

Theologische Wissenschaft und die Frage nach ewigem Leben *

Wer an einer so respektablen Universität das Fach der Systematischen Theologie zu vertreten hat, der tut gut daran, am Beginn seiner Tätigkeit darüber Rechenschaft abzugeben, *wie* er sein Fach zu vertreten gedenkt. Umgekehrt hat wohl auch die Universität, an deren Anfängen immerhin eine theologische Fakultät stand und in die die Theologie erst vor einigen Jahren wieder zurückkehren konnte, ein Interesse daran zu erfahren, wo die Theologie steht und wohin sie geht. Theologie als eine Wissenschaft neben und mitten unter den vielen Wissenschaften, denen eine Universität nicht nur ein organisatorisches Dach zu bieten hat – von den Rechtswissenschaften über die Physik bis hin zur Zahn-, Mund- und Kieferheilkunde und bis zum Zentrum für Philosophie –: was unterscheidet sie von ihnen und was verbindet sie mit ihnen? Ich möchte vor Ihnen heute darüber sprechen, daß es sich bei der Theologie um eine Wissenschaft handelt, zu deren Gegenstandsbereich jedenfalls *auch* die Frage nach ewigem Leben gehört. Und ich gestehe Ihnen gerne, daß ich auf diese These bei der Lektüre des Vorlesungsverzeichnisses verfallen bin, das eindrucksvoll dokumentiert, wie die wissenschaftliche Beschäftigung mit den verschiedenen Ebenen und Erscheinungsformen des Lebens dieser Universität ihr besonderes Profil gibt. Für die Entfaltung meiner These, daß zum Gegenstandsbereich der Theologie jedenfalls *auch* die Frage nach ewigem Leben gehöre,

brauche ich nun freilich etwas Zeit. Doch fürchten Sie nicht, daß es eine Ewigkeit dauern wird.

Es sind zwei Wahrnehmungen, die die Wahl dieses Themas veranlaßt haben und die ich mit in der Entfaltung meiner These berücksichtigen will. Die eine ist mehr gesellschaftlicher, die andere mehr kirchengeschichtlicher Art. Damit führe ich freilich eine nur vorläufige, um nicht zu sagen oberflächliche Unterscheidung ein, deren Recht ausführlicher zu begründen wäre. Dies will ich jetzt nicht tun. Ich begnüge mich damit, mit ihrer Hilfe zu signalisieren, daß theologische Wissenschaft stets einer *Kirche* zu dienen hat, und das heißt, einer Gemeinschaft von Menschen, die in ihrer religiösen Kommunikation stets auch gesellschaftlich existieren. Daher richtet sich theologisches Erkennen auf die Absicht, die Wahrheit der religiösen Kommunikation zu explizieren; doch diese Explikation wird in bestimmten Situationen dringlich und wird auch stets durch eine mehr oder weniger theoretisch geklärte Wahrnehmung bestimmter Situationen bedingt sein.

Erstens: Für viele aufmerksame Zeitgenossen ist die Frage nach dem *Leben* an die Stelle der Frage nach *ewigem Leben* getreten. Ich darf wohl Evidenz beanspruchen für die Feststellung, daß eine wachsende Zahl von Menschen beunruhigt wird von dem Ausmaß der natürlichen und seelischen Gefährdungen, die alle Gesellschaftsformationen mit industrieller Produktionsweise hervorbringen. Viele sind nicht nur besorgt, sondern auch empört darüber, daß viele hochentwickelte Natio-

* Durchgesehene und um die Anmerkungen erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung an der Justus-Liebig-Universität Gießen vom 13. Januar 1983.

nalwirtschaften unfähig sind, im weltwirtschaftlichen Zusammenhang den Hunger zu bekämpfen. Und schließlich herrscht die Angst vor einem neuen weltweiten Krieg, der alles Leben auf dieser Erde bedroht. Wir leben damit, daß die Zerstörung des Lebens zu einer Möglichkeit menschlichen Handelns geworden ist und vielleicht immer mehr werden wird. Dies richtet unseren Blick in einem veränderten und verschärften Sinne auf die Zukunft. Jene Unruhe, jene besorgte Empörung und jene Angst ist der Erlebnishintergrund einer intensiven ethisch-normativen Fragestellung. Deren beide klassische Formen – die Form der Frage „Was soll ich tun?“ und die Form der Frage „Wie wollen wir leben?“ – waren stets deutlich auf die gelebte Gegenwart zentriert. Sowohl der Gesichtspunkt einer gebotenen Pflicht als auch der Gesichtspunkt eines gemeinsamen Guten soll das Handeln orientieren, das sich auf einen *gegenwärtigen* anderen bezieht. Nun aber verändert und verschärft sich diese ethisch-normative Fragestellung dadurch, daß wir veranlaßt sind, unser Handeln nach seinem Verhältnis zu einem *zukünftig* anderen zu beurteilen. Je klarer wir die zeitlich weitreichenden Folgen gegenwärtigen Handelns beachten und erfassen, um so unausweichlicher steht das mögliche Leben zukünftiger Generationen in ihrer natürlichen Welt als die Instanz vor Augen, die unsere ethische Selbstbeurteilung sittlich geboten sein läßt. *Hans Jonas* hat vor kurzem diesen erweiterten Zeithorizont gegenwärtigen Handelns entwickelt und ihn konsequent in einer Auseinandersetzung mit dem Utopiebegriff und seinen materialen Bestimmungen bei *Ernst Bloch* gipfeln lassen.¹

Wenn nun nicht alles täuscht, hat eine Reihe von Wissenschaften schon längst damit begonnen, jene ethische Fragestellung zu berücksichtigen oder sogar in ihre Verfahrensweise aufzunehmen. Ein weithin wirk-

sames und denkwürdiges Signal dafür war jener öffentliche Einspruch, den vor nunmehr 25 Jahren eine Gruppe theoretischer Physiker gegen die damals erwogene Konzeption einer atomaren Rüstung erhob. Der durchschlagende Erfolg neuzeitlicher Wissenschaft hing mit ihrem konsequenten Positivismus zusammen, mit dem sie sich nicht nur von der Theologie, sondern auch von der Philosophie ablöste. Nun aber scheinen sich die verschiedenen Wissenschaften von ihrem positivistischen Begriff zu lösen und nicht nur ihr Verfahren und ihre Sprache, sondern auch die realen oder möglichen Folgen ihrer Resultate theoretisch zu reflektieren. Gerade in dieser letzteren Hinsicht haben wir es mit einem neuen Philosophischwerden wissenschaftlicher Erkenntnis zu tun. Sie würde damit auf einer ganz neuen Ebene das humanistische Wissenschaftsverhältnis weiterführen, das *Melanchthon* auf den schlichten Ausdruck brachte, „das Leben zu bessern“.

Mit jener Frage nach dem Leben, die an die Stelle der Frage nach ewigem Leben getreten ist, verändert sich offensichtlich auch das *Verhältnis zum Tode*. Es kann an einer einzelnen Begebenheit anschaulich werden. Im letzten Sommer brachte das Fernsehen Ausschnitte aus der Trauerfeier für *Rainer Werner Faßbinder* auf einem Münchner Friedhof. Faßbinders Freunde saßen oder standen etwa eine Stunde lang in der Leichenhalle um den Sarg herum, viele rauchend, und hörten Musik aus Faßbinders Filmen. Dann gingen sie am Sarg vorbei, manche legten noch eine Blume hin, einige hoben die Hand, als wollten sie ihm winken. Kein Wort wurde gesprochen. Dieses Schweigen gebietet Respekt. Doch es verlangt auch nach Erklärung, zumal es ja kein vereinzelter, sondern ein überindividueller Vorgang ist. Es drückt die Abwesenheit von Sinn aus. Unterschiedliche Hypothesen suchen zu erklä-

ren, warum in modernen Gesellschaften das Sterben und die Bewältigung des Sterbens der öffentlichen Wahrnehmung der Lebenden entzogen wird – in einem auffälligen Kontrast zur vormodernen „Geschichte des Todes“.² Wir finden einerseits in nahezu gegensätzlichen Spielarten die Hypothese der Verdrängung vor.³ Es gibt jedoch andererseits die Hypothese der Privatisierung: sie besagt, daß am Ende des gewaltigen Schubes, den der Prozeß der Zivilisation jetzt genommen hat, alle elementaren Vorgänge, wie die Geburt, der sexuelle Akt und eben das Sterben, konsequent aus der öffentlichen in die private Sphäre verlagert worden sind.⁴

Recht verstanden beziehen sich diese Hypothesen auf den Außenaspekt einer allgemein akzeptierbaren Einstellung zum Tode. Ihr kann jedoch ein verstehendes Verhältnis zum Tode zugrundeliegen, wie es sich in einem ganz neuen Sinne innerhalb der letzten zwei Jahrhunderte ausgebildet hat und wie es *Norbert Elias* soeben prägnant formuliert hat: „Der Tod ist das absolute Ende der Person.“⁵ Die antike Philosophie lehrte die Kunst zu sterben. Der sterbende Sokrates bat seine Freunde, dem Asklepios einen Hahn zu opfern – dem Gott, dem man für die Heilung aus schwerer Krankheit dankte. Doch diese Kunst des Sterbens erwuchs aus dem Wissen um die Unsterblichkeit der Seele. Die neuere Philosophie nach *Hegel* hat – jedenfalls auf ihren herrschenden Linien – dieses Wissen konsequent bestritten.⁶ Sie ist wiederum zur „Todesweisheit“ geworden mit der besonderen Zuspitzung, daß sie die radikale Endlichkeit des Menschen als das Natürlichste von der Welt behauptet. Infolgedessen mündet ihre Todesweisheit wiederum in eine ethische Fragestellung ein. Sie arbeitet die Verpflichtung aus, die Einsamkeit der Sterbenden durch freundschaftliche Teilnahme zu lindern und so das Sterben friedlich zu gestalten.⁷ Zusam-

mengenommen scheint die bedrückende Sorge um die Lebensmöglichkeiten in der *Zukunft* und die illusionslose Nötigung, das absolute Ende friedlich zu gestalten, aus ein und derselben Wurzel zu erwachsen.

Zweitens: Jene bedrückende Sorge und diese illusionsfreie Nötigung wurzeln in einem sehr bedeutsamen geschichtlichen Zusammenhang. Ihre ethische Kraft korrespondiert dem Verblässen und dem Fraglichwerden der eschatologischen Erwartung, die dem christlichen Glauben von seinen Anfängen an eigentümlich war. Jede Form eschatologischer Erwartung richtet sich ihrem Begriffe nach auf ein „Jenseits“ der geschichtlichen Welt, innerhalb derer sie als Erwartung da ist und ihren orientierenden Sinn entfaltet. Aus dem komplexen Geflecht von Gründen, die zu dieser Folge des Verblässens und Fraglichwerdens geführt haben, hebe ich zwei hervor. *Einerseits* wird die eschatologische Perspektive des Glaubens von einem aufgeklärten Bürgertum angegriffen, weil sie seine Handlungsfreiheit und seine Selbstbehauptung zu stören scheint. In seinem Kampf gegen die absolutistische Herrschaft entwickelt es – vor allem in Frankreich – geschichtsphilosophische Konstruktionen, denen die Gewißheit eines unaufhaltsamen Fortschreitens zu einer innergeschichtlichen Vollendung zugrunde liegt. Es verflüssigt die eschatologischen Traditionen des Glaubens im Feuer seiner Kritik und schmelzt sie zur Prognose einer tiefgreifend veränderten, besseren Zukunft um. Es setzt damit geschichtliches Handeln unter einen starken Verwirklichungsdruck. Doch es verrät auch seine abgründige Ambivalenz dadurch, daß es irrütliches oder abweichendes Verhalten mit Terror bedroht.⁸

Andererseits aber hat die geschichtliche Praxis des europäischen Christentums in der Zeit der beginnenden Industrialisie-

rung selbst dazu beigetragen, die eschatologische Erwartung unglaubwürdig zu machen. Es wäre gewiß zu simpel, jene Epoche im Nachhinein nur auf ihr Versagen gegenüber dem entstehenden Proletariat festzulegen und darüber die Vielfalt hoffnungsvoller und zukunftssträchtiger Projekte zu übersehen. Dennoch standen die Kirchen jener Zeit den elenden Lebensbedingungen der Industriearbeiterschaft insgesamt merkwürdig ratlos gegenüber.⁹ So wird verständlich, daß die Arbeiterbewegung schließlich auch die religionskritische Spitze der sozialistischen Idee rezipierte. Sie machte sich die These zu eigen, daß eschatologische Metaphern wie ‚Himmel‘, ‚Jenseits‘ oder ‚Seelenheil‘ nichts anderes als eine bloße Vertröstung bezwecken, und daß man ihre behauptete Wahrheit ideologiekritisch zerstören kann, um ihr Potential an Hoffnung für reale Zwecke freizusetzen. In der bürgerlichen wie in der sozialistischen Kritik dokumentiert sich das eigentümliche Zeitbewußtsein, das *Koselleck* für die Neuzeit so eindrucksvoll beschrieben hat.¹⁰

Man muß es vor diesem Hintergrunde sehen und würdigen, daß die neuere protestantische Theologie sich in einer charakteristisch neuen Weise auf die eschatologische Erwartung des Glaubens besonnen hat. Noch die altprotestantische Dogmatik – die ja hier in Gießen während des ganzen 17. Jahrhunderts eine weitreichende Wirksamkeit entfaltete – zentrierte ihre Eschatologie auf den Begriff des *ewigen Lebens*.¹¹ Die neuere Theologie hingegen hat die Wahrheit und den Sinn der eschatologischen Erwartung am Begriff des *Reiches Gottes* dargestellt. Ich nehme mit dieser Aussage natürlich eine ganz bestimmte und scharf zupackende Typisierung vor; doch eine Fülle von Beispielen kann belegen, daß diese Typisierung mehr als nur heuristischen Wert besitzt.¹² Die Dogmatik hat hier offensichtlich die leitende

eschatologische Metapher gewechselt. Was soll dieser Metaphernwechsel erreichen?

Gibt man der Metapher ‚Reich Gottes‘ in der Explikation der eschatologischen Erwartung den Vorzug, so orientiert man sich an dem Ausdruck, der im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu steht. Mit seiner Hilfe tritt man dem historischen Vorwurf entgegen, daß die Erwartung des Glaubens sich auf ein Jenseits der Welt, nicht aber auf die Zukunft der Welt richte und daß der Glaube deshalb weltlos und lebenspraktisch folgenlos sei. Wer die Metapher ‚Reich Gottes‘ zum integrierenden Begriff der Eschatologie wählt, versteht darunter eine durch Gottes Kraft erneuerte und Gottes Willen entsprechende Welt und distanziiert sich von einer heilsindividualistischen Eschatologie. Er will der „tiefen Diesseitigkeit des Christentums“ – wie *Bonhoeffer* gesagt hat¹³ – zum Durchbruch verhelfen und der Realität des Heils gerecht werden. Dies alles in der Absicht, die Gemeinschaft der Glaubenden zu bewegen, ihre Zukunftserwartung als Kraft und als Entscheidungsgrund für ein veränderndes Handeln zu gebrauchen. Aber was heißt das, „durch Gottes Kraft erneuerte oder Gottes Willen entsprechende Welt“? Wie läßt sich diese Bestimmung der Metapher ‚Reich Gottes‘ verstehen? Für die Theologie des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus hat *Kants* moralphilosophische Interpretation eine Möglichkeit des Verstehens bereitgestellt. *Kant* interpretiert die religiöse Metapher ‚Reich Gottes‘ im Rahmen der moralphilosophischen Frage nach dem höchsten als dem gemeinschaftlichen Gut.¹⁴ Hier wird nicht allein die Sinnesänderung als das Ereignis individueller Umkehr zu neuer Gesinnung, sondern darüber hinaus die gemeinsame, sozietäre Verbindlichkeit des Guten thematisch. Da nun aber diese gemeinsame Verbindlichkeit und das Zusammenspiel indi-

vidueller sittlicher Entscheidungen nicht in der Gewalt individueller Personen stehen, erfordert dieser Gedanke die „Voraussetzung einer anderen Idee, nämlich der eines höheren moralischen Wesens“. Daher erläutert Kant die religiöse Metapher ‚Reich Gottes‘ mittels des Begriffs einer „Republik nach Tugendgesetzen“¹⁵, wie er umgekehrt den Begriff des „höheren moralischen Wesens“¹⁶ zur Voraussetzung der „Republik nach Tugendgesetzen“ erhebt. So ist die Bedeutung der religiösen Metapher ‚Reich Gottes‘ zu denken als Inbegriff vernünftigen Wollens endlicher Subjekte – und zwar in klarer Unterscheidung zu gegebenen Rechtssystemen, wie sie geschichtlich geworden und auf politischer Herrschaft begründet sind. Pointiert gesprochen, bildet es gerade die Eigenart des Kantschen Begriffs eines Reiches der Freiheit, daß es nur als Reich Gottes denkbar ist.

Diese Möglichkeit des Verstehens hat sich nicht nur für die allgemeine Bildung^{16a}, sondern auch für die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert als fruchtbar erwiesen. Auch der geharnischte Protest, den die frühe dialektische Theologie gegen die angebliche Ethisierung und Verweltlichung der Metapher ‚Reich Gottes‘ erhob – und der zum Teil von der Wiederentdeckung des apokalyptischen Charakters der Botschaft Jesu geprägt war¹⁷ – hat sie keineswegs definitiv ausgeschlossen. Ganz neu und in ökumenischer Weite inspiriert sie gegenwärtig die theologische Arbeit. Man kann sich den eigenartigen Zusammenhang von Widerspruch und Kontinuität gerade an der theologischen Entwicklung *Dietrich Bonhoeffers* anschaulich machen. In seinen Briefen aus der Haft interpretiert er die Hoffnung auf ewiges Leben als eine dringliche Anweisung zum diesseitigen, irdischen Leben, die allein in dieser Weise ihr ehemals religiöses Gewand von sich abstreift. Er schreibt am 27. Juni 1944:

„Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus... ganz auskosten ... Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden.“¹⁸ Und entsprechend heißt es in einem Brief vom 30. Juni 1944: „Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und das Reich Gottes in Anspruch.“¹⁹ Allerdings eröffnet ein solcher Satz vielfältige Verständigungsprobleme. In Kirche und Theologie finden wir denn auch tiefe Differenzen im Verstehen sozialer Systeme und eines vernünftigen oder auch spezifisch christlichen Handelns in ihnen vor, deren offene und geregelte Erörterung erhebliche Mühe bereitet.

Ich sehe nun die Konzentration der eschatologischen Thematik auf die Metapher ‚Reich Gottes‘ überhaupt als problematisch an. Mir scheint vielmehr, daß ihr die Metapher ‚ewiges Leben‘ an Komplexität überlegen ist und den differenzierteren Gegenstand theologischer Reflexion bezeichnet. ‚Reich Gottes‘ ist – *erstens* – ein Ausdruck, dessen Bedeutung auf dem Sinn von Herrschaft beruht. Er ist daher begrifflich zu explizieren im Bezugsrahmen einer Bestimmung von *Handeln*. Er ist insofern unausweichlich ethisch geprägt, wie dies ja noch die Bestreitung seiner ethischen Struktur erkennen läßt. Aber wir Menschen sind nicht nur handelnde Wesen und nicht nur das, wozu wir uns handelnd im Verhältnis zu anderem als wir selbst entscheiden. Wir sind uns vielmehr auch *gegeben*, als natürliche Lebewesen, die sich erleben und die verstehend ihr Leben gestalten und individuelle Identität ausbilden können. Die Metapher ‚ewiges Leben‘ steht einer komplexeren Anthropologie offen, insofern sie es erlaubt, auch die theoretische und die ästhetische Dimension eines

menschlichen Lebens zu berücksichtigen. Und – *zweitens* – ist der Ausdruck ‚Reich Gottes‘ ein Symbol, das nicht von vornherein dem Problem des Todes entgegen gesetzt ist, wie sich das übrigens gerade an aktuellen Tendenzen im Judentum studieren läßt.²⁰ Nun sind wir Menschen aber Lebewesen, die in Voraussicht ihres Sterbens existieren und also auf jeden Fall ein Verhältnis zum Tode haben. Dieses Verhältnis zum Tode ist in der Metapher ‚ewiges Leben‘ gemeint. So kann ihre Interpretation in einer Zeit, in der viele Zeitgenossen aufrichtig sprachlos vor dem Tode werden, neue Dringlichkeit gewinnen. Aus diesen beiden Gründen ist es angebracht, die eschatologische Perspektive des Glaubens als Erwartung ewigen Lebens zu explizieren.

Soll Theologie als eine Wissenschaft gelten – wenn auch vielleicht als eine eigenartige und von anderen Wissenschaften mit einiger Verwunderung oder sogar mißtrauisch betrachtete Wissenschaft –, so muß sich ihr Gegenstandsbereich, ihre vorthoretische Basis angeben lassen, auf die sie sich in ihren theoretischen Leistungen zu beziehen und die sie durch ihre theoretischen Leistungen zu fördern hat. Als diese ihre Basis oder dieser ihr Gegenstand sei hier die Gewißheit des Glaubens in ihren lebenspraktischen Folgen bestimmt.²¹ Unter dieser Gewißheit sei eine lebenswichtige Überzeugung verstanden, die Gottes konkrete Wirklichkeit zum Inhalt hat. Und unter ihren lebenspraktischen Folgen sei die Vielzahl der Lebensakte verstanden, in denen diese Gewißheit sinnenfälligen Ausdruck findet – also zum Beispiel ein Gebet oder ein Lied, aber auch eine außersprachliche Geste der Solidarität, eine bestimmte Reflexion von Entscheidungsgründen oder ein bestimmtes politisches Engagement. Möglich ist Theologie wohl nur unter der Voraussetzung, daß jemand die Gewißheit des Glaubens als sinnhaft anerkennt und

in irgendeiner Weise an ihr teilhat. Notwendig ist Theologie, weil menschliches Leben als geschichtliches Leben verläuft. Es ist zukunfts offen, und es ist irrums- und verblendungsfähig. Und so muß die Gewißheit des Glaubens und die Wahrheit ihres sprachlichen Ausdrucks immer wieder für neues Verstehen freigelegt und erschlossen werden.²² Erst das ewige Leben selbst wird Theologie – wenn man so sagen darf – überflüssig machen.

Wissenschaftlich-theologische Aussagen über das ewige Leben haben infolgedessen keineswegs das ewige Leben selbst zum Gegenstand.²³ Sie haben die eschatologische Erwartung zum Gegenstand, die der Gewißheit des Glaubens innewohnt. Von prognostischen Sätzen über eine zeitlich mehr oder weniger weit entfernte zukünftige Situation sind sie kategorial verschieden. Mit empirischen Sätzen, die eine plötzlich interessant gewordene Sterbensforschung aufgrund der Berichte klinisch Toter, aber durch ärztliche Kunst Wiederbelebter bildet, haben sie nichts zu tun.

Die eschatologische Erwartung, die der Gewißheit des Glaubens innewohnt, wird besonders anschaulich in sprachlichen Äußerungen, die elementaren bekennenden Charakter haben. Eine solche Äußerung will ich hier rekonstruieren. Sie lautet: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er den Sohn, den einzig geborenen, gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern ewiges Leben habe“ (Joh. 3, 16). Will man eine solche Äußerung in kritischer Abgrenzung eines möglichen Mißverstehens und für neues Verstehen rekonstruieren, so liegt es nahe, zwei Fragen zu erörtern: 1. Unter welcher Voraussetzung ist die eschatologische Erwartung ewigen Lebens möglich? 2. Ist die eschatologische Erwartung ewigen Lebens für die Gewißheit des Glaubens wesentlich, oder warum sollte sie nicht als eine überholte Vorstellung aufgegeben werden?

Erstens: Der Ausdruck ‚ewiges Leben‘ muß nicht von vornherein und in jedem Falle im Kontext religiöser Sprache vorkommen. Seine beiden Elemente ‚ewig‘ und ‚Leben‘ können durchaus in mehr oder weniger alltäglichen Redesituationen begegnen. „Ich kann hier doch nicht ewig warten“, so sagt vielleicht jemand, dessen Freundin sich um eine Stunde verspätet hat. Umgekehrt mag sie vielleicht eines Tages fragen: „Wirst du mich auch immer und ewig lieben?“ Und wer auf diese Frage wie Leonce in *Büchners* Komödie antworten wollte, der würde sagen: „Wenn ich dich nun noch fünftausend Jahre und sieben Monate liebe – ist’s genug? Es ist zwar viel weniger als immer, ist aber doch noch eine erkleckliche Zeit...“ Offensichtlich bewegen sich solche Sätze auf zwei verschiedenen Bedeutungsebenen. Auf einer Bedeutungsebene fungiert der Ausdruck ‚ewig‘ als Prädikat der Zeitwahrnehmung. Er bezeichnet die empfundene oder ersehnte Dauer. Auf der anderen Bedeutungsebene hingegen fungiert der Ausdruck ‚ewig‘ als ein Prädikat des bleibenden, endgültigen, unbedrohten Charakters des zeitlich Wahrgenommenen. Der melancholische Witz, der aus der Gegenfrage des Leonce spricht, beruht darauf, daß er die beiden Bedeutungsebenen voneinander abhebt und miteinander vertauscht. Übrigens können viele Passagen des Alten Testaments als Beleg für eine vergleichbare vorreligiöse und vortheologische Verwendungsweise dienen.²⁴

Wird nun der Ausdruck ‚ewiges Leben‘ im Kontext religiösen Sprechens verwendet, so wird er offensichtlich in doppelter Weise präzisiert. *Einerseits* wird hier jede mögliche Verwendungsweise nur sinnvoll unter der Voraussetzung, daß Gott wirklich und nicht unwirklich ist, daß er selbst ewig lebt oder in der Weise ewigen Lebens existiert. Die Erwartung ewigen Lebens impliziert die Behauptung, daß Gott ewig und leben-

dig ist. In dieser Behauptung liegen – im Unterschied zur metaphysischen Behauptung einer Ewigkeit der Welt – die beiden soeben differenzierten Bedeutungsebenen ineinander. Denn sie besagt, daß Gott der Schöpfer eines jeden sich zeitlich wahrnehmenden Lebewesens ist und als solcher keineswegs zeitlos, sondern nur frei von der Bedingung des Entstehens und Vergehens ist. Sie besagt aber ebenso, daß Gott jedem sich zeitlich wahrnehmenden Lebewesen in bleibender, endgültiger, unwiderruflicher Weise zugewandt oder ihm treu bleiben kann. Wäre Gott selbst nicht in diesem Sinne ewig lebendig, so wäre eine auf ewiges Leben gerichtete Erwartung des Glaubens haltlos und damit unwahr.²⁵

Andererseits lehrt die johanneische Äußerung, daß die Erwartung ewigen Lebens noch eine *zweite* Behauptung impliziert. Sie operiert mit einem Gegensatz zwischen ‚Zugrundegehen‘ und ‚ewigem Leben‘ und sieht diesen Gegensatz *überwunden* durch den Sohn. Dieses Zugrundegehen ist nicht dasselbe wie das Sterben, dessen wir Menschen unausweichlich gewiß sind und das wir in der Todesangst stets vorwegnehmen. Dieses Sterben dient hier vielmehr der metaphorischen Bezeichnung eines tiefen Widerspruchs, in den sich ein zeitlich existierendes Lebewesen zu dem ewig lebendigen Gott stellt. Ein Sterben, ein Zugrundegehen kann dieser tiefe Widerspruch deshalb genannt werden, weil in ihm die uns Menschen wesentliche Beziehung zu Gott verlorengeht, aber auch deshalb, weil in ihm sich das Problem der Destruktivität, der Fähigkeit zu töten, stellt bzw. das Problem, sich oder anderen das Leben zu nehmen. Dieser Widerspruch wird überwunden durch den Sohn. Gott erweist sein ewiges Leben darin, daß er Jesus von Nazareth auf seinem Weg zum Tod am Kreuz das Ereignis seiner Liebe sein läßt. Infolgedessen ‚hat‘ der Glaube ‚ewiges Leben‘. Denn wer an Jesus als an das Ereignis der Liebe

Gottes glaubt, vermag sich selber zeitlich wahrzunehmen und zu verwirklichen als ein Lebewesen, dem Gott endgültig und unwiderruflich zugewandt bleibt, trotz des eigenen Beitrags zu einer Welt des tödlichen Widerspruchs. Insofern ist der Glaube an Jesus stets eine Freiheitserfahrung. Hätte die Gewißheit des Glaubens, wo sie vorhanden ist, nicht in der beschriebenen Weise Anteil an Gottes versöhnender Liebe, so wäre die eschatologische Erwartung gar keine Erwartung des Glaubens.

Damit kann ich zu der zweiten vorhin gestellten Frage übergehen. Was ich bis jetzt beschrieben habe, war der Grundgedanke einer präsentischen Eschatologie. Nun machen es aber die neuzeitlichen Schwierigkeiten mit der Eschatologie dringlich darzulegen, warum es für den Glauben noch wesentlich sein soll, ewiges Leben ‚jenseits‘ des Todes zu erwarten. Warum sollten wir nicht zugestehen, daß eine solche Erwartung einen unerträglichen Bruch mit aller sonstigen Wirklichkeitserfahrung darstellt? Warum sollte es nicht möglich sein, in dieser Hinsicht zur alttestamentlichen Einstellung zum Tode zurückzukehren? Es mag ja zutreffen, wie der Psychiater *Joachim Meyer* beobachtet hat, daß das Verlassen jeder Hoffnung über den Tod hinaus die Flucht in die Neurose begünstigt und also keineswegs einem Realismus des gelebten Lebens zugute kommt.²⁶ Aber hilfreich und tröstend wird eine solche Hoffnung doch nur unter der Bedingung sein, daß sie sich auf etwas Wirkliches, auf mögliche Wirklichkeit bezieht. Ich will zwei Begründungen dafür entwickeln, daß die Erwartung des zukünftigen ewigen Lebens einer möglichen Wirklichkeit entspricht.

„Der Tod ist ihr Kunstgriff, mehr Leben zu haben“, sagt *Goethe* über die Natur. Er ist in der Tat eine Bedingung organischen Lebens.²⁷ Doch das Sterben ist von vielen

Schrecken umgeben. Es scheint um so schrecklicher zu sein, je bewußter ein Lebewesen sich selbst wahrnimmt, und es scheint um so erschütternder zu sein, je intensiver wir den Sterbenden kennen, achten oder lieben. So zeigt sich uns das Sterben stets in doppeltem Aspekt. Für den Sterbenden enden alle gelebten und ebenso alle noch ungelebten Möglichkeiten seines Lebens, und es bricht mit seiner natürlichen Selbsterhaltung zugleich jener Konkretionsprozeß ab, in dem er eine besondere und unverwechselbare Ich-Identität ausgebildet hat. Eben damit bricht aber auch für die Lebenden jede Kommunikation mit ihm zusammen. Sie können dem Gestorbenen zwar durchaus noch weiterhin zugewandt bleiben, zunächst in der Form der Trauer und dann in der Erinnerung oder auch in der Auseinandersetzung, oder in Abscheu. Und je mehr Möglichkeiten ein Leben im Guten oder auch im Bösen verwirklicht hat, um so dauerhafter und um so herausfordernder wird es die Zukunft jenseits seines Sterbens bestimmen. Aber die Erinnerung wie auch die Auseinandersetzung hat es jedenfalls nicht mehr mit gelebter Gegenwart, sondern nur noch mit definitiver Vergangenheit zu tun. In ihr kommt der Gestorbene nicht mehr als ein anredbares Lebewesen, sondern nur noch als Resultat vor.

Die Erwartung zukünftigen Lebens verneint die Möglichkeit, daß auch für Gott mit dem Ende eines in zeitlicher Selbstwahrnehmung gelebten Lebens jede Kommunikation zusammenbricht. Denn diese Erwartung richtet sich auf den Gott, der der Welt der durch ihn lebendigen Wesen in endgültiger Weise zugewandt bleibt. Diese Zuwendung im Medium der Welt zu erfahren und in freien Akten zu erwidern, ist ja das Ziel der menschlichen Weise zu sein. Der Tod wäre dann und nur dann absolutes Ende der Person, wenn Gott nicht wäre – oder wenn Gottes Treue nicht ewig,

sondern veränderlich und vergänglich wäre. In diesem Falle wäre allein die tote und vergangene Wirklichkeit unendlich und ewig zu nennen. Es ist genau dieser bodenlose und widersprüchliche Gedanke, dem gegenüber ewiges Leben als Errettung aus ewigem Tode bezeichnet werden kann. Doch auch diese Überlegung bedarf noch einer Präzisierung. Sie knüpft daran an, daß das Sterben zugleich einen natürlichen Organismus und die Ausbildung einer Ich-Identität beendet. Nun habe ich vorhin darauf hingewiesen, daß der zitierte Satz aus dem Johannesevangelium das ‚ewige Leben‘, das ein Mensch im Glauben an Jesus hat, dem ‚Zugrundegehen‘ antithetisch gegenüberstellt. Es gibt in bestimmten lebenspraktischen Entscheidungen im Verhältnis zu Gott wie im Verhältnis zur Welt Anfänge ewigen Lebens mitten im Leben und insofern „ein Leben vor dem Tode“ (*Wolf Biermann*). Aber es gibt ebenso tiefe Differenzenerfahrungen. Je intensiver ein Mensch sein Leben führt und erlebt, desto krasser kann er den Unterschied empfinden zwischen dem, was ihm gelingt und glückt, und dem, was er wollte oder für notwendig hielt. Ich lasse es jetzt dahingestellt, ob dies generell für jedes menschliche Existieren gilt, welches überhaupt die Chance hat, ein eigenes Leben zu führen. Jedenfalls ist es ein nachprüfbarer Sachverhalt, daß sowohl ein individualgeschichtlicher wie auch ein sozialgeschichtlicher Rückblick auf die Praxis des Glaubens zu sehr unangenehmen und peinlichen Resultaten führt. Wie von einem dunklen Schatten ist der Glaube von der Erfahrung begleitet, daß er sich nicht in einer durchgehenden und einheitlichen Lebensform äußern kann. Er wechselt vielmehr mit Situationen ab, in denen er umschlägt in Unglauben oder in Aberglauben oder in denen er aus Gründen der Nächstenliebe notwendige Konflikte und Initiativen vermeidet, statt sie zu suchen. Und

auch sozialgeschichtlich ist er nicht zu eindeutigen Wirkungen gelangt. Nur mit Erschütterung kann man der Geschichte des Christentums in der Neuzeit nachgehen, wie es auf die industrielle Produktionsweise letztlich doch ratlos und ohnmächtig reagierte und dem Proletariat eine elementare Menschlichkeit schuldig blieb. Oder um noch ein anderes Beispiel heranzuziehen: Der heute erreichte Dialog zwischen den christlichen Konfessionen hat die moderne Staatenbildung mit ihrer Ausdifferenzierung politischer Herrschaft zur Voraussetzung und hat sich keineswegs unmittelbar als Resultat einer Einsicht vollzogen, die die jeweils andere Konfession mit der Verantwortung für die eine Wahrheit des Evangeliums behaftet. An solchen Erfahrungen wird der fragmentarische Charakter der Glaubensgewißheit beklemmend deutlich, und es kann evident werden, daß sich die Erwartung ewigen Lebens nicht auf ein besseres, sondern auf ein nicht mehr in sich widersprüchliches, auf ein vollkommenes Leben richtet.

Diese Erwartung läßt sich nicht mit den Mitteln einer Theorie der objektiven Unsterblichkeit denken, wie sie *A. N. Whitehead* im letzten Teil von „Prozeß und Realität“ entwickelt hat.²⁸ Der Grundgedanke dieser Theorie besagt, daß jedes wirkliche Ereignis des Weltprozesses in der ihm eigenen Konkretion auch über ein zeitliches Ende hinaus in Gottes ewiges Leben eingeht. In ihm wird es nach seinem destruktiven Charakter gerettet, aber auch in seinen endlichen und unausgeschöpften Möglichkeiten gerettet und aufbewahrt. Obwohl es subjektiv, in bezug auf eigenes und anderes Bewußtsein, untergeht, geht es zugleich objektiv in Gottes eigenes Leben ein und prägt insofern Gottes „zweite Natur“ aus.²⁹ – Doch dieser spekulative Schluß in der Whitehead’schen Kosmologie wird der konkreten Wirklichkeit Gottes, so wie sie dem Glauben gewiß ist,

schwerlich gerecht.³⁰ Denn Gottes ewiges Leben wird hier einerseits in Beziehung gesetzt zu einem unendlichen Reich des Gewesenen, andererseits aber wird hier jedes Verhältnis zwischen Gott und den wirklichen Ereignissen aufgehoben. Und ferner muß hier die Tragweite der versöhnenden Liebe Gottes in der Existenz Jesu von Nazareth für Gottes eschatologisches Urteil unbedacht bleiben. Der Glaube an den Gott, der Jesus das Ereignis seiner Liebe sein läßt, erwartet Leben – individuelles und gemeinsames Leben – in Gottes ewiger Gegenwart, wie es für uns nur in einem metaphorisch gemeinten Tempus der Zukunft sagbar ist. Dies wäre ein theologischer Begriff von Unsterblichkeit.³¹

Ich habe eingangs die Tendenz zu charakterisieren versucht, daß für viele aufmerksame Zeitgenossen die Frage nach dem Leben an die Stelle der Frage nach ewigem Leben getreten sei. Ich habe zu zeigen gesucht, daß die ethische Wahrnehmung der Zukunft und die ethische Wahrnehmung des Sterbens im Zeichen einer fraglich gewordenen eschatologischen Erwartung an Intensität gewonnen hat. Lassen Sie mich, wenn auch in unzulässiger Kürze, mit einigen Worten noch auf die pragmatische Frage eingehen, wozu die Rekonstruktion des Ausdrucks ‚ewiges Leben‘, wie ich sie hier unternommen habe, dienlich sein kann.

Es gilt generell, daß eine solche theoretische Rekonstruktion niemals unmittelbar aus sich selber wirksam wird. Weder bewirkt sie unmittelbar die hier beschriebene Gewißheit des Glaubens, noch realisiert sie unmittelbar irgendwelche Handlungsziele, und seien sie noch so einsichtig. Sie kann nun wirksam werden und nur erprobt werden innerhalb einer Kirche, die gesellschaftlich existiert. Die pragmatische Frage einer theologischen Wissenschaft in bezug auf mein Thema kann daher nach meiner Auffassung nur lauten: Was willst du

mit deiner Rekonstruktion innerhalb einer Gemeinschaft des Glaubens, die in einer Gesellschaft existiert, erreichen, fördern und verstärken? Nun, ich will natürlich Mehreres erreichen. Lassen Sie mich jetzt nur zweierlei sagen in bezug auf die Folgen für unsere Maximenwahl.

Die Erwartung ewigen Lebens kann *erstens* das Verhältnis zum Tode verändern. Dies wird sich jedenfalls dann konkretisieren lassen, wenn wir fähig werden, unser Verhältnis zu Sterbenden zu ändern. Sterbende verlangen vor allem auch nach einem menschlichen Wort und nach einer einfachen Gebärde der Teilnahme. Aber was sollte jemand sagen können, der niemals die Auseinandersetzung mit dem Tode geführt hat? Und was sollte jemand ausdrücken können, für den es feststeht, daß der Tod „das absolute Ende der Person“ ist? Daß eine solche metaphysische Annahme es möglich macht, das Sterben freundlich zu gestalten, ist füglich zu bezweifeln.³² Wem es aber gegeben ist, ewiges Leben zu erhoffen, kann es lernen, seine Todesangst zu akzeptieren. Und wer es lernen kann, seine Todesangst zu akzeptieren, weil er letztlich um sich selbst unbesorgt sein kann, der kann es lernen, einem Sterbenden – wie man so sagt – beizustehen. Er kann einem Sterbenden darin beistehen, daß er ihm hilft, sich vom Leben zu lösen und zugleich seiner in Gottes ewiger Gegenwart bewahrten Identität gewiß zu sein. In diesem Sinne kann die Erwartung ewigen Lebens Grund der Maxime werden: gib keiner Todessehnsucht nach – aber lerne es, das Sterben zu bejahen.³³

Die Erwartung ewigen Lebens kann *zweitens* unser Verhältnis zur Zukunft bestimmen. Dies wird sich in dem Maße konkretisieren lassen, in dem wir fähig werden, das Leben zu *lieben* und es zugleich in seiner *Relativität* zu sehen. Die Erwartung ewigen Lebens verneint dieses Leben nicht – gerade sie macht es unendlich wichtig. Wenn es zu bestimmten Zeiten und in kon-

kreten Formen christlichen Glaubens so etwas wie eine Geringschätzung dieses Lebens gibt, dann ist dies ein schwerer Irrtum. Und wenn es in dieser Gesellschaft Ekel und Überdruß am Leben gibt, dann ist dies ein Symptom ungeheilter Krisen. Wem es gegeben ist, ewiges Leben zu erhoffen, der kann fähig werden, das zeitliche Leben, das eigene und das Leben der anderen, in seinem Prozeß in die Zukunft unendlich wichtig zu nehmen – deshalb unendlich wichtig zu nehmen, weil wir in ihm die werden, die wir für Gottes ewiges Leben sind. Aber die, denen es gegeben ist, ewiges Leben zu erhoffen, können auch fähig werden, das zeitliche Leben in seiner Relativität zu sehen. Sie können es lernen, das eigene Leben in seiner Beziehung zu den schrecklichen Lebensbedingungen so vieler anderer Menschen auf dieser Erde zu sehen, und sie können sich klar werden, daß sie in ihrem eigenen Leben über die Lebensbedingungen zukünftiger Generationen mitentscheiden, ja sie verhindern. Sie können es sich zur Aufgabe machen, Lebensbedingungen zu denken und herbeizuführen, die nicht nur lebenswert, sondern auch lebensdienlich sind, statt nur der Lebenssteigerung zu dienen. Ohne das Eingeständnis der Todesangst läßt sich das Leben in seinem unendlichen Gewicht und in seinem relativen Recht wohl kaum leben. In diesem Sinne kann die Erwartung ewigen Lebens, in der man das ewige Leben im Rücken hat, wie ein Ruderer das Ziel, dem er entgegenrudert³⁴, Grund der Maxime werden: lerne es, dich des zeitlichen Lebens zu freuen, aber verteidige zugleich das Leben gegen den Tod.

Theologische Wissenschaft – so sagt eine alte Definition – ist eine *scientia eminentis practica*, eine eminent praktische oder praxisbezogene Wissenschaft. Gerade indem sie die Erwartung ewigen Lebens rekonstruiert, will sie einer Lebenskunst dienen, die Denken und Handeln, Erkennen und Entscheiden vermittelt in der Form des

Gebets. Sie läßt sich nicht einfacher und nicht komplexer zum Ausdruck bringen, als in den Worten des Friedensgebets, das dem heiligen Franziskus zugeschrieben wird:

Denn wer da hingibt, der empfängt;
wer sich selbst vergißt, der findet;
wer verzeiht, dem wird verziehen,
und wer stirbt, erwacht zum ewigen Leben.

Anmerkungen:

- ¹ Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, 1979, bes. 199 ff.; 316 ff.; 348 ff.
- ² Vgl. ihre Darstellung bei Ph. Ariès: Geschichte des Todes (1978), 1982.
- ³ Nicht im kulturkritischen, sondern im gesellschaftskritischen Sinne hat sie Ch. von Ferber entwickelt: Soziologische Aspekte des Todes. Ein Versuch über einige Beziehungen der Soziologie zur Philosophischen Anthropologie, in: ZEE 7 (1963), 338–360. Der Destruktion dieser Hypothese widmet sich die Arbeit von W. Fuchs: Todesbilder in der modernen Gesellschaft (1969), 1973, geleitet vom Konzept des natürlichen Todes.
- ⁴ Diese Hypothese ist angedeutet in dem Essay von N. Elias: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, 1982, bes. 88 ff. Ihr liegt seine Theorie des Zivilisationsprozesses zugrunde.
- ⁵ A. a. O. 70. Vermutlich ist sich Elias nicht darüber im Klaren, daß es sich hier um eine metaphysische und nicht etwa um eine theoretische Aussage handelt; mit ihr wird eine historisch relative Überzeugung absolut gesetzt.
- ⁶ Vgl. den Überblick bei G. Scherer: Das Problem des Todes in der Philosophie, 1979. Auf einer „nicht herrschenden Linie“ bewegt sich wohl das Denken von W. Cramer (vgl. die Hinweise bei Scherer, 37 ff.) und von Ch. Hartshorne (siehe: A Natural Theology for Our Time, 1981⁴, bes. 55 f.).
- ⁷ Auf diese Maxime laufen die Überlegungen von N. Elias, a. a. O. 100, hinaus, wenngleich die mögliche Konkretisierung dieser Maxime schlicht auf eine unbestimmte Zukunft verschoben werden.
- ⁸ Dies hat R. Koselleck herausgestellt: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959), 1973³, bes. 137 f.
- ⁹ Die Untersuchung von M. Greschat: Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne, 1980, besticht wegen ihrer differenzierten Darstellung der Pluralität und der Ambivalenz kirchlichen Verhaltens zu den Problemen der Industriearbeiterschaft.

- ¹⁰ Vgl. bes. die Studie „Neuzeit“. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe. In: *Koselleck, R.*: *Vergangene Zukunft*, 1979, 300–348.
- ¹¹ Diese Zentrierung tritt besonders klar zu Tage, wo die Dogmatik nach analytischer Methode organisiert wird. Dafür als gut zugänglicher Beleg: *König, J.F.*: *Theologia positiva acroamatica* (1664), 1699, §§ 287 sqq.; wieder abgedruckt bei *C.H. Ratschow*: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, II, 1966, 248 ff.
- ¹² Mit dieser Aussage soll natürlich die Wirkungsgeschichte und die hermeneutische Fruchtbarkeit der Metapher ‚Reich Gottes‘ in der vorneuzeitlichen Geschichte der Kirche nicht unterschätzt werden. Hier soll nur aufschlußreicher Sachverhalt betont werden, daß die Metapher ‚Reich Gottes‘ an Stelle der Metapher ‚ewiges Leben‘ integrierende Funktion gewinnen kann. Im übrigen steht eine *Problemgeschichte der Eschatologie* noch aus.
- ¹³ Siehe *D. Bonhoeffer*: *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe 1970, 401: „Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt.“
- ¹⁴ *Kant, I.*: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) zit. nach: *I. Kant*, *Werke* in sechs Bänden, hrsg. von *W. Weischedel*, 1975, IV, 755 ff.
- ¹⁵ A. a. O. 757.
- ¹⁶ A. a. O. 756.
- ^{16a} Vgl. *Friedrich Schlegel*: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte.“ (zit. nach *R. Strunk*: *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*, 1971, 142).
- ¹⁷ Vgl. *J. Weiß*: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1898.
- ¹⁸ *Bonhoeffer*, a. a. O. 369.
- ¹⁹ A. a. O. 375.
- ²⁰ Der Zionismus identifiziert sich, sofern ihm an der religiösen Tradition des Judentums gelegen ist, mit der prophetischen, nicht mit der apokalyptischen Wurzel biblischer Eschatologie.
- ²¹ Mit dieser Bestimmung des Gegenstandsbereichs von Theologie bzw. von Dogmatik beziehe ich mich auf die neuerdings vielfach eingeschränkte Unterscheidung zwischen Glaube und Reflexionsgestalt; vgl. etwa *G. Ebeling*: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I, 1979, 47 ff.
- ²² *Ebeling* hat, a. a. O. 50 ff., die beiden Gesichtspunkte der „konzentrischen Kohärenz“ und der „situationalen Konkretion“ entwickelt.
- ²³ Genauer gesagt: das in solchen Aussagen Gemeinte und Gewußte kann nur die eschatologische Erwartung des Glaubens sein. Diese impliziert allerdings Aussagen über die ontologische Möglichkeit von so etwas wie ewigem Leben.
- ²⁴ Vgl. *E. Jenni*: Art. olām Ewigkeit, in: *ThHAT*, II, 1976, Sp. 228 ff.
- ²⁵ Vgl. hierzu auch *Ebeling*, a. a. O. 243: „Deshalb kehrt sich das Attribut der Ewigkeit als Gottesprädikat auch dem Menschen zu in der Zusage ewigen, erfüllten Lebens.“
- ²⁶ Siehe *J.-E. Meyer*: *Tod und Neurose*, 1973, bes. 22 ff., 27 ff., 53 f. Bemerkenswert ist es übrigens, daß sich Meyer aus psychiatrischer Sicht sehr kritisch auf die in der neueren protestantischen Theologie üblich gewordene Entgegensetzung von Unsterblichkeitsglaube und Auferstehungshoffnung bezieht; vgl. bes. 68 ff. und *ders.*: *Die Vergänglichkeit des Menschen: Psychotherapeutische Fragen an die Theologie*. In: *EvTh* 41 (1981), 57 ff.; dazu *H.-G. Geyer*: *Tod und Endlichkeit*, *EvTh* 41, 1981, 84 ff.
- ²⁷ Vgl. die Bemerkung bei *C.F. v. Weizsäcker*: *Der Tod*. In: *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, 1978⁶, 145 ff. 151: „Man muß nun sagen, daß erst die Evolution den Tod geschaffen hat, und zwar mit schrittweise steigender Schärfe.“
- ²⁸ *A. N. Whitehead*: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, 1979, 616 ff.
- ²⁹ Vgl. auch *Hartshorne*, a. a. O. 56: „And we can in this life be aware of ourselves as *already immortal elements in deity* (Hervorhebung Verf.), and so by love we participate now in our immortality.“ Whiteheads spekulativer Gedanke dürfte auch für *Paul Tillich*s Eschatologie einflußreich geworden sein; vgl. *Systematische Theologie*, III, 1966, bes. 446–459.
- ³⁰ Vgl. hierzu die kritische Darstellung von *M. Welker*: *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, 1981, 109 ff., bes. 121 ff.; *ders.*: *Whiteheads Vergottung der Welt*. In: *NZStHrph* 24 (1982), 185–204.
- ³¹ Die Zentrierung der Eschatologie auf die Metapher ‚ewiges Leben‘ würde – nebenbei bemerkt – die Möglichkeit bieten, die hochgespielte Antithese von ‚Auferstehung‘ und ‚Unsterblichkeit‘ zu überholen.
- ³² Vgl. *J.-E. Meyer*, in: *EvTh* (1981), 57 ff., bes. 65.
- ³³ Vgl. *G. Sauter*: *Leben in der Einheit von Tod und Leben*. In: *EvTh* 41 (1981) 46 ff., 55: „Das Ja zum Sterben entspringt der *Einheit von Leben und Tod im Handeln Gottes*, der uns in den Tod gibt und ins Leben ruft.“
- ³⁴ Vgl. *S. Kierkegaard*: *Christliche Reden* (1848). In: *Ges. Werke*, übers. von *E. Hirsch*, 20. Abt., 1959, 77 f.