

Gott ist nicht der Himmel

Die Notwendigkeit einer nichtgöttlichen Transzendenz

Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat die Gegenstände "Himmel, Hölle, Engel" kaum zum Thema gemacht, und wenn doch, dann meist mit der Absicht, sie als mythologisches Beiwerk zu kritisieren oder in anthropologische Kategorien zu übersetzen. Das Eigenrecht einer Rede vom Himmel wurde bestritten, da dies allenfalls als analytische Bestimmung des Gottesbegriffes zu sehen sei und alle weiter gehenden Bestimmungen freie Spekulation seien. Hierfür wurden auch pastorale Gründe geltend gemacht: Wenn die modernen Menschen schon Schwierigkeiten mit dem Glauben haben, solle man sie nicht mit Zweitrangigem überfrachten. Und wenn man ihnen im technischen Zeitalter transzendente Gegenstände zumutet, dann höchstens Gott. Es komme darauf an, die Beziehung des Menschen zu Gott zu entdecken und zu stärken. Die Paradigmen für diese Beziehung waren meist zweipolig: Urvertrauen (Mutter-Säugling), Dialog (Ich und Du) oder Begegnung (Personen).¹

In jüngerer Zeit wurden feinere Begriffsschärfungen vor allem im protestantischen Bereich vorgenommen. Der Systematiker Michael Welker hat auf die Differenz von Himmel und Gott hingewiesen. Vor dem Hintergrund der Prozessphilosophie, in der die Entfaltung des Kosmos mit dem Selbstvollzug Gottes deckungsgleich gedacht wird, hat er die Notwendigkeit dieser Unterscheidung betont: "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. [...] Der Himmel ist Geschöpf und Teil der Welt. Dieser für uns relativ unbestimmte, unmanipulierbare Teil der Schöpfung kann räumlich und zeitlich bestimmt verstanden werden."² Hinter Welkers Ausführungen steht die im 20. Jahrhundert maßgebliche Thematisierung des Himmels, nämlich §51 aus Karl Barths Kirchlicher Dogmatik.³ Barth bindet seine Reflexionen über den Himmel streng an die Offenbarung. Jede darüber hinaus gehende Spekulation über eine "selbständige Ontologie des Himmels"⁴ führe von Gott weg hinein in die Willkür möglicher Welten. Aus dem biblischen Zeugnis heraus gelte es, "geordnete Rechenschaft" abzulegen. Dennoch dürfe man nicht einer bequemen aufklärerischen Skepsis verfallen, die das Thema für theologisch irrelevant hält und darüber hinaus als unwissenschaftlich abtut; immerhin sei die Rede von Gott eng mit der Rede vom Himmel verknüpft.

Der vorliegende Beitrag will die Notwendigkeit einer eigenständigen Kategorie „Himmel“ herausstellen. Dies geschieht nicht aus einem nostalgischen Interesse, aussterbende Glaubensinhalte zu konservieren, sondern weil der Begriff einer niedrigen, nichtgöttlichen Transzendenz *systematisch* notwendig ist.⁵ Zudem benötigt man ihn in der

¹ Die theologische Anthropologie und die dialogische Philosophie haben Religion auf ein Geschehen zwischen dem offenbarenden Gott und dem hörenden Menschen zurückgeführt. Etwas Drittes sei nicht notwendig oder sogar falsch, weil dies eine Substanzialisierung von Gnade bzw. Verobjektivierung von Ereignissen bedeute.

² M. Welker, Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead, Neukirchen-Vluyn ²1988, darin besonders 203-233., 206 und 217.

³ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. 3/3: Von der Lehre der Schöpfung, Zürich ²1961, besonders 486-558.

⁴ Ebd., 515.

⁵ Der Verlust der Gott-Himmel-Unterscheidung hat die gründlichste Kritik in der Geschichte des Christentums provoziert. Feuerbach griff das Christentum an, weil er in ihm die Selbstvergöttlichung des Individuums zu erkennen glaubte, und diese kulminierte im christlichen Begriff des Himmels. Er unterstellte dem Christentum, dass es Gott und Himmel nur metaphorisch auseinander gehalten habe, der Unterschied bestehe nur darin, dass "Gott der *geistige* Himmel, der Himmel der *sinnliche* Gott ist, daß *in* Gott *gedacht* wird, was im Himmel als ein *Objekt der Phantasie* gesetzt wird. Gott ist nur der *unentwickelte Himmel*, der *wirkliche Himmel* der *entwickelte Gott*." Der Himmel sei „der Wunsch, Gott die erhoffte Erfüllung“- also *kein Unterschied zwischen Gott und Himmel*." L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1969, 267. 269. Die Vorstellung, die wir uns jetzt schon von Gott machen, sei ein Vorschein dessen, was wir als Individuen frei von allen irdischen Zwängen – im Himmel - zu sein hoffen. "... der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist ganz identisch mit dem

praktischen Theologie für eine differenzierte Wahrnehmung außerkirchlicher Religiosität, welche mit der De-Etablierung der Kirchen weiter zunehmen wird. Wie soll man mit vager Spiritualität vom Übersinnlichen, Himmlischen heute umgehen? Darf man sie mit Verweis auf dogmatische Hochgott-Begriffe glattweg ablehnen, darf man sie umgekehrt im Namen einer Universalreligion einfach akzeptieren? Wie kann man fremde Religiosität als Religiosität bejahen und sich dennoch davon kritisch absetzen? Die klare Unterscheidung von erster Transzendenz (Himmel) und zweiter Transzendenz (Gott) soll hierzu beitragen. Dabei wird der Akzent auf ersterer liegen, denn es ist theologisch unproblematisch, dass Gott das absolute Gegenüber zur Welt darstellt; wo aber der Himmel dazwischen zu platzieren ist, bedarf einer eingehenden Begriffsbestimmung. Als erstes wird die Reinigung des Begriffs von nichtreligiösen Konnotationen vorgenommen.

1. Die Unterscheidung in kosmologische und theologische Himmel

Der deutsche und lateinische Sprachgebrauch legt die Vermischung von religiösem Himmel (Paradies) und natürlichem Himmel (Atmosphäre) nahe. Diese Äquivokation wird im Englischen durch die Unterscheidung in "heaven" für das Paradies und "sky" für den sichtbaren Himmel aufgehoben. Hier klingen noch alte kosmologische Modelle nach.

Im biblisch-orientalischen Weltbild, das hinter dem Schöpfungsbericht in Gen 1 steht, schützt eine feste Kuppel oder Scheibe den Bereich des Irdischen vor den hereinbrechenden Chaoswassern.⁶ Im gnostischen und ptolemäischen Weltbild umgibt eine Kugel aus blauer Finsternis die Planetensphären und den Fixsternhimmel, in deren Mitte sich die Erde befindet. Hinter dieser Kugel befindet sich das Pleroma, das Geistreich.⁷ Auch im platonischen Modell wird der Himmel als etwas Sichtbares aus Wasser und Luft vorgestellt, das ein ausgewogenes Verhältnis und angemessene Distanz der anderen Elemente, Erde und Feuer, garantiert.⁸ Der gesamte Weltkörper aber wird umschlossen und durchdrungen von einer Weltseele. Im Neuen Testament sind die Himmelsvorstellungen meist mit Christi Kommen und Wiederkunft verknüpft: Jesus fährt nach seiner Zeit auf Erden in den Himmel auf (Apg 1,9-11), er wohnt im Himmel (Apg 13,6) erhöht zur Rechten Gottes (Hebr 8,1) und er wird am Ende der Tage vom Himmel her kommend erwartet (Phil 3,20f., 1Thess 4,13-18). Freilich ist solch eine Zusammenstellung problematisch, zumal in ein und derselben Schrift verschiedene Himmelsbegriffe vorkommen können. Beispielsweise kennt der Hebräerbrief verschiedene Himmelschichten, welche Christus auf seinem Weg nach oben durchschreitet (Hebr 4,14). Diese besitzen aber eine völlig andere Würde und Stellung als der oberste Himmel, das Heiligtum, an dem Christus vor Gottes Angesicht und zu Rechten Gottes thronet (Hebr 8,2;

Glauben an den persönlichen Gott". Ebd., 266.

Der Unterschied zwischen Gott und dem ewigen Leben wird zur bloßen Metaphorik, weil der Himmel mit Vergöttlichung des Menschen und Gott mit eigentlicher Menschlichkeit identifiziert wird. Deshalb komme in der Unsterblichkeitslehre des Christentums, wo Gott und Himmel dasselbe sind, der volle Egoismus des Menschen zum Ausdruck. Träfe die Unterstellung Feuerbachs zu, muss sich das Christentum seine Kritik gefallen lassen.

⁶ An dieser Kuppel (oder auch Zelt) sind die Gestirne befestigt. Durch sie sieht man die oberen "Wasser über dem Himmel" (Ps 148,4), vor denen die Erde durch den Himmel geschützt ist. Die Welt geht unter, wenn die Gestirne abfallen (Apg 6,13) oder die Himmelsschleusen nicht mehr halten (Sintflut Gen 7).

⁷ Vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen ²1980. Im ptolemäischen Modell werden mehrere Schalen (Sphären) ineinander geschachtelt. Auf jeder sitzen bestimmte Planeten, über dem letzten Himmel im Empyreum wohnt Gott.

⁸ Vgl. Platon, *Timaios* 31b-32c. In Phaidon 108c-110a umgibt der Himmel die Erde, allerdings liegt über dem sichtbaren Luft-Himmel noch einmal eine wahre Erde und ein wahrer Himmel. In der Mythologie wurde der Himmel zuweilen mit dem Olymp, dann mit den "Himmlischen" oder mit Zeus selber identifiziert. Der Wortgebrauch an der einflussreichen Stelle in Platons *Timaios* schwankt: In Tim 31a bezeichnet Himmel die gesamte Welt, daneben referiert Platon in Tim 40e die gängige Mythologie, wonach aus der Verbindung der Urgötter Gê/Erde und Ouranos/Himmel alle anderen Götter abstammten.

9,24).⁹ Egal, ob der Himmel als Gewölbe auf Säulen (biblisch), als Sphäre (gnostisch) oder als Kugel (platonisch) vorgestellt wird, in keinem der Modelle wird der sichtbare und der Erde zugewandte "Himmel" für transzendent gehalten. Im Gegenteil, der atmosphärische Bereich gilt als das Spielfeld für Dämonen und Vorzeit-Ungeheuer. Das Firmament gehört als Grenze des Irdischen noch ganz zur Immanenz.¹⁰

Firmament und Paradies werden im Christentum zum ersten mal von Augustinus systematisch auseinander gehalten. Im zwölften Buch der "Bekenntnisse" beginnt er mit dem Augenfälligsten, das wir von Gott bekennen, dass er den Himmel, den jeder sieht, und die Erde, auf der jeder steht, gemacht hat. Dann fragt er weiter: "Aber wo ist der 'Himmel des Himmels' [caelum caeli]",¹¹ gegenüber welchem der irdische Himmel und die Erde zusammen wie Erde sind? Jener unsichtbare, unfassbare Überhimmel gehört dem Herrn als sein "Eigentum", seine "Wohnung" und ist den Menschen entzogen. Dem Schöpfungsbericht entnimmt Augustinus, dass noch *vor*¹² der ordnenden Erschaffung in Licht/Finsternis (dann Firmament/Erde, Land/Meer, Tag/Nacht) Gott ein Zweifaches erschaffen hat. "Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." Beide werden von Gott direkt aus dem Nichts gehoben, wobei der Himmel Gott so nah ist, dass über ihm nichts Geschöpfliches mehr sein kann, die wüste Erde aber (Formlosigkeit¹³) ihm so fern ist, dass unter ihr nur noch das Nichts „ist“. Aus diesen beiden Urelementen werden die gesamte körperliche und geistige Schöpfung geformt.¹⁴ Der vorzeitliche Himmel - erschaffen vor dem ersten Tage - darf nicht mit dem zeitlichen Himmel - erschaffen am dritten Tage - verwechselt werden, sowenig wie die formlose Vor-Erde mit unserer Erde gleichzusetzen ist.

Wie die Vor-Erde ein "fast Nichts" ist, so reicht der Himmel des Himmels fast an Gott heran. Beide bilden die Koordinaten, innerhalb derer alles Geschaffene stattfindet, vom "untersten Grad"¹⁵ bis zur lichten Höhe der Engelwelt. Weil beide weder zeitlich noch ewig sind, stellen sie ein Drittes zwischen dem unendlichen Gott und der irdischen Endlichkeit dar. Diese Dreiteilung durchbricht in gewisser Weise die kategorische Zweiteilung alles Seienden. Das neuplatonische Schema, wonach allein dem Göttlichen reines, das heißt unveränderliches Sein,¹⁶ dem Irdischen aber - vor allem dem unruhigen, religiös suchenden Menschen, wie

⁹ Paulus berichtet von einer Entrückung in den "dritten Himmel" (2Kor 12,2). Welches Modell hier zugrunde liegt, bleibt unklar. Vermutlich meint er mit dem ersten Himmel das Firmament, mit dem zweiten die darüber liegende Urflut, mit dem dritten den Thron Gottes.

¹⁰ Die Unterstellung, wonach vorchristliche Modelle eine größere Naturnähe und eine Verehrung des Kosmos gelehrt hätten - so die ökologische Kritik am Christentum durch R. Radford Ruether oder E. Drewermann - und erst das Christentum diese Ganzheitlichkeit zerrissen hätte, erweist sich religionsgeschichtlich als unhaltbar.

¹¹ Augustinus, Bekenntnisse 12,2. Augustinus gibt dieser Kreatur Ehrentitel wie: *creatura aliqua intellectualis, primitus formatum, sublimis creatura, mens pura* und *caelum intelligibile*. Die Bezeichnung „Himmel des Himmels“ entnimmt er dem Psalmzitat 115,16 (=Ps 113 griech. Zählung): „Der Himmel des Himmels ist dem Herrn, aber die Erde gab er den Menschenkindern“.

¹² Was "vor" dem Anfang war, hat die religiöse Phantasie seit jeher angeregt. Der ernste Kirchenvater kann es sich nicht verkneifen, hier einen Witz anzubringen. "Wohlan, ich antworte dem, der da fragt: 'Was tat Gott, bevor er Himmel und Erde erschuf?' Ich antworte nicht mit dem Spaßwort, das einer der Wucht der Frage ausweichend erwidert haben soll: 'Er hat Höllen hergerichtet für Leute, die so hohe Geheimnisse ergrübeln wollen.' Aber fassen und spaßen ist zweierlei." Augustinus, Bekenntnisse 11,12 (Übersetzung J. Bernhart).

¹³ Die Titel hierfür lauten: *materia informis, informitas, terra invisibilis et inconposita, abyssus, informe prope nihil, inter formam et nihil*.

¹⁴ Vgl. Augustinus, Bekenntnisse 12,29. Das Formlose wurde von Gott in der Ewigkeit geschaffen (Erstschöpfung von Urmaterie und reinen Formen), die sichtbare Schöpfung dann in der Zeit (Formschöpfung der Dinge). Das lässt sich leicht verdeutlichen: Die Zeit beginnt erst zu verstreichen, wo Oben und Unten (Firmament) sowie Vorher und Nachher (Tag und Nacht) auseinander gehalten werden, also frühestens ab dem zweiten Schöpfungstag. Die Welt wurde demnach nicht in der Zeit, sondern die Zeit mit der Welt erschaffen.

¹⁵ Augustinus, Bekenntnisse 12,4. Indem Augustinus ein Spektrum möglicher Seinsintensitäten absteckt, initiiert er die Entwicklung einer christlichen Stufenontologie. In ihr wird Seiendes nach seiner Gottähnlichkeit geordnet, Gott aber als reines Sein gedacht. Auch gnostische Spekulationen kannten Seinstufungen über Gottähnlichkeit, allerdings wurden dort der weltähnliche Gott und der weltunähnliche Gott als zwei verschiedene Wesen gedacht.

¹⁶ Belege bei C. Mayer, 'Caelum caeli': Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis

Augustinus selbst - veränderliches Sein zukommt, durchzieht Augustinus' Ontologie. Man muss aber in Rechnung stellen, dass die Schärfe der Differenzierung einer anti-manichäischen¹⁷ Tendenz verpflichtet ist, jede Art von Veränderlichkeit und Irritabilität Gottes auszuschließen. Nun aber führt er einen Grenzbegriff ein, der das Schema aufweicht. Augustinus nennt denn auch explizit *drei* (und nicht zwei) Tatsachen,¹⁸ die Gott ins Innere des Menschen ruft: a) Gott ist ewig; b) alle nichtgöttlichen Wesen sind geschaffen und damit zeitlich; c) es gibt eine "sublime Kreatur", die so nahe an Gott ist, dass sie unwandelbar dort verharrt. Sie genießt Gott intensiv, hängt ihm treu an, schaut in ununterbrochen und verbleibt derart fest in seiner Gegenwart, dass alle Zeitlichkeit schwindet und reine Unwandelbarkeit bleibt.¹⁹ Weil Gott dem Himmel „einwohnt“ und ihn „durchleuchtet“, werden alle „Bürger dieser Stadt“ (Engel und Gerechtfertigte) ebenfalls von Gott durchdrungen werden. Der „Ort“ des Himmels und der Zustand des Im-Himmel-Seins sind fast identisch. Augustinus hält seine Vorstellung vom Himmelshimmel so nah zu Gott wie möglich und so distanziert wie notwendig. Deshalb befindet sich der Begriff in einer eigentümlichen Schwebelage: Er ist ganz Licht, aber nicht selber das Licht Gottes;²⁰ er ist das Ziel der irdischen Pilgerschaft, aber zugleich die Wohnung Gottes; er ist die Weisheit Gottes, aber nur die geschaffene, nicht gleichwesentliche Weisheit; er war schon vor aller Zeit, hat aber einen Anfang. Durch das Abstandhalten nach zwei Seiten hin - nichtzeitlich und doch nichtewig, rezeptiv-schauend und doch unveränderlich - hat Augustin eine Zwischengröße für dieses nicht-göttliche und zugleich nicht-irdische Dritte geschaffen. Damit werden zweiwertige Schemata, wie Gott/Mensch oder absolut/relativ anders aufgelöst. Augustinus positioniert den Himmel sowohl in deutlicher Differenz zu Gott als auch in Differenz zur Erde und erzeugt damit zwei Gegensätze, die zueinander relativ sind: Der Gegensatz Gott/Erde wird relativ zum Gegensatz Gott/Himmel. Himmel und Erde haben denselben Erschaffer, sind jedoch klar unterschieden. Logisch wird so der strenge kontradiktorische Gegensatz Gott/Nichtgöttliches in drei konträre Gegensätze Gott/Himmel, Gott/Erde und Himmel/Erde verwandelt.

2. Theozentrische und anthropozentrische Himmel

B. Lang und C McDannell haben in einer eindrucksvollen Zusammenschau christlicher Himmelsvorstellungen²¹ zwei Typen unterschieden, die durch die Jahrhunderte konkurrierten: eine theozentrische und eine anthropozentrische Variante.

- Theozentrische Variante: Asketen, Mystiker, Pietisten ersehnen personale Gemeinschaft mit Gott. Die Seele schaut die Herrlichkeit, wohnt bei ihrem Schöpfer und begegnet dem, den sie liebt. Diese Vorstellung kann sich steigern bis hin zum Verschmelzen mit Gott und zum Sich-

1,1f., in: N. Fischer/C. Mayer, C. (Hg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, Freiburg 1998, 553-601, hier 566-571.

¹⁷ Mit „manichäisch“ ist die Vorstellung einer Substantialität des Widergöttlichen bzw. einer widergöttlichen Substanz gemeint, die dem Vatergott gegenüber steht.

¹⁸ Augustinus, Bekenntnisse 12,11.

¹⁹ „Bestreitet ihr, daß es eine erhabene geschöpfliche Welt gibt, die dem wahren und in Wahrheit ewigen Gott in so treukeuscher Liebe geeinigt ist, daß sie, obwohl ihm nicht gleichewig, dennoch nicht von ihm hinweg ans Wechselleben der Zeiten sich hinläßt und verströmt, sondern einzig seiner truglosen Schauung hingegeben ruhevoll verharrt? ... Das ist 'das Haus Gottes', nicht ein irdisches, nicht ein körperliches, wäre es auch in irgend himmlischer Stofflichkeit, sondern ein rein geistiges und teilhaft Deiner Ewigkeit, weil ohne Makel in Ewigkeit.“ Bekenntnisse 12,15.

²⁰ Eine typisch augustininische Verwendung von Adjektiv für das Kreatürliche und Substantiv für das Göttliche. Der Himmel ist gottähnlich, der Sohn aber die Ähnlichkeit Gottes.

²¹ Der Mehrwert dieser Studie gegenüber dogmengeschichtlichen Werken liegt in der Einbeziehung freikirchlicher und außerkirchlicher Vorstellungen von randständigen Mystikern, Spiritisten, Mormonen. Die Autoren geben ihrem Erstaunen Ausdruck, dass die großen Theologen wie Augustinus, Thomas oder Luther diesen Bereich weniger als erwartet prägten. „Oft kamen die neuen und entscheidenden Bilder des Jenseits von Männern und Frauen, die nur selten Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung sind: Mechthild von Magdeburg, Emanuel Swedenborg, Elizabeth Stuart Phelps.“ B. Lang/C. McDannell, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt am Main 1990, 13.

Verlieren in ihm. Biographie, Beruf, Ehe, Fähigkeiten haben kaum Einfluss auf die Stellung vor Gott; jede und jeder steht allein und nackt vor ihm. Das irdische Leben besitzt im besten Fall einen leichten Vorgeschmack auf das göttliche, in der Rückschau war es nur Vorbereitung und Exil. Dagegen wird das himmlische Leben vornehmlich in der Metaphorik der Liebe und der Erkenntnis beschrieben. Es besteht im geistigen Einssein mit Gott und setzt hierzu die Befreiung von irdischen Nöten und aus der Verhaftetheit in das Körperliche voraus. Weil folglich die individuellen Besonderheiten des Menschen abnehmen, tendiert die Erlösung oftmals zur Erlösung *von* Individualität.²² Die theozentrische Variante reduziert den Himmel auf eine Ich-Gott-Beziehung und subtrahiert im Extremfall daraus noch das Ich.

- Anthropozentrische Variante: Eher in der Volksfrömmigkeit und der Belletristik verbreitet findet man den Wunsch, das Gute und Angenehme des irdischen Lebens im Himmel - freilich geläutert - fort zu führen. Dazu gehören vor allem die sozialen Bindungen. Der Himmel besteht im Wiedersehen, in der Gemeinschaft der Seligen miteinander, mit den Engeln und vor Gott. Was Gott in der Schöpfung gut angelegt hat, kann im Jenseits nicht ohne Belang sein. Die biblischen Bilder vom Hochzeitsmahl, der neuen Stadt und dem ewigen Sabbat prägen diese Variante. Die Fresken in barocken Kirchen malen diese Vision aus. So erscheint der Himmel als verdoppelte, bessere Welt, wo man wohnt, miteinander kommuniziert, genießt. "Das ewige Leben wird nicht nach dem Muster eines ewigen Gottesdienstes religiöser Enthusiasten vorgestellt; vorbildgebend ist vielmehr ein idealisiertes Leben der Muße, des Dienstes und des spirituellen Wachstums. Das Göttliche wird nicht mehr nur in der Ekstase, in außergewöhnlichen Ereignissen und heroischem Einsatz erlebt, sondern im ruhigen Gang des Alltags."²³

Man mag in dieser Systematik zunächst eine kosmozentrische Variante vermissen. Kennt die Schrift nicht auch die Vorstellung einer neuen Erde und Idyllen versöhnter Naturbeziehungen? Doch diese Motive sind im anthropozentrischen Himmel enthalten, weil dort auch die Dinge, Tiere, Landschaften wiederkehren, die in der Umwelt der Erlösten von Bedeutung waren. In den theozentrischen Himmel kommt, wer Gott liebt, in den anthropozentrischen kommt alles, was geliebt wurde.

Lang und McDannell beobachten in der Geschichte des Christentums ein gewisses Oszillieren beider Vorstellungen, aber sie enthalten sich theologischer Urteile, wie und warum beide zusammen hängen. Ideengeschichtlich korrespondiert der anthropozentrische Himmel mit Selbst- und *Weltbejahung* und setzt die Nächstenliebe in der Ewigkeit fort. Der theozentrische Himmel korrespondiert dagegen mit Selbst- und *Weltdistanz*; er setzt vor allem die Gottesliebe fort. Letzteres erscheint eindeutig als die theologisch konsequentere Variante. Ist dagegen der anthropozentrische Himmel nicht einfach eine Verfallsform, eine Konzession an einfache Gemüter, die sich einen Himmel ohne ihre lieben Verwandten einfach nicht vorstellen können? Oder gibt es theologische Gründe dafür anzunehmen, dass nicht nur die liebende Seele, sondern auch all das, was geliebt wird, in den Himmel kommt? Muss man nicht am theozentrischen Modell kritisieren, dass es aus der Betonung des göttlichen Pols zur Auflösung der Person tendiert? Ist der Himmel nur eine Sache zwischen Ich und großem Du oder gehört nicht ein Drittes dazu; eine Art Ort, eine Art Welt, die weder mit Gott noch mit der Seele identisch ist? Die folgenden Überlegungen kreisen daher um die theologische Notwendigkeit und die Grenzen eines Begriffs vom anthropozentrischen Himmel.

2.1. Zwei Aussagereihen im Neuen Testament

Ein exemplarischer Blick auf einen kleinen Ausschnitt des Matthäus-Evangeliums, die Bergpredigt, zeigt beide Arten „Himmel“ nebeneinander.

²² Vgl. ebd., 242-245. 471-473.

²³ Ebd. 476.

Das wichtigste christliche Gebet, das Vaterunser,²⁴ welches seit Beginn des Christentums in Liturgie, Katechese und Dogmatik als Mustergebet und Kleinstdogmatik benutzt wird, beginnt mit der Rede vom Vater im Himmel. Im Matthäus-Evangelium wurde die einfache Vater-Anrede, wie sie sich im Vaterunser der Lukas-Parallele findet, um die jüdische Gebetsanrede “in den Himmeln”²⁵ ergänzt. Dieser Zusatz meint wörtlich “der in den Himmeln” und dient als Prädikat für den göttlichen gegenüber jedem irdischen Vater: Unser Gott ist der himmlische Vater! Es handelt sich demnach nicht um die Angabe von Gottes Wohnort, sonst würden sich die “Vögel des Himmels”²⁶ und Gott denselben Biotop teilen. Gott lässt sich nicht durch den Himmel definieren, wurde dieser doch von ihm geschaffen. Zwar ist der Himmel wie die Erde eine lang währende, verlässliche Größe, aber letztlich doch vergänglich: Himmel und Erde werden vergehen.²⁷ In der zweiten Vaterunser-Bitte “Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf der Erde” wird der Himmel als besonderer Herrschaftsbereich Gottes vorgestellt. Der Beter weiss, dass Gott bereits im überirdischen Bereich regiert, und er wünscht sich das auch für den irdischen. Offen bleibt bei dieser Formulierung, ob der Himmel grundsätzlich der gottnähere Bereich ist, oder ob er es nur derzeit, vorläufig ist. Jedenfalls herrscht in der Situation des Beters eine klare Asymmetrie zugunsten des Himmels. So kann Gott mit dem Adjektiv “himmlisch”²⁸ und das Reich Gottes als “Reich der Himmel”²⁹ bezeichnet werden. Übersieht man die Situation der noch ausstehenden Einlösung der Gebetsbitten, kann dieser Sprachgebrauch dazu verführen, Gott und Himmel zu identifizieren.³⁰

- Diesem theozentrischen Himmel gehen in der Bergpredigt die bekannten anthropozentrischen Vorstellungen aus den Seligpreisungen voraus. „Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Himmelreich.“ (Mt 5,3) Die dorthin Geladenen werden Besitzer des verheißenen Landes sein, getröstet, an Gerechtigkeit satt und barmherzig behandelt werden. Matthäus hat seine Vorlage kräftig entsäkularisiert. Die ursprünglichere Fassung bei Lukas (Lk 6,20-23) verspricht im Reich Gottes schlicht genug zum Essen und Anlässe zum Lachen.³¹ Der Himmel erfüllt, was auf Erden vorenthalten wird. Im Umkehrschluss werden diejenigen das Himmelreich erben, die schon hier auf Erden anderen zum Essen und zum Trinken, Obdach und Kleidung geben (vgl. Mt 25,31-40). Die Seligpreisungen erklären die jetzt Leidenden für glücklich, weil sie bei der apokalyptischen Umkehr aller Verhältnisse glücklich sein werden.³² Für die Leidenden und die Helfenden steht ein Leben in Fülle in Aussicht, in dem das Wohlergehen des einzelnen garantiert ist. Freilich verwendet auch Lukas diese Bilder analog, aber er verwendet sie.

Zwischen diesen beiden Bildreihen - anthropozentrisches “glückliches Leben” und theozentrisches “Leben mit Gott” - steht die Vorstellung von einer Schau Gottes. Sie wird bei Matthäus in der sechsten Seligpreisung angekündigt. „Selig, die ein reines Herz haben; denn

²⁴ Bei der Sichtung der Literatur zum Vaterunser fällt auf, dass eine Fülle von Einzeluntersuchungen zu “Brot”, “Vater” und “Reich” vorliegen, kaum etwas aber zum Begriff des Himmels, obwohl er zweimal vorkommt. Literatur in: U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1 (= EKK I/1), Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, 332f.

²⁵ Die Erweiterung stammt aus dem jüdischen Qaddisch, das zur Zeit des Matthäus in jedem Synagogen-Gottesdienst gesprochen wurde. Dass Matthäus diesen Zusatz auch an anderen Stellen verwendet, zeigt, dass er ihm eine grundsätzliche, über den liturgischen Gebrauch hinaus gehende Bedeutung beimisst.

²⁶ Mt 6,26; Gen 1,16. Luther übersetzt “Vögel unter dem Himmel”.

²⁷ Mt 5,18 “Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen,”

²⁸ Mt 5,48 “Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.”

²⁹ Mt 4,17 “Von da an begann Jesus zu verkünden: Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe.”

³⁰ In den Paulusbrieffen wird der Himmel über theozentrische (bzw. christozentrische) Präpositionalangaben lokalisiert: Im Himmel werden wir endlich “bei” Christus (Phil 1,23), “beim” Herrn (1Thess 4,17; 2Kor 5,8), “mit” Christus (Röm 8,17) sein.

³¹ Matthäus holt das Bild des üppigen Mahles indirekt im Gleichnis von königlichen Hochzeitsmahl nach.

³² Das *makarios* ist zunächst auf die jetzt Lebenden bezogen (im Sinne von „ihr Glücklichen“), antizipiert aber auch den zukünftigen Zustand (im Sinne von „ihr werdet glücklich sein“).

sie werden Gott schauen.“ Wir werden “schauen von Angesicht zu Angesicht” (1Kor 13,12),³³ “wir werden Gott sehen, wie er ist” (1Joh 3,2). Dieses Bild vereinigt den Genuss des erlösten Menschen (Anthropozentrik) mit der Hingabe an Gott (Theozentrik). Die Erfüllung der menschlichen Existenz fällt zusammen mit der Anverwandlung an Gott, denn um ihn schauen zu können, muss der Mensch von ihm erst gottähnlich gemacht werden. Sehender und Gesehener bewegen sich so auf einander zu. Vor allem Gnostiker und Mystiker haben die Konvergenz von Herzensreinheit und Gottesschau zum Ziel christlicher Aszetik überhaupt erklärt.³⁴ Das Bild der Schau war in der christlichen Systematik nicht nur deshalb erfolgreich, weil es gut bei Platon und Aristoteles belegt ist, sondern auch weil es beide Himmelserwartungen - die Verlängerung des irdischen Lebens und das Verschmelzen mit Gott – zu bedienen vermag.³⁵ Zum einen wird vom Himmel die *Erfüllung* offen gebliebener irdischer Bedürfnisse und die Lösung aller Ungereimtheiten erwartet. Dies mündet in ein ewiges Leben, das dem paradiesischen Urzustand einer unmittelbaren, im Glück schwimmenden Existenz ähnelt.³⁶ Zum anderen wird vom Himmel die *Überbietung* alles Irdischen erwartet, wenn die Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückkehren, an seinem Leben Anteil nehmen und mit ihm eins werden. In beiden Fällen wird die Aufhebung des Endlichen gedacht, allerdings im ersten Fall als *Verewigung des Endlichen*, im zweiten Fall als *Vereinigung mit dem Unendlichen*.

2.2 Zwei Einsparmöglichkeiten

Die beiden Erwartungen begrenzen sich gegenseitig, und nur wenn diese Balance aufrecht erhalten bleibt, lassen sich Verkürzungen verhindern. Eine erste Versuchung liegt in der Behauptung eines hedonistischen Himmels, der irdische Wünsche perenniert (Himmel als Erfüllung). Sie ist aufgrund ihrer Menschenfreundlichkeit nahe liegend, in der Volksfrömmigkeit weit verbreitet und von Theologen kritisiert worden. Auf der anderen Seite steht dagegen die ebenso gefährliche, aber viel weniger offensichtliche Versuchung, Gottes Transzendenz so hoch anzusetzen (Himmel als Überbietung), dass kein Raum mehr bleibt für ein eigenes Leben der Erlösten. Wenn Gott allen alles wird, wird dann der Himmel nicht überflüssig? Daher seien kurz zwei Möglichkeiten erwähnt, die Vorstellung eines Himmels ganz einzusparen.

- Da erstens nach der Schrift am Ende “alles verbrannt und aufgelöst” werden wird (2Petr 3,10), werden die “neue Erde” bzw. der “neue Himmel” keine eigenen Orte mehr sein, sondern nur noch Symbole für die Seligkeit der Erlösten. Gottes Heiligkeit vernichtet all unsere Sündhaftigkeit und Begrenztheit, so dass wir eigentlich nicht mehr sein werden, es sei denn als Gewesene.³⁷ Dahinter steht die Vorstellung, dass die Heilsgeschichte keine Entwicklung ist, sondern ein von Katastrophen (Sündenfall, Urflut, Jüngster Tag)

³³ An dieser Stelle bleibt allerdings ungesagt, ob man Gott schaut oder die Rätselhaftigkeit der Welt durchschaut, von der vorher die Rede war.

³⁴ Zur Wirkungsgeschichte vgl. Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, 212.

³⁵ Die Ambivalenz des Bildes wird in der theologischen Literatur immer wieder entfaltet, das Paradox sichtbar gemacht und gleichzeitig wieder versöhnt: “Der Himmel ist nun zuletzt ein Eingehen der Seele in die Anschauung Gottes, ein Aufgehen und Untergehen in ihm, ohne daß sie dadurch aufhörte, sie selbst zu sein.” J. Staudinger, Das Jenseits. Schicksalsfrage der Menschenseele, Einsiedeln ³1950, 163.

³⁶ Augustinus hat Seligkeit=Ewigkeit gesetzt, weil man das Leben im Himmel nicht genießen könne, wüsste man nicht, dass es ewig dauerte. Vgl. Augustinus, Vom Gottesstaat 10,30.

³⁷ Ansätze dieses Denkens sind in Barths Ganz-Tod-These zu finden. Damit ist nicht gemeint, der Mensch werde mit dem Tod völlig ausgelöscht, wohl aber, dass jede Eigenständigkeit und Selbstheit des Menschen beendet sei. Vgl. kritisch dazu T. Koch, Auferstehung der Toten. Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens angesichts des Todes, in: K. Stock (Hg.), Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, Gütersloh 1994, 88-107. Von der lutherischen Orthodoxie wurde im 16. und 17. Jahrhundert die *annihilatio mundi* gelehrt, also die vollständige Vernichtung des hinfälligen Kosmos, die Rückführung der Schöpfung in das, woraus sie erschaffen wurde: das Nichts. Vgl. hierzu kritisch J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 287-307.

unterbrochenes Drama. Diese Interpretation wendet sich gegen die Überbetonung einer Kontinuität des Weltlichen, das Kraft eigener Natur sich selbst fortsetzt wie die substanzhaft gedachte unsterbliche Seele. Die neue Welt kann zudem nicht in der Wiederherstellung des guten Anfangs (Paradies) bestehen, da sonst die Heilsgeschichte nur eine Reaktion auf die Depravierung der Schöpfung wäre. Gott will ja mehr und anderes, als die Welt leisten kann. Daher ist es nahe liegend, von einer Vernichtung auszugehen, bevor Gott von Neuem *ex nihilo* schafft. Das Ende der Zeit wäre gleichbedeutend mit dem Ende von Welt. Weil jede Analogie zwischen Jetzt und Einst durchbrochen wäre, kann von einer himmlischen Welt dann keine Rede mehr sein.

- Wenn man zweitens die Begegnung von Gott und Mensch im Wortsinne als Vergöttlichung des Menschen denkt, werden die Erlösten nichts anderes sein als Teilhaber an Gottes Wesen. Als Paradigma hierfür dient die hypostatische Union Christi:³⁸ In Christus wohnt die göttliche Natur nicht nur wie in einer menschlichen Schale, sondern durchdringt das Irdische und vergöttlicht es. Stehen wir einst vor Gott, so werden wir ganz von seiner Person durchdrungen werden und zu einer *unio mystica* verschmelzen. Man hat versucht, die dialogische Reduktion (zwei Erkennende gehen ineinander auf) durch die kosmologische Dimension zu vermeiden. Als Miterben Christi erleben alle Erlösten diese Erhebung, aber auch alle Welt, weil zusammen mit der Menschennatur auch die gesamte Natur vergöttlicht werden wird. Zieht man diesen - vor allem in der orthodoxen Theologie gepflegten - Gedanken weiter aus, dann verschwindet alles Welthafte im Göttlichen. Diese Versuchung des Monophysitismus wurde zwar mit dem Konzil von Chalcedon häretisiert, besteht aber als ausgeschlossene Möglichkeit latent fort: Gott transfiguriert alles Irdische in sich hinein, wobei das Immanente alle Differenziertheit und Geschichtlichkeit verliert, also alles, was einen Weltbegriff ausmacht. Und doch kann man die Frage nicht unbeantwortet lassen: Wo und was sind wir, wenn wir bei Gott sein werden? Wieder war es Augustinus, der die erste groß entfaltete Antwort auf diese Fragen gegeben hat. Das letzte Buch des "Gottesstaates" widmet er einer theologischen Eingrenzung dessen, was Im-Himmel-Sein bedeuten könnte.

3. Augustins Balance von Theo- und Anthropozentrik: Geistleiblichkeit

Gott ist im Himmel die allen gemeinsame Speise zum höchsten Genuss.³⁹ Ihn zu schauen ist für die Erlösten die "Belohnung des Glaubens"⁴⁰ und den "Lohn der Tugend".⁴¹ Sie vollzieht sich nicht als eine rein abstrakte Beziehung, sondern wird in einem geistlichen Leib erfahren. Diese Leiber bestehen aus einer Art geistigem Fleisch, das nicht Geist *ist*, aber ganz dem Geist gehorcht.⁴² Zwar besitzt der Auferstehungsleib noch die Natur des Fleisches, er ist jedoch von aller Vergänglichkeit, allen Bedürfnissen und Begierden gereinigt.⁴³ Die leiblichen Augen sehen gemäß ihrem "Höchstmaß" mit geistiger, nicht sinnlicher Kraft, weil sie nun unabgelenkt blicken können und zudem von Gott zum Schauen des Geistigen befähigt werden. Allein diese geistige Leiblichkeit vermag, Unkörperliches im allgemeinen und Gott im speziellen wahr zu nehmen. Allerdings ist diese Wahrnehmung selber leiblich! Augustinus beschreibt die Schau Gottes im Himmel als Sinnlichkeit höherer Ordnung, nicht als reine und spontane Geistbeziehung. Auch im Himmel bleibt der Mensch ein rezeptives Wesen, das sich alle Erkenntnis sinnenförmig geben lassen muss.

Hier auf Erden erkennen wir Gott "an den Werken der Schöpfung". Weil wir Gottes geistiges Wesen durch sinnliche Dinge hindurch erschließen müssen, kann Gott auf Erden nicht direkt geschaut werden. Im Himmel dagegen erkennen wir ihn "in sicherem Wissen" und "in

³⁸ Also die Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur - samt ihrer Eigenschaften - in der Person Jesus Christus.

³⁹ Augustinus, Vom Gottesstaat 22,1 (Übersetzung W. Thimme).

⁴⁰ Ebd. 22,29.

⁴¹ Ebd. 22,30.

⁴² Ebd. 22,21.

⁴³ Ebd. 22,24.

hellster Klarheit“.⁴⁴ Wie das zu denken ist, wenn wir doch auch im Himmel mittels (verklärter) Sinnlichkeit wahrnehmen, illustriert Augustinus mit einer vertrauten Analogie: der Wahrnehmung von Lebendigem. An ihr versucht er zu zeigen, dass es sinnliche Wahrnehmung gibt, die *unmittelbar* nichtsinnliche Erkenntnis mit sich führt. Mittels ihrer geistigen Sinnlichkeit erkennen die Himmlischen Gott in der Art und Weise, wie wir hier auf Erden “die lebendigen und Lebensbewegungen verrichtenden Menschen, unter denen wir leben, sobald wir sie erblicken, nicht bloß für lebendig halten, sondern sehen, daß sie leben – obwohl wir doch ihr Leben ohne ihre Leiber nicht sehen können, während wir es vermittels ihrer Leiber an ihnen unzweifelhaft erblicken -, ebenso werden wir überall, wohin die geistigen Lichtstrahlen unserer leiblichen Augen fallen, vermittels unseres Leibes den unkörperlichen Gott erblicken, der über allem waltet.”⁴⁵ Augustinus geht davon aus, dass Lebewesen ihre Umwelt lebendig und Menschen ihre Umwelt anthropomorph erleben. Im präreflexen Verhalten deuten wir Totes mit den Kategorien des Lebendigen, wenn wir sagen: “Der Stein fliegt durch die Luft.” Fliegen kann eigentlich nur ein Vogel, ein Stein wird geschleudert. Bio- oder Anthropomorphismus ist dann nicht einfach eine unsaubere Sprechweise, sondern der primäre Weltzugang, nämlich die Analogie von Selbsterleben (Mensch erfährt sich in einem Leib) und Fremderleben (Mensch erfährt die Welt leiblich).⁴⁶ Deshalb wissen wir unmittelbar und ohne aufwändige Schlüsse, dass ein Mensch lebt, wenn wir ihm begegnen. Man sieht quasi durch den Körper des anderen hindurch und sieht dahinter die Lebendigkeit, die an sich selber nicht sichtbar ist, sondern nur die Voraussetzung für die Bewegungs- und Reaktionsfähigkeit des Körpers.

In ähnlicher Weise werden wir den unkörperlichen Gott schauen. Die Himmlischen sehen durch alles hindurch, so dass sie dahinter den unkörperlichen Gott erblicken. Er ist den Himmelsbewohnern so evident wie den Erdbewohnern Lebendigkeit an sich. Wie jede vitale Begegnung das Wissen um Lebendigkeit voraussetzt, so bildet Gott die Grundvoraussetzung für himmlisches Erkennen. Und so, wie man auf Erden nie dem Leben selbst begegnet, so begegnet man auch im Himmel Gott nicht ohne Vermittlung. An anderer Stelle hat Augustinus zwei Erkenntnisperspektiven unterschieden, die die Himmlischen im Blick auf die Schöpfung einnehmen können: erstens die Erkenntnis der Kreatur für sich genommen, gewissermaßen isoliert vom Gesamtzusammenhang,⁴⁷ zweitens die Erkenntnis der Kreatur in Bezug auf Gottes Schöpferwillen. Sie schließt das Wissen ein, was Gott mit diesem Geschöpf vorhatte und welche Funktion es innerhalb der Welt im ganzen einnimmt.⁴⁸ Für die Himmelsbewohner nimmt Augustinus vermutungsweise die zweite Art der Erkenntnis an. An den Mitbewohnern des Himmels wird in besonderer Klarheit Gottes Erschaffer- und Erlösungswille ersichtlich. Aber wo hindurch sehen die Himmlischen? Was ist das Medium, auf das die verklärten Augen blicken, in dem sich ihre Blicke brechen und das es zu

⁴⁴ Das *caelum intelligibile* wird auch in Augustinus, Bekenntnisse 12,13 als Aufhebung der irdischen Erkenntnisgrenzen und als Ort unmittelbarer Erkenntnis beschrieben, „wo das Erkennen ein Zusammenwissen ist (*ubi est intellectus nosse simul*), nicht 'stückweise', nicht 'im Rätsel', nicht wie 'im Spiegel', sondern aus der Ganzheit, in der Enthülltheit, 'von Angesicht zu Angesicht', wo man nicht bald dies, bald jenes, sondern, sie gesagt, alleine in einem erfaßt, ohne eine zeitliche Folge.“ (*nosse simul sine ulla vicissitudine temporum*) Die himmlische Stadt ist die vorempirische (vor allen anderen Geschöpfen erschaffene) Bedingung der Möglichkeit ungehinderten Verstehens schlechthin. Bevor die irdischen Dinge ins Dasein gerufen wurden, hat Gott den Bereich eingerichtet, in dem rein intellektuell gedacht und erkannt werden kann. Daher trägt der Himmel epistemologische Titel wie „Weisheit“ und „*mens rationalis et intellectualis*“. Ebd. 12,15.

⁴⁵ Augustinus, Vom Gottesstaat 22,29.

⁴⁶ Heute würde man umgekehrt argumentieren: Alles Lebendige wird als komplexer Aggregatzustand von Totem (Atome, Energie) wahrgenommen. Dagegen kann man halten, dass der Begriff des Toten sekundär aus der lebensweltlichen Erfahrung von Lebendigkeit abgeleitet wurde. Als “tot” gilt, was nicht mehr oder noch nicht lebendig ist oder sein kann. Tot ist ein Privativ- und nicht der Normalzustand.

⁴⁷ Dieses Erkennen geschieht im Abendlicht der Schöpfungstage und wir daher Abenderkenntnis der Engel genannt. Vgl. Augustinus, Vom Gottesstaat 11,7. Buch 11 handelt von der Erschaffung der himmlischen Staates.

⁴⁸ Dieses Erkennen geschieht im Morgenlicht der Schöpfungstage.

transzendieren gilt? „Gott wird uns dadurch bekannt und einsichtig sein, daß wir alle ihn im Geist in uns allen erblicken, der eine im anderen und jeder in sich selbst, ihn erblicken im neuen Himmel und der neuen Erde und in allen Kreaturen, die es dann dort geben wird, ihn erblicken durch Vermittlung des Leibes in allen Leibern ...“⁴⁹ Also: Auch im Himmel lässt sich Gott nicht isoliert, direkt und für sich genommen, sondern über das Gesamt der himmlischen Schöpfung erkennen. Die Himmlischen benötigen sich gegenseitig und jeder sich selbst, um den unkörperlichen Gott im Durchblick durch ihre verklärten Leiber zu sehen. Gott ist zwar da in hellster Klarheit, aber nur über den Umweg der geistigen, gegenseitigen Wahrnehmung. Das heißt im Umkehrschluss: Wäre man im Himmel alleine und reiner Geist, könnte man Gott nicht schauen. Die himmlische Welt ist demnach eine Art von Transzendenz, deren letzter Sinn in der Transparenz auf Gott hin liegt.

4. Negativfolie: Swedenborgs anthropozentrische Himmel

Durch sein Festhalten an der Notwendigkeit einer transzendenten Welt hat Augustinus den Strang anthropozentrischer Himmelsvorstellungen grundgelegt. Die Rede von einer verklärten Leiblichkeit wird in der christlichen Theologie zu einem unverzichtbaren Motiv und schützt davor, Erlösung als individuelle Seele-Gott-Beziehung zu denken. Dieses Motiv besitzt aber die Tendenz zur Ausmalung und Ausschweifung. Wo einmal das Tor für anthropomorphe Vorstellungen geöffnet wurde, gibt es zunächst keine Gründe, es wieder zu schließen. Weshalb soll man nicht alles Schöne und Gute der irdischen Welt auch im Himmel erwarten dürfen? Der Großteil der volksfrommen Literatur geht davon aus, dass Gott uns eine Heimat bereiten wird, in der man sich richtig zu Hause fühlt. Wo sind die Grenzen der Anthropomorphisierung?

Im Folgenden stellen wir mit der üppigen Himmelsvision Emanuel Swedenborgs ein Beispiel für ein Zuviel an Anthropozentrik vor. Wir wählen den Fall „Swedenborg“, nicht nur weil sein Lebenslauf die frisch aufgeklärten Kreise Europas im 18. Jahrhundert erschütterte, nicht nur weil er bekannte Künstler und Philosophen inspirierte (von Baader bis Beuys), nicht nur weil es heute noch swedenborgianische Kirchen gibt,⁵⁰ sondern weil seine Himmelstheologie das formuliert, wovon viele Christen heute ausgehen: dass die Toten unser Leben beeinflussen, dass wir mit den Verstorbenen Kontakt halten, dass es allein auf die spirituelle Selbstentwicklung ankommt, dass der Tod nur ein Bewusstseinsänderung ist ... An Swedenborg lässt sich explizieren, was als untergründige Versuchung jeder Religion anhaftet, nämlich die Vermischung von Erde und Himmel.

Emanuel Swedenborg (1688-1772) studierte in England, Holland und Frankreich, wo er Kontakte zu Astronomen (Newton und Halley), Geologen und Theologen pflegte. Seine Begeisterung für die Naturwissenschaften und sein Hang zum methodischen Materialismus zeigte sich u.a. darin, dass er eine exakte Methode zur Feststellung von Gemütszuständen entwickeln wollte. Während seiner Karriere als Gelehrter von europäischem Rang, als Ingenieur und Bergwerksassessor beginnt sich eine Wandlung abzuzeichnen.⁵¹ Aus

⁴⁹ Ebd. 22,29.

⁵⁰ Die Swedenborg-Gemeinden (meist erkennbar am Zusatz „New Church“ oder „New Jerusalem“) befinden sich vor allem in USA, England und Südafrika. Siehe www.swedenborg.net (USA), www.swedenborg.org.uk (Swedenborg-Gesellschaft). Vergleichsweise bescheiden der Auftritt der Berliner Kirche www.swedenborg.de. Die besten Verweise findet man unter <http://newchurch.newearth.org>, die beste Bibliographie unter www.wlb-stuttgart.de/referate/theologie/sksystem.html.

⁵¹ Swedenborg lehnt aufgrund seiner religiösen Berufung 1747 den Posten des Präsidenten des königlichen schwedischen Bergwerkkollegiums ab, auf den er so lange geharrt hatte. Die gesellschaftlichen Folgen dieser Bekehrung waren für ihn verheerend. Maßgeblich Anteil daran hatte Kants polemische Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766)“, worin sich dieser nach einer langen philosophischen Erhärtung der Geistigkeit/Sinnlichkeit-Differenz sich „Herrn Swedenborg“, dem „ärgsten Schwärmer unter allen“ (Kant unterscheidet zwischen den Träumern der Vernunft, zu denen er Metaphysiker wie Wolff zählt, und Träumern der Empfindung, die er Geisterseher nennt), mit den Worten zuwendet: „Das große Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände voll Unsinn...“ (Kant, I., Werke in 10 Bänden, Bd. 2:

Faszination vor den Zusammenhängen der Natur tritt neben die empirische Analyse immer öfter holistische Spekulation. Er fängt an, den Kosmos als Organismus und die Geschichte als Entfaltung zu begreifen und widmet sich zunehmend der Erforschung des Leib-Seele-Problems. Ab Herbst 1736 widerfahren ihm Visionen, die er unregelmäßig in Tagebüchern festhält. Seine Bekehrung lässt sich datieren auf den 2. April 1744, als dem 55-Jährigen während einer Mahlzeit Gott in Gestalt eines Mannes begegnet. In rascher Folge erlebt er Versuchs- und Christusvisionen, die ihn so erschüttern, dass er sein Leben fortan der Gotteserkenntnis widmet. Er fühlt sich völlig neugestaltet und in Dienst genommen als Medium der transzendenten Welt und als Prophet Gottes. Die folgenden 12 Jahre verbringt er schauend und schreibend. Das Ergebnis sind mehrbändige Visionsberichte gemischt mit allegorischen Schriftauslegungen "Himmlische Geheimnisse" und "Enthüllte Offenbarung". Diese Entrückungen werden mit der Zeit unspektakulär. Swedenborg wechselt oft und sanft in die andere Welt, zuweilen wähnt er sich in beiden Welten gleichzeitig. Anders als die Erscheinungen der Propheten und Heiligen, die eine Art Überwältigung erfuhren, gleitet Swedenborg wie selbstverständlich in die himmlische Welt und zurück. Und anders als Propheten erlebt er selten ganz passiv. Im Himmel begegnet er Engeln und unterhält sich mit ihnen. Swedenborg vermag uns über den Aufbau des Himmels detailgenau zu informieren. Seine Vorstellungen weisen die Wiederholungsstrukturen auf, die sich auch bei anderen gnostisierenden Systemen finden lassen (drei Geisterreiche, drei Himmel, drei Höllen).⁵² Um ihre Formenfreude zu demonstrieren, seien sie ausführlicher referiert.

4.1. Die Geisterreiche

Nach dem Tod, das ist die Loslösung des Geistigen vom Materiellen, gelangt jeder Mensch zunächst in das Geisterreich. Es setzt sich aus drei Bereichen zusammen, wovon der erste das äußere Wesen des irdischen Lebens noch einmal durchleben lässt. Im zweiten Bereich wird das innere Wesen durchlebt, im dritten werden die guten Geister von Engeln über den bevorstehenden Himmel unterrichtet. Wie der erste Bereich den Übergang aus dem Irdischen abfedert, so der dritte den Überstieg in den Himmel. Die Menschen, die im Geisterreich ankommen, verstehen anfangs gar nicht, dass sie sich in einer anderen Welt befinden. "Der Mensch behält in der geistigen Welt alle seine Eigenschaften, mit Ausnahme des irdischen Körpers; er sieht wie vorher, hört, redet, riecht und schmeckt, hat Gefühle, Wünsche, Gedanken und Überlegung. Seine Liebe und seine Neigungen bleiben dieselben; wer Freude an den Wissenschaften hatte, liest und schreibt wie früher als ob er von einem Leben zum anderen gelangt sei, wie von einem Ort zum andern".⁵³ Man lebt dort wie auf Erden, denn auch dort gibt es "Haine, Ströme, Paläste, Häuser".⁵⁴ Offensichtlich setzt das Geisterreich das irdische Leben fort, mit dem leichten Unterschied, dass nun das innere Wesen eines jeden

Vorkritische Schriften bis 1768, Zweiter Teil, Darmstadt 1983, 980.973). An Swedenborg übt Kant sein kritische Intention, die Metaphysik auf ihren eigentümlichen Bereich zu begrenzen und inflationäre Spekulationen zu beenden. Kant gesteht die Möglichkeit ein, dass es geistige Empfindungen gibt und dass diese bei überempfindlichen Personen quasi körperhafte Einbildungen erregen können. Er verbietet aber, Begriffe (wie z.B. Handlung, Substanz, Ursache), deren Gebrauch auf den Bereich des Sinnlichen begrenzt ist, auch auf Übersinnliches anzuwenden, solange nicht „vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen neue Begriffe“ (ebd., 987) zur Verfügung stehen. Wie kann das Geistige auf das Körperliche einwirken, wenn es zuvor als das Nicht-Körperliche definiert wurde, Körperlichkeit aber aus der Erfahrung der Undurchdringlichkeit stammt? Obwohl man über Geister widerspruchsfrei spekulieren könne – d.h. sie weder beweisen noch widerlegen kann –, ist die Rede über sie reine Willkür oder Dichtung, wenn keine allgemein nachvollziehbare Erfahrung vorliegt. Kant bietet ein damals bekanntes Beispiel: Mit der Geistigkeit in der Welt verhält es sich wie mit der Gravitation: Man kennt Phänomene, die man auf diese Kraft zurückführt, aber man darf diese Kraft nicht wie ein weiteres Phänomen (Fallen, Rollen) beschreiben. Kant schließt also nicht die Existenz geistiger Wesen aus, wohl aber die vernünftige Rede darüber.

⁵² Vgl. Swedenborg, E., Himmel Hölle Geisterwelt, Berlin 1925, 223.

⁵³ Ebd., 35f.

⁵⁴ Ebd., 26.

klarer und fester zu Tage tritt. War jemand auf Erden noch äußeren Zwängen durch das Materielle unterworfen, so wird er nun ganz zum Geschöpf seines eigenen Wollens und Liebens.⁵⁵ Ihm bietet sich die Gelegenheit, seine guten Anlagen hervorzubringen und die schlechten zu bekämpfen. Die Unbelehrbaren, die schon auf Erden jeden Kontakt zum Übersinnlichen gezeugnet und damit vernachlässigt haben, stürzen von diesem Mittelort der Entscheidung in die Hölle. Diejenigen, die aber das Bild des Himmel in sich tragen, distanzieren sich von allem Bösen, das sie jemals erstrebt haben, und gelangen in den Himmel.

4.2. Die Himmel

Wie das Irdische im Geisterreich wiederholt wird, so stellt auch der Himmel eine gesteigerte Wiederholung des Geisterreiches dar. Auch im Himmel gibt es Häuser, Paläste und Tempel, nur diesmal aus Diamant und Kristall anstatt aus Stein. Die Ausstattung der unteren Himmel erinnert an Rokoko-Fresken. Die Bewohner tragen kostbare, wallende Gewänder, bewegen sich durch barocke Gärten unter einem heiteren Firmament, die Umgebung sind liebliche Landschaften mit Lorbeerwäldern und Palmenhainen. Auch die Himmelsbewohner leben in Leibsgestalt, bilden Gemeinschaften, feiern Gottesdienste und belehren einander. Denn auch im Himmel herrscht noch nicht Endgültigkeit, sondern eine dreifache Phasen-Stufung.

Paradies , Himmlisches Reich, himmlische Engel, nackt
Geistiges Reich , Idealgesellschaft, spirituelle Engel, höfisch
Natürlicher Himmel , höhere Individualität, natürliche Engel

Wie das Geisterreich in drei Zustände, so gliedert sich der Himmel in drei Schichten: den ersten, den mittleren und den innersten.⁵⁶ Nicht alle, wohl aber die lautersten der Engel steigen hinauf, indem sie an Erkenntnis und Liebe zunehmen. Der Aufgabe, an sich selbst zu arbeiten, ist man also auch im Himmel nicht enthoben. Auch dort gibt es Entfaltung und Fortentwicklung. Je mehr ein Engel liebt, desto höher gelangt er. Für manche wäre der Aufstieg zu schmerzhaft, sie ziehen es deshalb vor, in unteren Gefilden zu bleiben. Nur diejenigen, die ausdrücklich keinen Platz in der Himmelsgemeinschaft einnehmen *wollen*, verharren in starrer Selbstliebe und bevölkern freiwillig die Hölle. Eigentlich benötigt man keine Hölle, denn wer sich ganz in sich selbst verschließt, für den ist auch die Existenz im Himmel Hölle.

Alle Schichten sind vertikal durch das „Gesetz der Entsprechungen“ miteinander verbunden. Eine Rose ist auch im Himmel eine Rose, allerdings passt sie sich ganz der Wahrnehmung durch die engelischen Subjekte an. Die Dinge sind dort ohne Realitätswiderstand, wie wir sie sehen wollen. Alle Himmel zusammengenommen ergeben das Bild eines *homo maximus*, eines großen Menschenleibes. Der Makrokosmos Universum spiegelt sich im Mikrokosmos Mensch.⁵⁷ Umgekehrt lässt sich aus den Proportionen und Organen des menschlichen Körpers auf den Bau der Welt schließen. Der erste Himmel entspricht den Füßen, der mittlere dem Leib, der innerste (höchste) Himmel dem Haupt. In unzähligen Beispielen belegt Swedenborg seine „Entsprechungslehre“ und greift hiermit eine alte esoterische Regel auf: Wie oben so unten, oder: Alles Höhere spiegelt sich im Niederen.

4.3. Höhere Erkenntnis und gesteigert Sinnlichkeit

Weil der gute Gott niemand in dem Zustand fest hält, in dem er starb, bleibt jeder eingeladen sich weiterzuentwickeln. Der Himmel besteht nicht aus einem *nunc stans*, einem ewigen Augenblick intuitiver, simultaner Gottschau, sondern Zeit ist auch im Himmel ein

⁵⁵ Vgl. ebd., 44.

⁵⁶ Vgl. ebd., 79 und 168.

⁵⁷ Vgl. E. Swedenborg, Himmel Hölle Geisterwelt, 89.102.129; E. Benz, Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher, München 1948, 481.

Nacheinander vitaler Zustände. Die Bewohner treffen sich in Kirchen, um Gott anzubeten; die fortgeschrittenen predigen den bedürftigen Engeln. Allerdings mündet ihre Theologie in immer evidentere Vereinfachungen, statt in ausufernde Differenzierungen: Am Ende steht das staunende Kind, nicht der Intellektuelle. Die oberste Himmelsgesellschaft ähnelt - laut Swedenborg - eher afrikanischen Ureinwohnern als europäischem Adel.

Die Kommunikation mit Engeln und der Engel untereinander verläuft fast von selbst, denn je höher die Wesen, desto transparenter füreinander. Im Himmel erscheint jeder, wie er ist. Der Unterschied von Sein und Scheinen ist aufgehoben, weil ihr Zusammenhang nicht mehr von Materialität unterbrochen wird.⁵⁸ Die Engel denken, was sie sehen, und sie sind, wie sie aussehen. Denken findet sozusagen öffentlich statt, weil Gedanken sich wie die Wellenkreise auf einer Wasseroberfläche verbreiten. Bereits die Äußerung eines Wortes – übrigens in einer dem Hebräisch verwandten Sprache, die kaum Konsonanten und vorwiegend A- und O-Laute enthalte und auch Licht und Zahlen verwende - vermag komplexe Zusammenhänge auszudrücken.⁵⁹ Dennoch ist Austausch im Himmel nicht überflüssig. Im Gegenteil: Viele Visionen Swedenborgs erzählen von Universitäten, Kongressen, Gymnasien, auf denen gelehrt und gestritten wird.⁶⁰ Der Seher Swedenborg tritt dann mitten unter sie und nimmt rege teil. Die Disputationen handeln vom Wesen Gottes oder der Rechtfertigung des Menschen.

Auch die Genussfähigkeit der Bewohner befindet sich dort in Höchstform. Das Essen schmeckt nicht einfach, sondern wird in einer gereinigten Sinnlichkeit verkostet. Alle Gebrechlichkeit und Schwachheit des Leibes verschwindet, man befindet sich in einem jugendlichen Körper. Die Seelen behalten nicht nur Menschengestalt, sondern intensivieren auch ihre sozialen Beziehungen! Anders als im katholischen Himmel verliert man nicht den Gebrauch seiner Geschlechtlichkeit, sondern lebt als männlicher oder weiblicher Engel, um sich mit seinem Gatten, den man schon auf Erden wahrhaft verheiratet war, zu vereinen. Das Eheband wird vom Tod nicht zerrissen, Ehe ist *ewige* Liebe. Auch die „ehelichen Freuden“, darunter die Sexualakte werden optimiert, weil die geistigen Leiber der Verstorbenen um vieles empfindsamer und schöner sind, als die irdischen Körper es je waren. Dieser Sex ist frei von fleischlicher und egozentrischer Begierde, er ist vollkommene, reine Sexualität,⁶¹ weil alle irdischen Nebenmotive (Geld, Lust, Pflicht) für Eheschlüsse entfallen. Die engelgleichen Gatten verbringen nie ermüdend die Nächte in inniger Umarmung, im Schoß vereint, ineinander überfließend. Dieser himmlische Beischlaf dient nicht etwa der Zeugung von Nachkommen, sondern allein der gegenseitigen Bereicherung an Weisheit (für die männlichen) und Liebe zur Weisheit (für die weiblichen).⁶²

4.4. Konsequenz: Gott wird unerreichbar

Swedenborg weist die kirchliche Vorstellung, Engel besäßen außer dem Gotteslob keine Aufgabe, mit dem Argument zurück, Gott sei auf das Lob der Engel nicht angewiesen, vielmehr müssten diese an sich arbeiten. Das Gebot der Nächstenliebe gilt auch im Himmel, und zwar in seiner gesteigerten Form! Man solle nicht nur Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, sondern Gott *und die anderen Engel* wie sich selbst!⁶³ Der Weg nach oben verläuft - damit es nicht eintönig wird - in kontrastreichen Wechseln analog den Tageszeiten. Jeder Engel ist anders und jeder Engel ändert sich augenblicklich im Aussehen für die anderen und im inneren spirituellen Zustand. Da ist nichts, was gleich bliebe und sich

⁵⁸ Vgl. Benz, E., Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher, München 1948, 439.

⁵⁹ Vgl. E. Swedenborg, Himmel Hölle Geisterwelt (s. Anm. 52), 162-165.

⁶⁰ Vgl. Benz, E. Emanuel Swedenborg (s. Anm. 58) 348-358.

⁶¹ Über die weitere Entfaltung geschlechtlicher Liebe im Himmel siehe ausführlicher B. Lang/C. McDannell, Der Himmel (s. Anm. 21), 306-366. W. Blake malte die erotische Himmelsvision Anfang des 19. Jahrhunderts weiter aus; der Jugendstil Ende des 19. Jahrhunderts verband das Paradies mit knuspriger Erotik.

⁶² Vgl. B. Lang/C. McDannell, Der Himmel (s. Anm. 21), 294.297.

⁶³ Vgl. E. Swedenborg, Himmel Hölle Geisterwelt (s. Anm. 52), 214.

wiederholte, alles vibriert und pulsiert. Gott selbst aber ist nie zu erreichen, man bewegt sich unendlich auf ihn zu. Vollkommene Erkenntnis wäre Stillstand, und das will Gott nicht. Weil er der gute Gott ist, will er, dass sich die Engel gegenseitig lieben und auf-helfen, er verzichtet souverän auf ihren Lobpreis und beschränkt sich darauf, die Engel hinan zu ziehen.

Swedenborgs Himmelvorsstellung verschiebt damit wesentliche Differenzen. Auf der einen Seite verwischt es den Unterschied zwischen Erde und Himmel, der zu einer Wiederholung des Irdischen gerät. Erde und Himmel bilden nur Phasen in der Lebensgeschichte von Seelen. Damit wird auch der Unterschied zwischen Seelen und Engeln aufgehoben, denn Engel sind nur höherentwickelte Seelen. Die Engel verschwinden im Sog der swedenborgianischen Anthropozentrik.⁶⁴ Dieses Modell erscheint auf den ersten Blick attraktiv: Die Umgebung bleibt vertraut, es herrscht keine Gefahr von Langeweile und es lockt die pralle Sinnlichkeit. Aber es führt hohe Kosten mit sich: Die Differenz zwischen Himmel und Gott wird zu einer unüberbrückbaren Kluft. Gott thront dort so unendlich weit über dem höchsten Himmel, wie er hier über dem Irdischen thront. Weil Gott derart transzendent ist, dass er des Lobes nicht bedarf, und die Engel derart glücklich sind, dass sie Gottes nicht bedürfen, überlässt Gott in generöser Indifferenz die himmlischen Gesellschaften ihrer gegenseitigen Selbstentwicklung. Gott strahlt als Geistsonne am Firmament des Himmels, weshalb ihn niemand von Angesicht zu Angesicht schaut.

5. Codetheoretische Rekonstruktion

Im Rückgriff auf Augustinus' Unterscheidungen haben wir „Himmel“ als dritte theologische Größe ausgemacht. Sie ist zwischen diesen beiden Polen „Erde“ und „Gott“ zu positionieren.

Gott | Himmel | Erde

Dabei herrschen bestimmte Gesetze, die verhindern, dass die Balance nach einer der beiden Seiten kippt:

- Wird erstens „Himmel“ auf die selbe Seite mit „Gott“ gesetzt und mit ihm identifiziert,

Gott (= Himmel) | Erde

gefährdet man die Einzigkeit Gottes. Es darf neben Gott nichts Gleichewiges geben. Weil der Ort verschwindet, an dem das Irdische vor Gott zu stehen kommt, bleibt nur die direkte Verschmelzung von Seele und Gott. Das ist die Versuchung theozentrischer Himmelsvorstellungen.

- Wird zweitens „Himmel“ auf die selbe Seite mit „Erde“ gesetzt,

Gott | (Himmel =) Erde

gefährdet man die Eigenständigkeit des Irdischen.⁶⁵ Das ewige wird zur Wiederholung des hiesigen Lebens, und Gott rückt desto weiter in die Ferne, je höher man im Himmel aufsteigt. Das ist die Versuchung der anthropozentrischen Himmelsvorstellung, expliziert an Swedenborgs Visionen.

Im Folgenden soll die Zuordnung dieser drei Größen codetheoretisch rekonstruiert werden. Das hat den Vorteil, dass man sich weder auf kosmologische Modelle (Gott oben, Erde unten, Himmel dazwischen) verlassen muss noch auf fromme Intuition (Gott ist größer als alles), sondern die logische Konstellation genau beschreiben kann. Rekonstruktionen setzen die Evidenz ihres Gegenstandes bereits voraus. Sie stellen sie dar, nicht her. Ein scheinbar

⁶⁴ Swedenborg leugnet die Existenz von erschaffenen Engeln ausdrücklich. Vgl. T. Noack, Die Engel bei Swedenborg und Lorber, in: Offene Tore 36 (1992) Heft 1, 18-37.

⁶⁵ „Die Tendenz, den Himmel in der Erde aufgehen zu lassen, den Himmel als bloßen Einzugsbereich der Erde zu verstehen, hat vielmehr zu einer Konfusion von Erde und Welt (die Himmel und Erde ist) geführt.“ M. Welker, Universalität Gottes und Relativität der Welt (s. Anm. 2), 205.

selbstverständlicher Zusammenhang wird aufgelöst und auf neue Weise wieder zusammengesetzt, so dass seine Logik sichtbar wird. Die folgenden Überlegungen ähneln deshalb den Versuchen der axiomatischen Fundierung in der Mathematik, die ausführlich beweist, dass die Zahl Null in Bezug auf alle möglichen Additionen das neutrale Element bildet. Dass sich nichts ändert, wenn man nichts hinzugibt, weiß jedes Kind, aber zu erklären, warum das so ist, verlangt nach einer künstlichen Verkomplizierung der Operation. Was theologisch selbstverständlich erscheinen mag, wird nun noch einmal wissenssoziologisch „nachgerechnet“.

5.1. Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz

Begreifen wir das Gesamt des Christentums als ein zusammenhängendes, geschlossenes Gewebe aus Sinnverweisen. Neue Verweise können hinzukommen oder alte abgestoßen werden nach Maßgabe einiger basaler Regeln. Eine davon ist die Übersetzbarkeit aller vorkommenden Daten in eine binäre Unterscheidung, den Code. Religiöse Systeme starten mit der Unterscheidung Transzendenz/Immanenz. Beide Codewerte stehen zueinander in einem konträren Verhältnis, wie A und Nicht-A.⁶⁶ Die Verwendung dieser Leitdifferenz, mit der alle weiteren Unterscheidungen getroffen werden, trennt religiöse Rede von der über Schönes oder Käufliches. Jedes Datum, das dem System begegnet, muss auf den einen oder den anderen Wert bezogen werden. Eine dritte Möglichkeit (etwa Feinstofflichkeit, die gleichzeitig irdisch-materiell als auch überirdisch-geistig ist) bleibt zunächst ausgeschlossen. Dieser Vorgang heißt Codierung, weil nur durch Übersetzung aller Grauzonen (Irritationen) in eine dem System verständliche Sprache Information entsteht.

Die Unterscheidung tendiert dazu, wieder zu kollabieren. Religiöse Schwärmer können alles für transzendent halten, religiöse Aufklärer können alles für immanent erklären. Mit keinem der beiden hat es Sinn, über Religion zu sprechen, weil jener alle Kritik als irdische Kurzsichtigkeit, dieser alle Kritik als metaphysische Einbildung abtun wird. Es ist eine Aufgabe jeder Dogmatik, den Abstand von Immanenz und Transzendenz gezielt aufrecht zu erhalten, ohne die eine in der anderen untergehen zu lassen. Das führt zu den produktiven Grundfragen von Religion: Wie ist das Transzendente im Immanenten zu finden (Offenbarung)? Haben beiden denselben Ursprung (Schöpfung)? Wie lässt sich das Immanente ins Transzendente aufheben (Erlösung)?

Religion entsteht, wo man insgesamt auf Distanz zur Immanenz gehen kann, wo sich Differenzen *zum* Immanenten auftun und nicht nur Differenzen *im* Immanenten. Zum Beispiel wird eine Lebenskrise erst dann zu einem *religiösen* Thema, wo man aufhört, in ihr nur immanente Zustände zu sehen, und anfängt, die Grenzen des Immanenten insgesamt wahr zu nehmen. Man muss sich also von der Vorstellung freimachen, Religion teile eine vorfindliche Welt in zwei Gegenstandsbereiche (sakral und profan) ein, vielmehr wird die gesamte hiesige Welt als immanent definiert („Erde“) und darüber die Transzendenz gesetzt („Himmel“). Die Welt wird sozusagen verdoppelt. Das versetzt Teilnehmer des religiösen Systems in die Lage, von der einen Seite auf die andere zu blicken. Die Transzendenz erscheint von der Erde aus gesehen als eigenes abgrenzbares Reich (der Geister, Engel, Seelen). Umgekehrt erscheint die Immanenz vom Himmel aus gesehen als ein Ganzes; *sub specie aeternitatis* verliert alles Irdische den Nimbus des Absoluten. Beide sind aus der jeweils anderen Perspektive kontingent. Diese Relativierung der Welt durch eine höhere ist die Leistung von Religion im allgemeinen, sei sie magischer oder mystischer, energetischer oder theistischer Prägung.⁶⁷ Auf

⁶⁶ Weshalb gerade dieses Begriffspaar gewählt wird, warum es kein kontradiktorischer Gegensatz ist und wie es sich entfaltet, wird in meiner Habilitationsschrift „Selbstdefinition des Christentums“ (im Erscheinen) ausführlich dargestellt.

⁶⁷ Religion definiert sich gegen andere Systeme ähnlicher Codierungen, wie zum Beispiel die Wissenschaft. Auch diese relativiert die Welt in ihrer Faktizität durch die Aufstellung von Hypothesen. Sie benutzt dabei den Code „Wahrheit/Unwahrheit“. Der unüberwindliche Unterschied zwischen beiden Systemen besteht darin, dass die Relativierung in der Wissenschaft nur methodisch vorgenommen wird zum Zwecke der Wahrheitsfindung.

dieser Ebene wird Kontingenz allererst erzeugt, deren Bewältigung die Religion erst in einem codetheoretisch späteren Schritt leistet.

5.2 Asymmetrisierung der Unterscheidung

Systeme unterscheiden zwar mittels zweier logisch symmetrischer Werte, aber sie tun dies stets mit der Bevorzugung eines der beiden. Der Code besitzt eine offene Seite, an der man anschließen und weiter differenzieren darf (Position oder Anschlusswert), und eine geschlossene, selbstbezügliche Seite (Negation oder Abschlusswert).⁶⁸ Wir stellen beide dar auf einem Unterstrich, der die Einheit des Codes symbolisiert, und getrennt durch einen Längsstrich |, der die Differenz der Codewerte anzeigt.

Abschlusswert | Anschlusswert

Die positive Seite legt einen Wert fest, um den es geht, die andere Seite kontrolliert, dass nichts anderes mit der Position identifiziert werden darf. Sie schließt das Nicht-Anschlussfähige aus. Es gibt nur eine unteilbare Gesundheit, aber viele Krankheiten,⁶⁹ eine letztgültige Wahrheit, aber viele Irrtümer; ein Heil, aber viele Häresien. Allein die Werte "Krankheit", "Irrtum", "Häresie" bieten sich für weitere Differenzierungen an und bilden daher die Anschlusspole. Das Medizinsystem entfaltet sich geradezu in der Diskussion über Krankheiten und das Christentum formierte sich über die Diskussion von Häresien.

Auf der anderen Seite des Codes bestimmen die Werte "Gesundheit", "Wahrheit" und "Heil", wie und woraufhin alle Differenzierungen stattfinden sollen: Zur Erlangung von Gesundheit werden Krankheiten behandelt (im Hinblick auf das Heil werden Sünden bereut). Worin aber Gesundheit besteht, das wird über die Negation der Krankheiten bestimmt; was als krank zu gelten hat, wird aus der Vorstellung von Gesundheit abgeleitet. Beide Vorgänge bilden einen selbstreferentiellen Zusammenhang mit einem Gewicht auf dem Abschlusswert. Von ihm geht die Bestimmung aus und auf ihn läuft sie wieder zurück.⁷⁰ Da er den richtigen Gebrauch des Anschlusspols kontrolliert, kann ein System über ihn reflektieren, was es tut. Vergleichen wir die Präferenzwerte verschiedener Systeme, zeigt sich eine auffällige Gleichsinnigkeit.

	Abschlusspol= Präferenzwert	Anschlusspol
	das kontrollierende Eine	das differenzierbare Viele
wissenschaftliches System	Wahrheit	Unwahrheit
juristisches System	Recht	Unrecht
medizinisches System	Gesundheit	Krankheit
ökonomisches System	Zahlen	Nichtzahlen
religiöses System	Transzendenz	Immanenz

Wenden wir nun diese Asymmetrie auf das Religionssystem: So wie die Medizin zwischen Gesundheit und Krankheit differenziert, um Gesundheit zu befördern, so unterscheidet Religion Transzendenz und Immanenz, um zur Transzendenz zu gelangen. Letztere ist der klare Präferenzwert des religiösen Codes. Die Verhaftung in der Immanenz soll aufgehoben

Daher muss die Zahl der sinnvollen Hypothesen endlich gehalten werden (Luhmann spricht von Limitationalität). In der Religion geschieht die Relativierung prinzipiell als Akzeptanz einer höheren Welt. Diese ist im Vergleich zur hiesigen unendlich.

⁶⁸ Das ist nicht axiologisch zu verstehen, sondern bezeichnet den Unterschied in der Anschlussfähigkeit. „Die Codes aller Funktionssysteme sind moralfrei konzipiert. Das heißt: ihr positiver bzw. negativer Wert hat nicht als solcher schon die moralische Qualität von gut und schlecht.“ N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3: *Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993, 312.

⁶⁹ Vgl. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1974, 191. Die Gegenprobe fällt leicht: Wo immer Gesundheit mit unterschiedlichem Maß gemessen wird (der eine hat Anspruch auf eine Herztransplantation, der andere nicht), kritisieren wir das System vehement. Das selbe gilt für verschiedene Wahrheitsstandards oder Heilstufen. So kann man verschiedene Seligkeitsgrade im Himmel annehmen oder gar verschiedene Himmel, aber alle bleiben auf ein Heil bezogen. Die Gnosis schlug drei getrennte Erlösungen vor und wurde folglich häretisiert.

⁷⁰ Vgl. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main ⁴1987, 602-607.

werden. Der religiöse Mensch sieht das Faktische gelassener, weil er weiß, dass alles Schöne überboten werden wird durch etwas noch Schöneres, und dass alles Leiden überwunden werden wird durch einen großen Trost. Die Kritik (im Sinne von Unterscheidungsfähigkeit) am Immanenten - sei es aus Leiden am vorfindlichen Seienden, sei es aus Wunsch um Steigerung des Seienden - bildet das Gründungsmotiv für Religion überhaupt. Ohne sie verbleibt der Mensch in naturhafter Zufriedenheit bei seinen Leidens- und Lustzuständen. Der Himmel dient als Komparativ für die Erde, weil er eine bessere (lichtere, höhere, ruhigere, heilere ...) Wirklichkeit von Welt darstellt. Umgekehrt gilt aber nicht, dass die Erde auch Maßstab für den Himmel wäre. In diesem Sinne wäre der Ausdruck "wie im Himmel, so auf Erden" in seiner Reihenfolge wörtlich zu nehmen (nicht: wie auf Erden, so im Himmel).

5.3 Selbstbegründung durch eine Kontingenzformel

Jedoch besitzt der Akt des Transzendierens, nämlich es vom Immanenten abzusetzen, inflationäre Tendenzen. Er kennt prinzipiell kein Ende. Man kann sich in immer höhere Transzendenzschichten emporschwingen, immer tiefere Schichten ergründen. Die erreichte Transzendenz lässt sich durch einfache Negation noch einmal toppen, weil sich über dem Himmel vermutlich noch ein Überhimmel wölbt und darüber ein Metahimmel ... Religiöse Formen, die ausschließlich die Erstunterscheidung verwenden, verzweigen sich in eine Unmenge von Bildern, Erfahrungen, Ahnungen, die alle irgendwie religiös sind, von denen man aber nichts Genaues sagen könne und über die man weiter spekulieren müsse. Die Gnosis im 2., die Theosophie des 18. oder das New Age im 20. Jahrhundert weisen diese verzweigende Struktur auf. Sie sind deshalb auch nicht stabil. Religiöse Systeme sehen sich gezwungen, diese religiöse Produktivität wieder einzugrenzen, das heißt, Inflationskontrolle zu betreiben.

Der Code muss deshalb durch eine dritte Größe eingegrenzt, definiert werden. Wir schreiben diese dritte Größe unterhalb des Codes, weil er keinen weiteren Wert darstellt, sondern dem Gesamtcode gegenüber steht und eine eigene Codeebene bildet.

Transzendenz | Immanenz
Drittes

Vom Dritten aus wird die Verwendung der Unterscheidung noch einmal „begründet“. Ein System kommuniziert damit nach außen, worum es ihm eigentlich geht. Beispielsweise geht es dem Wirtschaftssystem um die Behandlung von Knappheit. Dem Rechtssystem geht es um die Herstellung von Gerechtigkeit, dem Politiksystem um das Gemeinwohl. Luhmann nennt diese Funktion Kontingenzformel,⁷¹ weil sie dazu dient, die Kontingenz der Unterscheidung zu absorbieren. Der binäre Code vermag nämlich alles zu unterscheiden mit Ausnahme seiner selbst. Dies ist der Grund, weshalb ein System ständig mit der Bezweifelbarkeit der Verwendung des eigenen Codes zu kämpfen hat. Er ist der blinde Fleck, *mit* dem ein System beobachtet, der aber nicht *vom* System beobachtet werden kann, zumindest nicht, solange *innerhalb* des Systems beobachtet wird. Daher beantwortet die Kontingenzformel Fragen wie „Warum soll man überhaupt wirtschaften?“ mit dem Verweis: „Weil es die allseits gegebene Knappheit zu bewältigen gilt.“ Kontingenzformeln umfassen sozusagen den Code von außen, begrenzen (kontingentieren) ihn und verleihen ihm dadurch Festigkeit. Zudem symbolisieren die Einheit der Differenz eines Codes und macht ihn nach außen hin kommunizierbar.

Die Frage, ob das Motiv, religiös zu sein, selbst immanent oder transzendent ist, kann nicht wie andere Fragen durch die einfache Benutzung des Codes beantwortet werden. Diese Selbstanwendung zwingt dazu, die Anwendung der Unterscheidung in der Unterscheidung selbst unterbringen. Das ist logisch paradox, stabilisiert aber die verwendeten Unterscheidungen. In der Religion erfüllt diese Aufgabe der Gottesbegriff. Um Gottes willen

⁷¹ Vgl. N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, 147-186.

soll man überhaupt religiös sein, das heißt zwischen Transzendenz und Immanenz unterscheiden. Das religiöse System setzt „Gott“ sich selbst voraus, wie auch das Rechtssystem die Idee der Gerechtigkeit als Postulat, als Apriori unterstellt. Mittels der Kontingenzformel wird unbestimmbare Kontingenz in bestimmbare übersetzt, die Formel selber bleibt aber das Unbestimmbare schlechthin. In dieser Funktion ist unverfügbar und allen internen Unterscheidungen vorausliegend. Konkret fungiert sie dann als Willkürhemmung, weil alle Rede von „Himmel“ und „Erde“ nur unter der Rücksicht erfolgen darf, ob sie etwas mit „Gott“ zu tun hat. Über die Kontingenzformel kann das System messen, ob seine Unterscheidungen im vorgesehenen Sinn verwendet werden, oder ob es gar nicht um „Religion“ geht, sondern um etwas anderes: Dem Motiv „Himmel“ begegnet man heute häufiger in der Werbung als anderswo.

5.4 Der christliche Code im Speziellen

Wir vermögen nun, die drei Größen mit der christlichen Semantik zu besetzen und ihre Abstände genauer anzugeben.

Himmel | Erde
Gott

Der Himmel ist in diesem Schema nicht prinzipiell übergeordnet, sondern steht wie eine simultane, zweite Welt neben der irdischen. In diesem Parallelkosmos geht es ähnlich zu wie im eigenen: Auch dort wird Gott gelobt, auch dort geschieht sein Wille. Zwar gibt es Berührungspunkte zwischen beiden Welten, aber dem Zugriff von der Erde aus und mit nur irdischem Vermögen bleibt der Himmel entzogen. Er bildet den benachbarten, aber unzugänglichen Schöpfungsbereich. Insofern trifft die Bezeichnung des nicänischen Credo zu, der Himmel sei die Welt der unsichtbaren Dinge (*invisibilia*) im Unterschied zur wahrnehmbaren Welt. Wie jeder Mensch im sinnlichen Bereich bereits an Wahrnehmungs- und Erkenntnisgrenzen stößt, so wird analog der Bereich des Menschenmöglichen insgesamt vom Bereich des Nichtsichtbaren, Nichtwissbaren und Nichtverfügbaren umgeben. Wie im biblischen Weltbild das Firmament die Erde überwölbt, so definiert Himmel die Endlichkeit der Erde. In dieser Eigenschaft kann er als Bild für den unerkennbaren Gott dienen. Gott darf nicht als Superding gedacht werden, das durch Steigerung irdischer Möglichkeiten oder Negation irdischer Grenzen zustande käme. Über die *via affirmativa* oder die *via negativa* gelangt der Mystiker allenfalls in himmlische Bereiche. Der wahre Mystiker weiß, dass das noch nicht als Gottesbegegnung genommen werden darf. Gott ist in ganz anderer Weise unerkennbar. Er ist *übernatürlich*, der Himmel dagegen nur *übersinnlich*. Die Übernatürlichkeit besteht gerade in der Freiheit, von keiner Natur abhängig zu sein und umgekehrt jede Natur annehmen zu können. Für Christen zeigt sich die Unergründlichkeit des absoluten Geheimnisses gerade darin, dass es ihm gefiel, als einfacher Mensch in der irdischen Welt in Erscheinung zu treten. Deshalb ist das Gegenüber der irdischen Endlichkeit nicht zu verwechseln mit der Unendlichkeit Gottes, sondern allenfalls eine Art Grenzenlosigkeit. Als Kreatur kann der Himmel nicht unendlich sein: Er hat einen Anfang und ein Ende, und er vermischt sich nicht mit dem ihm äußeren Bereich des Irdischen. Die dogmatische Sprache der ersten Jahrhunderte hat die Zwischenstellung des Himmels durch den Begriff der *invisibilitas* eingefangen. Er transzendiert das empirisch Immanente, Gott aber transzendiert beide, das immanent Seiende und das transzendent Seiende. Weil der Himmel nur zusammen mit der Erde das Gegenüber zum Schöpfer darstellt, ist sein direktes Gegenüber zunächst die Erde, nicht Gott.

Weil aber Gott offensichtlich nicht einfach schon auf der Erde wohnt, sondern sich zu ihr herab lässt, wohnt jeder theistischen Religion die Tendenz inne, den Himmel *prinzipiell* zu bevorzugen und in ihm bereits alles Heil zu vermuten. Das ist codetheoretisch nahe liegend,

weil – wie wir gesehen haben – jedes System sich aus den beiden Codepolen einen Präferenzwert als Anschlusspol auswählt, aber das Christentum macht hier eine Ausnahme.⁷² Seine Kontingenzformel „Gott“ dient nicht der glatten Bevorzugung des Transzendenten, sondern befindet sich in Äquidistanz zu beiden Polen: Der christliche Gott hat beide Welten erschaffen, keine ist Abfallprodukt der anderen; er hat sich nicht nur Engeln, sondern auch in der Geschichte geöffnet; er trat in die Immanenz ein und wurde Mensch; Gottes Transzendenz besteht gerade darin, dass er sowohl im Himmel als auch auf Erden thront und sein Wille hier wie dort geschehe. Innerhalb des christlichen Codes ist „Gott“ also weder nur transzendent noch nur immanent, sondern kann auf beiden Seiten vorkommen.

6. Zweierlei Transzendenzen heute

Die codetheoretischen Überlegungen tragen nichts für Fragen persönlicher Spiritualität aus: Komme ich in den Himmel? Wie werde ich dort leben? Sie bieten aber Kriterien für die Beurteilung von heute frei kursierendem religiösem Material, in dem von Übersinnlichem die Rede ist. Die Abnahme an kirchengebundener⁷³ und die Zunahme an außerkirchlicher, oft halbchristlicher Religiosität bringt Theologen in Verlegenheit. Darf man sich darüber freuen, dass die Suche nach Sinn auch unter modernen Bedingungen weiter geht? Oder muss man in den Formen diffuser Spiritualität eine Verfallsform des Christentums sehen? Neigt man zu einer optimistischen Beurteilung, wird man in außerkirchlichen Phänomenen das nicht begrenzbare, freie Wirken Gottes sehen. Dem gegenüber erblickt eine rigoristisch deflationäre Interpretation darin die Verlängerung des modernen Egos, indem sie unterstellt, solche Religion wäre notdürftige Kontingenzbewältigung aus gottferner Neugier, wäre also das Gegenteil von Glaube. Die in diesem Beitrag getroffene Unterscheidung von erster Transzendenz (Himmel) und zweiter Transzendenz (Gott) hat gezeigt, dass der Bereich des vagen Spirituellen weder als direkte Äußerung Gottes verstanden werden soll noch als unvermeidliche volksfromme Nebenfolge einer Hochreligion geduldet werden muss, sondern fest in die religiöse Codierung eingebunden ist.

- Dieser Bereich hat als Gegenüber zum Immanenten seinen *Platz*. Aus einer unzureichenden Selbständigkeit des Himmels folgt die Selbstüberschätzung der intellektuellen und religiösen Fähigkeiten des Menschen, weil er dann vergisst, dass seine irdische Welt von einem prinzipiell unzugänglichen Überirdischen begrenzt wird. Deshalb gilt es mit aller Deutlichkeit den überheblichen Gestus von Theologen zurück zu weisen, die auf unbeholfene Formen vager Religiosität (Glaube an höhere Wesen, kosmische Mächte, parallele Welten...) kategorisch ablehnend reagieren, anstatt diese Ansätze zu ermutigen und sie eventuell später einer klärenden Kritik zu unterziehen. Theologen haben heute allen Grund froh zu sein, wenn jemand „überhaupt glaubt“, also den religiösen Code benutzt, und nicht ausschließlich den ökonomischen und rechtlichen.

- Gleichzeitig hat dieser Bereich als Gegenüber zur zweiten Transzendenz seine *Grenze*. „Gott“ kontrolliert in der Funktion als Kontingenzformel das Wuchern der religiösen Phantasie in beliebig viele Himmel und Engelwesen, indem er die Verwendung religiöser Unterscheidungen als kontingent markiert. Jede Rede vom Himmlischen geschieht als

⁷² Codetheoretisch zeigt sich das bei Luhmann in der Vertauschung der Codewerte in der Religion. Er beobachtet, dass der Präferenzwert „Transzendenz“ nicht als Abschlusswert, sondern als Anschlusswert fungiert. Über das Transzendente kann man viel sagen, ergründen, spekulieren. Das Immanente bleibt dem Religiösen letztlich dumpf und verschlossen. Deshalb befindet sich im Systemvergleich „Transzendenz“ auf derselben Seite wie Unwahrheit, Unrecht, Krankheit. Man könnte Religion als dasjenige System definieren, dass Abschlusswert und Präferenzwert entkoppelt, weil es das Unbestimmbare (Transzendenz) auf den Anschlusspol setzt und damit als bestimmbar behandelt. Die metaphysische und christliche Tradition hat seit jeher so argumentiert: Die sinnlichen Dinge sind *nur scheinbar* bestimmbar und deutlich. Alles Immanente ist „letztlich“ Schatten (Höhlengleichnis) oder trübes Spiegelbild (1Kor 13,12) des klaren Lichts von oben.

⁷³ Religionssoziologische Daten hierfür liefert P. M. Zulehner/I. Hager/R. Polak, *Keht die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Ostfildern 2001.

Überbietung oder Negation des Irdischen und bewegt sich damit in dessen Bannkreis. Gott verlängert die menschlichen Transzendenzen nicht einfach, er transzendiert sie noch einmal. Die theologische Kritik hat deshalb zu prüfen, ob vage Religiosität fähig ist, von einem allmächtigen Gott zu sprechen, d.h. eine Kontingenzformel zu akzeptieren. Ohne deren Regulation bleiben „Himmel“ und „Erde“ zwei zueinander relative Größen, und die Rede über das Transzendente gerät leicht zur ausprobierenden, ausufernden Phantasie.

„Gott“ führt zu einem Spekulationsstopp innerhalb der Religion, weil er – anders als Himmel und Erde – unbeobachtbar und doch unbezweifelbar ist. An den Details über den Himmel darf man zweifeln, weshalb sie stets von Selbstironie begleitet werden.⁷⁴ „Gott“ dagegen fungiert in einem reflektierenden religiösen System als feste Hypothese, dass religiöse Überzeugungen nicht-hypothetisch und nicht-kontingent sind. Deshalb soll von Gott nur im Ernst gesprochen werden. Das Reflexionsniveau religiöser Formen lässt daran ablesen, ob und wie stark zwischen ironischer Rede über den Himmel und ernster Rede über Gott unterschieden wird.

⁷⁴Die Bildprogramme von Barockkirchen illustrieren dies deutlich: In den Heiligenhimmeln herrscht Heiterkeit bis hin zu Scherzhaftigkeit. Daneben strahlen die Trinitätsdarstellungen den Ernst des Unbedingten aus.