

Theologische Annäherungen an die Rede vom »Ewigen Leben«

Michael Welker

Abstract

*In our days, Western thought has a skeptical attitude towards talk about eternal life. The article first shows that in his famous *Theology of Hope* Jürgen Moltmann does not only discuss this skeptical position, but identifies a source for a realistic approach to eternal life, namely hope that is inspired by the forces of eternal life and becomes itself a resource of power in ecclesial and political contexts. Secondly the article focuses on the vitality of eternal life and the need for its embodied presence. It addresses the problem that, as a rule, the body is associated with finite corporeal existence; it is not endowed with the soteriological power we associate with eternal life. So what could be a connecting point between finite and perishing bodily existence and saving eternal life? In a third step the article explores the spiritual body and its presence in the existence of the resurrected Christ and his Spirit. We encounter the spiritual body with its saving powers in the hope-igniting presence of Christ not only in word and sacrament, but also in a multitude of received and given diaconal forms of love of one's neighbor and in prophetic search and care for truth and justice.*

Kreuz und Auferstehung Jesu Christi werden vom christlichen Glauben als zentrale Offenbarungsereignisse verstanden. Im Geschehen von Kreuz und Auferstehung gibt Gott sich selbst den Menschen zu erkennen. Kreuz und Auferstehung offenbaren aber auch, dass wir in einer Welt leben, die sich selbst gefährdet, und zwar massiv und verhängnisvoll. Sie zeigen die Welt unter der Macht der Sünde. Denn die großen normativen Mächte, die eigentlich die Menschen vor illegitimer Gewalt, Unrecht und Lüge schützen sollen, stehen geschlossen gegen Gottes Offenbarung. Die Politik, in Gestalt der Weltmacht Rom, die herrschende Religion, die Berufung auf das Recht – in zweierlei Form, auf das römische Recht und das jüdische Recht – sowie die öffentliche Moral und Meinung wirken im Kreuzigungsgeschehen zusammen. Sie wirken zusammen im Willen, Jesus Christus zum Schweigen zu bringen und zu töten. Sie stellen sich so gegen die Gegenwart Gottes in ihm. Die politische Weltmacht, die herrschende Religion, die Berufung auf das Recht, die Moral und öffentliche Meinung stellen sich gegen die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

In den Zeugnissen von der Auferstehung werden den Menschen aber auch behutsame Wege der Rettung offenbart und eröffnet. In zunächst unscheinbarer Weise werden sie befähigt, sich vom Leben Jesu Christi und seinem Geist ergreifen und halten zu lassen und wieder in Beziehung zu Gott zu treten. Im Friedensgruß, Brotbrechen, im Erschließen der Schrift, im Hören auf den Taufbefehl und die missionarische Sendung – in vielen unscheinbaren Taten und Zeichen konstituiert der aufgestandene Christus seinen nachösterlichen Leib. In enger Verbindung mit dem Ethos der Nächstenliebe und Barmherzigkeit werden die Menschen eingeladen, in seine Nachfolge zu treten und eine lebendige Beziehung zu Gott in Zeit und Ewigkeit zu suchen und zu finden.

Diese heilvolle lebendige Beziehung zu Gott wurde und wird im Bereich des christlichen Glaubens in den verschiedensten Symbolsystemen erfasst: Die Rede ist von der Liebe Gottes und der gottgewirkten zwischenmenschlichen Liebe, von Nächstenliebe und in der Liebe sein; davon, im Glauben an Jesus Christus zu stehen; vom Sein in Christus; davon, von Gottes Geist erfüllt zu werden; an der neuen Schöpfung Anteil zu haben, und davon, eine neue Kreatur zu sein; in das Reich Gottes einzugehen; gerechtfertigt und geheiligt zu werden; in der Kraft der Hoffnung zu leben; vom Leben in befreiender Wahrheit, in der Freiheit des Geistes und im Frieden; und eben auch: von der Teilhabe am ewigen Leben.

Dass der Kontakt mit Gott in dieser Fülle von Symbolen erfasst werden kann, spiegelt die lebendige Vielfarbigkeit der Offenbarung und Erlösung. Doch zugleich wird auch dafür sensibilisiert, dass die Menschen allen möglichen soteriologischen und eschatologischen Illusionen aufsitzen können. Unter allen genannten Themen steht gerade die Rede vom »ewigen Leben« in hohem Maße unter dem Verdacht, dass es sich dabei um eine bloße Illusion handelt. Man kann nun versuchen, dem mit einer besonderen Sparsamkeit an Erwartungen entgegenzuwirken. Doch wer »Erlösung« nur als abstrakte Befreiung von den Leiden irdischen Lebens ansieht und dabei an eine ewige Ereignislosigkeit und schale, sterile Ruhe denkt, wird keine Perspektive auf das ewige *Leben* gewinnen können. Ohne eine Perspektive auf das *ewige Leben* aber wird auch die *göttliche Lebendigkeit* nicht erfasst. Ohne diese Perspektive auf die *göttliche Lebendigkeit* lässt sich auf den rettenden und erhebenden Gott nicht seriös Bezug nehmen – weder im Glauben noch im Denken noch in einer geistlich geprägten Lebenspraxis. Soteriologisch leere spekulative Gottesgedanken und quasi-religiöse Stimmungen besetzen dann das Feld und verschleiern das Ersterben lebendiger Religiosität, genauer: das Schwinden von Geist und Glauben. Gottes Lebendigkeit, das ewige Leben und der Glaube an Gottes erhaltende, rettende und erhebende schöpferische Macht gehören zuhauf.

Man kann nun über Maximalerwartungen an das ewige Leben und Minimalbedingungen theologischer Rede von diesem Leben rasonieren. Zwischen illusorischen Überdehnungen religiöser Erwartungen und trostlosen Minimalismen frommer Erregungslosigkeit eröffnet sich in unserer historischen und kulturellen Situation ein ungeheuer weites Spektrum von Inhalten und Formen. Ich verstehe das Anliegen dieses Bremer Symposiums zum Thema »Ewigkeit und ewiges Leben« als Aufforderung zu erkunden, inwieweit diese Rede heute noch tragfähige Gotteserkenntnis und eschatologische Hoffnung zu vermitteln vermag.

I. Skepsis gegenüber jeder Ewigkeit-eschatologie

Zumindest im Europa der Gegenwart müssen wir mit einer generellen spekulativen und metaphysischen Skepsis des modernen Denkens rechnen, die sich ganz besonders auf die Rede vom »ewigen Leben« bezieht. Diese Skepsis ist – zumindest in protestantischer Sicht – theologisch nicht nur negativ zu bewerten. Jürgen Moltmann hat in seiner berühmten *Theologie der Hoffnung* diese Skepsis gegenüber eschatologischen und ewigkeitstheologischen Themen konstruktiv aufgenommen.¹

Er kritisiert die konventionelle Lehre von »den letzten Dingen«, d. h. von »Endereignissen«, die aus einem Jenseits der Geschichte hereinbrechen und die Geschichte auf dieser Erde beenden. Er kritisiert die abstrakte Rede vom »Jüngsten Tag«. Er formuliert diese Kritik unter Bezug auf die biblischen Zeugnisse, die »randvoll von messianischer Zukunftshoffnung für die Erde sind« (11).

Sein entscheidender Gegenzug gegen konventionelle Eschatologien lautet: Die Eschatologie hat es in Wahrheit nicht mit »letzten Dingen«, wie immer diese näher zu bestimmen sind, zu tun, sondern mit der christlichen Hoffnung. »In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfaßt« (11 f.). Der Schwerpunkt theologischer Eschatologie sollte nach Moltmann im dynamischen Hoffen liegen: »Das Christentum ist ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, ist Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart. Das Eschatologische ist nicht Etwas *am* Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens ...« (12).

Das Eschatologische als das Medium des christlichen Glaubens – damit wird *erstens* die Eschatologie von einem besonderen Inhalt zu einer allgemeinen Form der Theologie. Tatsächlich begründet Moltmann eine neue Form der Theologie, indem er das Eschatologische zum *Medium* des christlichen Glaubens erklärt. Oder, wie er auch formuliert, zum »Charakter aller christlichen Verkündigung, jeder christlichen Existenz und der ganzen Kirche« (ebd.). Aus der Jenseitigkeit und Transzendenz gelangt das Eschatologische damit ins Transzendentale. Was heißt das? Transzendent und transzendental, diese beiden Begriffe werden leider oft vermischt. Worum geht es im Transzentalen, und warum kann man sagen, dass Moltmann die Eschatologie transzendentalisiert hat?

Kant hat eine klare Bestimmung des Transzentalen entwickelt: »Transzendental« nennt er die »Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese vor aller Erfahrung, a priori, möglich ist«. Die vor aller Erfahrung gegebene Erkenntnisart von Gegenständen, die unverzichtbare Form, in der wir Gegenstände aufnehmen, in der wir Erfahrungen machen, heißt transzendental. Verschiebt sich das Eschatologische von einem am Ende der Zeiten oder über den Zeiten erhofften Ereigniskomplex in das Hoffen selbst, damit in die Form, in das Medium, in den Charakter des Glaubens, der christlichen Existenz und der Verkündigung, so erfolgt, wenn wir einen technischen Ausdruck gebrauchen wollen, eine Transzendentalisierung der Eschatologie. Diese hat Jürgen Moltmann in seiner »Theologie der Hoffnung« brillant vollzogen.

Damit sind beträchtliche theologische Stärken, aber auch Folgeprobleme verbunden. Zunächst wird die Eschatologie nun auf alle Lehrstücke der Theologie ausgeweitet. Darüber hinaus wird ihr Bezugspunkt nun nicht mehr ein Jenseits aller Zeiten, sondern die nähere oder die fernere Zukunft. Das ist der *zweite* entscheidende Neuansatz der Eschatologie Jürgen Moltmanns. »Es gibt darum nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr von ihrem Gegenstand her gestellt

beziehen sich auf dieses Werk). Ich nehme in diesem Abschnitt Gedanken aus früheren Würdigungen der Theologie der Hoffnung auf. (Vgl. M. Welker, »Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie. Nach vierzig Jahren ›Theologie der Hoffnung‹ von Jürgen Moltmann«, in: J. Moltmann/C. Rivuzumwami/Th. Schlag (Hg.), Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre »Theologie der Hoffnung«, Gütersloh 2005, 212–238.)

ist und das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: das Problem der Zukunft« (12).

Diese Zukunftskonzentration setzt Moltmann ausdrücklich von abstrakten Transzendenzvorstellungen, aber auch von Immanenzkonzeptionen des Religiösen ab. »Der Gott, von dem hier geredet wird, ist kein innerweltlicher oder außerweltlicher Gott, sondern der ›Gott der Hoffnung‹ (Röm 15,13), ein Gott mit ›Futurum als Seinsbeschaffenheit‹ (Ernst Bloch), wie er aus dem Exodus und der Prophetie Israels bekannt wurde, den man darum nicht in sich oder über sich, sondern eigentlich immer nur vor sich haben kann, der einem in seinen Zukunftsverheißungen begegnet und den man darum auch nicht ›haben‹ kann, sondern nur tätig hoffend erwarten kann« (12).

Mit dieser konsequent unruhigen und aktiv hoffenden Ausrichtung auf die Zukunft gelingt es Moltmann, das abstrakte Transzendenzdenken der Eschatologie zu vermeiden, genauer, religiöse Transzendenz in den Bereich wirklicher Erwartung und Erfahrung einzuholen, zurückzuholen. Die Zukunft geht aber nicht in der Erfahrung auf. Deshalb betont er, dass dieser Gott nicht *in uns* sein kann, sondern uns stets voraus ist. Dabei liegt diese Zukunft nicht in einem fernen Jenseits von uns, sondern bewegt unser konkretes Erleben, Denken und Handeln. Dieser Ansatz führt zur Belebung einer Erfahrungstheologie, die Moltmann vor allem ethisch und politisch-moralisch artikuliert.

Dieser Grundzug der Theologie der Hoffnung wird von Moltmann gerade über ihre theologisch-inhaltliche Bindung an die Auferstehungshoffnung herausgearbeitet. Als Auferstehungshoffnung beweise die Hoffnung, wie Moltmann formuliert, »ihre Wahrheit im Widerspruch der darin in Aussicht gestellten und verbürgten Zukunft der Gerechtigkeit gegen die Sünde, des Lebens gegen den Tod, der Herrlichkeit gegen das Leiden, des Friedens gegen die Zerrissenheit« (14). Ausdrücklich stellt er fest, »in diesem Widerspruch muß die Hoffnung ihre Kraft beweisen. Darum darf auch die Eschatologie nicht in die Ferne schweifen, sondern muß Hoffnungssätze im Widerspruch zur erfahrenen Gegenwart des Leidens, des Bösen und des Todes formulieren« (14).

Mit diesem Pathos des Widerstands und Widerspruchs vollzieht Moltmann eine *Moralisierung* der Hoffnung. Beeindruckt von Ernst Bloch, lässt er de facto den Geist der Linkshegelianer, besonders Bruno Bauers und Arnold Ruges mit ihrer permanenten Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, wiederaufleben, der dann die sogenannten 68er, die politischen Theologien und die Befreiungstheologien weltweit inspiriert. Das »ewige Leben« der Theologie der Hoffnung ist ein beständig aufrüttelnder Quellgrund von Kritik, Widerstand und Veränderungswillen angesichts einer von Leid, Ungerechtigkeit und Not geprägten Gegenwart.

Jürgen Moltmann hat die Ausstrahlungskräfte seiner eigenen Theologie und verwandter Theologien, aber auch den Widerstand, den sie schon seit den siebziger Jahren weltweit auf sich zogen, häufig beschrieben.² Evident, aber schwer messbar sind die Beiträge der Theologie der Hoffnung zur Entwicklung einer lebendigen, kritischen Zivilgesellschaft in unserem Land und in europäischen und angloamerikanischen Kontexten. Erst kürzlich wurden die Impulse seiner Theologie in der Aus-

2. Z. B. J. Moltmann, Politische Theologie in ökumenischen Kontexten, in: F. Schüssler Fiorenza/K. Tanner/M. Welker (Hg.), Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale, Neukirchen-Vluyn 2011, 1–10.

einandersetzung mit der Diktatur und im Aufbau demokratischer Strukturen in Südkorea in großer Dankbarkeit gewürdigt. Der Einfluss von Theologien und Kirchen und ganz besonders einer ethisch sensiblen Frömmigkeit auf die emergente Entwicklung von Zivilgesellschaften ist noch weitgehend unerforscht. Die meisten Politikwissenschaften und Soziologien sind theologisch ungebildet und, mit Jürgen Habermas geredet, »religiös unmusikalisch«. Und gesellschaftsanalytische Durchdringungskraft gehört nicht gerade zu den Stärken unserer akademischen Theologien im Allgemeinen und der praktischen Theologien im Besonderen. Eine ausgeprägte analytische Hilflosigkeit gegenüber den global gesellschaftsprägenden Kräften des Marktes, der Medien und der Technologie ist unter anderem dafür verantwortlich.

Inmitten dieser Schwierigkeiten sollten wir den Ansatz der Theologie der Hoffnung als einen gewichtigen Versuch würdigen, die »Lebendigkeit des ewigen Lebens« zu fassen. Das ewige Leben wird als eine geistliche Kraftquelle in kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten im Medium der christlichen Hoffnung in den Blick genommen. Nach meinem Urteil leistet Moltmanns Theologie von früh an eine bedeutende Arbeit am Ethos der Zivilgesellschaft und einen prophetischen Beitrag in kirchlichen und außerkirchlichen Gerechtigkeit und Wahrheit suchenden Gemeinschaften. Wahrheit und Gerechtigkeit suchende Gemeinschaften nehmen die Lebendigkeit ewigen Lebens ernst und verdanken sich – bewusst oder unbewusst – dieser Kraftquelle.

II. Die Lebendigkeit des ewigen Lebens und der Leib

Nur zu leicht wurden und werden in der Frage nach dem ewigen Leben Konzepte von Ewigkeit und Unendlichkeit gesucht, die die Zeitlichkeit und damit auch die Lebendigkeit gerade tilgen. Demgegenüber haben Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel und andere davor gewarnt, Ewigkeit als Zeitlosigkeit zu fassen. Immer wieder ist in neuerer Theologie Karl Barths Mahnung wiederholt worden, der Ewigkeitsbegriff müsse »aus der babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff ... befreit werden.«³ Doch damit allein ist noch kein positives Verständnis der Lebendigkeit des ewigen Lebens gewonnen.

»Leben« assoziieren wir normalerweise mit einem organismisch integrierten Ereignis- und Entwicklungszusammenhang. Sequenzierte Ereignisse, organismisch vernetzt, mit bestimmtem Beginn und Ende (Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod) stehen vor unserem geistigen Auge, wenn wir von Leben sprechen. Etwas anspruchsvoller ist diejenige Rede vom Leben, die ein Ensemble organismisch vernetzter Ereigniszusammenhänge ins Auge fasst: ein lebendiges Fest, eine lebendige Gemeinschaft, der See oder die Sommerwiese war voller Leben.

In all diesen Fällen aber müssen wir für Leben materielle Trägerinnen und Träger voraussetzen, in biblischer Sprache: sarkisch-somatische Existenzen. Sarkische, »fleischliche« Existenzen aber unterliegen der Vergänglichkeit und Sterblichkeit, können also für sich genommen nicht Trägerinnen und Träger des ewigen Lebens sein. Und schon gar nicht können wir ihnen die soteriologischen Qualitäten zusprechen, die wir mit dem ewigen Leben verbinden. Wenn sich der gesunde Menschen-

3. K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, 689.

verstand angesichts des Todes damit zu trösten versucht, dass mit dem Ende der sarkischen Existenz nicht nur alle sinnlich vermittelten Freuden, sondern auch alle sinnlich vermittelten Leiden zu einem Ende kommen, so sind damit leider überhaupt noch nicht Perspektiven auf Erlösung und ewiges Leben gewonnen. Todesanzeigen mit den Worten »Am Ende war der Tod Erlösung!« sind geistlich gar nicht oder nur schlecht beraten.

Können wir auch unabhängig von der Bindung an die sarkische Existenz und an sarkische Existenzzusammenhänge den »ereignisreichen Beziehungsreichtum«⁴ erfassen, der das ewige Leben charakterisiert? Eine seriöse Annäherung an das komplizierte Thema lässt sich nur gewinnen, wenn wir eine Schnittstelle finden, die die Kontinuität und die Diskontinuität von sarkisch-irdisch-endlichem Leben und geistig-geistlich-ewigem Leben zu erfassen erlaubt. Ohne eine solche Schnittstelle bleiben wir in abstrakten Entgegensetzungen und Dualismen stecken oder fliehen in Phantasiebereiche, wie stark diese auch immer durchrationalisiert sein mögen.

Eine solche Schnittstelle zwischen vergänglichem und ewigem Leben ist nach biblischen Erkenntnissen der Leib (*soma*). Der Leib ist sowohl physisch-sarkisch konditioniert als auch psychisch-pneumatisch geprägt. Das ist nicht nur eine biblische Einsicht.⁵ Unsere körperliche Identität wird durch eine Informationskonfiguration (»Seele«) gewährleistet, die den tatsächlichen allmählichen Austausch unserer gesamten materiellen Bestandteile überdauert. Dies garantiert aber nach gesamtkanonisch-biblischer Überzeugung leider nicht eine »Unsterblichkeit der Seele«, da diese Informationskonfiguration, sofern sie nur die sarkischen Elemente integriert und steuert, mit der *sarx* vergehen wird. »Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht erben« (1 Kor 15,50). Aber auch die Seele wird nicht nur dem »reichen Kornbauern« (Lk 12,16–21) verloren gehen, wenn und soweit sie nicht mit dem Geist und dem Leben Gottes verbunden ist.

Der menschliche Leib ist nicht nur sarkisch, sondern auch unabweisbar psychisch und pneumatisch geprägt. Nicht nur geistige, sondern auch somatische Äußerungsformen dokumentieren das in Hülle und Fülle. Viele leibliche Äußerungen (Blick, Lächeln, Haltung, Bewegung usw.) spiegeln auch Psyche und Geist. Aber umgekehrt sind auch komplexe überindividuelle geistige und geistliche Zusammenhänge somatisch, genauer multisomatisch gestaltet und geprägt. Amerikanische Freunde pflegten uns manchmal liebenswürdig mit Sätzen zu verabschieden wie: »Chicago will not be the same without you.« »The walk along the river will not be the same without you.« Diese Aussagen waren wahr, zumal sie offen ließen, ob die Veränderung zum Besseren oder zum Schlechteren hin erfolgte.

Unsere jeweilige freundschaftliche Koexistenz prägte also ein mehr oder weniger deutliches somatisch-geistiges Gefüge, an dem nicht nur Prozesse der Kommunikation und Verständigung, sondern auch die konkreten sarkisch-somatischen Existenzen Anteil hatten. Die beachtliche Bedeutung gemeinsamen Essens und Trinkens in sozialer Kommunikation und die Verwendung des gemeinsamen Essens als eschatologisches Symbol »des Reiches Gottes« können dies illustrieren. Die starke sarkische

4. E. Jüngel, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, in: Ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 345 ff., 351.

5. Siehe dazu die Dokumentation der Ergebnisse eines internationalen und interdisziplinären Forschungsprojekts in: M. Welker (Hg.), The Depth of the Human Person. A Multidimensional Approach, Grand Rapids 2013.

Komponente gemeinsamer Mahlzeiten nötigt Paulus dann allerdings doch dazu, deutlich darauf hinzuweisen, dass »das Reich Gottes nicht Essen und Trinken« sei, »sondern Gerechtigkeit und Freude und Friede im Heiligen Geist« (Röm 14,17).

III. Der geistliche Leib und die Kräfte des ewigen Lebens

Wie aber haben wir uns den geistigen und geistlichen Leib (*soma pneumatikon*) vorzustellen, in dem das ewige Leben seine erlösende Gestalt gewinnt? Die Antwort, dass wir auf Jesus Christus, seine Auferstehung, seine Gegenwart in Wort und Sakrament und in der Nächstenliebe blicken sollen, ist sicher theologisch richtig, wird aber viele Menschen heute nicht hinreichend befriedigen. Sie scheint einerseits zurückzuwerfen in das vor- und nachösterliche Leben des Jesus von Nazareth und andererseits zwischen eschatologisch unscheinbaren Phänomenen wie der Nächstenliebe und der kirchlichen Verkündigung sowie überschwänglichen Vorstellungen von Königsherrschaft und Parusie Jesu Christi zu oszillieren.

Um im Sinne von Jürgen Moltmanns erfahrungstheologischer Transzendentalisierung und Moralisierung einen Schritt voran zu kommen, empfiehlt es sich, die barmherzige und liebende Zuwendung von Menschen untereinander genauer ins Auge zu fassen. Die Liebe ist mit altruistischer *agape* und egoistischem *eros* und der ausbalancierten *philia* hoffnungslos unterbestimmt. Welche innere Verfassung hat die christliche Lebenspraxis, die mit Christus verbindet, die Praxis der Liebe und der durch sie vermittelten Freiheit? Nach Jesu Vorbild bestimmen liebende Annahme, Heilung, befreiende Lehre und Bildung und das Bemühen, sie möglichst vielen Menschen zuteil werden zu lassen, diese Praxis. In Kontinuität und Diskontinuität mit den Torah-Überlieferungen sind Liebe und Vergebung von *freier, schöpferischer Selbstzurücknahme*⁶ zugunsten anderer bestimmt. Die freie, schöpferische und in der Liebe oft auch freudvolle Selbstzurücknahme zugunsten der Nächsten ist in hohem Maße freiheitsfördernd. Sie möchte erreichen, dass dem geliebten Menschen »alle Dinge zum Besten dienen«. Auf »weiten Raum« sollen ihre bzw. seine Füße gestellt sein. Für die Reich-Gottes-Erkennnis ist darüber hinaus zentral, dass *nicht zuerst die Verpflichtung* zu freiheitsförderndem Verhalten und Agieren, sondern die freudige und *dankbare Erfahrung freier Selbstzurücknahme anderer zu unseren eigenen Gunsten* unsere Aufmerksamkeit und unser Herz gewinnt. Deshalb wird den Kindern eine besondere Nähe zum Reich Gottes zugesagt. Durch viele – in sich oft unscheinbare – Taten der Liebe und Vergebung gewinnen das Reich Gottes und das Reich Christi Gestalt.⁷

6. Vgl. – auch zum Folgenden – M. Welker, Gottes Offenbarung. Christologie, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2016, 208 ff.; W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, 3. Aufl., Gütersloh 2006, 316 f. u. ö.; H. Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993; M. Welker, Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit. »Generalisierung von Altruismus« in alttestamentlichen Gesetzesüberlieferungen, in: H. May (Hg.), Altruismus. Aus der Sicht von Evolutionsbiologie, Philosophie und Theologie, Loccum Protokolle 30/92, Loccum 1996, 143–160.

7. M. Welker, »Das Reich Gottes. Heidelberger Antrittsvorlesung. Wolfgang Huber zum 50. Geburtstag gewidmet«, in: EvTh 52 (1992), 497–512; Ders., Gottes Gerechtigkeit. Heidelberger Abschiedsvorlesung«, in: NZSTh 56 (2014), 409–421.

An dieser zumeist unscheinbaren, aber ungeheuer machtvollen »Königsherrschaft Jesu Christi« erhalten nicht nur die direkten Zeugen und Zeuginnen Anteil. Der Chicagoer theologische Ethiker William Schweiker hat Impulse der Brüder Niebuhr und James Gustafsons aufgenommen und weiter entwickelt. Er hat deutlich gemacht, dass der, wie er sagt, »christliche Humanismus«⁸ auch auf andere religiöse und säkulare Formen praktizierter Liebe und Mitmenschlichkeit ausstrahlt, dass er aber auch von ihnen starke Impulse empfängt. Das freiheitsfördernde Reich Christi ist weiter als alle Kirchen aller Zeiten und Weltgegenden. »Was ihr meinen geringsten Geschwistern getan habt, das habt ihr mir getan« – ob ihr meine Gegenwart in ihnen erkannt habt oder nicht.⁹ Wer demgegenüber die Christusherrschaft auf »Wort und Sakrament« einschränkt, verkennt diese Weite seiner befreienden Gegenwart in der Kraft des Geistes und die einladende Weite des ewigen Lebens.

Indem Liebe und Vergebung durch freie und freudvolle schöpferische Selbstzurücknahme zugunsten der Mitgeschöpfe praktiziert, aber auch in Dankbarkeit erfahren werden, vermitteln sie nicht nur ein Bild des ewigen Lebens, sondern konkretisieren schon auf Erden seine Wirklichkeit. Gegen den natürlichen Drang der sarkischen Existenz, sich zu stabilisieren, sich auszubreiten und das eigene Fortleben beständig zu sichern, wächst und gewinnt die Liebe gerade durch eine gegenläufige Bewegung. *Sie sucht die Vervollkommnung von Leben jenseits des eigenen Lebens, und sie begibt sich damit in die Sphäre des Geistes, der immer wieder neu Abwesendes aktualisiert und belebt.* Die Macht der Erinnerung und die Macht der Imagination geben davon ein schwaches Zeugnis. Gern wird deshalb davon gesprochen, dass wir »in der Erinnerung Gottes« ewig leben werden. Dennoch wird die Kreativität des neuen und ewigen Lebens mit einem Gedächtnis Gottes allenfalls partiell erfasst. In der Liebe ereignet sich eine schöpferische Lebendigkeit, ein Wirken, Sein und Bleiben über die eigenen sarko-somatischen Existenzvollzüge hinaus. Deshalb ist die Liebe »stark wie der Tod« (Hohelied 8,6).

Die Liebe ist aber nicht das einzige Zeugnis und der einzige Zugang zum ewigen Leben. Jürgen Moltmanns leidenschaftliches Interesse an der Auferstehungshoffnung als Widerstand gegen die ungerechte Gegenwart fasst vor allem die prophetischen Dimensionen des Wirkens Christi und seines Geistes ins Auge. In der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit ist das prophetische Wirken ebenfalls auf eine sowohl irdische als auch transzendente Wirklichkeit bezogen, die immer neu die richtende und rettende Wirkung des ewigen Lebens in unseren realen Existenzvollzügen erfahren lässt. Es ist aber äußerst schwierig, sich die eigene psycho-somatische Existenz in vollendeter Gerechtigkeit und Wahrheit auch nur vorzustellen, geschweige denn sie zu erfahren. Der sarkische Anteil unserer Existenz, der uns nötigt, auf Kosten von anderem Leben zu leben, steht dem entgegen. Er blockiert unser Vorstellungs- und Wahrnehmungsvermögen. Allzu leicht werden die unterdrückten Sensibilitäten dann nur appellativ und illusorisch überrollt.

8. Vgl. W. Schweiker/D. E. Klemm, Religion and the Human Future: An Essay on Theological Humanism, Oxford 2008; W. Schweiker, Flesh and Folly: The Christ of Christian Humanism, in: A. Schuele/G. Thomas (Hg.), Who is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology, Louisville/Kentucky 2009, 85–102.

9. Vgl. Mt 25,40 bzw. 25,34 ff.; J. F. Hoffmeyer, Christology and *Diakonia*, in: Schuele/Thomas (Hg.), Who is Jesus Christ, 150–166.

Eine geistliche, aber auch wissenschaftliche und rechtliche Schulung unserer Wahrnehmung im Blick auf die Kräfte des ewigen Lebens ist sicher eine unserer großen Zukunftsaufgaben. Wahrheit und Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden dürfen – auch über die Bereiche von Religion und Theologie hinaus – nicht zu bloßen Chiffren verkommen. Hierbei könnte am Ende die Erschließung eines Gebietes helfen, das John Polkinghorne mit der Wendung »liturgy assisted logic« thematisiert hat. Doch wo können wir tatsächlich in der gottesdienstlichen Feier eine Antizipation des ewigen Lebens erkennen? In vielen gegenwärtigen europäischen Kontexten werden nach Besuchen des Gottesdienstes bestenfalls quasi-familiale Geselligkeit oder eher noch die Eindrücke drohender ewiger Langeweile dominieren. Letztere werden wahrscheinlicher Assoziationen von Gericht und Qual freisetzen als Eindrücke von Lebendigkeit oder gar Erlösung. Die quasi-liturgisch vermittelten Impressionen vorweggenommenen »ewigen Lebens« werden eher in den Hochgefühl-Stimmungen des Leistungssports und der medial erfolgreichen Unterhaltungsmusik gespiegelt: »So ein Tag, so wunderschön wie heute, so ein Tag, der dürfte nie vergehn!«

Wir sollten in der Theologie und in den Kirchen solchen zeitbedingten Wahrnehmungsdefiziten und Negativimpressionen entgegenwirken, indem wir die Wechselverhältnisse zwischen Tiefenstrukturen der Diakonie der Liebe, der prophetischen Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit und der geistlichen Ästhetik der gottesdienstlichen Liturgie, Verkündigung und wirklichen Seelsorge besser erforschen. Diese drei Dimensionen spiegeln nicht weniger als die Christusbachfolge in seinem sogenannten »dreifachen Amt« – dem diakonisch-königlichen, dem prophetischen und dem gottesdienstlich-priesterlichen. Die Einladung zur Christusbachfolge führt uns in ein tieferes Verstehen und in eine intensiviertere Lebenspraxis, die diese drei Dimensionen verbindet. Sie will uns Menschen zu einer segensreichen königlichen, prophetischen und priesterlichen Existenz erheben. Und sie will in uns das Vertrauen auf das ewige Leben wecken, indem wir es hier wie in einem Spiegel (1 Kor 13,12), wenn auch unvollkommen, sehen. In dieser Existenz und in dieser Wahrnehmung will sie uns ermutigen, uns einer überzeugenden Vorstellung und Rede vom »ewigen Leben« wieder und weiter anzunähern.

Time, Eternity, and the Prospects for Care

An Essay in Honor of Jürgen Moltmann's 90th Birthday¹

Miroslav Volf

Abstract

The eternal God is not merely an illusion, as traditional atheism claims; God is an undesirable illusion, in fact, an illusion which is, on closer inspection, impossible to desire. This, roughly, is the thesis of Martin Hägglund's »radical atheism,« one of whose primary claims is the essential temporality of all human desire. To see eternity and absolute fullness as the ultimate goal is to desire nothingness, he argues; this desire as such (and not just its practical outworking) entails denial of care for and joy in ordinary life. This essay is a critical dialogue with Hägglund, a friendly dispute about time and eternity as they bear on the possibilities of care and joy.

I.

Mention »time and eternity,« and it seems like you are talking matters exceedingly arcane – abstruse, otherworldly, medieval in the pejorative sense. But even a cursory acquaintance with the cultural history of the relation of time and eternity would prove otherwise: the story of time and eternity this life and this time, about ordinary desires of ordinary human beings and about the possibilities of care and of joy.

A story of time and eternity is often told that goes something like this. For many centuries, at least from the time the great world religions stepped onto the stage of history, people have longed for eternity. Times were hard, lives were short and mostly drenched in tears, so people dreamt up another world, a world without lack and suffering, a world in which the laughter of the redeemed will have dried the tears of the enslaved and quieted the cries of the afflicted. In that other world – if »world« is the right word for the fantasies spun by dreamers – time, cruel and rapacious, will be no more; it will give way to a satisfied, stable, and generous eternity. Eternity and its unalterable fullness is the ultimate human destination; time and the lack it keeps generating are the path and the goad to reach that destination. In the Western tradition, Plato (for instance, in the »Symposium«) and Augustine (for instance, in the »Confessions«) have offered the most compelling and influential philosophical and theological articulations of some such relation between time and eternity.²

1. A version of this text was presented at the symposium for Jürgen Moltmann's 90th Birthday in Bremen (April 16, 2016) and again at the University of Copenhagen (May 6, 2016). I am grateful to both audiences for their critical remarks. The text could not have been written without the help of my co-workers at the Yale Center for Faith and Culture, in particular Justin Crisp, Matt Croasman, Karin Fransen, Janna Gonwa, Brendan Kolb, and Ryan McAnnally-Linz.
2. Plato, Symposium, in: J. M. Cooper (Ed.), Complete Works, trans. Alexander Nehamas and Paul