das Evangelium verkündigt und auch bei der Taufe steht der Himmel offen. Jürgen Moltmann spricht deshalb in Bezug auf die Menschwerdung des Sohnes von einer *Kommunion* zwischen Himmel und Erde.²⁵ Wenn sich der Himmel öffnet, dann erscheinen die Energien und Möglichkeiten Gottes in der sichtbaren Welt.

»Es werden Kräfte wach, die zuvor gebunden waren. Es wird eine Zukunft geöffnet, die verschlossen und unzugänglich war. An der Wirklichkeit der sichtbaren Welt erwachen die Möglichkeiten ihrer Veränderung und ihrer Verwandlung zum Reich Gottes.«²⁶

Jesus selbst hat diese Verschränkung und wechselseitige Bezogenheit der beiden Welten verkündigt und praktiziert. So ereignet sich das Reich Gottes oder das Himmelreich in den Evangelien ganz diesseitig in der Tischgemeinschaft mit den Sündern, in den Wundern und Exorzismen, in der Verkündigung des Evangeliums und der neuen Praxis der Gerechtigkeit und geht zugleich nicht darin auf. »Es ist da, aber es behält seine Transzendenz bzw. seine Zukunft.«²⁷ Die Taten und die Gleichnisse Jesu vom Gottesreich haben performative Kraft: Sie kündigen das Himmelreich nicht nur an, sondern setzen es in Geltung und stiften den Gehorsam, der zu ihm gehört.

Dieser komplexe biblische und systematisch-theologische Befund kann die praktische Rede vom Himmel orientieren. Wird der Himmel barock und ausladend anthropomorph beschrieben, besteht die Gefahr einer Vermischung von Himmel und Erde: Der Himmel wiederholt dann lediglich die Erde unter gesteigerten Bedingungen. Wird der Himmel wiederum mit Gott gleichgesetzt, gefährdet man die Einzigkeit Gottes und geht die Dualität der Schöpfung als einer Schöpfung von Himmel

22. Hafner, Gott ist nicht der Himmel, 175.

23. Vgl. ebd.: »An den Details über den Himmel darf man zweifeln, weshalb sie stets von Selbstironie begleitet werden. ›Gott‹ dagegen fungiert in einem reflektierenden religiösen System als feste Hypothese, dass religiöse Überzeugungen nicht-hypothetisch und nicht-kontingent sind.«

24. Vgl. a. a. O., 167.

25. Vgl. Moltmann, 180.

26. Ebd. Es geht dabei nicht nur um eine christologische »Berührung«, sondern zugleich auch um das Wirken des Geistes, der zwischen Himmel und Erde kommuniziert und das Seufzen der ganzen Schöpfung vor Gott vertritt (Röm 8,26).

27. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 2. Mt 8–17, 2. durchges. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1996, 260.

und Erde verloren mit allen Konsequenzen im Hinblick auf die religiöse Kommunikation, die auf die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz angewiesen ist und mit den Bildern der unsichtbaren himmlischen Welt ein großes Hoffnungs- und Trostpotezial entwickelt hat. Jeder Seelsorger und jede Seelsorgerin weiß oder ahnt deshalb, wie wichtig es ist, bei der Frage nach dem Himmel nicht einfach verlegen zu verstummen, sondern nach geeigneten Metaphern zu suchen, mit deren Hilfe die himmlische Welt die irdische berührt, ohne in ihr aufzugehen.

III. Konsequenzen

1. Differenzierte Erkenntnis: Das Eigenrecht der religiösen Rede vom Himmel

Nun ist die Eigenrationalität biblischer Vorstellungen und Redeformen das eine, unsere Distanz dazu das andere. Wir sind so nachhaltig geprägt vom naturwissenschaftlichen Weltbild, dass wir vielleicht staunend zur Kenntnis nehmen, wie viel Komplexität die biblische Rede vom Himmel zu verarbeiten sucht und wie trivial demgegenüber das rationalistische Weltbild oft wirkt. Aber es fällt uns dennoch schwer, das eigene Weltbild zu relativieren. Auch wir können eben nicht sehen, was wir nicht sehen.²⁸

Reto Luzius Fetz hat sich eingehend mit der Himmelssymbolik beschäftigt und dabei vor allem versucht zu klären, wie der Symbolkomplex Himmel religionspädagogisch zu verstehen und anzuwenden ist.²⁹ Grundlegend ist für Fetz: Der religiöse Himmel kann und darf nicht naturwissenschaftlich verstanden werden. Und doch ist der *sky*, der natürliche Himmel, eine Metapher für den *heaven*, den religiösen Himmel. Schon der natürliche Himmel bzw. die sinnliche Wahrnehmung des Himmels – das Sternenzelt, der blaue Himmel, der sich über uns wölbt – ist ein *Konstrukt* unserer antropomorphen Wahrnehmung und doch äußerst real. Wir wissen, dass da nichts ist bzw. sich lediglich ein Luftraum über uns befindet. Und doch drängt sich der Himmel als ein Gebilde eigener Art unserer Wahrnehmung auf.³⁰ Mit dem Himmel verbinden wir Erhebung und Befreiung, die Schwerkraft wird überwunden, die Alltagswelt unterbrochen. Der Himmel ist das Ursymbol der Transzendenz. Fetz geht im Anschluss an Mircea Eliade deshalb davon aus, dass die Anschauungsform des Himmels »konstitutiv zum Religiösen gehört und deshalb immer und überall die religiöse Raumerfahrung und -symbolik strukturiert«³¹.

28. Vgl. N. Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, 334. Ein Beobachter eines Beobachters kann sehen, was der beobachtete Beobachter nicht sehen kann, was für ihn latent bleiben muss, aber auch der Beobachter eines Beobachters kann nicht den eigenen Horizont durchstoßen, weil auch er beobachtet und damit auf seine Weise eine Beobachtung erster Ordnung vollzieht. »Auch es (sc. die Beobachtung) kann nicht sehen, was es nicht sehen kann« (ebd). Es kann lediglich Rückschlüsse aus der Beobachtung zweiter Ordnung auf sich selbst ziehen und damit wenigstens sehen, »dass es nicht sehen kann, was es nicht sehen kann« (ebd).

29. Vgl. R. L. Fetz/K. H. Reich/P. Valentin, Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart u. a. 2001 und: R. L. Fetz, Die Entwicklung der Himmelssymbolik. Ein Beitrag genetischer Semiologie, in: Jahrbuch der Religionspädagogik Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1985, 206–214.

30. Vgl. Fetz, Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis, 61.

31. A. a. O., 63.

Das naturwissenschaftliche Weltbild hat nun zwar all jene Wesenszüge, die dem Himmel religiös zugeschrieben wurden, negiert, es hat sogar den Himmel selbst negiert, aber es hat damit zugleich eine schwerwiegende Orientierungskrise provoziert. Denn der Wegfall des Himmels bedeutet »existenziell den Verlust jeder Sinnorientierung, die als dem Kosmos selbst innewohnend und an ihm ablesbar betrachtet werden konnte«³². Das Verschwinden des Himmels bedeutet den Verlust einer sinnvoll geordneten Welt, eines differenzierten Ordnungsgefüges einer Schöpfung, die aus Himmel und Erde besteht. Der Wegfall des Himmels signalisiert mithin in besonders anschaulicher Weise die Entsakralisierung des Weltalls und der Welt.

Fetz überlegt, welche Konsequenzen religionspädagogisch aus diesen Überlegungen zu ziehen sind und unterscheidet dabei drei maßgebliche Stufen der kognitiven Entwicklung: die archaische, die hybride und die differenzierte Stufe. Fetz plädiert nicht dafür, den Himmel nur noch in ethischen Kategorien zu beschreiben, wie dies weithin in Religionsunterrichtsbüchern geschieht, sondern zunächst einmal die Verwandtschaft zu nutzen, die zwischen der archaischen Vorstellung des Kleinkindes und dem Himmel als religiöser Anschauungsform besteht:

»Verfehlt erscheint es, wenn im Hinblick auf später auftauchende Schwierigkeiten der Koordination religiöser und wissenschaftlicher Anschauungsformen von Anfang an das wissenschaftliche Weltbild favorisiert und dem Realismus kindlicher Himmelsvorstellung, die sich auf ursprüngliche Weise mit biblischen Anschauungen trifft, entgegengearbeitet wird.«³³

Dies gilt umso mehr, wenn wir uns klar machen, welche Probleme im hybriden Stadium, in dem nicht wenige Menschen gefangen bleiben, auftauchen. Im hybriden Stadium werden naturwissenschaftliche und religiös-symbolische Welterkenntnis amalgamiert. Es kommt mithin zu einer *Konfusion* von religiöser und naturwissenschaftlicher Himmelsvorstellung, bei der die Eigenbedeutung der religiösen Himmelsvorstellung verloren geht. Der Himmel wird mit dem Weltraum in eins gesetzt und da dort kein Gott und keine Engel ausfindig zu machen sind, wie schon die russischen Kosmonauten hämisch feststellten, verliert der religiöse Himmel jede Plausibilität: »... es findet eine Banalisierung der Transzendenzerfahrung statt. Auch die alternative Vorstellung Gottes als einer im Weltraum waltenden Kraft lässt der Himmelsymbolik keinen Platz mehr.«³⁴

So sehr das Weltall bzw. die sinnliche Wahrnehmung des Himmels, der *sky*, uns auf den religiösen Himmel, den *heaven*, verweist, so deutlich sind beide voneinander zu unterscheiden. Nur dann lassen sich die Reduktionismen des hybriden Stadiums überwinden und ist es möglich, die differenzierte Stufe zu erreichen. In der Adoleszenz kommt es zu einer bildhaften Interpretation des religiösen Himmels. Dabei wird auch erkannt, »daß die Vorstellungen, die mit dem Himmel verknüpft sind, nicht beliebig von ihm losgelöst werden können«³⁵. Christus fährt auf in den Himmel und nicht unter die Erde. Gott wohnt mithin »oben« und nicht »unten«. Der Ort, die *Figuration* des Symbolkomplexes Himmel, ist deshalb von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Entsprechend kann die Beziehung zwischen Figuration und Bedeutung nicht willkürlich geändert werden.³⁶

32. A. a. O., 65, Hervorhebung I. K.

33. Fetz, Die Entwicklung der Himmelsymbolik, 214.

34. Fetz, Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis, 74.

35. A. a. O., 75.

36. Vgl. a. a. O., 76.

Auf der differenzierten Stufe wird *das Eigenrecht der religiösen Redeweise vom Himmel* erkannt. Allerdings ist der Bedeutungsgehalt, der dem Himmel dabei zugeschrieben wird, in der Regel recht dürftig. Die biblische Rede vom Himmel wird in ihrer Komplexität erst dann erschließbar, wenn der *Bilderreichtum und die emotionale Vitalität* vor allem der archaischen Stufe erhalten bleibt und auf dieser höheren Stufe unter veränderten Bedingungen integriert werden kann. Wird der Himmel nur noch abstrakt als »nur ein Symbol« aufgefasst, verliert der religiöse Himmel seine Komplexität, wird er entleert und letztlich emotional bedeutungslos. Erst dann, wenn mehrere Bedeutungen und Metaphern aufeinander bezogen werden, handelt es sich um eine komplexe Vorstellung.³⁷ Es geht mithin darum, den Bilderreichtum, die Vielfalt der Metaphern, mit denen der Himmel beschrieben wird, zu fördern und sie nicht auf einen abstrakten Begriff zu reduzieren. Es ist in diesem Sinne Aufgabe von Pfarrerinnen und Pfarrern und Religionslehrerinnen und Religionslehrern, den Prozess der Ausdifferenzierung von einer hybriden zu einer differenzierten Sichtweise zu unterstützen und damit zugleich eine adäquate Erkenntnis der *Eigenleistung religiös-symbolischer Repräsentation* und der Komplexität ihres Bedeutungsgehalts zu fördern – in der Predigt, in der Seelsorge und im Unterricht.

Dabei ist noch ein weiterer Gedanke zu beachten. Fetzer weist darauf hin:

»Der Ausdrucksreichtum religiöser Symbolik dürfte ... wohl nur dann seine volle Anerkennung finden, wenn gleichzeitig auf die Grenzen wissenschaftlicher Symbolisierung und Modellisierung aufmerksam gemacht wird.«³⁸

Dabei kann die konstruktivistische Debatte hilfreich sein, die sich bei aller Verschiedenheit in einem Punkt einig ist: Es gibt keine Entsprechung bzw. Korrespondenz von Sache/Objekt und Begriff bzw. intellektueller Repräsentation. Dies gilt schon für die Beschreibung einfacher Sachverhalte und Objekte und es gilt erst recht für solch komplexe Vorstellungen, wie sie mit dem religiösen Himmel verknüpft sind. Die aktuell gültige naturwissenschaftliche Erklärung der Welt ist insofern nicht einfach Repräsentation objektiver Wahrheit, die hierarchisch an der Spitze stehen und alle anderen Wahrheitsdiskurse in sich aufsaugen könnte, sondern *eine* Interpretation, *eine* Symbolisierung und Konstruktion der Welt *neben* anderen. Sowohl in der Naturwissenschaft selbst als auch und vor allem in ihrer populären Rezeption wird dieser grundlegende Sachverhalt in der Regel verdeckt und werden die Grenzen und die Relativität naturwissenschaftlicher Wahrnehmungs- und Erkenntnisformen nicht explizit markiert.

2. ›Überholt‹ die religiöse Praxis die theologische Reflexion?

Literarische und empirische Hinweise

Im Pfarrberuf ist offensichtlich, was sonst eher verborgen bleibt: Skepsis in Sachen Himmel allein genügt nicht, die Konzentration aufs Diesseits auch nicht. Eindringlich schildert Gabriele Wohmann die Defizite, die auftauchen, wenn eine Pfarrerin oder ein Pfarrer nicht in der Lage ist, die Immanenz und das Diesseitige auf das Transzendente und Jenseitige zu beziehen.³⁹ Wohmann schildert einen Pfarrer, der

37. Vgl. ebd.

38. Fetzer, Die Entwicklung der Himmelssymbolik, 214.

39. Vgl. G. Wohmann, Erzählen Sie mir was vom Jenseits, Mainz 1994, 97–103.

hemdsärmelig und frisch fröhlich eine Jubilarin namens Marie Rosa Lietzmann besucht. Marie Rosa geht auf die Fröhlichkeit und den sprühenden Optimismus des Pfarrers nicht ein. Der Pfarrer, etwas irritiert ob der Eigenwilligkeit der Jubilarin, lässt sich nicht beirren und redet ausführlich davon, wie schön das Leben und wie glücklich die Menschen an diesem sonnigen Tag seien. Marie Rosa macht deutlich, dass sie davon nichts hält – und sich selbst auch nicht diesen glücklichen Menschen zugehörig fühlt. Nach einem vergeblichen Versuch einfühlbar zu sein, trinkt der Pfarrer nichts desto trotz auf ihre Gesundheit, ihre Lebenskraft und Freude. Marie Rosa erwidert darauf hin, dass es ihr an allen drei genannten Werten mangle. Verzweifelt versucht der Pfarrer ihr Lebensmut zu machen und unterbreitet ihr konkrete Vorschläge (z. B. öfter mal ins Café zu gehen), doch Marie Rosa antwortet: »Es wäre wirklich als einziges sinnvoll, wenn Sie mir irgendwas Schönes vom Jenseits erzählten.«⁴⁰ Darauf meint der Pfarrer: »Hier und heute, liebe Frau Lietzmann, hier auf Erden sollten wir, jeder in sich selber und um sich herum, das Paradies suchen.«⁴¹ Marie Rosa hält dies jedoch für reine Zeitverschwendung. Nachdem der Pfarrer ihr noch buddhistische Lebensweisheiten empfohlen hat und schließlich erleichtert ist, das Weite suchen zu können, unterhält sich Marie Rosa noch mit ihrer Schwester über den Besuch des Pfarrers. Ihr Urteil ist vernichtend. Sie wirft dem Pfarrer vor, den Menschen ungenießbare Cocktails anzubieten: »Ein Messbecher Buddhismus drin, einer mit Islam, eine Spur Christentum, und was gibt's noch alles? Ich vermute, in Wirklichkeit ist er Atheist. Ein Sozialpädagoge ...«. Auf keinen Fall will sie einen solchen Pfarrer als Sterbegleiter haben: »Ich möchte ihn nicht an meinem Sterbebett haben. Ich möchte nicht, dass du ihn holst, wenn's drauf und dran geht bei mir ...«⁴²

Die Kurzgeschichte von Gabriele Wohmann ist eine Karikatur, eine Karikatur, die bei aller Übertreibung einen wunden Punkt trifft. Das einzig sinnvolle, was der Pfarrer nach Ansicht der Jubilarin hätte tun können, wäre gewesen, ihr etwas Schönes vom Jenseits zu erzählen. Aber dazu ist der Pfarrer nicht in der Lage. Er ist so sehr in die schönen Dinge dieser Welt verliebt, dass der Himmel keinen Platz mehr in seinem Denken hat. Er kann die Welt nicht verdoppeln, die Immanenz nicht im Licht der Transzendenz interpretieren und deshalb die Bitte der Jubilarin nicht erfüllen. Er reagiert stattdessen mit reiner Selbstbezüglichkeit (das Paradies ist in uns) und rein immanenten und wenig überzeugenden Vorschlägen zur besseren Lebensgestaltung. Er ist nicht in der Lage, auf die *religiösen* Bedürfnisse von Marie Rosa einzugehen und wird von dieser deshalb auch gar nicht mehr als Geistlicher wahr- und ernstgenommen. Der Pfarrer wiederum kann nicht akzeptieren, dass Marie Rosa sterben will bzw. realistisch davon ausgeht, bald zu sterben und dass sie deshalb etwas hören will, das sie auch im Sterben hält und trägt, etwas, das über die irdische Welt hinausführt und sie heilsam relativiert.

In einem Seminar über den Himmel an der Universität Bochum haben Theologiestudierende andere Theologiestudierende befragt, wie sie sich den Himmel vorstellen. Es gab dabei durchaus positive Beschreibungen wie z. B.: »Für mich bedeutet Himmel Nähe zu Gott, man kehrt zu Gott zurück« oder »Wichtig ist für mich, dass am Ende nach dem Tod alle bei Gott bleiben und niemand heraus fällt«. Ein anderer sagt, der Himmel sei für ihn ein Symbol der Weite und Größe. Wieder jemand anders

40. A. a. O., 100.

41. Ebd.

42. A. a. O., 102.

formuliert: »Eine Begegnung mit Verstorbenen wird möglich sein. Ob sie körperlich ist? Vielleicht ja, denn in den Heilungsgeschichten ist der Körper immer wichtig. Aber eine konkrete Vorstellung ist nicht möglich.« Recht anthropozentrisch ist die Antwort: »Ich glaube, dass alles, was ich an Liebe, Glück, Freude und Gutem auf der Erde erlebe, im Reich Gottes vollendet wird und weitergeht.« Ein anderer Student antwortete ähnlich bilderreich und konkret in Form eines Wunsches: »Ich wünsche mir, dass ich darin vorkomme und dass das Wesentliche von mir da ist. Es gibt viele Wohnungen und eine ist für mich. In dieser Wohnung ist es behaglich.«

Die meisten Studierenden wünschen sich, Familie und Freunde im Himmel wiederzusehen, trauen sich aber kaum, diesen Wunsch, den sie theologisch für unredlich halten, zu artikulieren. Viele Interviews sind deshalb nicht zuletzt beredter Ausdruck der Verlegenheit, in die diese Frage die Theologiestudierenden stürzte. Auf der einen Seite bringt die Frage die Studierenden dazu, sehr einprägsame und anschauliche Bilder im Bezug auf den Himmel zu imaginieren, Bilder, die auch als solche kenntlich sind und nicht in verobjektivierender Sprache 1:1 auf den Himmel übertragen werden: das Bild von der Geborgenheit in der Hand Gottes, aus der niemand herausfallen kann, die Vorstellung von Geselligkeit und Begegnung mit anderen Verstorbenen, die keineswegs rein geistig, sondern auch rezeptiv-leiblich gedacht wird, der Himmel als Reich Gottes, in dem ein Leben der Fülle und Freude ohne alles Lebensabträgliche herrscht, das Bild von der behaglichen Wohnung, in der die eigene Person mit transformierter Identität in Kontinuität und Diskontinuität weiterexistieren kann etc. Auf der anderen Seite betonen viele Studierende, dass sie nicht wüssten, was der Himmel ist und dass sie vor allem an Engel im Himmel nicht glauben könnten.

Die Paradoxie ist augenfällig: Es ist eine große Sprachlosigkeit und Unsicherheit in Sachen Himmel zu beobachten, aber zugleich der intensive Wunsch, nicht gänzlich auf die Rede vom Himmel zu verzichten, denn:

»Die Vorstellung, dass die Toten im Himmel sind und auf uns herunter schauen können, ist doch wirklich tröstlich. Also gerade für die Seelsorge. Okay, vielleicht ist das theologischer Schwachsinn, aber die Vorstellung ist doch tröstlich, oder?«

Pointierter kann man die Ratlosigkeit kombiniert mit einer vitalen Sehnsucht nach dem Himmel kaum ausdrücken, die sich bei dieser Theologiestudentin und angehenden Pfarrerin bei der Frage nach dem Himmel einstellte. Dass das Thema Himmel keineswegs nebensächlich oder exotisch ist, war schon bei den Interviews selbst zu spüren – manche Interviews mussten sogar abgebrochen werden, weil die Frage nach dem Himmel sehr existenzielle Gefühle und Erinnerungen wachgerufen hatte. Die Vorstellung eines Himmels ist, wie die Studentin formulierte, »doch tröstlich, oder?«. Deshalb will sie nicht auf den Himmel verzichten, weiß aber, durchgegangen durch die Schule der Religionskritik, zugleich nicht, ob es theologisch überhaupt noch legitim ist, vom Himmel zu sprechen.

In der Trauerseelsorge werden Pfarrerrinnen und Pfarrer des öfteren gefragt, wo denn nun der oder die Verstorbene sei. Peter Bukowski berichtet von einem Vikar, der am Ende eines ansonsten gelungenen Trauergesprächs von der Mutter eines tragisch verunglückten jungen Mannes gefragt wird: »Was wird aus Erwin jetzt, wo er tot ist?«⁴³ Der Vikar ist ratlos, fragt zunächst zurück, was sie denn damit meine. Da

43. P. Bukowski, »Was wird aus Erwin, jetzt wo er tot ist?« Rückfragen an die 1. Ausbildungsphase, in: RKZ 139 (1998), 352–356.

erzählt die Mutter, dass im Fernsehen jemand behauptet habe, die Toten würden in einer anderen Frequenz weiterleben. Aber da sie sich darunter nicht viel vorstellen könne, wolle sie nun vom Vikar wissen, was er denn dazu meine. Seine völlig hilflose Antwort: »Also, ich bin Vertreter der Ganztodtheorie«. Die Mutter versteht nicht, ist bestürzt und bricht in Tränen aus.⁴⁴

Fragen Menschen nach ihren verstorbenen Angehörigen oder wollen sie selbst, wie Marie Rosa, etwas über den Himmel erzählt bekommen, dann ist es pastoraltheologisch elementar, keine abstrakten Antworten zu geben oder aus Verlegenheit ganz zu verstummen, sondern *in Bildern und Metaphern*, wie die Bibel sie selbst vorgibt, davon zu sprechen, was es bedeutet, dass uns nichts von der Liebe Gottes scheiden kann. In der Sprache der *Poesie* lässt sich dabei viel mehr sagen als in Begriffen. Geeignete Metaphern sind die Hände Gottes, in denen wir geborgen sind, das Bild des Samenkorns, das stirbt, um wieder zu einem neuen Leben zu erwachen und der Himmel selbst als ein Ort der besonders greifbaren Präsenz und Nähe Gottes, ein Ort, an dem es viele Wohnungen gibt, ein Ort, an dem das Reich Gottes sich ohne jede Einschränkung durchsetzen wird, ein Ort des nach Hause Kommens.⁴⁵

In besonders ergreifender Weise lässt Johannes Gillhoff Jürnjakob Swehn in dem Buch »Jürnjakob Swehn der Amerikafahrer« von einem solchen nach Hause Kommen erzählen. Jürnjakob Swehn ist 1868 nach Amerika ausgewandert und berichtet seinem ehemaligen Lehrer in der alten Heimat in Briefen von seinem Leben in der neuen Welt, in diesem Fall vom Tod der Mutter. Jürnjakob Swehn begleitet seine Mutter in sehr sensibler Weise mit zarten körperlichen Gesten und großer Behutsamkeit in ihren letzten Stunden. Schließlich ist alles gesagt. Beide sitzen nur noch da.

»Ich überdachte ihr Leben, als es zu Ende ging, und fand nichts als Mühe und Not. Dann folgte (faltete, I. K.) sie die Hände wieder und sah mich still und fest an, und ihre Augen waren groß und tief. Da lag schon etwas drin, was sonst nicht drin war. ... Da konnte man hinsehen wie in einen tiefen See. Ich legte meine Hand ganz sacht wieder auf ihre Hände, und wir warteten. Aber nicht mehr lange. Dann sagte sie noch mal was. Sie sagte: Ick wull, dat ick in'n Himmel wer; mi ward die Tied all lang.« Daraufhin betet sie noch ein Kindergebet. »Als sie das Amen gesagt hatte, da drehte sie den Kopf so 'n bisschen nach links rum, als wenn da wer kommen tat. Und da ist auch einer gekommen Der hat sie bei der Hand genommen, und da ist ihre Seele ganz leise mitgegangen, richtig so, als wenn man aus einer Stube in die andre geht. So ist sie nach Hause gegangen, als wenn ein müdes Kind abends nach Hause geht.«⁴⁶

3. Theologische Verantwortung als Pflege machtvoller Bilder und Metaphern

Das Sterben als nach Hause Kommen – eine erfahrungsgesättigte, traditionsreiche religiöse Metapher für den Himmel. Ein Engel hat die müde Mutter von Jürnjakob bei der Hand genommen und nach Hause geführt. Engel sind in den biblischen Überlieferungen besonders sinnenfällige Formen der Gegenwart Gottes.⁴⁷ Sie machen uns

44. A. a. O., 352.

45. Günter Thomas weist darauf hin, dass diese von aller Bedrohung freie Existenz und uneingeschränkte Verherrlichung Gottes biblisch erst im Hinblick auf die Neuschöpfung von Himmel und Erde ausgesagt werden kann. Siehe den Aufsatz in diesem Heft: G. Thomas, Hoffen auf einen »Neuen Himmel«. Erwägungen zu einer Welt ohne die Macht der Nacht.

46. J. Gillhoff, Jürnjakob Swehn der Amerikafahrer, München 3. Aufl. 2003, 168f.

47. Vgl. dazu ausführlich: Welker, Schöpfung und Wirklichkeit, 68–88.

auf die transzendente Dimension jenseits des immanenten Alltags und seiner Eigen-gesetzlichkeit aufmerksam. Sie erschließen die Wirklichkeit neu und begleiten Menschen an den Übergängen von einer Wirklichkeit in die andere. Engel gehen mit durch die Dunkelheit, auch durch die letzte Dunkelheit des Todes. Engel verbinden Himmel und Erde miteinander. Sie eröffnen den Himmel auf der Erde, sie begleiten aber auch auf dem letzten Weg von der Erde in den Himmel.

Der Glaube lebt von Bildern des Himmels, von immer neuen Metaphern des ewigen Lebens, die den Transzendenzcharakter der Religion unterstreichen und gleichzeitig in die Immanenz hineinwirken und sie in neuem Licht erscheinen lassen. Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes, auch nicht der Tod. Entscheidend ist in der Trauerseelsorge und in der Verkündigung, dass Menschen wieder Vertrauen in diese Botschaft gewinnen, ein Vertrauen, das zur Hoffnung wird auf Gottes unendliche Liebe, die uns auch durch den Tod begleitet und über ihn hinausführt.⁴⁸

Ich möchte noch ein paar weitere Beispiele anfügen, die zeigen, wie man vom Himmel reden kann, Beispiele und Metaphern, die sich gegenseitig ergänzen und zugleich relativieren. Ein Krankenhauseelsorger besucht eine Frau, die im Rollstuhl sitzt und oft zum Fenster hinaus schaut.⁴⁹ Als er sie wieder so antrifft, sagt sie: »Ich bin gespannt, wie der Himmel aussieht.« Für sie, das ergibt sich aus dem Gespräch, verbindet sich damit die Frage: Wie darf man im Himmel ankommen? Sie hat viel Schweres durchgemacht, manches Schwere ist auch geblieben, das sie ins Grab mitnehmen wird, die Wunden, die das Leben ihr geschlagen hat und auch manches, was sie selbst als falsch bezeichnet. Der Seelsorger antwortet mit dem Bibelwort: »Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen.« Dieses Wort hilft ihr. »Man darf mit seinen Tränen ankommen, mit all dem, was schwer und unversöhnt geblieben ist. Es muß nicht vorher alles erledigt sein.«⁵⁰ Im Himmel darf geweint werden und Gott wird die Tränen abwischen. Trauer und Verlust dürfen sein, aber zugleich ist der Himmel der Ort, an dem Gott alle Tränen abwischen und alle Wunden heilen wird.⁵¹

Karl Barth spricht davon, dass unsere Lebensgeschichte im Himmel nicht nur aufbewahrt, sondern im Licht Gottes auch erhellt wird. Wie werden das Leben sehen in seiner uns jetzt noch verborgenen Kehrseite, so wie Gott es sieht. Dann werden wir uns in einer umfassenden Weise vor Gott verstehen lernen und begreifen, wie Gott an uns gehandelt hat. Barth schreibt:

»Ich habe öfters versucht, mir das auf folgende Weise vorzustellen: Unser Leben ist unter einer Decke verborgen. Diese Decke – das sind die gegenwärtigen Zeiten. In der Auferstehung wird diese Decke weggezogen, und unser ganzes Leben von der Wiege bis zum Grabe wird in der Klarheit geschaut ...«⁵²

Im Himmel werden wir unsere verschlungene und an Paradoxien reiche Biographie und damit uns selbst verstehen, aber nicht nur das: Barth hofft als Wissenschaftler

48. Vgl. Winkler, 181.

49. W. Bolay, »Ich bin gespannt, wie der Himmel aussieht« – Seelsorge mit Sterbenden, in: M. Klessmann (Hg.), Handbuch der Krankenhauseelsorge, Göttingen 1996, 87–96.

50. Bolay, 96.

51. Vgl. als ein weiteres Beispiel für eine metaphorisch reiche und biblisch kontrollierte Rede vom Himmel: P. Bukowski, Trost den Traurigen. Predigt über 1. Thess 4, 13–18, in: Sylvia und Peter Bukowski, Ein Buch voller Leben. Entdeckungen in der Bibel. Predigten zu ungepredigten Texten, Neukirchen-Vluyn² 1993, 150–155.

52. K. Barth, Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins, Zürich 1967, 153.

und Theologe ganz konkret darauf, im Himmel mit Kollegen sprechen zu können, um zu einem besseren Verständnis *ihrer* Theologie zu gelangen. Vor allem erwartet er, Friedrich Schleiermacher zu treffen und sich mit ihm »sagen wir einmal: ein paar Jahrhunderte lang ausgiebig zu unterhalten. ›Dann werd ich *das*‹ – mit so viel anderem, auch *das* – ›im Licht erkennen, was ich auf Erden dunkel sah‹. Ich stelle mir vor, daß *das* für beide Teile eine sehr ernste Sache werden wird, daß wir uns aber auch gegenseitig sehr festlich anlachen werden.«⁵³

Der Himmel als Ort der Geselligkeit, in diesem Fall sogar ausführlicher theologischer Diskussionen, die die Gottes- und Selbst- und nicht zuletzt die Fremderkenntnis fördern, der Himmel als ein Ort, an dem Menschen nicht mehr unter der Theodizeefrage leiden, ein Ort, an dem sie nicht mehr in Dunkelheit und Nichtverstehen gefangen sind, sondern begreifen, verstehen und erkennen und dies in Dankbarkeit und Freude – sogar das Lachen und der Humor werden dabei ihren Platz haben.

4. Menschliche Endlichkeit – vom Himmel aus und von Ostern her betrachtet

Doch der Himmel ist nicht nur Symbol künftiger Hoffnung, sondern zugleich auch Orientierung für die Gegenwart. Jürgen Moltmann hat besonders nachdrücklich darauf hingewiesen, dass der Himmel nicht nur Ort für das individuelle Seelenheil ist, sondern Raum der schöpferischen Möglichkeiten Gottes, der zu utopischer Phantasie im heute und hier einlädt. Die ständige Ermöglichung von Möglichkeiten hält die Zukunft offen.

»Theologisch gesprochen lebt die Schöpfung vom ständigen Einfluß der Energien des Geistes Gottes ... Weil und so lange der Himmel offen ist, hat die Welt Zukunft.«⁵⁴

Ich selbst will noch auf einen anderen Aspekt hinweisen, der auf den *Realismus* der religiösen Rede vom Himmel und der unsichtbaren Welt abzielt. Es fällt Menschen der Gegenwart durch die hochgetriebene Individualisierung schwerer denn je, ihre eigene Endlichkeit zu akzeptieren. Der individualisierte Mensch, der letztlich keine andere Sinninstanz als sich selbst mehr kennt, kann seine Endlichkeit nicht denken. Er strebt nach immer mehr Erfüllung, nach immer aufregenderen Erlebnissen und Events, um sich selbst zu verwirklichen und den Sinn seines Lebens zu finden. Viele Menschen verstehen sich heute deshalb nicht mehr als endliche Geschöpfe, die mit den Grenzen des alltäglichen Lebens, den Grenzen ihrer Fähigkeiten und Erkenntnismöglichkeiten, mit den Grenzen des Lebens überhaupt und damit mit seiner Endlichkeit zu leben wissen.

Versteht sich der Mensch aber nicht nur als rein immanente Existenz, sondern weiß das irdische Leben im Licht der Transzendenz zu interpretieren, dann fällt es leichter, auch die eigene Endlichkeit mit all ihren Konsequenzen zu akzeptieren. Dietrich Bonhoeffer hat diesen Zusammenhang auf den Punkt gebracht:

53. K. Barth, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, hg. von Heinz Bolli, München 1968, 290–312, 310.

54. Moltmann, Gott in der Schöpfung, 190. Der Himmel ist von der Erde aus betrachtet eine *mögliche* Welt. Zugleich, darauf weist Johann Ev. Hafner hin, ist der Himmel (Günter Thomas würde hinzufügen: der Himmel der Neuschöpfung) der Ort, an dem die ständigen Possibilisierungen ein Ende haben, weil reine Wirklichkeit vorliegt und nichts mehr ungetan oder ungedacht bleiben muss.

»Wo aber erkannt wird, daß die Macht des Todes gebrochen ist, wo das Wunder der Auferstehung und des neuen Lebens mitten in die Todeswelt hineinleuchtet, dort verlangt man vom Leben keine Ewigkeiten, dort nimmt man vom Leben, was es gibt, nicht Alles oder Nichts, sondern Gutes und Böses, Wichtiges und Unwichtiges, Freude und Schmerz; dort hält man das Leben nicht krampfhaft fest, aber man wirft es auch nicht leichtsinnig fort, dort begnügt man sich mit der bemessenen Zeit und spricht nicht irdischen Dingen Ewigkeit zu, dort läßt man dem Tod das begrenzte Recht, das er noch hat. Den neuen Menschen und die neue Welt aber erwartet man allein von jenseits des Todes her, von der Macht, die den Tod überwunden hat.«⁵⁵

Die von jenseits der irdischen Welt her begründete Hoffnung des Glaubens führt mithin nicht zur Weltflucht, sondern im Gegenteil: Die Hoffnung des Glaubens führt dazu, dieses Leben in seiner Zwiespältigkeit und damit auch in seiner Endlichkeit, die zu ihm gehört, zu bejahen. Denn der österliche Glaube misst irdischen Dingen keine Ewigkeit zu, sondern hilft, differenziert Ja zu sagen zu dieser Welt, ohne alles von ihr zu erwarten und sie im Hinblick auf die eigene Sinn- und Glückserfüllung grenzenlos auszubeuten. Gerade auf dem Hintergrund solcher Bescheidenheit und eines solch heilsamen Realismus ist es dann auch möglich, hartnäckig, liebevoll und geduldig an der Veränderung der Welt zu arbeiten und ihre beglückenden Seiten wahrzunehmen.

Zusammenfassung

Ausgangspunkt der Fragestellung ist die Beobachtung, dass wir seit Beginn der Moderne in einer Zeit der radikalen Verdieesseitigung leben, zugleich aber die Sehnsucht nach Transzendenz empirisch vielfältig zu belegen ist. Das führt theologisch zu der Frage, ob und ggf. wie wir nach Aufklärung und Religionskritik noch vom Himmel reden können. Friedrich Schleiermacher hat als berühmter Exponent moderner Theologie jede Jenseitsvertröstung radikal abgelehnt, die erkenntnistheoretischen Grenzen jeder eschatologischen Rede hervorgehoben und zugleich behutsam eine metaphorische Rede vom Himmel eingeklagt und praktiziert. Diesen Spuren folgt der Aufsatz, indem er im Anschluss an neue schöpfungstheologische Studien den Himmel als eine eigene, von Gott geschaffene überkomplexe Wirklichkeit, die uns letztlich entzogen bleibt, begreift. Ist der Himmel Geschöpf und damit von Gott zu unterscheiden, der im Unterschied zum Himmel sowohl auf Seiten der Transzendenz (des Himmels) als auch der Immanenz (der Erde) vorkommen kann, ergeben sich im Anschluss an die biblische Tradition behutsame Imaginationen des Himmels als einer Welt, die nicht auf die Seele-Gott-Beziehung reduziert werden kann und darf. Der Himmel hat dann keinen eskapistischen Charakter mehr, sondern wirkt sich unmittelbar auf das Leben auf der Erde aus, sowohl im Hinblick auf den Horizont ihrer möglichen Veränderung, als auch im Hinblick auf die Erkenntnis der Endlichkeit und Begrenztheit menschlicher Wahrnehmungsformen und Existenz, die zu einer realistisch-liebevollen Hinwendung zum irdischen Leben führt.

In den praktisch-theologischen Konsequenzen wird das Eigenrecht der religiösen Rede vom Himmel anhand der Stufen kognitiver Entwicklung von Kindern und Jugendlichen entfaltet, um dann ausgiebig auch der religiösen Praxis selbst Raum zu geben. Entscheidend ist bei all den genannten Beispielen die vielfältige Verwendung der Metaphern in Bezug auf den Himmel, die sich gegenseitig relativieren und ergänzen und sich im Spannungsfeld zwischen barocker Überladung und abstrakter Reduktion bewegen. Die Beispiele aus der seelsorgerlichen Praxis, die zum Teil auch Gegenstand literarischer Werke sind, zeigen dabei, wie elementar und grundlegend eine poetisch-metaphorische und theologisch reflektierte Sprachkompetenz in Bezug auf den Himmel ist.

55. D. Bonhoeffer, Ethik (DBW 6), München 1992, 79.