Hans Kessler (Hrsg.)

Auferstehung der Toten

Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften

Hans Kessler (Hrsg.)

Auferstehung der Toten

Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften

Wissenschaftliche Buchgesellschaft

PNTL 267

Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz.

2004.41
(B 5999)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.ddb.de abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2004 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn
Lektorat/Redaktion: Barbara Schmitt-Honold
unter Mitarbeit von E. Schönfeldt und F. M. Schmitz
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN 3-534-15870-9

Inhalt

HANS KESSLER
Einleitung 7

I. Ein Streifzug durch die Religionsgeschichte

HANS-PETER HASENFRATZ
Tod, Jenseits, Auferstehung in der Welt der Religionen 13

II. Zur Entstehung und Geschichte des jüdisch-christlichen Auferstehungsglaubens

HANS STRAUSS
Tod und Auferstehung im Alten Testament 35

GOTTFRIED SCHIMANOWSKI
Auferweckung im Neuen Testament und in der frühjüdischen Apokalyptik 49

HEINO SONNEMANS
„Hellenisierung" des biblischen Glaubens?
Zur Lehrentwicklung in den ersten Jahrhunderten 72

WOLFGANG BEINERT
„Unsterblichkeit der Seele" versus „Auferweckung der Toten"? 94

III. Anthropologische Perspektiven

BERNARD N. SCHUMACHER
Die philosophische Interpretation der Unsterblichkeit des Menschen 113

GÜNTER EWALD
Die Physik und das Jenseits
Zur naturwissenschaftlichen Denkmöglichkeit einer individuellen Fortexistenz
nach dem Tod 137

JEAN-PIERRE WILS
Wann ist der Mensch tot?
Medizinisch-ethische Fragen 165

MICHAEL SCHRÖTER-KUNHARDT
Nah-Todeserfahrungen
Letzte und existentielle Erfahrungen an der Grenze des Todes 182

IV. Der christliche Auferstehungsglaube: heute theologisch verantwortet

JÜRGEN WERBICK
„Diess Leben – dein ewiges Leben!"?
Die Kritik am christlichen Auferstehungsglauben und ein fundamentaltheologischer Versuch, ihn zu verteidigen 211

ULRICH LÜKE
Auferstehung – Im Tod? Am Jüngsten Tag? 234

KLAUS P. FISCHER
Auferstehung und Vollendung der Welt 252

FRANZ-JOSEF NOCKE
Der Glaube an die Auferstehung und die Idee der Reinkarnation
Überlegungen zu ihrer Vereinbarkeit 279

HANS KESSLER
Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus
Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten 296

V. Pastorale Perspektiven

ELFTRAUD VON KALCKREUTH
Sterbebegleitung 323

JÜRGEN BÄRSCH
Gedächtnis der Verstorbenen – Begleitung der Trauernden
Die Liturgie des Totengedenkens zwischen kirchlicher Auferstehungshoffnung und gesellschaftlicher Trauerkultur 340

Vitae 361

HANS KESSLER

Einleitung

Die Hoffnung auf ein Leben der Gestorbenen war einem Denken, das allein mit der Welt und ihren Möglichkeiten rechnet, nie plausibel. Ihm sind die „Fakten der Welt" das Letzte, und sie sind zu bewältigen „ohne happy end, ohne Auferstehung, ohne ewiges Leben"[1]; die reine Immanenz wird zum einzigen Lebens- und Sterbenshorizont der Menschen, das jetzige Leben zum einzigen, aus dem man alles für sich herausholen muss. Demgegenüber hat Jürgen Habermas auf unerledigte letzte Fragen hingewiesen und bemerkt: Mit der Eliminierung des von der jüdisch-christlichen Überlieferung Gemeinten „ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität *vergangenen* Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschlicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere." Die eigene Ohnmacht dementiere nicht das Verlangen, „am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern"[2].

Wer aber soll an dem für uns unwiederbringlich Vergangenen und Unabänderlichen noch etwas ändern – außer eine Instanz, die auch ans Vergangene rühren, es gutmachen und retten kann? „An einen Gott glauben", so notierte Ludwig Wittgenstein, „heißt, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist."[3] Daran, dass es noch eine andere Dimension und Wirklichkeit als die Welt gibt, hängt die Möglichkeit von Auferstehung der Toten.

Nun verstellt das Wort „Auferstehung" für viele Zeitgenossen die gemeinte Sache. Es ist durch Missverständnisse schwer belastet, die es aufzuarbeiten gilt. Wer heute von Auferstehung der Toten spricht, muss erklären, was damit gemeint und wie es begründet ist. Nur so kann das Wort wieder seine bewegende und belebende Bedeutung zurückgewinnen, kann die Aufrichtung der Erniedrigten, Verzeihung noch des Unverzeihlichen, Geborgensein der Abgeschriebenen signalisieren.

Die erforderliche Aufarbeitung wird im vorliegenden Band von verschiedensten Seiten her unternommen.

Der Religionswissenschaftler *Hans-Peter Hasenfratz* eröffnet den Band mit einem perspektivenreichen Streifzug durch die Religionsgeschichte mit ihren vielfältigen Vor-

stellungen vom Tod und seinen Erscheinungsformen, von den Toten und dem Umgang mit ihnen, von Jenseits der Seele, Jenseitsreise und jenseitiger Vergeltung, von Auferstehung und Endgericht sowie den unterschiedlichen Riten der Sterbebegleitung und Trauer.

Der anschließende Beitrag des Alttestamentlers *Hans Strauß* konzentriert sich auf den Alten Orient und besonders auf Altisrael. Dessen ganzheitliche, nichtdualistische Auffassung vom Leben als Gabe Gottes wird herausgearbeitet, ebenso die illusionslose Sicht von Sterben und Tod, die Distanz zu den Anstrengungen der altorientalischen Nachbarn (zumal Ägyptens), das Leben ins Jenseits zu verlängern, aber auch die immer radikaler gedachte Kraft und Reichweite Gottes, dem allein man den Zugriff in den Bereich des Todes zutraut.

Der Neutestamentler *Gottfried Schimanowski* untersucht zunächst die Auffassung des Paulus von einer Auferstehung der Toten am Ende der Zeit, die stark von apokalyptischen Vorstellungen geprägt ist, beleuchtet dann dessen frühjüdisch-apokalyptischen Hintergrund, um schließlich nach der – eher nichtapokalyptischen – Verkündigung Jesu zu fragen, in deren Mittelpunkt nicht die Auferstehung steht, sondern die (die Gegenwart verändernde) Gottesherrschaft und ihr Heil, das durch den Tod indes nicht begrenzt werden kann – ein Aspekt, der dann durch die Ostererfahrung verstärkt wird.

Heino Sonnemans geht der Begegnung von Christentum und platonischem sowie gnostischem Dualismus in den ersten Jahrhunderten nach, speziell der Begegnung der beiden Hoffnungskonzepte „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung der Toten". Sie führte einerseits zu folgenreichen Verschiebungen im Verständnis von Seele und Leiblichkeit, zur Vorstellung eines Zwischenzustands und zu manchen Missdeutungen, zwang aber andererseits auch dazu, das christlich Wesentliche herauszuarbeiten.

Wolfgang Beinert verfolgt die beiden in der christlichen Geschichte wirksamen Grundmodelle von Jenseitserwartung – „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferweckung der Toten" – weiter. Er legt die klassische Leib-Seele-Problematik bei Platon und ihre Folgen für die Eschatologie dar, den nicht ganz konsequenten Aufstand des Thomas von Aquin gegen die platonisierende Tradition und die Rückkehr Luthers zur biblischen Anthropologie, um alsdann deren Grunddaten und die mit ihr verbundene Erwartung an Gott in den Blick zu bringen und mit entsprechenden Revisionen in gegenwärtiger Theologie zu schließen.

Sind die bisherigen Beiträge vorwiegend historisch orientiert, so reflektieren die folgenden anthropologische Perspektiven. Der Philosoph *Bernard N. Schumacher* wendet sich gegen die Verdrängung des Todes aus dem Bewusstsein und die Weigerung, über die Möglichkeit von Unsterblichkeit nachzudenken. Gegen die heideggersche thanatologische Inversion weist er die Existenz eines dem Tod sich widersetzenden kategorischen Wunsches oder Prinzips Hoffnung auf und expliziert dann das vernünftige Fundament einer Hoffnung auf Unsterblichkeit des Individuums, wobei er besonders auf Argumente aus einer Ontologie der Intersubjektivität und einer Phänomenologie der Liebe und Treue eingeht. Schließlich entkräftet er die Meinung, ein unsterbliches Leben müsse langweilig sein.

Auf eine erregende Entdeckungsreise nimmt der Mathematiker und Naturwissenschaftler *Günter Ewald* den Leser mit. In verständlicher Sprache führt er in die Denkmodelle der Quantenphysik und Superstringtheorie ein, die ein neues Verständnis der Natur eröffnen, die Grenzen aller naturalistischen Erklärungen von Welt, Leben, Geist, Seele, Willensfreiheit markieren und für eine umfassendere Wirklichkeit öffnen können. Er rät der Theologie einerseits, sich nicht an eine (ob klassische oder moderne) naturwissenschaftliche Theorie zu binden, und zeigt andererseits, dass sie mit ihrer Perspektive auf Spuren von Unvergänglichem im Kosmos, auf ein Jenseits, Unsterblichkeit und einen letzten Sinn nicht im Widerspruch zu einem kritisch-offenen physikalischen Weltbild zu sein braucht.

Der Ethiker *Jean-Pierre Wils* entwirrt die Konfusion in der Debatte um die Frage, wann der Mensch tot ist, was seine Identität über die Zeit hinweg ausmacht, unterscheidet zwischen Todesdefinition, Todeskriteriologie und Todestest, diskutiert Probleme des Hirntodkriteriums sowie der rechtlichen Regelungen zur Organexplantation und plädiert für die Unterscheidung zweier Ebenen: der biologischen (Hirntod und endgültiger Tod des Organismus) und der anthropologisch-kulturellen (auf welcher ernsthafte Wertungs- und Interpretationskonflikte auftreten können).

Der Psychiater *Michael Schröter-Kunhardt* stellt Ergebnisse seiner mehr als 230 Untersuchungen von sog. Nahtod-Erlebnissen vor. Diese transkulturell gleichartigen Erlebnisse können durch psychologische Erklärungen nicht vollständig erfasst werden. Sie sind biologisch fundiert und auch künstlich (durch elektrische Simulation des Gehirns, Halluzinogene etc.) auslösbar. Aber die neurobiologischen Korrelate sind nur Korrelate und nicht die letzte Erklärung. Vielmehr ist der Mensch durch die Beschaffenheit seines Gehirns auf eine andere Dimension ausgerichtet und in extremen Grenzsituationen auf sie hinausverwiesen.

Die Beiträge zur theologischen Verantwortung des christlichen Auferstehungsglaubens eröffnet *Jürgen Werbick*. Eindringlich diskutiert er zunächst Argumente der Religionskritik Feuerbachs, Nietzsches, Sloterdijks, sodann die Theorie vom natürlichen Tod und das naturalistische Programm der Lebens-Optimierung, um dann die im leiblichen Dasein eines jeden kleinen Kindes liegende Aufforderung und Verheißung eines umgreifenden Willkommens aufzuweisen. Der biblische Glaube wage es, Gott für die Einlösung dieses Versprechens in Anspruch zu nehmen – schon vor dem Tod und auch im Tod. Auferstehung werde nicht als Kompensation für entgangene Lebensqualität erwartet, sondern als Zum-Ziel-Kommen der Schöpfung: Die Leidenschaft für das irdische Leben und die Hoffnung, dieses Leben sei ein Versprechen auf mehr, das nicht ins Leere geht, gehören zusammen.

Ulrich Lüke diskutiert drei Vorstellungsmodelle von Auferstehung: das (noch im Katechismus der katholischen Kirche vertretene) Modell einer Auferstehung nach einem Zwischenzustand der Seele, die (in neuerer evangelischer Theologie verbreitete) Ganztod-Hypothese mit totaler Vernichtung und Neuschöpfung des Menschen, das (in neuerer katholischer Theologie vertretene) Modell einer Auferstehung im Tod. Da einzelne Vertreter des Letzteren nochmals mit einem Wartezustand operieren, also gestreckte Zeit ins Jenseits projizieren, schlägt er zur Präzisierung eine klare Unterscheidung von zeitverhafteter Hinterbliebenen-Perspektive und hypothetischer Perspektive einer Existenz in Zeitlosigkeit vor, woraus sich ein neues Verständnis von Leib, Seele und umfassender Vollendung ergibt.

Heutige Kosmologen spekulieren über den „Big Crunch" oder „Big Void" des Kosmos; was da die biblische Rede von Ende und Vollendung der Welt besagen kann, fragt *Klaus P. Fischer*. In Reflexion auf den Sinn von Offenbarung und in eher existentialer Analyse biblischer Texte zeigt er, dass die Rede von Weltende und Neuschöpfung nicht Informationen über das Schicksal des physischen Kosmos liefert, sondern Sinnbilder für das in Christus mögliche neue Miteinander der Menschen. Die Vollendung geschehe, wie das Geschick Jesu zeige, nicht bruchlos, sie führe vielmehr durch Untergänge hindurch zu neuem Verstehen und Leben und zum endgültigen Erweis der Lebensmacht Gottes.

Franz-Josef Nocke fragt nach der Vereinbarkeit der Hoffnungsentwürfe Auferstehung und Reinkarnation. Nach einer Sichtung ablehnender, sich öffnender und vorsichtig bejahender Positionen in neuerer Theologie, einer Darlegung der Argumente und einer Reflexion auf den Bildcharakter eschatologischer Rede fragt er, ob Reinkarnation ein mögliches Bild für die postmortale Läuterung sein könne. Vor einer Antwort sei zu prüfen, welche Version von Reinkarnation beim Dialogpartner begegne. Nocke benennt mögliche Gemeinsamkeiten und die christlichen Essentials, die nicht verloren gehen dürften, um dann zu einem erst noch zu führenden Dialog einzuladen.

Einen systematischen Versuch, Auferstehung heute zu denken, legt *Hans Kessler* vor. Zunächst geht es um die vernünftige Denkbarkeit Gottes als anderer, allem kopräsenter Dimension und Wirklichkeit, dann um die reiche Vorstellungsvielfalt der biblisch-jüdischen Hoffnung und um den Sinn der spezifischen Bildrede von Auferweckung und Auferstehung Jesu. Die Klärung, was das Neue Testament mit Leib und leibhaftiger Auferstehung meint, hat Folgen für die Fragen, ob das Grab Jesu leer sein musste und wie die Erscheinungen zu verstehen sind. Es wird rekonstruiert, wie die Überzeugung von der neuen Lebendigkeit Jesu die christliche Hoffnungssprache prägt, wie es zur missglückten Konzeption eines Zwischenzustands der Seele kam, inwiefern die Modelle Auferstehung im Tod und dialogische Unsterblichkeit hilfreicher sind. Schließlich geht es um Auferstehung nicht nur im Tod, sondern auch längst vor dem Tod: um Auf(er)stehen mitten im Leben.

Die abschließenden Beiträge wenden sich praktisch-pastoralen Fragen zu. *Elftraud von Kalckreuth* berichtet aus ihrer Praxis der Begleitung von Sterbenden sowie der

Aus- und Fortbildung von Begleitern. Sie alle tragen die unterschiedlichsten Bilder von Übergängen und einem „Danach" in sich, die Geborgenheitsgefühle und Hoffnung oder aber auch Ängste nähren. Es komme darauf an, sich behutsam auf die je eigenen Bilder der Sterbenden einzulassen und ihnen Brücken zu bauen, um sich vertrauensvoll in die unendliche Liebe Gottes hinein loslassen zu können. Dass das Bild „Auferstehung der Toten" am Kranken- und Sterbebett selten, und wenn, dann eher angstbesetzt vorkomme, hänge auch an Defiziten der Verkündigung und rufe nach einer kraft- und hoffnungsvollen Neuformulierung dieser Botschaft für die Lebenden.

Der Liturgiewissenschaftler *Jürgen Bärsch* thematisiert die Liturgie des Totengedenkens im Kontext der mobilen Gesellschaft, ihrer reduzierten Bestattungs- und Trauerkultur und ihres widersprüchlichen Umgangs mit Tod und den Toten. Er setzt an beim kulturellen Gedächtnis und bei der Verbundenheit in der christlichen Gedächtnisgemeinschaft, arbeitet die am Evangelium orientierte Reform der Totenliturgie und ihre theologischen Motive heraus und schließt mit Hinweisen zu (gerade in einer vergesslichen Gesellschaft) humanisierenden Bräuchen, zu individuellem, gemeindlichem und allgemeinem Totengedächtnis sowie zu Möglichkeiten, Christen wie Nichtchristen in ihrer Sprachlosigkeit angesichts des Todes und der eigenen Endlichkeit nicht allein zu lassen.

So weit eine summarische Übersicht über die einzelnen Beiträge. Es bleibt mir noch, zwei Mitarbeitern der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft zu danken: Herrn Dr. Bruno Kern, der die Konzeption des Bandes mit entworfen und die Bearbeitung in die Wege geleitet hat, sowie Herrn Christian Geinitz für die weitere verlegerische Betreuung.

Anmerkungen

[1] N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, 199.
[2] J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 24 f.
[3] L. Wittgenstein, Schriften I, Frankfurt a. M. 1960, 166 f.

I. Ein Streifzug durch die Religionsgeschichte

HANS-PETER HASENFRATZ

TOD, JENSEITS, AUFERSTEHUNG IN DER WELT DER RELIGION

1. Tod und Leben[1]

1.1 Vom Ursprung des Todes

Der Mensch ist sterblich und ist sich dessen bewusst. Warum aber ist er sterblich? Die Religionen wissen hierauf vielerlei Antworten. Hier einige:

- Aus purem *Lebensüberdruss:* Yama und Yamī, so eine altindische Überlieferung, waren die ersten Menschen, Zwillinge (das bedeutet ihrer beider Name) und unsterblich. Yama, des ewigen Lebens überdrüssig, zieht aus nach Süden und entdeckt als Erster das Totenreich; er stirbt und wird so zum ersten Sterblichen. Yamī folgt ihm und überredet ihn zum Inzest, „damit es auf Erden weitergehe"[2]. Daraus entsteht das Geschlecht der Sterblichen, die alle ihrem Urahn ins Totenreich nachziehen müssen, wo er als König und Totengott regiert.
- Durch schiere *Dummheit:* Nach einer Überlieferung aus Celebes (Sulawesi) hatte Gott den ersten Menschen an einem Strick einen Stein und eine Banane vom Himmel herabgelassen. Statt nach dem Stein, der ihnen Unvergänglichkeit gebracht hätte, griffen sie nach der Banane. Damit war das Menschenschicksal besiegelt, wie diese immer wieder zu entstehen, zu reifen und zu vergehen.
- Als Strafe für eine *Ursünde:* Im biblischen Sündenfallbericht übertreten die ersten Menschen ein ihnen vom Schöpfer eingeschärftes Verbot und büßen zur Strafe das ewige Leben ein (Gen 2f.).
- Durch einen protologischen *Störfall:* Nach dem mittelpersischen zoroastrischen Schöpfungsbericht hatte Ohrmazd die Schöpfung ursprünglich geistig (*mēnōg*) geschaffen. Damit war sie zwar unsterblich, aber nicht vollkommen. Deshalb verlieh er ihr zusätzlich körperliche (*gētīg*) Beschaffenheit. Damit war sie aber auch störanfälliger geworden. So konnte sie nun von Ohrmazds Widersacher Ahreman angefallen und verdorben werden. Ohrmazds Geschöpfe sind seitdem der Schwäche, der Krankheit, dem Tod unterworfen.
- Zur *Erlösung Gottes:* Nach der (hier stark verkürzt dargestellten) manichäischen Lehre war der gute Vater des Lichts vom Fürsten der Finsternis attackiert worden und hatte Lichtteile eingebüßt, die – nun gefangen in der Finsternis – nach Erlösung

schmachteten. Aus diesem Grund ließ der Vater des Lichts die Erschaffung des Menschen zu, in dessen sterblichen Leib das Licht zwar als unsterbliche Seele eingekerkert ist, sich seiner himmlischen Herkunft aber bewusst werden und nach dem Tod des vergänglichen Leibes wieder ins Pleroma des Lichtvaters aufsteigen und sich mit ihm vereinigen kann (Rückgewinnung verlorenen göttlichen Lichts).

1.2 Der Tod und seine Erscheinungsformen

Weil der Mensch sterblich ist, ist Leben stets vom Tode bedroht. Aber auch der Tod ist vom Tod bedroht. Religion begegnet dieser Todesdrohung. Sie hilft, Leben überhaupt zu konstituieren, (noch) schwaches Leben zu schützen, Brüche im kontinuierlichen Lebensfluss (als Einbruchstellen von Tod) zu überbrücken. Ist der Tod eingetreten, revitalisiert sie die vom Tod eines Mitglieds „angeschlagene" hinterbliebene Gruppe und ermöglicht dem Toten den störungsfreien Übertritt ins Leben der jenseitigen Anderwelt, sichert dem „seligen" (kosmischen) Toten zugleich den Verbleib in und fortdauernde personale Interaktion mit der Gemeinschaft der Lebenden. Ist der Tod auf ungewöhnliche Weise eingetreten („schlimmer Tod"), versucht sie, den Schaden für die Gemeinschaft und den Toten zu heilen und den Toten in die „heilige" Solidargemeinschaft der Lebenden und der Toten „heimzuholen" (zu „erlösen"); wo dies nicht möglich ist, den „unseligen" (akosmischen) Toten daran zu hindern, als Wiedergänger das Leben der Gemeinschaft zu schädigen; wo dies nicht möglich ist, den unseligen Toten zu annihilieren („zweiter Tod"). Deviante (von der Norm abweichende, normenwidrige) Individuen einer Gemeinschaft kann sie schon bei Leibes Leben totstellen („sozialer Tod"); den Totgestellten behandelt sie – biologisch lebendig oder tot – gleich wie einen akosmischen Toten: Rückholung und Versöhnung oder Abwehr durch Marginalisierung oder räumliche Ausgrenzung (Verbannung) oder gänzliche Vernichtung.

Die Vorstellungen, die hier begegnen, sind zeitlich und räumlich sowohl bei traditionellen Kulturen als auch bei solchen mit Schriftreligion verbreitet. Sie zeigen, dass für Religion der *biologische Tod* (bei aller und hautnaher Kenntnis biologischer Gegebenheiten, die sie durchaus grausig-drastisch auszumalen vermag) eine vergleichsweise geringe Rolle spielt und dass der Tod weit ins Leben hineinreicht, nämlich da, wo er als normenwidrige Abweichung vom Leben erfahren und qualifiziert wird *(sozialer Tod)*. Auch dass das Leben weit in den Tod hineingreift, wird deutlich: da, wo der Tod die interaktive Teilhabe am Leben der Gemeinschaft nicht unterbricht, nur verändert *(seliger Tod);* und dass pervertierter Tod *(schlimmer Tod)* pervertiertes, wiedergängerisches Leben des Toten fortdauern lässt, bis es mit einem *zweiten Tod* (durch gänzliche Vernichtung des „Untoten") ein definitives Ende findet. Schließlich kommt zum Ausdruck, dass Tod und Leben in einen einzigen Punkt des biologischen Lebens konvergieren können (*initiatorischer Tod;* vgl. Röm 6,3f.). Und in allen Fällen sind es nichtbiologische Determinanten, nämlich das jeweils geltende sozio-religiöse Normensystem einer Gesellschaft, die Tod (und Leben) definiert – letztlich als Gottesferne (und Gottesnähe) da, wo die Gottheit als Quelle und Summe jeder Norm geglaubt wird.

1.3 Leben als Tod und Neugeburt[3]

Leben ist nicht selbstverständlich. Es muss erst und immer wieder gegen den Tod (neu) konstituiert werden. Wer geboren ist, lebt dadurch nicht schon. Es bedarf eines besonderen Adoptionsaktes, um das Neugeborene in die Gemeinschaft der Lebenden aufzunehmen. Vor diesem Adoptionsakt lebt es noch gar nicht: Es kann ausgesetzt werden, wenn es unerwünscht ist oder Abnormitäten (Misswuchs) zeigt. Es kann formlos verscharrt werden, sollte es die Geburt nicht lange überleben; das für Mitglieder der Gemeinschaft vorgeschriebene Bestattungszeremoniell entfällt dann, weil es ihr noch gar nicht zugehört. Es gehört ihr erst dann an, lebt erst dann, wird erst dann Mensch, wenn es dem Vater auf die Knie gesetzt, mit Wasser (Lebenselement) benetzt ist und einen Namen erhält (denn „wessen Name ausgesprochen ist, der lebt" – so ein altägyptisches Sprichwort). Im Alten Ägypten überträgt der Vater seinen *ka* (Vitalität und Identität) durch Umarmung auf den Säugling und erkennt ihn so als sein Kind an. Das Leben des Kleinkindes gilt noch als besonders störanfällig, seine Seele (Einzahl oder Mehrzahl) noch nicht definitiv im schwachen Leib verankert. Darum reibt man ihm etwa die Gelenke (als Sitze der Beweglichkeit sowohl Konzentrations- als auch Austrittsstellen von Lebenskraft) mit vitalisierenden Essenzen ein oder umschnürt und bebändert es total, um jeden Kraftabfluss aufzuhalten, die Vitalität zusammenzuhalten (Wickelkind). Darum bewahrt man verknotete Haare des Kleinen (Verknoten bindet und Haar ist Sitz der sog. „Zopfseele": der Vitalkraft; vgl. Ri 16) in einer Kiste (zusammen mit Gentilidolen) auf, wodurch ihm seine Seele (sein Leben) in sicherer Bewachung erhalten bleibt. Darum vermeidet man Lärm und Streit und ungute Empfindungen, die den Neuankömmling erschrecken und seiner Seele schaden, hütet es vor dem „bösen Blick" von Fremden und vieles andere mehr. Ist das alles überstanden, bleibt der Mensch sein Leben lang von Krankheit und Verletzung bedroht, potentiell tödlichen Hemmungen und Stockungen der Lebenskontinuität.

Manche Gesellschaften entfernen Kranke aus den Siedlungen in den Außenbereich, wo sie bleiben, bis sie sich erholt haben, damit das Leben der Gemeinschaft nicht durch die lebensfeindlichen Kräfte, die sich an ihnen manifestieren, geschwächt wird. Insbesondere gilt jeder Blutverlust als Krankheit (Blut ist Seelensubstanz, Leben; vgl. Lev 17,11.14): Menstruierende und gebärende Frauen müssen sich daher für „ihre Tage" und ihre „schwere Stunde" und „die Wochen" in speziell hierfür bestimmten Hütten von der Gemeinschaft absondern; auch das „blutige Geschäft" der Defloration vollzieht sich oft im zeremoniellen Rahmen strengster Seklusion (alle Türen, Fenster, sogar den Schornstein des Hochzeitshauses hält man geschlossen).

Die *Aufnahme eines Fremden,* also eines prinzipiell feindlichen Angehörigen der

tödlichen Exosphäre, in den endosphärischen Lebensbereich der Gemeinschaft muss sich als magische Simulation von Geburt und Brutpflege gestalten: Das künftige neue Gruppen- und Familienmitglied legt seinen Kopf in den Schoß der Adoptivmutter oder saugt andeutungsweise an ihrer Brust oder kriecht über den Rücken des neuen Vaters zwischen den Beinen der neuen Mutter durch und wird hernach aufgehoben und gewiegt und in Schlaf gesungen: Der Fremde von draußen ist tot, als neu Geborener schaut er das „Licht der Welt".

Eine bedeutsame und gefährliche Bruchstelle im Lebenskontinuum ist die *Pubertät*. Aus geschlechtslosen Kindern werden zeugungs- und konzeptionsfähige junge Männer und Frauen, fähig zur Übernahme ihrer geschlechtsspezifischen Rollen („Allianz und Prokreation") in der Lebensgemeinschaft der Gruppe. Im „Initiationscamp" draußen im tödlichen Busch erleiden die Initianden einen „kleinen Tod" durch Erdulden körperlicher Qualen und Mutproben. Rituelle Geschlechterdifferenzierung durch Beschneidung von Vorhaut und Klitoris, Einführung in die kultischen und mythologischen Traditionen der Gemeinschaft (die das biologische und soziale Leben der Gruppe regulieren) lassen sie ihrem kindlichen Vorleben absterben und als „vollwertige Mitglieder der Gesellschaft" neu geboren werden. Bei den Simbete in Tansania vitalisiert der erste Geschlechtsverkehr mit einer (fremden) Frau die beschnittenen jungen Männer und öffnet ihnen den Weg und Übergang vom rituellen Tod (Kind) zum neuen Leben (Mann).

Wo (und das ist der häufigste Fall) das Exogamiegebot die Wahl des Ehepartners bestimmt, die Frau also der Exosphäre (einer fremden Gruppe) entstammen muss, entspricht die *Hochzeitszeremonie* einem Adoptionsritual, das die Fremde in den binnenweltlichen Lebensbereich aufnimmt (s. o.). Der stets missdeutete Brauch, die Braut über die Schwelle in das Haus des Mannes und seiner Familie zu tragen, hat adoptive Qualität. Denn wer Hauskind ist, hat die Schwelle des väterlichen Hauses zum ersten Mal von innen nach außen überschritten (selbst wenn das Kind nicht im Haus zur Welt kam und später hineingetragen wurde!). Durch ihren Einzug ohne Berührung der Schwelle wird die Braut „Hauskind": Ihren ersten Schritt wird sie dann – wie dieses – von drinnen nach draußen setzen. Im Moment höchster Lebensentfaltung („Hochzeit"!): Tod (als Fremde) – Geburt (als Hauskind).

1.4 Die seligen Toten

So wie biologisches Leben nicht einfach Leben bedeutet, sondern ständig vom Tod angefochten wird (s. o. 1.3), so bedeutet biologischer Tod nicht einfach Tod. Denn auch er wird vom Tod angefochten: vom „zweiten Tod" (der gänzlichen Vernichtung); oder er bleibt Teilhabe am Leben der Lebenden: „postmortales" Leben.

Im Alten Ägypten wird der Verstorbene (und nach dem vorgeschriebenen Zeremoniell Bestattete), falls er die Wägung seines Herzens (s. u. 2.3) vor dem Jenseitsgericht

bestand, kein Toter, sondern ein „Verklärter" *(akhū)*: Er „lebt" im Jenseits eine den Lebenden analoge Existenz (s. u. 2.1). Wer nicht bestand, erleidet einen „zweiten Tod" durch Vernichtung seiner personalen Existenz (z. B. im „Feuersee", Vorbild für Apk 20,14 f.): Erst dadurch wird er zum „Toten" *(mūt)*. Einen zweiten Tod stirbt auch der, dessen Name nicht länger gesprochen (s. o. 1.3) oder gedacht *(damnatio memoriae)* wird und dem Opferkult und Grabpflege versagt werden. Andererseits können die Alten Ägypter (hierin ähnlich dem alttestamentlichen Beter; vgl. Ps 88) Leiden (Krankheit) schon als Tod erleben (s. o. 1.3). Aufgabe des Arztes ist es, „den Tod aus dem Leib zu vertreiben" (Papyrus Ebers 45,13). Der „abscheuliche Beruf des Soldaten" wird dem Tod gleichgeachtet, „und der Offizier ist tot, obgleich er noch lebt" (Papyrus Lansing 9,8). Damit sind wir thematisch definitiv vorgeprescht (s. u. 1.6), aber die am Beispiel Ägypten „angereizten" Themen programmieren die Gliederung der folgenden Ausführungen (1.4–1.6) vor.

Wer in Übereinstimmung mit der gemeinschaftlichen Norm lebte und starb und im räumlichen Bereich der Gemeinschaft rite bestattet wird, ist ein *seliger (kosmischer) Toter*. Sein jenseitiges postmortales Weiterleben gestaltet sich nach den entsprechenden religiösen und folkloristischen Überlieferungen seiner Kultur. Gleichwohl bedeutet *jeder* Tod für die Gesellschaft eine Katastrophe. Durch den Einbruch von Krankheit und körperlichem Verfall in den kollektiven Lebensbereich ist eine Bresche gerissen, durch die Exosphärisches ungehindert einströmt und das labile Gleichgewicht des Lebens (s. o. 1.3) destabilisiert. Oder wie es die Soziologie ausdrückt: „Der Tod besitzt ein anomisches [die gesellschaftliche Ordnung zerstörendes] Potential, da er die Bedeutung und Realität sozialer Systeme in Frage stellt [...]."[4] Das fordert der Gemeinschaft einen extraordinären *rituellen Aufwand* ab. Dieser rituelle Aufwand zielt darauf,

- die *Trauer* um den toten Menschen in *geordnete Bahnen* zu lenken, so dass sie sich nicht gegen das Leben selbst kehrt und den Toten nicht beschwert. Jedes Ritual agiert Emotionen aus; aber indem es ihnen eine feste Form gibt, kontrolliert es sie auch. Das gesamte totenkultische Ritual erfüllt im Prinzip diesen Zweck, insbesondere aber die Leichenpflege (Zudrücken der Augen, Leichenwäsche, Herrichten) und die Totenwache, die beide durch den sinnlichen und unmittelbaren Kontakt mit dem Toten seine Nähe und Ferne zugleich erfahrbar machen. Dann die stilisierte (kollektive und individuelle) Totenklage, wohingegen es universal verpönt ist, dem Verstorbenen unkontrolliert und lange „nachzuweinen": Die übermäßig um ihn vergossenen Tränen benetzen ihn und machen ihn frieren oder er muss die beim Weinen abgesonderten Sekrete gar hinunterschlucken oder sie können zu einem Strom anschwellen („Tränenfluss"), den er nicht zu durchschreiten vermag und der ihn ans Diesseits bannt, oder sie hindern ihn generell am Übertritt in die Anderwelt. Für den Umgang mit der Leiche (Leichenpflege, Totenwache, Leichenklage), der zeitweilig verunreinigend wirkt (weil die Leiche mit dem Fluidum des Todes behaftet bleibt, bis die Riten abgeschlossen sind), hält man mancherorts Frauen für besonders prädestiniert. Sie gelten durch Menstruation, Geburt, Wochenbett als „un-

rein", stammen durch das Exogamiegebot aus einer fremden Gruppe, also aus der chaosträchtigen Exosphäre (s. o. 1.3); vorübergehende zusätzliche chaotische Infektion kann ihnen deshalb weniger schaden als Männern (so die Meinung der Männer!);

- den *devitalisierten Zustand* des Toten für die Zeit der Trauer solidarisch zu *teilen* (Solidaritätsriten), den Toten andrerseits für sein neues Dasein zu *vitalisieren* (Rekreationsriten). Partielle („homöopathische") Identifikation mit dem Zustand des betrauerten Toten geschieht auf vielerlei Weise: Ausreißen (Raufen) der Haare (Sitz der Vitalität; s. o. 1.3), Zerkratzen der Haut (bis Blut fließt), Besäufnis bis zur Bewusstlosigkeit; Wälzen im Staub, Bestreuen mit Erde, Sitzen auf der Erde (Element, dem der Tote künftig angehört), schwarzes (Schwarz ist Erdfarbe) Trauerhabit; Vernachlässigung der Körperpflege (Angleichung an den Verfallszustand des Toten), Schweigen (der Tote als „der Stille"). Rekreativer Ritus war schon die Leichenwäsche (Wasser als Element der Reinigung, Trennung, Auflösung, Regeneration; s. o. 1.3), ist Auftragen von roter Farbe (Lebensfarbe) auf die Wangen des Toten, das „painting" (in den USA übliche Leichenkosmetik, die den Toten so herrichtet, wie man ihn zu Lebzeiten kannte: „in buoyant life" – „blühend lebendig"), ist rotes Totengewand, Ockerbeigabe (z. B. bei nordamerikanischen Indianern), Mumifizierung (Erhaltung der Leiche in unverweslichem Zustand) und magisches Spruchgut, das dem Toten die Beweglichkeit zurückgeben soll (Totenbuch 72, Rubr. [u. Nachschr.]: „Spruch, herauszugehen am Tage ['in jeder Gestalt'] und die Totenwelt [nach Belieben] aufzuschließen"), ist Blumenschmuck (Blumen als Lebenssymbole) und die „fröhliche Totenwache" (eine Form der Totenwache, bei der gegessen, getrunken, getanzt, gesungen, gezotet wird, um den anwesenden Toten durch Entfaltung von Vitalität zu „animieren");
- dem Toten (seiner Seele; s. u. 2.2) den *Weg in die Anderwelt* zu erleichtern bzw. überhaupt zu *ermöglichen;* denn nur wer nach den geltenden Regeln (Riten) verabschiedet wird, gelangt dorthin. Grundsätzlich erschwert oder verhindert jeder Verstoß gegen das „Ritualpaket" im Zusammenhang mit einem Verstorbenen seinen Eintritt ins Jenseits. Einige Regeln erfordern hier aber besondere Beachtung: Der Leichnam muss mit den Füßen voran oder mit dem Kopf voran („ärschlich") aus dem Sterbehaus getragen werden; im ersten Fall, damit der Tote sein Haus nicht mehr erblickt und sich nicht mehr danach zurücksehnt, im zweiten Fall, damit er es noch einmal sieht und Abschied nimmt und nicht zurückkehren muss, das Versäumte nachzuholen. Verbrennung des Toten ist oft da notwendig, wo seine Seele in ein himmlisches, Erdbestattung, wo sie in ein unterirdisches Jenseits ziehen soll. Für andere Kulturen gilt diese Regel nicht: Die Inder verbrennen und kennen gleichwohl ein unterirdisches Totenreich des Totengottes *Yama* (s. o. 1.1); Christen bestatten zur Erde und erwarten „in den Himmel zu kommen"; Etrusker verbrannten und begruben und lokalisierten das Jenseits unterirdisch oder im transozeanischen Westen (s. u. 2.1) ungeachtet der Bestattungsart. Die Orientierung des Grabes oder die Blickrichtung des Toten im Grab legen die Religionen je nach ihrem „eschatologischen Programm" genau fest: nach Westen zum Totenreich (Pyramidentexte), nach Osten zur aufgehenden Sonne (späteres Altes Ägypten), nach Jerusalem (Judentum und Christentum), Mekka (Islam). Damit der Tote sich auf dem Weg ins Jenseits oder im Jenseits zurechtfinde, gibt man ihm genaue Beschreibungen der Jenseitstopographie, – bewohner (-dämonen, -gottheiten), -fauna (und -flora) mit ins Grab, hinzu etwa Anweisungen, wie er sich vor dem Totengericht freilügen kann, und Amulette, damit ihn sein Herz (sein Gewissen) nicht als Lügner denunziert (Totenbuch 125,30A u. B) und er sein Weiterleben im Jenseits nicht durch den zweiten Tod verwirkt. Wer ungerächt stirbt, muss so lange als Gespenst im Diesseits verweilen, bis sein Rächer Erfolg hatte; dann darf er ins Jenseits überwechseln (Patroklos in der Ilias). In Indien muss jeder Verstorbene eine Zeit lang von seinen Hinterbliebenen durch Opfer von Reisklößen „aufgebaut" werden, bis er sich vom diesseitigen Gespenst *(preta)* zum jenseitigen „Vater" *(pitar)* mit Sitz im Himmel, in der Luft oder in der Unterwelt wandelt. Über die Behinderung des Toten durch Nachweinen wurde schon gesprochen;
- den Toten an der *beliebigen Wiederkehr* zu *hindern* bzw. diese auf von den Lebenden erwünschte Anlässe (s. u.) zu beschränken. Der Tote trachtet nach Schicksalsgemeinschaft mit den Hinterbliebenen, strebt zu ihnen zurück oder sucht sie zu sich in sein Totendasein „nachzuholen". Um das zu verhindern, schafft man (nach fast universal verbreitetem Brauch) den Leichnam nicht durch die gewöhnliche Hausöffnung (Haustür) ins Freie auf den Weg zum Bestattungsplatz, sondern durch eine eigens zu diesem Behuf in die Wand geschlagene Bresche, die nachher sofort wieder vermacht wird. So verlegt man dem Toten magisch eine unerwünschte Rückkehr, die nach dem „Gesetz der Geister" an den einmal benutzten Weg gebunden ist. Fesselung des Toten stellt ihn im Sarg ruhig, auch Mitgabe von Mohn (Schlafmittel). Verwischt man die Fußspur der Trauerprozession auf dem Rückweg vom Grab oder legt man den Weg des Trauergeleites zum Friedhof so, dass man ein Wasser (Element der Trennung und Antidämonikum) zu überschreiten hat, erschwert oder verunmöglicht man dem Toten eine Rückkehr. Einfriedung des Grabes („Friedhof") oder Beschweren mit Steinen (Grabstein!), Einhegung mit Dornen- oder Giftgewächsen (Rosen, Taxus) bannt wanderlustige Grabbewohner an ihre Ruhestätte. Und Kinder, deren Leben bekanntermaßen (s. o. 1.3) in dieser Welt noch nicht definitiv eingewurzelt und fürs „Nachholen" anfällig ist, schützt man, indem man sie anbindet, wenn ein Leichenzug passiert (Südostasien). Von der Gemeinschaft *kontrollierter* Kontakt mit den Verstorbenen ist durchaus erwünscht, sind sie doch (als Angehörige der tellurischen Welt) Spender von Fruchtbarkeit, verfügen sie doch (als Angehörige der Anderwelt) über übernatürliche Kräfte und übernatürliches Wissen. Totenopfer sollen sie stärken (Totenspeisung; vgl. oben: Reisklöße), Totenmahlzeiten den Lebenden verbinden (Totenkommunion: Gemeinschaftsmähler, bei denen die Toten als Gäste der Lebenden anwesend gedacht sind), Totenbefragungen (Nekromantie) ihren bes-

seren „Durchblick" nutzen, Totenbesuchsfeste („Allerseelenfeste", an denen die Ahnen zu Besuch bei ihren Hinterbliebenen geglaubt und erwartet werden) ihr Gedächtnis hochhalten, Gebete und „Seelämter" sollen ihnen zugewendet werden und ihre Fürbitte soll den Lebenden nützen (heilige Gemeinschaft der Lebenden und der Toten, „Gemeinschaft der Heiligen");

- das angeschlagene *Leben der Hinterbliebenen* (nach der Bestattung) wieder *„aufzupowern"*, damit sich das labile Gleichgewicht des Lebens wieder einpendelt und der normale Gang der Dinge im Gleichmaß des Möglichen wieder einstellt. Die „tödliche" Minderung des Lebens, die eine Gemeinschaft durch Krankheit und Tod eines ihrer Mitglieder erfahren hatte, wurde durch die korrekte Bestattung gestoppt, der Riss, durch den Unheil und Verfall kontaminierend ins Leben einströmen konnten, notdürftig gestopft: Der Tote ist unter dem Boden (oder wo immer nach gängigem Brauch) und jedenfalls auf den Weg zum Leben in der Anderwelt gebracht. Jetzt gilt es die Lebenden selbst wieder zu revitalisieren. Das gelingt nur durch eine künstliche und zeitlich begrenzte Übersteigerung aller Lebensfunktionen und -beziehungen unter ritueller Regie: durch übermäßiges Zechen, Saufen, Tanzen, durch sexuelle Entschränkung – Orgie. In unsern Zeiten und Breiten wird daraus das „Leidmahl", bei dem es (seinem Namen zum Trotz!) erstaunlich heiter, fröhlich, ja geradezu ausgelassen zu- und hergeht. Das Leben fordert und erhält sein Recht zurück.

1.5 Die unseligen Toten

Wo wichtige Riten (s. o. 1.4) unterbleiben, wird der Tote ein *unseliger (akosmischer) Toter*. Form- oder Unterlassungsfehler beim Totenritual sind aber nur *ein* möglicher „Fall" von Tod außerhalb der gesetzten Norm: eben des schlimmen (unseligen) Todes, der den davon Betroffenen zum Feind der Gemeinschaft macht. Stirbt jemand ohne Ritenschutz (s. o.) – in der Fremde, unbestattet, durch Unfall, Untat, in der Schlacht, im Kindbett, vor der gesetzten Lebenszeit (unverheiratet, ohne Nachkommenschaft), unter einem (von ihm oder ihm gegenüber) uneingelösten Versprechen, unter einem Fluch der Gemeinschaft, als Delinquent durch Kapitalstrafe –, dann findet er als Toter keine Ruhe, muss umgehen (Wiedergänger), seine Lebens- und Todesumstände als „ortsgebundener Spuk" zwanghaft wiederholen, an den Lebenden (für unkorrekt ausgerichtete Bestattung oder für die verkürzte Lebenszeit) Rache nehmen, als krank machender Totengeist von ihnen Besitz ergreifen und ihnen Lebenskräfte entziehen, sie (als Vampir) in sein unseliges Totendasein mit hineinziehen und, wenn er überhaupt ins Jenseits gelangt, dort eine von den normalen (seligen) Toten getrennte, geminderte oder qualvolle Sonderexistenz führen. Auch den, der (vor seinem Tod) ohne Wissen der Gemeinschaft und deshalb ungestraft außerhalb der gemeinschaftlichen Norm lebte (heimlich stahl, mordete, schwarze Magie trieb), darum unwissentlich rite bestattet wurde, trifft dasselbe Los: Er findet nach seinem Tod keine Ruhe; und die Tatsache,

dass er umgeht, denunziert ihn nachträglich als Untäter. Die Gemeinschaft kann sich vor Schaden stiftender Manifestation unseliger Toter schützen: durch magische Abwehrmaßnahmen und Abwehrmittel aus der Zauberoffizin (Schutzkreis, Kreuze, Glocken, Feuer; Wasser, Salz, Salzwasser, Knoblauch), wie sie ganz allgemein gegen dämonische Behaftung oder Bedrohung wirksam sind; oder durch aggressivere Vorkehrungen, indem sie den Toten (Leichnam) immobilisiert: etwa „nasses Begräbnis" draußen an der Flutgrenze des Meeresstrandes oder „unter dem Tropfenfall" („ins Dachtrauf" der Kirche, am feuchtesten Ort des Kirchhofs: dekompositorische Wirkung des Wassers; s. o. 1.4), separate oder „umgekehrte" Bestattung des Kopfes (der abgetrennte Kopf wird mit Gesicht zur Erde der Leiche zwischen die Füße gelegt), Fesselung oder Verpfählung im Grab, Bedecken des Grabes mit Dornen (s. o. 1.4) – so dass postmortale Beweglichkeit und Aktion ausgeschlossen, zumindest erschwert sind; oder indem sie den Toten (Leichnam), was gewisse Formen der Todesstrafe geradezu bezwecken, total annihiliert: Vierteilen, Rädern (Zertrümmern des Skeletts; s. u. 3.1), Verbrennen, Verstreuen der Asche „in alle vier Winde" (diese Strafen zur Sicherheit oft kombiniert und kumuliert) – zweiter Tod; oder durch integrative Handlungen und Rituale, wodurch sie einen unseligen Toten „erlöst": Nachholen versäumter (oder Wiederholung „verpatzter") Riten, Rückführung auf den „heimatlichen" Sippenfriedhof (oder zumindest Errichtung eines Leergrabs auf heimatlichem Boden), Einlösung eines Versprechens (sei's ein dem Toten geschuldetes, sei's ein vom Toten geschuldetes und jetzt für ihn übernommenes), Rücknahme des Kirchenbannes und ehrliches Begräbnis; oder indem die Gemeinschaft (prophylaktisch) dafür sorgt, dass ein Verstorbener gar nicht erst zum unseligen Toten würde oder wird: durch das alttestamentliche Verbot, Jungverheiratete im ersten Jahr zum Wehrdienst aufzubieten, damit sie nicht „unausgelebt" und ohne Nachkommen stürben (Dtn 24,5); durch die sog. „Totenhochzeit" (ein unverheiratet verstorbenes Mädchen wird pro forma einem jungen Burschen angetraut oder im Sarg als Braut eingekleidet); durch den indischen *niyoga* (Verpflichtung) oder das alttestamentliche Levirat (ein naher Verwandter des Verstorbenen muss mit der kinderlosen Witwe einen Sohn zeugen, der dann als Sohn des Verstorbenen gilt; vgl. Manu 9,59 ff.; Ruth u. Dtn 25,5 f.); oder durch ihr (der Gemeinschaft) Versöhnungsangebot an den Delinquenten vor der Hinrichtung („geistlicher Beistand" zur Erwirkung von Reue, die den zum Tod Verurteilten zwar nicht vor der „zeitlichen" Strafe bewahrt, aber vor der „ewigen" der Hölle).

Aus der Gattung unseliger Toter seien zwei Typen herausgegriffen, weil in unsern Breiten zu künstlerischen Ehren gelangt: die *Willis* und der *Vampir* (beide Bezeichnungen stammen aus dem Slawischen). Wir beginnen mit dem „schwachen Geschlecht".

„Die *Willis*", so schreibt Heinrich Heine in seinem Essay über „Elementargeister", „sind Bräute, die vor der Hochzeit gestorben sind." Sie können im Grab nicht ruhig liegen. In ihren toten Füßen, in ihren toten Herzen lebt noch jene Lebens- und Tanzlust, „die sie im Leben nicht befriedigen konnten". Um Mitternacht steigen sie aus ihren Gräbern, „versammeln sich truppenweis an den Heerstraßen, und wehe dem jun-

irrte bei der Rückkehr in die Gemeinschaft (im Fall des Teryky; s. u. Abs. 3). Oder sie werden bloß durch Elemente aus dem Begräbnisritual als Tote markiert: Mönche (die Exequienliturgie als Bestandteil klösterlichen Aufnahmerituals), Kastenlose (Leichentücher als Gewandung gewisser Outcasts in Indien), Arme (die sog. „Grabgangsleute" im altnorwegischen Recht: Mittellose, die man in ein Grab setzte, wo sie verdarben, wenn nicht jemand sich ihrer erbarmte und sie herausholte), Alte und Kranke (s. u. Abs. 3). Oder sie müssen bei gewissen Anlässen die Toten der Gemeinschaft darstellen und vertreten: die Armen (die fromme Stiftung des „Seelbades" erquickt als Bad Arme stellvertretend für dadurch begünstigte „arme Seelen" im Fegefeuer). Oder sie gelten juristisch als Tote: Kriegsgefangene in ihrer Heimat, strafweise der Rechtsfähigkeit Verlustige (beide im römischen Recht: Digesten 49,15.18 bzw. Gaius 3,153), Vertreter ehrloser Berufe („Spielleute und Gaukler sind", nach einer Glosse zum Sachsenspiegel[7], „nicht Leute wie andere Menschen [...] und fast den Toten zu vergleichen"). Es bestand zudem die Vorstellung, dass sozial Totgestellte im Jenseits (wenn es denn für sie vorgesehen ist; s. o. 1.5 Abs. 1) eine von den normalen Toten geschiedene Sonderexistenz dulden müssen (Hölle!). Das gilt im Christentum natürlich nicht für Mönche, Eremiten, Arme, Kranke; sie leben ihr marginalisiertes Dasein im Frieden mit der kirchlichen Gemeinschaft, ja (weil vorbildhaft) von ihr bevorzugt. Vermerkt sei, dass auch andere sozial Totgestellte oft gerade durch ihren Sonderstatus zum Leben der Gemeinschaft beitragen – der Verbannte durch Erschließung neuen Lebensraums „draußen", Outcasts und Ehrlose (Unraträumer; Dirnen, Müller, Leinweber, Spielleute, Bader, Henker, Abdecker, Schäfer, Waldhüter usw.) durch Übernahme von Tätigkeiten, welche die gemeinschaftliche Norm zwar diffamiert, ohne die Gemeinschaft aber nicht funktioniert.

Formen sozialer Totstellung sind auch in der Kunst thematisiert worden: durch Richard Wagner, wegen politischer Umtriebe und Schulden selber ein steckbrieflich Verfemter und Verfolgter, was seine auffällige Vorliebe für Figuren wie den „Tannhäuser", den „Fliegenden Holländer", die Kundry – alles sozial Totgestellte – erklären kann; durch Carlo Frutteros und Franco Lucentinis Mr. Silvera alias Ahasver (den „Ewigen Juden", der als Verfluchter und Ausgestoßener bis ans Ende der Zeit wandern muss und nicht sterben kann) in „L'amante senza fissa dimora" (dt. „Der Liebhaber ohne festen Wohnsitz"); durch den „Teryky" des russisch-tschuktschischen Erzählers Juri Rytchëu; durch Werner Bergengruens Darstellung des Aussätzigenschicksals im Roman „Am Himmel wie auf Erden". Wieder seien zwei der hier zu literarischen Ehren gelangten Typen von sozial Totgestellten herausgegriffen: der *Teryky* und der *Aussätzige*.

Bei arktischen Völkern gilt als Toter, wer sich vom Kollektiv trennt und nach einer bestimmten Frist nicht wiederkehrt. Wird zum Beispiel bei den Tschuktschen ein Jäger auf einer Eisscholle abgetrieben und kehrt bis zur Ankunft des Packeises mit Winterbeginn nicht heim, so sind für ihn Begräbniszeremonien abzuhalten, seine Frau wird Witwe und wieder verheiratet. Überlebt der Vermisste und findet nach diesem Termin

wider Erwarten zur Gemeinschaft zurück, betrachtet man ihn als einen Teryky: ein unmenschliches, fellbewachsenes, wiedergängerisches Ungeheuer. Ein Teryky ist unfähig geworden, selbst zu sterben (weil ja bereits sozial und rituell tot), und muss (von seinen nächsten Verwandten) umgebracht werden (ebenso jeder und jede, der oder die mit dem Teryky freundschaftlichen Kontakt halten sollte). Ist der Teryky getötet worden, nimmt er im Tod seine frühere menschliche Gestalt wieder an und ist nun erlöst (ein seliger Toter): Der Weg ins Jenseits ist frei.

Ein sehr eindrückliches Totstellungsritual ist im Mittelalter und in der frühen Neuzeit die „Aussetzung" eines Leprosen. Wer für *„aussätzig"* erklärt wurde, galt als bürgerlich tot, war von Vater, Mutter, Frau, Mann, Kindern geschieden. An einem für seine feierliche Aussonderung („Aussetzung") aus der Gemeinschaft bestimmten Tag fand für ihn die Totenmesse statt: Er lag auf einer mit Lichtern umstellten Bahre oder kniete (mit einem schwarzen Tuch verhüllt) daneben. Nach der Messe führte man den Kranken auf den Friedhof, wo er einer regelrechten symbolischen Begräbniszeremonie unterzogen wurde: Er musste in ein für ihn geschaufeltes Grab steigen, wo man drei Schaufeln Erde auf ihn warf. Von dem Augenblick an wohnte er von den Lebenden separiert in einem Aussätzigenhaus vor den Toren der Stadt oder in einer Hütte auf dem Feld außerhalb besiedelten Gebiets. Seine Absonderung war freilich „nur" eine leibliche, keine geistliche: Er war weiterhin Glied der einen heiligen Kirche mit all ihren Gnadenmitteln und Verheißungen (wenn auch die Gottesdienste für ihn in eigenen Leprosenkirchen, gesondert von den Gesunden, abgehalten wurden).

Die in diesem Hauptteil (1.) vorgestellte traditionelle (und folkloristische) Konzeption von „Tod und Leben" einschließlich des zugehörigen rituellen Aufwands lebt in und neben den Schriftreligionen unangefochten oder „frisiert" oft auch da weiter, wo diese an sich ein abweichendes vor- und nachtodliches, diesseitiges und jenseitiges „Programm" vorsehen. Viele der hier gebotenen Beispiele sind denn auch nicht zufällig gerade dem christlichen Bereich entnommen.

2. Das Jenseits der Seele[8]

2.1 Lokalisierung und Verhältnis zum Diesseits

Zumindest für Seelen von seligen Toten ist ein anderweltlicher Aufenthalt die Regel (wir drücken uns vorläufig sehr allgemein aus; vgl. aber oben 1.5 u. 1.6, jeweils Abs. 1). Wo aber ist dieses „Jenseits der Seele" (A. Dessoir)? Was ist es? Wie gelangt man dorthin?

Das Jenseits der Seele ist überall: *im Himmel* (oder in deren drei bis sieben und mehr) – diese Vorstellung ist uns wohl am geläufigsten („wir kommen alle, alle in den Himmel"!); Totenseelen leuchten aber auch als Sterne *am Himmel* (sog. „Verstirnung"), fahren als „luftige" Geister durch die *Luft* dahin (vgl. oben 1.4: die indischen

„Väter"); *auf der Erde* – hier besonders auf paradiesischen Inseln im Westen „jenseits" des Ozeans („Inseln der Seligen"); *in der Erde* – im Grabhügel (als „lebender Leichnam"), in bestimmten Bergen („Totenberge"), deren Form der Tumulus kopiert; in einem unterirdischen Totenreich; oder *an mehreren Orten zugleich* („mehrfache Lokalisation") – auch wir nehmen ja keinen Anstoß, uns unsere Verstorbenen im Himmel, im Grab und „irgendwie um uns" präsent zu denken oder zu erleben. Nahes Grab und fernes Jenseits können auch als verschiedene Aspekte ein und derselben anderweltlichen Wirklichkeit zusammenfallen: Was man *hier* veranstaltet (etwa Totenspeisung, Grabausstattung), kommt der Seele *dort* zugute. Diesseits und Jenseits entsprechen sich dann in einer Art Symmetrie („Diesseits-Jenseits-Symmetrie"). Bei den Etruskern zum Beispiel entsprach dem Zug der Leiche zum Grab die Fahrt des Toten (der Totenseele *hinthial*) ins jenseitige Reich, dem letzten Geleit der lebenden Angehörigen der jenseitige Empfang des Toten durch vorverstorbene Verwandte, dem Leichenschmaus und den Leichenspielen am Grab das Bankett und die Belustigungen in der Anderwelt (auf Vasen und in Gräbern bildlich dargestellt). Indem die Hinterbliebenen „dieses" besorgen, muss (magisch) „jenes" eintreffen.

Damit sind wir schon beim Verhältnis Diesseits – Jenseits. Das Jenseits denkt man sich vielfach als *analog* zum Diesseits ausgestattet: Die Verrichtungen, die man hier tut, tut man (ähnlich) auch dort; der Rang, den man hier bekleidet, bekleidet man auch dort. Auch im Jenseits (im „Binsengefilde") müssen die verstorbenen Ägypter Feldarbeit leisten, Bewässerungskanäle ziehen und ausschachten. Deshalb gibt man der Mumie oft Dienerfiguren (Uschebtis) bei; und wenn der Tote dann aufgerufen und verpflichtet wird, „Arbeit zu leisten, die dort im Totenreich geleistet wird", dann soll der Uschebti (an seiner Statt) „antworten" (äg. *usheb*): „Ich will es tun, hier bin ich!" (Totenbuch 6). Das Paradies (awest. *pairi.daēza:* umfriedeter Garten) gleicht einem irdischen Garten (arab. *jannat*), „schön und grün" *(hasanat hadrā');* man trifft dort auf Menschen, die einem schon zu Lebzeiten lieb und teuer waren (Ibn Fadlān, Risāla, § 90). Dass das Jenseits doch „etwas anders" ist als das Diesseits, zeigt zum Beispiel im Alten Ägypten eine neue, den Toten auferlegte vegetarische Lebensweise: „Alles Vieh und alles Gewürm, das dieser große Gott geschaffen hat", braucht den Menschen nicht mehr als Nahrung zu dienen (Pfortenbuch, Anfang sowie 55. u. 56. Szene) oder die künftige Befreiung der Frau von ihrer monatlichen „Unreinheit" (s. o. 1.3) im Koran (vgl. Sure 2,222 mit 2,25). Und so schlägt denn die Analogie leicht in *Andersartigkeit,* das *aliter* in *totaliter aliter* um: das Jenseits (als gesteigertes Diesseits) in eine *„verkehrte Welt"* (ein universal verbreitetes Jenseitsbild). Will man den Toten etwas ins Jenseits mitgeben, muss es vorher zerstört werden; denn was hier ganz ist, ist dort unbrauchbar, was hier unbrauchbar, dort ganz. Man legt den Toten ihre ehemaligen Kinderpuppen (die man lebenslang aufbewahrt) mit in den Sarg; denn im Jenseits läuft die Zeit rückwärts, die Toten werden ihre Puppen wieder brauchen (so Glaube und Brauch bei den Ugren um den nördlichen Ural). Wenn es im Diesseits hell ist, ist es im Jenseits dunkel und umgekehrt (Phasenverschiebung von Tag und Nacht durch den Lauf der Sonne,

der auch durch die Unterwelt führt, wenn auf der Erde Nacht wird). Oder es herrscht ewiges Dämmerlicht, und nicht ein Wechsel von Tag und Nacht wie auf der Erde. Die Jenseitsbewohner gehen auf dem Kopf („Kopffüßler"), haben die Augen hinten statt vorn („Hinteräugige"), Aufnahme und Ausscheidung von Nahrung drehen sich um (die Menschen essen Kot und scheiden Nahrung aus). Was Bäume, Tiere, Pflanzen und Wasser im Diesseits von Menschen erleiden mussten, kehrt sich jetzt gegen sie: Bäume zerhacken, Tiere schlachten, Pflanzen essen, Wasser schlürfen Menschen. Diesem schrecklichen jenseitigen Geschick entgeht der Mensch nur, wenn und weil er Baum, Tier, Pflanze und Wasser ins tägliche Feueropfer *(agnihotra)* mit einbezieht: den Baum im Brennholz des Opferfeuers, das Tier in der dargebrachten Milch, die Pflanze im brennenden Strohhalm (mit dem man in die aufkochende Milch leuchtet, um zu sehen, ob sie schon kocht), das Wasser durch den Guss (womit man die Milch am Überkochen hindert). So versöhnt man alle im Voraus, weiß die altbrahmanische Legende „Bhrgu im Jenseits". Wie aber gelangt die Seele des Toten in ihr Jenseits (wo und wie immer es ist)?

2.2 Die Jenseitsreise

Die Seele, die im Begriff steht, sich von ihrem Körper zu trennen, abzureisen, mithin der Tod, kündigt sich oft vorher an („Todesvorzeichen"). Weit verbreitet ist der Glaube, der Tod eines Menschen stehe unmittelbar bevor, wenn er seinen eigenen „Doppelgänger" zu Gesicht bekomme: Es ist seine Seele (in seiner äußeren Gestalt), im Begriff, den Leib für immer zu verlassen. In Hugo von Hofmannsthals „Reitergeschichte" (der Geschichte mit dem vielleicht längsten deutschen Satz!) ist dieses Todesvorzeichen zentrales Thema. Weitere Todesvorzeichen: wenn der eigene Schatten zu wachsen beginnt; wenn jemand im Traum verstorbene Verwandte oder Nahestehende im Jenseits (s. o. 2.1) sieht und mit ihnen isst; wenn Vögel in ungewohnter Anzahl über einem Gehöft gesehen werden (es sind Seelen von Verstorbenen, die einen Bewohner abholen – „Seelenvögel"); wenn plötzlich die Tassen zu klirren beginnen (die Seele beginnt zu „schlendern"); wenn das Pendel von der Wanduhr herunterfällt.

Hat sich die Seele (genauer: die „Exkursions-" oder „Freiseele"[9]) gelöst, kann sie ihre *Jenseitsreise* antreten. Die Reise bis zu ihrem endgültigen Aufenthaltsort ist beschwerlich und gefährlich. Die Wege dieses „Zwischenreiches" sind labyrinthisch verschlungen (oft von dämonischen Zwischenwesen, die es zu meiden, zu besänftigen oder zu passieren gilt, bedroht und verlegt), die Dimensionen von Raum und Zeit verschoben. Oft holen Jenseitsnumina die Totenseele schon an der Schwelle des Todes ab: bei den Indern der Feuergott Agni (Kremation!) oder Yamas (s. o. 1.1 u. 1.4) Boten *(yamadhūtāh),* die dem Sterbenden die daumengroße Seele aus dem Leib reißen und gefesselt ins Totenreich führen; bei den Etruskern Charu mit seinem Hammer (Symbol der Endgültigkeit des Todesgeschicks) und Vanth mit Schriftrolle (Todesbefehl oder Verzeichnis der *res gestae* des Gestorbenen, das abgeschlossen ist?) und Reisestiefelet-

ten, in ihrer (Vanth ist eine Sie!) Linken eine Fackel (zur Wegbeleuchtung auf den dunklen Pfaden); in anderen Kulturen andere „Seelengeleiter" *(psychopompoi)*. Oft ist es der Schamane einer Gemeinschaft, dessen eigene Seele die des Toten führt (und hernach wieder zu ihm zurückkehrt), denn er kennt die Jenseitstopographie. Oft stattet man die Toten mit genauen Jenseitsbeschreibungen und -karten aus (die ägyptischen „Unterweltsbücher"; vgl. oben 1.4), oft mit „Totenpässen", welche die richtigen geheimen Passworte oder Empfehlungen für ungehinderten Durchlass bei dämonischen Zwischeninstanzen (s. o.) enthalten. Solche Totenpässe sah auch der russisch-orthodoxe Bestattungsritus vor, wie ihn uns Adam Olearius in seiner 1656 erschienenen „Moskowitischen und Persischen Reise" beschreibt. Ein derartiger Pass, vom Patriarchen in Moskau, an andern Orten von den Metropoliten und Erzbischöfen oder in deren Ermangelung von den ansässigen Bischöfen und Popen gegen Gebühr ausgefertigt, unterschrieben und versiegelt und vor dem Verschließen des Sarges dem Leichnam vom Geistlichen zwischen zwei Finger gesteckt, bestätigt dem Begünstigten den rechten (orthodoxen) Glauben, Lossprechung von Sünden und Empfang des Heiligen Abendmahls, Verehrung der Heiligen, Fasten, Beten und Beichten und empfiehlt ihn dem Petrus und anderen Heiligen gegen Vorweisung zum Einlass durch die „Tür der Freude". Oft muss die Seele einen Strom durchqueren, was nur mit Hilfe eines Jenseitsfährmanns möglich ist, der wiederum nur die übersetzt, deren Leichnam schon bestattet ist (Vergil, Aeneis 6, 295 ff.), oft eine hohe Mauer überspringen, oft über eine Jenseitsbrücke gelangen (Thema der Meisternovelle „Der Baron Bagge" von Alexander Lernet-Holenia), oft sich Wächterhunde mit Geschenken (etwa, wie in Indien, mitgegebenen Nieren einer Kuh) gefügig machen, oft, auf einem Hippokampen (antikes mythisches Mischwesen: fischschwänziges Pferd) reitend, ein Meer durchpflügen, bis sie endlich aus dem „Zwischenreich" ins eigentliche Reich der Seelen, ihre „wahre Heimat", findet. Ob sie da für immer bleibt, allmählich schwindet, sich (in der Gruppe ihrer Hinterbliebenen) wieder einkörpert, von einem jenseitigen Ort (etwa einem Reinigungsort, einem „Fegefeuer") in einen andern (ins Paradies) wechselt, sich endlich mit ihrem leiblichen Substrat (Knochen) oder einem neuen „geistlichen Leib" zu einer neuen „moralischen Gesamtpersönlichkeit" vereinigt (leibliche Auferstehung; s. u. 3.) oder ob das alles nur „Gaukelspiel" *(Māyā)* falscher Ich-Befangenheit ist, das endet, wenn diese aufgehoben ist (so das tibetische Totenbuch „Bardo Tödol") – dies alles hängt an den „Programmen", welche die verschiedenen Religionen, spirituellen Lehrsysteme, „esoterischen Warenkörbe" anzubieten haben.

2.3 Die Idee der adäquaten jenseitigen Vergeltung (individuelle Eschatologie)[10]

Ein Zusammenhang von moralischem Verhalten (des Menschen) im Diesseits und Ergehen (der Seele) im Jenseits besteht nach vielen religiösen Programmen nicht. Andere Kriterien sind maßgebend für jenseitiges Ergehen (Bestattungsart, Todesart; s. o. 1.4 u. 1.5). Bei den Nordgermanen etwa bestimmen Todesart, Geschlecht und sozialer Status die nachtodliche Befindlichkeit: Wer im Kampf fiel, der (dessen Seele) kam zu Odin (oder Freyja) in den Himmel, wurde „Gefährte" des „Wilden Heeres", das im nächtlichen Sturm die Lüfte durchbraust; wer an Alter oder Krankheit (den verächtlichen sog. „Strohtod") starb, zu Hel in ein unterirdisches Reich; wer im Meer ertrank, zur Meergöttin Ran. Die Edlen kamen zu Odin, die Knechte zu Thor – es sei denn, sie folgten ihren Herren in den Tod (und damit auch zu Odin). Auch Sklavinnen, die sich beim Ableben ihres Herrn umbringen und gemeinsam mit ihm bestatten ließen (wie uns das Ibn Fadlān als Zeuge einer wikingischen Totenfeier detailliert beschreibt; vgl. oben 2.1), teilten mit ihm das „Paradies". Im ältesten Indien, bevor dort die religiösen Ideen durch die Seelenwanderungslehre und die upanischadische Philosophie ihre spezifische Prägung gewannen (s. o. 2.2), eröffnete sich fleißigen Opferern und Genießern des berauschenden Opfertrankes Soma der Bereich „unversieglichen Lichts", ein himmlischer Garten mit ewig strömenden Wassern, wo sich alle Wünsche erfüllten, während gewöhnliche Sterbliche an einer unterirdischen Stätte der Dunkelheit freudlos dahindämmerten.

Zum ersten Mal historisch „fassbar" wird die religiöse Idee der adäquaten Vergeltung im Jenseits für moralisch bewertbares Verhalten im Diesseits im Alten Ägypten und hier spätestens seit etwa 2000 v. Chr. In ihrer klassischen Form im Neuen Reich ist sie auch ikonographisch präsent (Totenbuch 125, mit Vignette): Das Herz des Toten (Seelenorgan: Sitz des Gewissens) wird mit einer Feder – Symbol der Göttin Maat (Göttin der rechten Ordnung) – austariert; bleibt die Waage im Gleichgewicht, darf der Tote als „Verklärter" (s. o. 1.4, auch zum Folgenden) im Jenseits leben; neigt sie sich, erleidet er den zweiten, endgültigen Tod. Zusätzlich zur Seelenwägung muss der Tote ein „negatives Bekenntnis" ablegen, worin er erklärt, keine Sünde begangen zu haben („ich habe nicht krank gemacht, ich habe nicht weinen gemacht, ich habe nicht getötet, ich habe nicht zu töten befohlen […]" usw.). Damit sein Herz (sein Gewissen) ihn nicht verrät, wenn er sich hierbei tüchtig herauslügt, bindet man der Mumie aufs Herz ein Amulett mit dem „Spruch, das Herz des NN sich nicht ihm widersetzen zu lassen im Totenreich" und seinen „Namen nicht stinkend" zu machen „für die Räte [Totenrichter]" (Totenbuch 30A u. B mit Rubr.). Der Ägypter ersann also Tricks, die adäquate Vergeltung durch das jenseitige Totengericht magisch zu „unterlaufen". Und dazu hatte er ein gewisses Recht, zählt doch zu den Wohltaten Gottes gegenüber den Menschen auch, dass er „ihnen Zauber [plur.] gemacht" habe „als Waffen zum Schutz gegen böses Widerfahrnis *(kheprīt)*" (Pap. Petersburg 1116A,136/137).

Ohne Lüge geht es – muss es gehen – im *Hadōkht Nask,* einem heiligen Text des Zoroastrismus, dessen Vorstellungen in die Zeit des Propheten Zarathustra hinabreichen mögen, in ein kulturelles Ambiente um den Südfuß des Urals im zweiten vorchristlichen Jahrtausend, Siedlungsraum iranischer Stämme (vor ihrem Aufbruch Richtung Hochland von Iran). Der Text beschreibt das Schicksal der Seele nach dem Tod eines Menschen, also die „individuelle Eschatologie". Stirbt ein Mensch, so hält sich seine

(Exkursions-)Seele (awest. *urvan*) noch während dreier Tage beim toten Körper auf. Gegen Ende der dritten Nacht weht die Seele des Wahrhaftigen *(ashavan)* ein Wohlgeruch an, wie sie ihn noch nie wahrnahm. Zugleich erscheint ihr ein junges, schönes, „hochbusiges" Mädchen. Die Seele des Wahrhaftigen fragt sie, wer sie sei und warum so schön. Antwort: Sie sei seine *daēnā* und durch sein (des Wahrhaftigen) gutes Denken, gutes Reden, gutes Handeln *(humata, hūkhta, hvarshta)* so schön geworden. Dieses sein gutes Denken, Reden, Handeln gewissermaßen als Stufen nach oben benutzend, führt sie seine Seele „in die anfangslosen Lichter" (in die himmlische Welt; s. o. Abs. 1). Auf *Ahura Mazdāhs* (Ohrmazd; s. o. 1.1) Geheiß wird ihr Frühlingsbutter (besonders würzige Butter, sozusagen eine „Vitalisierungsbombe", Unsterblichkeitsspeise) gereicht. Derselbe Lohn, und das sagt *Ahura Mazdāh* ausdrücklich, wird der Seele einer wahrheitsliebenden Frau zuteil. Der Seele eines Lügenhaften *(drugvant)* weht ein fürchterlicher Gestank entgegen und mit ihm erscheint eine garstige *daēnā,* Resultat seiner bösen Gedanken, Worte, Taten. Der Weg führt sie abwärts, „in die anfanglosen Finsternisse", wo *Angra Mainyu* (Ahreman; s. o. 1.1) sie stinkendes Gift trinken lässt. Derselbe Lohn wiederum wird einem unredlichen Weibe zuteil. Die *daēnā* wird man sich als eine Art anderweltliche Doppelgängerin des Menschen zu denken haben, deren „Erscheinungsbild" (*daēnā* bedeutet wohl: „Anschauung", „Erscheinung") der jeweiligen moralischen Qualität „ihres" Menschen genau entspricht (eine verwandte Motivik finden wir in Oscar Wildes „Bildnis des Dorian Gray"). Der Text stellt nicht nur den historisch frühesten Beleg für eine adäquate Vergeltung im Jenseits „ohne Wenn und Aber" (nach ausschließlich moralischen Kriterien) dar, sondern auch für die religiöse Gleichberechtigung der Frau.

3. Auferstehung der Toten[11]

3.1 Das ultimate Gericht (kollektive Eschatologie)

Neben einem *individuellen* Gericht über die Seele des Verstorbenen (s. o. 2.3) enthält Zarathustras Botschaft ein zukünftiges *allgemeines* Gericht (über die Lebenden?) in Form eines Ordals durch geschmolzenes Metall (in Anlehnung an zeitgenössische Gerichtspraxis). Hier dachte nun Theologie zoroastrischer Gemeinden im Sinne des Stifters weiter. Wenn dieses Gericht wirklich den endgültigen Sieg Ohrmazds über Ahreman, des Guten über das Böse, bringen soll, dann muss es doch auch den Sieg des Todes über die sterblichen Leiber rückgängig machen und die leibliche Beschaffenheit als vollkommenere, frei von aller Störanfälligkeit, wiederherstellen (s. o. 1.1). Dann wird die künftige (unsterbliche) Existenzweise der durch dieses Gericht Freigesprochenen (weil sie durch gutes Denken, Reden, Handeln auf Ohrmazds Seite gestanden hatten) nicht nur geistig *(mēnōg),* sondern auch leiblich *(gētīg)* sein. Schon bald nach Zarathustra taucht in Texten die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung der Verstorbenen auf. Das entsprechende Verb lautet *paiti us.hishta-:* wieder auf-„stehen" (verwandt mit griech. *histē-mi*). Anknüpfen konnte dieser Auferstehungsglaube an den in Zentral- und Nordasien und bei den indogermanischen Völkern (und darüber hinaus) verbreiteten Glauben an die Möglichkeit einer übernatürlichen (göttlichen) Wiederbelebung der toten Leiber von Mensch und Tier, einer Wiedervereinigung von Leib und Seele unter der *einen* Voraussetzung, dass die Knochen vollzählig und intakt erhalten sind. Im Glauben sibirischer Jägervölker vermag der göttliche „Herr der Tiere" aus den (von den Jägern sorgfältig bewahrten und arrangierten) Skelettknochen der gejagten und getöteten Bären neues Leben erstehen zu lassen („Bärenkult"). Der germanische Gott Thor kann seine beiden Böcke bei Bedarf schlachten, verzehren und wiederbeleben; allerdings darf einem Tier dabei kein Knochen verletzt werden (wie das einmal geschah), sonst lahmt das wiederbelebte Tier. Im grimmschen Märchen „Von dem Machandelboom" (ähnlich in „Bruder Lustig") wird der Ermordete (werden Tote) wieder lebendig, weil jemand die (vom Fleisch befreiten) Knochen sorgfältig sammelt (und richtig wieder zusammenfügt). Ferner sind Kultvorschriften bekannt, wonach man „keinen Knochen an ihm [dem Opfertier] zerbrechen" soll (Ex 12,46). Am Ende der Tage lässt auch Ohrmazd die Toten wieder auferstehen: Die Knochen der toten Leiber werden „aufgerüttelt" (der mpers. Terminus hierfür: *hangēzēnīdan, hangēkhtan*) und mit ihren Seelen wieder zu geist-leiblichen Gesamtexistenzen verbunden, die sich dem endgültigen Gericht zu unterziehen haben, das für die Guten ewiges leibliches Leben (für die Bösen den zweiten Tod: Totalannihilation) bestimmt. Die (schon vorzarathustrische) Bestattungspraxis (Aussetzen der Toten und Sammeln der Gebeine in Ossuarien) bot die Voraussetzung für dieses göttliche Handeln.

Ezechiel schildert uns in einer seiner Visionen das Geschehen einer übernatürlichen Wiederbelebung von Menschenknochen und deutet sie seinem Volk (das nach der Katastrophe von 587 v. Chr. als Staat zu existieren aufgehört hat) als Verheißung einer politisch-religiösen „Auferstehung" (Ez 37). Er muss mit zoroastrischem Gedankengut vertraut gewesen sein; sein Exil im Zweistromland lag in unmittelbarer Nähe zum expandierenden „iranischen" Machtbereich (Meder, Perser). Das von Ezechiel visionär geschaute und beschriebene Geschehen kann geradezu als zeitgenössische Illustration zoroastrischen Auferstehungsglaubens gelten. Obwohl das Motiv einer supranaturalen Wiederbelebung aus intakten Knochen im semitischen Bereich nicht unbekannt ist, hat es im Alten Israel seinen „Sitz im Leben" einzig in der Passahtradition (im Verbot des Knochenbrechens beim Essen des Passahlammes; s. o. Abs. 1; Ex 12,46) gehabt (Nachwirkung allerdings: Joh 19,33.36!). Und nur in seiner eschatologischen Ausprägung durch den Zoroastrismus, also im Glauben an eine allgemeine leibliche Auferstehung der Toten zum Endgericht, ist das Motiv für die Endzeiterwartungen des nachexilischen Judentums virulent geworden. Man vergesse nicht, dass Israel über zweihundert Jahre lang Provinz des Persischen Großreiches war, die Perser als „Erlöser" aus der Babylonischen Gefangenschaft pries und sich dem Einfluss iranischen Gedankengutes – im Unterschied später zu dem des Hellenismus – aufschloss.

3.2 Der „eschatologische Fahrplan" – seine religionsgeschichtliche Karriere

Auch vor einer letzten Konsequenz scheuten zoroastrische Theologen nicht zurück: Soll Ohrmazds Triumph über den Tod vollständig sein, so kann sein zukünftiges und endgültiges Gericht über die Auferstandenen (und die eventuell dann noch Lebenden) nicht den Tod der Bösen wollen, nur die Vernichtung des Bösen an ihnen (die Menschen sind ja seine Geschöpfe, nur das Böse an ihnen war Ahremans verderbliches „Störwerk"). Und das geschieht durch ein läuterndes Gerichtsordal, bei dem alle geschmolzenes Metall durchschreiten müssen. Die Guten werden es als lauwarme Milch empfinden, die Schlechten wie sengendes Feuer: Es wird alles Böse aus ihnen wegbrennen, sie selbst aber werden „gerettet werden" – „doch so, wie durch Feuer hindurch" (vgl. 1 Kor 3,15, wo sich Paulus offensichtlich an zoroastrische Vorstellungen anlehnt!). Was geschieht nun postmortal mit den Seelen derjenigen, deren gute und schlechte Gedanken, Worte, Taten sich die Waage hielten (vgl. 2.3 Abs. 2)? Gestützt auf Andeutungen Zarathustras ist für diese „Gemischten" bis zum Tag der allgemeinen Totenauferstehung eine „neutrale" Sonderexistenz vorgesehen (im Limbus *hamēstagān*).

Und so hat denn der Zoroastrismus jenes „eschatologische Szenar" und jenen „eschatologischen Fahrplan" vorgedacht, die beide mit Variationen im Judentum, im Christentum, im Islam zum eschatologischen „Besitzstand" geworden sind: individuelles Gericht über die Seele nach Tod und Trennung vom Körper, paradiesischer oder infernalischer (oder „limbischer" bzw. „purgatorischer") Zwischenzustand *(individuelle Eschatologie);* allgemeine Totenauferstehung am Ende der Zeit durch Wiedervereinigung der Seelen mit ihrem (einem) leiblichen Substrat zu neuen geist-leiblichen Gesamtpersönlichkeiten, Endgericht über die Auferstandenen (und die dann noch Lebenden), Freispruch und ewiges Leben für die Guten, Verurteilung zu ewigem Tode (zweiter Tod) für die Schlechten – oder schließlich Rettung aller (Apokatastasis: „Allversöhnung") *(kollektive Eschatologie).*

Anmerkungen

[1] Vgl. Hans-Peter Hasenfratz, Leben mit den Toten. Eine Kultur- und Religionsgeschichte der anderen Art, Freiburg 1998; ders., Art. ›Tod (I)‹, in: TRE Bd. 33, 579–582; ders., Art. ›Totenkult‹, in: HRWG Bd. 5, 234–243; Klaus E. Müller, Sterben und Tod in Naturvolkkulturen, in: Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter Otto Ullrich (Hrsg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I, PiLi 3, St. Ottilien 1987, 49–89; ders., Der gesprungene Ring. Wie man seine Seele gewinnt und verliert, Frankfurt a. M. 1997. Die hier und im Folgenden aufgeführten Titel beziehen sich oft zugleich auf andere Hauptabschnitte (oder das Ganze) der Arbeit und erschließen weitere einschlägige Literatur.

[2] Hans-Peter Hasenfratz, Der indische Weg. Die Spiritualität eines Kontinents entdecken, Freiburg i. Br. 1994, 57.

[3] Vgl. Klaus E. Müller, Initiationen, in: ders./Alfred K. Treml (Hrsg.), Ethnopädagogik. Sozialisation und Erziehung in traditionellen Gesellschaften, Berlin ²1996, 69–91; Hans-Peter Hasenfratz, Initiatorische Rituale als Ermöglichung von Leben und Menschsein, in: Thomas Schreijäck (Hrsg.), Menschwerden im Kulturwandel, Luzern 1999, 293–300.

[4] Volker Nölle, Vom Umgang mit Verstorbenen. Eine mikrosoziologische Erklärung des Bestattungsverhaltens (Diss. Frankfurt a. M. 1996), EHS Soziologie 302, Frankfurt a. M. 1997, 87.

[5] Vgl. Hans-Peter Hasenfratz, Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften, BZRGG 24, Leiden 1982, 58. – Vgl. ders. Auch zum Folgenden (1.6).

[6] A. a. O., 57.

[7] A. a. O., 76.

[8] Vgl. Hans-Peter Hasenfratz, Religion – was ist das? Lebensorientierung und Andere Wirklichkeit, Freiburg i. Br. 2002, 108ff.; Hans-Jürg Braun, Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod, Zürich 1996, TB-Ausgabe Frankfurt a. M. 2000; Adel Th. Khoury/Peter Hünermann (Hrsg.), Weiterleben – nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg 1985; Gerhard Binder/Bernd Effe (Hrsg.), Tod und Jenseits im Altertum, BAC 6, Trier 1991.

[9] Über die verschiedenen Seelenvorstellungen vgl. Hans-Peter Hasenfratz, Art. ›Seele (I)‹, in: TRE Bd. 30, 733–737; ders. Art. ›Seelenwanderung (I)‹, TRE Bd. 31, 1–4; ders., Religion, 89ff.

[10] Vgl. Hans-Peter Hasenfratz, Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich 1986, 44ff., 80f., 88ff.

[11] Vgl. ders., Zarathustra, in: Peter Antes (Hrsg.), Große Religionsstifter, Augsburg ²2001, 9–31 u. 209–212, bes. 17f., 22, 27ff.; ders., Iran: Antagonismus als Universalprinzip, in: Saec. 34 (1983), 235–247, bes. 243ff.

II. Zur Entstehung und Geschichte des jüdisch-christlichen Auferstehungsglaubens

Hans Strauss

TOD UND AUFERSTEHUNG IM ALTEN TESTAMENT

1. Der Lebensraum

Der Mensch ist das einzige Lebewesen auf der Erde, das von seiner Sterblichkeit weiß und darüber früher oder später, einfach oder kompliziert reflektiert. Vor-Ort dieser Reflexion ist überall die schlichte oder die Hochreligion, die sich jenseits allen hohen oder niederen Philosophierens als Glauben vollzieht und von Antworten lebt, zu denen der Mensch, an der absoluten Grenze seiner geistigen *und* körperlichen Existenz angekommen, sich vernünftigerweise bekennen kann oder nicht. Und schon um ihrer Verständlichkeit willen wirken diese Vorgänge jeweils im Sprach- und Lebensraum des Menschen.

Das alttestamentliche Gottesvolk Israel hat einmütig und durch Jahrhunderte überliefert, dass sein Gott sich ihm nicht durch gelehrte Spekulationen oder in medienwirksamen Mirakeln offenbart habe, sondern in der *Geschichte* anfangs kleiner Gruppen in einem relativ kleinen Land. So hat es zunächst darum zu gehen, die Erfahrungen und Erwartungen Israels bezüglich des menschlichen Lebens und Sterbens zu erfassen, inmitten des Alten Vorderen Orients (Kanaan/Palästina, Mesopotamien und Ägypten) in mehr als 2000 Jahren vor der Zeitwende.

Übrigens wäre die damit angedeutete Rede vom „erwählten" Volk und Land Israel, wenn man sie als „anmaßendes Privileg" o. Ä. versteht, von vornherein völlig missverstanden. „Nicht hat euch der Herr (Jahwe) angenommen und euch erwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker – du bist ja das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil er euch geliebt hat ..." (Dtn 7,7 f.) – das ist weder religiöse Ideologie noch subtil verklärter Nationalismus, sondern geht von Anfang an auf Gott allein zurück und steht, als Glaubensbekenntnis, ihm jederzeit wieder zur Verfügung.

a) Im so genannten fruchtbaren Halbmond ist das geographisch unbedeutende Zwischenstück zwischen Ost und West, die „Landbrücke" *Kanaan/Palästina*, reich nur an Bergen, Hügeln, Steppen und Wüsten. Es ist wasserarm, steinig und wenig fruchtbar – die damaligen Ausnahmen werden lobend besungen (das kultivierte Israel seit 1948 ist schon darin ein ganz anderes Israel als das Land im Alten Testament). Auch wo Gras wächst, ist es abhängig von den Regenzeiten (vgl. z. B. Ps 90,5–6), immer rangiert „lebendiges Wasser" (= Quelle, Bach oder Fluss) vor dem „toten" (der Zisterne), jede

Dürre aber bedeutet Hunger und Tod. So ist zunächst einmal Wasser Voraussetzung für alles Leben. Israels Schöpfungserzählung Gen 2 bezeugt dies mehrfach, während nach Gen 1 die Eindämmung der Urflut (Chaosmeer) durch den Gott Israels im Rahmen eines gemeinorientalischen Weltbildes die Voraussetzung für alle Bewohnbarkeit des Erdkreises ist. Israels Vorgänger in diesem Landstrich aber, die Kanaaniter, beten (konsequent) zu Baal, dem Lebensspender, als *Regen*bringer, Herr der Fruchtbarkeit, des Gebärens und Wachsens durch seine Göttin. Baal kann allerdings nur ein halbes Jahr herrschen, die andere Hälfte gehört dem Todes-, Dürre- und Hitzegott Mot (ein und dieselbe semitische Wurzel für „Sterben, Tod"), der immer wieder jahreszyklisch von Baal besiegt werden muss; dabei helfen die Menschen vegetationskultisch mit allem, was sie sind und haben, Baal gegen Mot wieder zu erwecken.

Dazu ist zu bemerken, dass die ständige, auch latente Konfrontation zwischen dem Gott, der sein Volk „aus Ägypten herausgeführt" und gesammelt hat, und dem „Lebenselixier" Baal, dem man sich rituell einzuverleiben suchte, in alttestamentlichen Zeiten niemals aufgehört hat, seitdem sich Israel im „fruchtbaren" Land dem Leben anpassen zu müssen meinte. Sie findet ihren stärksten, fast zeitlosen Ausdruck in 1 Kön, da sich der Wetterherr Baal und sein „Bodenpersonal", die Baalspropheten, gegenüber Elia, dem Propheten Jahwes, nicht als fähig erweisen, die auf dem Berg Karmel vorbereiteten Scheiterhaufen im Gewitter anzublasen und Regen zu spenden. Dieser Konflikt ist bleibender Gegenstand der scharfen Synkretismuskritik der Propheten Israels (und findet in „ganz anderen Kleidern" vielleicht eine Fortsetzung bis in unsere Tage, da man hilflos in der Katastrophe mit den Kräften „der Natur" plötzlich nichts mehr „machen", diese in Todesangst aber auch nicht mehr gut anbeten kann). Auch Israel hat nach dem Alten Testament seinen Herrn niemals ganz vergessen, versuchte sich aber immer wieder mit den Göttern und Mächten „des Lebens" zu arrangieren.

b) *Mesopotamien* im Osten hat mit den „Strömen" Euphrat und Tigris konstant viel mehr Wasser (= Leben), was dem Land aber erst durch umfangreiche Bewässerungssysteme und Kanäle zugute kommt. Zur Erschließung des Landes bedarf es immer wieder der Zusammenfassung aller Ideen und Kräfte, und dies ist ohne Zweifel die entscheidende Basis der – verglichen mit den kleinen kanaanäischen Stammes- und Siedlungsverbänden und schließlich mit „Israel" selbst – weit älteren und größeren Staatsgebilde und Reiche Sumer, Akkad, Alt- und später Neubabylonien, Assur und endlich Persien. Nicht der periodisch lebensspendende Regen Kanaans, sondern die strömenden Flüsse und deren Kanalisierung auf die Felder bestimmten als systematisierende Ordnung die historisch abfolgenden Kulturen und deren Religionsausprägungen. Der kämpferische Hochgott Marduk, der immer wieder das Chaos (Tiamat) z. B. im Neujahrsfest zu überwinden hat, präsidiert einer Ordnung, die in Mikrokosmos und Makrokosmos bis an die Sterne reicht. Er bestimmt durch den König gesetzgeberisch (vgl. z. B. Codex Hammurapi) und durch (Los-)Orakel das Leben und das Geschick der Völker und des Einzelnen. „Leben" ist also vor allem ein „Sich-Einordnen" des Menschen in diese übergreifende Ordnung, die es sichert. Dann heißt es (etwa ab

Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr.) in der mehrschichtigen Überlieferung des bekannten sumerischen Gilgamesch-Epos (X, III, 3–5): „Als die Götter die Menschheit schufen, bestimmten sie den Menschen den Tod, das Leben behielten sie in ihrer Hand." Und das altbabylonische Atrahasis-Epos deutet an, dass der Grund für die Konstituierung des Todes und menschlicher Sterblichkeit darin bestand, die Vermehrung der Menschheit zu begrenzen, da die („Sint-")Flut offensichtlich nicht effektiv genug gewesen sei.[1] Die biblische Schöpfungserzählung Gen 1 gebraucht viele (wiederum gemeinorientalische) Motive und Vorstellungen von solcher Ordnung des Chaos. Aber sie durchbricht auch an entscheidender Stelle diese letzten Endes für den Menschen hoffnungslose „Ordnung" zugunsten des den Menschen persönlich anredenden Schöpferwortes des Gottes Israels, und wir werden – um dies schon einmal vorwegzunehmen – im Alten Testament kein einziges ernsthaftes Gebet angesichts des Todes vernehmen, das für den Menschen um *Unsterblichkeit* (als Vergöttlichung, in welcher Form auch immer) gefleht hätte.

c) Der jahrhundertealte, große und zumeist in sich ruhende Nachbar im Westen, *Ägypten*, lebt dagegen seit dem 3. Jahrtausend von und mit den (die Fruchtbarkeit des Landes sichernden) Überschwemmungen des Nils und ist innerhalb bleibender (äußerer) Grenzen immer nur langen Wellen innerer Erschütterung ausgesetzt. Generationen von Ägyptern – durch Feindeinfälle oder Hungersnöte kaum bedroht – hatten sich also immer wieder dem Tod selbst als dem großen Feind zu stellen, der sich dem dahinströmenden Leben permanent in den Weg stellt. Die Lebenskraft aber ist konzentriert und nimmt ihren Ausgang immer wieder beim Pharao, der (zunehmend) als Emanation der (Sonnen-)Gottheit gilt, religionswissenschaftlich gesehen das Spitzenmodell des tabuisierten Herrschers. Ihm und seinen Priester- und Beamtenhierarchien schuldet man ebenso kultisch-sakrale wie politische Observanz. Den letzten Feind zu bewältigen vermag man hier nur, wenn man gleichsam um die Pyramide des Pharao (die nicht als Denkmal oder letztes Prunkgrab, sondern als Urhügel-Thron der Herrschaft und Achse der mythischen Lebenskraft zu verstehen ist) und die Tempel der Götter (die zugleich Gräber für die Mumien irdischer Erscheinung waren) das „diesseitige" Leben pulsieren lässt als Vorspiel des schöneren, weil noch reineren „jenseitigen" Lebens. Jedem soll es gelingen, an den 42 Totenrichtern vorbei, d. h. nach einem eben daraufhin ausgerichteten Leben „nach dem Westen" zu gehen" (ägypt. = „Sterben"), auf der (Nil-)Barke in dieses schöne Schicksal hineinzugehen und mit Hilfe des Buches „vom Eingehen ins Licht" (der ägyptische Titel für das sog. „Totenbuch") sich dort zurechtzufinden. Von daher können in Ägypten zuweilen „Tote" mächtiger werden als die Lebenden, bestimmte „Irdische" somit mächtiger als Götter. Dies alles ist weder als ein lebensverachtender Totenkult aufzufassen noch als eine Ahnenverehrung, die manche Religionswissenschaftler für die Urform und Keimzelle aller Religiosität halten. Vielmehr überspringt hier „das Leben" den Tod in geläuterter Form, und jeder kann und soll in solcher *Weltordnung* seinen Platz suchen und finden. Dabei charakterisiert das Auf- und Abschwellen zwischen strahlendem Optimismus und tiefem Pessi-

mismus der Individuen gegenüber diesem (in den Grundzügen ca. 3000 Jahre alten) Vorstellungsgebäude die verschiedenen Epochen der ägyptischen Kulturen und Dynastien.

Jahwe aber, der Gott Israels, hat sein Volk gewissermaßen als Gründungstat in der Geschichte „aus Ägypten herausgeführt" (siehe z. B. die Präambel des alttestamentlichen Dekalogs Ex 20,2). Der Ausdruck „aus dem Hause von Knechten" wird dabei primär auf den Frondienst vor-israelitischer Gruppen im Nildelta verweisen. Es könnte aber auch das riesige Feld der Tempel*gräber*, das menschliche Todessklavenhaus, mit gemeint sein, um das alles ägyptische Denken kreiste, das alles vergleichsweise schöne Leben tatsächlich an dessen Grenze festhielt[2] und aus dem nur „herausgeführt" werden konnte, damit wirklich Leben möglich werden konnte.

2. Leben und Tod im Alten Testament

Wenn von Tod und Sterben im Alten Testament die Rede sein soll, so ist zuallererst und auch weiterhin vom Leben her zu denken und zu reden. Noch alttestamentlicher gesagt: Es ist auszugehen von dem Herrn Jahwe als (geschichtlichem) Schöpfer Israels sowie als unmittelbarem Geber und Erhalter jedes einzelnen Menschenlebens, was dessen Endlichkeit von vornherein mit einschließt. Das Leben des Menschen in Kanaan ist, wie eben skizziert, in die Zyklen der Vegetationsgötter eingebunden; in Mesopotamien ist es eingebunden in die Ordnung der Existenz, als deren bloße Schattenordnung das Totenreich gilt, aus welchem niemand zurückkehren kann – es sei denn als böser Geist (etummu), der den Lebenden zeitweise erscheint; in Ägypten ist das Leben in eine Weltordnung eingebunden, deren zwei Phasen für den Einzelnen von der Gottheit so festgesetzt werden, dass er seine Lebenspotenz (Ka) endlich „jenseitig" leben soll, während seine „Seele" (Ba) in der Nähe seines Grabes verweilt und u. a. durch Totenopfer die Verbindung mit den irdisch Lebenden aufrechterhalten wird. Für Israel charakteristisch sind dagegen z. B. zahlreiche semitische Geburts- resp. Personennamen, sog. theophore Satznamen, die als Subjekt durchweg „Gott" (El oder Adonai, alsbald aber Jahwe) enthalten und ihm für sein bewahrendes Handeln (in der Geburt) danken bzw. dem Kind solch bewahrendes Handeln wünschen. So ist eine Geburt immer ein Akt Jahwes, und er gibt dem „Leben" eines Menschen *(chajah, chaj)* – das (wie in der Moderne) zunehmend auch nach seinen anatomischen, biologischen und physiologischen Vorgängen beschrieben werden kann – seinen eigentlichen Gehalt in dessen geschichtlichen Vollzügen: in der Kontinuität (Einbettung in die Reihen der Vor- und Nachfahren, der Familien und Sippen), in der Kommunität (Leben kann nur in Gemeinschaften/Partnerschaften gedacht werden), in der Interdependenz (als Teil der Umwelt, in abgestufter Gemeinschaft mit anderen Lebewesen), in der Potentialität (jedes Leben ist auf Steigerung hin angelegt, jede Minderung der Kräfte ist defizitär) und endlich in der Individualität (jedes Leben hat seinen eigenen Wert und *Namen*, ist

unwiderruflich, es kommt ihm aber nicht – wie heute gern im Abendland geglaubt – ein unendlicher, absoluter Wert „das Leben" zu).

Das Leben des alttestamentlichen Menschen (und in wesentlichen Grundzügen ähnlich im ganzen Alten vorderen Orient) vollzieht sich dazu immer in seiner *Ganzheit*, d. h. *näfäsch* (eigentlich = „Kehle") ist „Seele" als *Ganzes* jedes Menschen unter dem Aspekt des Geistigen (und Atmenden), und *basar* („Fleisch, Leib") meint wiederum den ganzen Menschen nach dem anderen Aspekt des Körperlichen. Der Leib-Seele-*Dualismus* parsischen Denkens und griechischer Philosophie, der bereits das Judentum stark beeinflusst hat und in christlich-abendländischer Tradition bis heute diese hebräisch-alttestamentliche Ganzheit vielfach verdrängte, brachte spätere jüdische und christliche Deutung dazu, mit dem unsterblichen Seelenfunken des Menschen etwas zu behaupten und einzuklagen, was hebräisch-semitischem Denken völlig fremd ist: die – aus Todesangst usurpierte – Unsterblichkeit (der Götter) als menschliche Potenz, Eigenschaft oder menschlichen Habitus.

Und wer hier einwendet, genau *dies* sei doch im Neuen Testament dann durchbrochen worden, dem sei von zahllosen möglichen nur eine einzige aramäische Textstelle aus dem Munde Jesu entgegengehalten: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seinem *Leben* [!]?" (Mt 16,26/Mk 8,36).[3] Der alttestamentliche Beter von Ps 73,26 z. B. betet ganz entsprechend, wenn er aus der Ganzheit seines Lebens aufblickt zu Gott: „Wenn mir gleich Leib (hier hebr. *sch'er* = „Fleisch") und Seele (hier hebr. *leb*, eigentlich = „Herz") verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" (vgl. auch Ps 107,5).

Wie selbstverständlich und ohne philosophisches Aufheben geht dieses zu lebende Leben des Israeliten dann auch zu Ende: Das semitische Lexem *mut, mavät* (sterben, Tod), fast für alle vorderorientalischen Nachbarn dasselbe Wort, ist auch in Israel synonym für Lebensende. Es ist einfach das Gegen-Teil alles erlebten Lebens, in dem alle Aktivitäten und Regungen des Menschen nachlassen und aufhören, die Kräfte geschwunden sind, man der Nahrung nicht mehr bedarf und aus den Lebensgemeinschaften herausfällt. Nach alttestamentlich-theologischer Grundansicht gehören der Tod und das Sterben zu Gottes Schöpfung, sind von deren Beginn an die „Kehrseite" des von Gott geschenkten Lebens. Der alttestamentliche Mensch erfährt sie ggf. als ein zur Verzweiflung treibendes Übel und erschütterndes Elend, aber immer noch als Folge der guten Gabe Gottes, nicht etwa als Aussetzer der Schöpfung oder Fehler des Schöpfers, der kultisch-religiös übertüncht oder durch eine „Jenseits"-Systematik relativiert und abgeschafft werden müsste. So stirbt man in Israel zunächst unter den gleichen Schmerzen der Verzweiflung und der Last der Trauer wie bei seinen vorderorientalischen Nachbarn. Doch bedarf es nach den Auskünften des Alten Testaments nicht deren ungeheurer, vielfältiger Anstrengungen, aus eigenen Kräften über des Menschen Grenze hinauszukommen – durch vitalisierende Fortpflanzungsriten (Kanaan), durch alljährliche neue Versuche, sich mit Astrologie und Loswerfen in der großen Ordnung zurecht zu finden und möglichst zu bestätigen (Mesopotamien) oder im Guten wie im

Bösen immer schon das zweite, bessere Leben zu umkreisen (Ägypten). Vielmehr war und ist der Tod nach den biblischen Schöpfungszeugnissen seit Beginn der Beziehung Gottes mit den Menschen in der Welt mitgedacht. Nicht etwa ist er erst durch den sog. „Sündenfall" in die Welt gekommen (siehe z. B. Gen 3,19; 4,22; vgl. Gen 2,17); dieser verschärft eher „nur" das Bewusstsein des Gott gegenüber frei geschaffenen Menschen von schuldhafter Mitwirkung bei (eigenem und anderem) Leben und Sterben, die umso mehr möglich ist, je weiter sich der Einzelne vom Herrn des Lebens entfernt.

Doch braucht biblisch im *pardes* (ein assyrisch-persisches Lehnwort für die herrlichen *Gärten* des Großkönigs, das als „Paradies" mit ewigem Menschenleben bis heute unausrottbare Missverständnisse nach sich zog) die Vorstellung eines absoluten, idealen Anfangs von „Leben" gar nicht unbedingt unterstellt zu werden. Hinzu kommt, dass das hebräische Wort „ewig" (*'olam*) in keinem einzigen hebräischen Text eine ins Unendliche verlängerte menschliche Zeit bedeutet,[4] sondern strikt als Adjektiv Gottes auftritt, d. h. „seiner Zeit(-rechnung)" angehört, die quasi unseren Menschenzeiten gegenübersteht und diese vollständig umgreift. Nur in diesem Sinne – nicht als apokalyptische Umrechnungsformel – sind *vor ihm* „tausend Jahre wie der gestrige Tag und wie eine Wache in der Nacht" (Ps 90,4; vgl. 2 Petr 3,8). Israelitin und Israelit wenden sich in besonderer Weise an ihren Gott am Ende ihres Tages, am Ende ihres Lebens und am Ende der Welt. Ungewöhnlich nüchtern und illusionslos kann das Alte Testament im Alten Vorderen Orient von Leben, Sterben und Tod reden – weder (religiös) spekulativ noch (alltäglich) resignativ – sie sind eben „der Weg aller Welt" (z. B. Jos 23,14; 1 Kön 2,2 u. ö.).

Keine einzige Stelle des alttestamentlichen Kanons lässt zu, dass der Tod (und das Sterben) – in der Umwelt ein Gott (*mot*) – eine eigene, auch nur in die Nähe Jahwes kommende Mächtigkeit gewinnt. Selbst im Rahmen antik-mythologischer Redeweise ist dem Alten Testament etwa eine Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Mot keine Zeile wert. So eindeutig und unteilbar ist Jahwe der Herr des Lebens und bleibt es auch angesichts der für die Menschen indiskutabel schrecklichen Realität von Tod und Sterben, dass er niemals das Wesen eines Gottes der Toten, König eines Totenreiches oder auch nur auf Zeit einer eigenständigen, bösen Todesmacht annahm. Und dies, obwohl in Kanaan dafür zahlreiche Vorbilder zur Verfügung gestanden hätten. 1 Sam 28,3–25 z. B. kann nicht verschweigen, dass, obwohl vom ersten zentralen Anführer Israels, Saul, angeblich verboten, diesem, als er nach dem Tode seines (Jahwe-)Propheten Samuel endgültig ins Unglück gerät und verzweifelt, auf Anfrage in kürzester Frist die Besitzerin einer Nekromantie-„Grube" (hebr. *bor*) in En-Dor mit ihren Künsten zur Verfügung steht. Sie vermag es, aufgrund welcher menschlichen Imaginationsbegabung auch immer, den toten Samuel zwecks Befragung durch Saul buchstäblich aus der „unteren Welt" heraufzuquälen. Die Spuren solcher Volksfrömmigkeit an der Lebensgrenze, die es immer noch in Israel gegeben hat (so wie auch bei uns „Aufgeklärten" heute), werden nicht geleugnet, wohl aber wird ihr tatsächlicher Effekt gesehen: Saul begegnet durch den „Schatten" Samuels lediglich seiner eigenen Vergangenheit und

im übrigen der menschlich ausweglosen Not (auch vieler Psalmbeter, vgl. Ps 22,2 u. v. a.): dass Jahwe ihn verlassen kann und verlassen hat.

Auch das grundmenschliche Bedürfnis, sich vorzustellen, was denn „dort unten" – in der Grube – aus uns würde, kann das Alte Testament nicht dazu bringen, die Grenze menschlichen Lebens zugunsten eines selbständigen Totenreiches, einer eigenwirklichen Welt der Schatten zu überschreiten. Einem der etymologisch bis heute umstrittenen Begriffe, *sche'ol* (üblicherweise mit Unterwelt, Totenreich, leider auch immer noch mit „Hölle" übersetzt), ist sicher nur so viel zu entnehmen, dass man sich einen Bereich irgendwo in der Tiefe (der Erde oder auch des [Chaos-]Meeres) vorstellte,[5] in dem sich die Toten „aufhalten" und der auf jeden Fall gegen die Lebenden ein für allemal abgeschlossen ist (siehe z. B. Jona 2,7). Die griechische Übersetzung des hebräischen Alten Testaments, die sog. Septuaginta (Siglum: LXX oder G, etwa ab 300 v. Chr.), bietet für *sche'ol* dann fast durchgängig „Hades", nur dreimal wird „Thanatos" (= Tod) dafür eingesetzt. Das Gewicht hat sich hier also bereits von einem unreflektierten Bereich, einer Sphäre der Toten, auf eine „belebte" Unterwelt mit einem eigenen Gott (etwa Pluto) verlagert, von welcher der hebräische Kanon nichts weiß. Zwar verfeinert sich die hebräische Vorstellung im Laufe der Zeit in bestimmten Formulierungen (wie z. B. Ijob 3,11–19; 6,8–13; 7,9 f.; 11,7–9 oder auch 12,1–14,22 oder 17,11–16), die zur Annahme eines Totenreiches verleiten könnten. Sieht man aber die Kontexte genauer an,[6] so wird man feststellen, dass hier metaphorisch, via negationis geredet wird, d. h. die verwandten Begriffe und Bilder sind echte Gegen-Bilder aus dem gelebten Leben. Das Wort *sche'ol* dürfte von der zum Leben bewohnbaren Erde her gedacht sein und könnte mit „Un-Land" wiedergegeben werden. Ein eigenständiges „Jenseits" gibt es also auch zur Spätzeit des alttestamentlichen Kanons (noch) nicht.

Die eben entwickelte Grundauffassung wird außer durch Notizen über Bestattungs- und Trauerriten auch durch die archäologischen Funde von Gräbern zusätzlich bestätigt. Die ältesten Gräber in Palästina sind Felsen- oder Höhlengräber, und zwar als Gruppen- oder Familiengräber und zunehmend auch als Einzelgräber; die kaum nachweisbaren Erd- (Wüsten-)Gräber in Palästina dürften durchgängig das „Normale" gewesen sein. Auch war eine Mehrfachbelegung der Erstgenannten wahrscheinlich die Regel; Ausnahmen auch von Massen- (Katastrophen?-)Bestattungsplätzen wie Tel ed-Duwer (Lachis) sind erst bei neueren Ausgrabungen entdeckt worden, ebenso wie die Depositkammern zur Sammlung älterer Gebeine. Ausgesprochene Nekropolen aber sind in Israel/Palästina bis heute nicht nachzuweisen. Die relativ sparsamen Grabbeigaben – bis hin zu dem Silberamulett aus dem Hinnom-Tal bei Jerusalem (wahrscheinlich Ende 7. Jh. v. Chr.), das Stücke des bekannten Aaronitischen Segens Num 6,24–26 aufweist – sind Dinge ausschließlich aus dem persönlichen Gebrauch des Verstorbenen. „Wegzehrungen" für ein „Jenseits" oder Darstellungen von Lebensszenen aus dem ersten Leben, die das zweite vorwegnehmen sollen, wie die berühmten ägyptischen Grabmalereien, finden sich hier so gut wie nie. Auch auf (beschwörende) Grabinschriften verzichtet Israel fast völlig; außer der schlichten Bezeichnung findet sich ge-

legentlich z. B. bei Königsgräbern die stereotype Mahnung an Grabräuber. Totenriten wie Augenzudrücken (Gen 46,24), Salben mit Ölen und Aromata und einfachste Gewänder beschränken sich auf das hygienisch Notwendigste, vielleicht sind einige Totenopfer gebracht worden (Dtn 26,14). Die relativ ausladende Schilderung der Bestattung Jakobs durch Josef (Gen 50,1–3.26) ist hier nicht in Betracht zu ziehen, denn bei ihr handelt es sich ausdrücklich um eine ägyptische Bestattung des Patriarchen; die summarische Notiz über den Tod des „großen" Mose Dtn 34, (7–)8 spricht dagegen Bände. Die alttestamentliche Formel über die Bestattung der Könige des Nord- wie des Südreiches Israel/Juda betont das Verstehen des Todes in der Kontinuität der Generationen: „Und xy legte sich zu seinen Vätern, und man begrub ihn in der Davidsstadt" (oder Samaria; 1 Kön 14,31; 16,28 u. ö.; für Abraham vgl. auch Gen 25,8–10). Und diese Formel ist zusammenzusehen mit jener anderen, charakteristisch alttestamentlichen, dass jemand „im guten Alter" starb, „alt und lebenssatt" (siehe selbst noch Ijob 42,17), was nach den hebräischen Lexemen *zaken* und *saba* keine „satte" Idylle bedeutet, sondern Israels Auffassung des Lebens von und vor Gott an dessen „natürlichem" Ende: ohne Überdruss und ohne (unerfüllte) Forderungen.

Im Übrigen gelten Totenklage, Trauer-, Speise- und Reinigungsriten (Reinigung von der Berührung mit der den Menschen schlechthin verschlossenen Sphäre) in Israel vornehmlich dem verlorenen Toten und zugleich den Zurückgebliebenen, die – bis auf ein vergleichsweise wieder bescheidenes „Gedächtnis" (hebr. *zachar*) – in der Trauer auf mancherlei Weise in der Solidarität menschlicher Vergänglichkeit eine „Minderung" ihrer Existenz auf sich nehmen.[7] Der Gott Israels, der (auch) dieses Leben gab und deshalb das selbstverständliche Recht hat, es zu nehmen, braucht vor allem in der Totenklage nicht extra angeredet und auch nicht wegen des (weiteren) Schicksals des Gestorbenen beschworen zu werden. Davids Gebet beim Tod seines Kindes mit Batseba (1 Kön 12) ist klassisch das eines jeden Israeliten: Er bekennt die eigene Schuld und lebt weiter nur durch die Vergebung des Herrn.

Wie aber starben die Menschen nun im Gottesvolk Israel, wie gingen sie dem Tod entgegen, gegebenenfalls in der Mitte des Lebens?

Dass Jahwe, Gott Israels und Schöpfer der Welt, allein und zuerst der Herr und Geber des Lebens des Menschen ist und keine Todesmacht ihm gleichkommt, hat eine Reihe grundsätzlicher und zugleich alltäglich-praktischer Konsequenzen für Israels Denken und Leben. Wie wir sahen, beendete man mit ihm ein vor ihm erfülltes Leben. Sehr schmerzlich und viel schwerer zu verstehen ist der frühe Tod junger Menschen und auch der in der Vollkraft der Jahre. Die bisweilen ungewöhnlich hohen Altersangaben der „Alten" – 120 oder 140 Jahre, u. U. noch viel mehr, mit denen man in den sog. Völker- oder Geschlechterreihen im Alten Testament chronologisch überblickend Geschichte schreibt – haben z. B. bei den „Patriarchen" gewiss auch Symbolwert und drücken deren Bedeutung in der Abfolge der Generationen aus. Ungeachtet dessen ist man sich darüber im Klaren, dass unter den damaligen Lebensbedingungen in Palästina 70 Jahre schon eine recht lange, 80 Jahre jedoch eine außergewöhnlich hohe Lebenszeit darstellten (Ps 90,10). Einen unmittelbar von Gott herbeigeführten, absolut ungewöhnlichen Sonderfall stellt es nach dem alttestamentlichen Kanon dar, wenn von jemandem bezeugt wird, Jahwe/Gott habe ihn die Todesgrenze erst gar nicht sehen lassen, er habe ihn vielmehr „hinweggenommen" oder „entrückt", so dass die Seinen ihn nicht mehr haben finden können. (Erst später geht diese Vorstellung in bestimmte „Auferstehungs"-Erwartungen ein.) Die Überlieferungen Gen 5,21–24 (Henoch) und 2 Kön 2,11 f. (Elia) zeigen deutlich den ambivalenten Charakter eines solchen – zwar ganz besonderen – Ereignisses, das aber völlig selbstverständlich als direkter Eingriff des lebendigen Gottes geschildert wird, völlig ohne jegliche mirakulöse Akzente.

Das Ja Jahwes zum Leben des Menschen gilt so umfassend, dass in alttestamentlichen Rechtstexten alles, was die lebensnotwendige Verbindung eines Menschen mit ihm ernsthaft gefährdet, Gottes (Rechts-)Sphäre direkt berührt (z. B. Ex 33,20) und deswegen von ihm unmittelbar unter Strafe gestellt, „todeswürdig" ist (das hebräische Formalurteil lautet *mot jumat*, z. B. Ex 21,12–17; Lev 20; 24,10–22; es bezieht sich z. T. auf Delikte, die abendländisches Rechtsdenken kaum je als solche nachzuvollziehen vermag). Zugleich aber nimmt diese „Heiligkeit" Gottes seinem Volk den ebenso unmenschlichen wie zerstörerischen Brauch der Blutrache damit ganz aus der Hand (Dtn 32,35; vgl. Röm 12,19; Hebr 10,30). Vielmehr ordnet Gott jedes menschliche Recht dem göttlichen Vorrecht an allem Leben unter – dies belegen gerade diejenigen Textstellen, in denen grundsätzlich die Unverletzlichkeit jeden menschlichen Lebens respektiert wird (z. B. Ex 21,24; Lev 24,20; vgl. Mt 5,38), die aber im heutigen säkularen Denken isoliert und kontextlos betrachtet gerne als Beleg für die Blutrünstigkeit „alttestamentarischen" Denkens angeführt werden. Das Vorrecht Gottes in Bezug auf das Leben schlägt sich in Israels Rechtsbestimmungen in zahlreichen Ersatz- und Abgeltungsbestimmungen nieder, die keineswegs die Schuld des Einzelnen oder die Erstattungspflicht für angerichteten Schaden infrage stellen oder ersetzen wollen, wohl aber die sinnlose (Blut-)Rache hinter sich lassen. Nicht aus (vordergründiger) Humanität, sondern aufgrund des Gottesrechts wird aus menschlichem Blutrecht Lebensrecht (vgl. auch Gen 9,5 f. mit Ex 21,12).

So kann (vernünftigerweise) nur Gott selbst um Lebensverlängerung gebeten werden (siehe Hiskias Gebet 1 Kön 20; vgl. auch Ex 15,26b), ebenso wie man ihn bittet, Todesnot und unerträgliches Leiden zu verkürzen (1 Kön 19,4; Jona 4,3.8). Selbsttötung ist nach alttestamentlicher Meinung weder „kirchlich" verwerflich noch mit „tragischem" Sinn zu füllen; sie ist vielmehr ein (vermeintlich) selbst inszeniertes menschliches Finale eines vertanen Lebens (siehe Ri 9,54; 16,30; 1 Sam 31,4; 2 Sam 17,23; 1 Kön 16,18). Vor allem aber kann sich unser abendländisches Denken nur schwer daran gewöhnen, dass die alttestamentlichen Menschen mit *aller* Minderung ihrer Lebenskräfte (also Krankheit, Elend, Anfeindung, Schwäche, Versagen, ja Zweifel an Gott selbst) als Erleben bereits *des Todes* und *der Gottesferne* expressis verbis vor Gott traten, was wir keineswegs für „nur lebhafte orientalische Bilder" oder „leidende Übertreibung" halten dürfen. Die Rede ist hier vor allem von der Psalmensprache, den

individuellen Klage- und Dankliedern Israels, bei denen man sich nicht von den übersteigerten Schilderungen der Not täuschen lassen darf, zumal diese Texte ja zum Nachempfinden der Not einem größeren (Gemeinde-)Kreis übergeben wurden und das Rekonstruieren der ursprünglichen Einzelsituation in den meisten Fällen fast unmöglich ist. Tatsächlich steht dahinter immer eine unübersehbare Auswahl der *verschiedensten Realerfahrungen*, die den oder die Beter dazu bringen, Not als Sterben vor Gott zu bringen und nach erfolgter Rettung (unter Anwendung gemeinorientalischer Klagesprachformen) diese dankbar an die Gemeinde weiterzugeben.[8] Ein klassisches Beispiel stellen die Kapitel Ijob 29–31 dar; überhaupt sprechen im ganzen alttestamentlichen Kanon die Psalmen nicht existential, sondern mitten im angefochtenen Leben existentiell über Leiden, Sterben und Tod zu Gott – zu wem sollten sie es denn sonst sinnvollerweise tun?

3. Wandlungen und Hoffnung

Wenn – literargeschichtlich gesehen – das jüngste geschriebene Wort im Alten Testament vom ältesten ca. 1000 Jahre entfernt ist, vom noch viel längeren Vorstadium der mündlichen Überlieferungen ganz zu schweigen, dann wird man in so langer Zeit mit Entwicklungen und Veränderungen in den eben vorgetragenen theologischen Grundauffassungen rechnen müssen, die sich auch noch in den kanonischen Texten niederschlagen. Von zunächst kleinen Anfängen in der Geschichte, da Jahwe sein Volk aus der Mitte der (und z. T. gegen die) viel größeren Völker „herausholte", erfuhr Israel Gott als Geber seines Lebens zunehmend als den, der dieses Leben in der Hand behält – auch im politischen Versuch eines von ihm beauftragten Königtums, einer „Nation". Das galt dann, wie angedeutet, auch über die menschlich absolute Grenze des Todes hinaus, ohne dass Jahwe je die Züge eines Gottes oder Königs der Toten annahm (wie in Israels Umgebung üblich). Ps 139,8 mag hier stellvertretend für viele entsprechende alttestamentliche Texte zu Wort kommen, die diese immer größer werdende „Reichweite", zuweilen aber auch Last der Gegenwart Gottes zu beschreiben suchen: „Führe ich gen Himmel, so bist du da, bettete ich mich bei den Toten, siehe, so bist du auch da." Über die einzelnen Umstände und Vorgänge dieser Machterweiterungen Jahwes schweigt sich das Alte Testament bezeichnenderweise fast völlig aus, obwohl aus der altvorderorientalischen Umwelt Israels genügend mythische Göttergeschichten als Modelle dafür zur Verfügung gestanden hätten. Es genügt, wenn Jahwes Hand – und nur ihr! – der Zugriff auf den Bereich realen Totseins zugetraut werden kann und zugetraut wird. „Wir sind alle" (und überall) „deiner Hände Werk", bekennt Jes 64,7, ohne dass das menschliche Erleben von Schwäche und Sterben als Gottesferne in den alttestamentlichen Klagen geringer würde (es wird eher noch stärker): „Gefällt dir's, dass du Gewalt tust und verwirfst mich, den deine Hände gemacht haben [...]?!" klagt Ijob Gott bei Gott an (Ijob 10,3).

Mit der wachsenden Erkenntnis Gottes als des Schöpfers auch des Einzelnen aber

geht der politisch-religiöse Niedergang des Gottesvolkes Israel (der Kontinuität und Kommunität) einher, von der Liquidation des Nordreiches (Israel/Samaria, 722 v. Chr.) bis zur endgültigen Katastrophe Jerusalems/Judas 587 v. Chr. durch die Neubabylonier. Die alttestamentlichen Überlieferungen bezeugen einhellig, dass nur durch die Stimmen der vor- und nachexilischen Propheten die Überlebenden in der Lage waren, in einem grundlegenden theologischen Prozess dieses totale Aus nicht als Abbruch ihrer Geschichte und Bankrott auch Jahwes, sondern als *Gericht* ihres Gottes zu erkennen und anzunehmen, der die Völker und deren Herrscher als seine Werkzeuge gebraucht (z. B. Jes 44,24–28 den Perserkönig Kyros). Stärker als je zuvor tritt nun alle Lebensminderung auch unter dem Aspekt der „Sünde" (=Sonderung von Gott und seinem Wort) in das Bewusstsein des ganzen Volkes,[9] quasi als das helle und das dunkle Handeln Jahwes, nach dessen Wille und Wort gar nicht mehr aktuell bzw. nur konventionell „wie bei den anderen Völkern" (vgl. 1 Sam 8,5.7 f.) gefragt wird.

Dagegen durchzieht jetzt Jahwes neues Wort „Höret (wieder) auf mich, so werdet ihr leben" von Amos (z. B. 5,4–14) bis zum zweiten Jesaja (z. B. 55,3; vgl. auch Lev 18,5) als neue Ermutigung die Geschichte des Einzelnen wie der Gemeinschaft, in Glück und Elend, Leben und Tod. Hinzu tritt schließlich, dass man sich exilisch-nachexilisch, nachdem das Volk zerstreut wurde (und nie mehr völlig in seinem Land zusammenfand), nicht mehr ohne weiteres „zu den Vätern legen", d. h. sich im Strom der Generationen mit seinem Lebensgeschick bergen konnte. Vielmehr hatte man sich auch als Einzelner mit seinem Lebenssinn vor Gott und den Menschen zu verantworten (z. B. Ez 3,18).

Gegen Ende dieser grundlegenden Wandlung ist das „Buch des Predigers" (Kohelet) Salomo u. a. ein gebündeltes Zeugnis dafür, wie angesichts menschlicher Vergänglichkeit die alten klaren Weisungen zu einem Leben vor und mit (einem anscheinend nun fern gerückten) Gott verworren und scheinbar sinnlos geworden sind. Unter vielen anderen – wahrscheinlich vornehmlich griechischen – Stimmen in einer größer gewordenen Welt redet jedoch der Gott eines viel kleiner gewordenen Volkes Israels, der sich gerade jetzt als der Schöpfer zeigt, immer noch zu den Seinen (vgl. z. B. Koh 9,9 f.; 11,9 f.; 12,1.7).

So klopfen, bildlich gesprochen, gegen Ende des hebräischen Kanons Hoffnungen noch stärker an eine Tür, die nach entschiedener Erfahrung des Alten Testaments dem Menschen samt seinem Vorstellungsvermögen von seiner Seite aus verschlossen bleibt. Umso drängender fragen die alttestamentlichen Menschen, was *Gott* – sozusagen von der anderen Seite der (absoluten) Lebensgrenze her – für seinen Menschen tun kann und wird. Während in Ps 90 (dem einzigen Psalm, der Mose, dem großen Führer Israels, zugeschrieben wird!) der Einzelne sich (noch einmal) in hartem Realismus der Vergänglichkeit des Menschen (nun als *Zorn Gottes*) stellt und das Volk Gott um Wiederzuwendung anfleht, setzt in Ps 49 ein anderer Einzelner – über der schmerzhaft-traurigen Erkenntnis, dass selbst kein Mächtiger und Reicher sich vom Tod freikaufen kann (V. 21: „Ein Mensch in seiner Herrlichkeit kann nicht bleiben, sondern

muss davon wie das Vieh") – seine ganze persönliche Hoffnung, ebenso ungestaltet wie gewagt, auf Gottes „Loskauf" jenseits der Grenze. Ähnlich weiß der Beter von Ps 73, dass nur ein Leben in der Gegenwart Gottes – und nicht irgendein „Jenseits-Denken" – gegenüber den Maßstäben und Praktiken dieser Welt einen überlebenshaltigen Horizont des Vertrauens zu Gott errichtet. In Ez 37,1–14 findet sich das große, prophetisch-visionäre Bild von der Wiederbelebung eines Leichenfeldes, nämlich Restisraels in seinem Land. Obwohl sich dann Hunderte von Jahren später auch christlich deutende Auferweckungshoffnung dieses Zeugnisses bemächtigte und nach griechisch gedachtem Vorbild aus Gottes Hand unsterbliche Seelen(-fünkchen) in die Gebeine der jüdischen Darstellung schlüpfen ließ,[10] ist der alttestamentliche Text an seinem Ort eindeutig ein ermutigender Verheißungshorizont für Gottes zerschlagenes Volk im verlorenen Land, ein neuer Schöpfungsakt seines Herrn (vgl. dann erst 2 Kor 5,17; Gal 6,15). Er ist keine selbsttragende Vorhersageszenerie (à la Nostradamus) für die Auferstehung der (aller) Toten, sondern wartet noch auf die Auferstehung des gekreuzigten und auferstandenen Christus Gottes.

Zwei im Einzelnen nicht sicher überlieferte kleine Textstellen aus der Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27, frühestens aus der Zeit um 200 v. Chr.) – nämlich Jes 25,8 und Jes 26,19 – erzwingen als „Weissagung" ebenfalls nicht die Zukunft, sondern bezeugen visionär, was Gott für die Toten aller Menschen („seine Toten"!) wird tun können. Ob und wie er „auferweckt", ist uneingeschränkt seinem neuen und endgültigen Handeln vorbehalten (nach den neutestamentlichen Zeugnissen seinem Handeln in Jesus Christus). Am äußersten Rand des alttestamentlichen Kanons, in den Ansätzen der jüdischen Apokalyptik, verdichtet sich gewissermaßen noch einmal geschichtlich die genannte Hoffnung, wenn unter der brutalen Verfolgung der jüdischen Gemeinde in Jerusalem durch den Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes (unter Mitwirkung inzwischen der hellenistischen Partei) um 167 v. Chr. Gott flehentlich vorgetragen wird, er werde doch nicht zulassen, dass die Toratreuen (Gerechten) der Gemeinde als Hingeschlachtete enden, während die Abtrünnigen (Gottlosen) sich eines unangefochtenen Lebens und Sterbens erfreuen. In Dan 12,2 heißt es: „Und viele, die unter der Erde schlafend liegen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu ewiger Schmach und Schande." Unter den qualifizierten Kriterien eines gehorsamen (oder abtrünnigen) Lebens vor Gott wird es, so hofft man, zu einer begrenzten Teilauferstehung mit doppeltem Ausgang kommen.

Aber selbst diese Ansätze einer gestalteten Hoffnung auf Auferstehung, präziser auf „Auferweckung" (durch Gott), an den Rändern des Alten Testaments sind ohne die wachsenden Einflüsse der griechischen und wahrscheinlich auch iranischen (dualistischen) Anschauungen nicht vorstellbar. Im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. deuten sie sich immer stärker in der sog. apokryphen und pseudepigraphen Literatur an, sozusagen zwischen den beiden Testamenten: als Erwartung der „Auferstehung" verstorbener Israeliten, zumindest der „Gerechten". In den harten Kämpfen der Makkabäerzeit stellte sich für bestimmte Gruppen von Juden die brennende Frage, ob die gefallenen Frommen nicht gerade am Heil der erhofften Endzeit teilnehmen würden. 2 Makk 7,9 ff. und andere Texte antworten darauf, dass die großen Gerechten aus Israels Geschichte und die Märtyrer der Verfolgungen an einer „Auferstehung zum Leben" als volle Seligkeit teilhaben sollten. Kurz vor der Zeitenwende wird in den Psalmen Salomos (z. B. 3,10–12) davon gesprochen, dass nur diejenigen, die Gott fürchten, auferstehen werden zum „ewigen Leben", während die Sünder fallen und sich nicht mehr erheben werden. Und die Zahl der – allerdings nach gewisser Zeit wieder belegbaren – Einzelgräber wenigstens für die, die sie sich leisten können, nimmt in dieser Zeit zu.

Gottes Antwort ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments *seine* Auferweckung *aller* Menschen in Jesus Christus – weder eine zweigeteilte Auferstehung noch eine bloß „geistige" aus den Köpfen und Herzen religiöser Menschen. Fragt der „christliche" Abendländer heute am Grab: Wie wird es mit *mir*, mit *uns weitergehen*?, so korrigiert das Alte Testament diese Fragestellung und ermutigt zu fragen: Was kann und wird *Gott* mit mir, mit uns an der Grenze tun?! Und von Augustins Mutter Monica wird erzählt, sie habe, als sie gefragt wurde, wie sie sich angesichts der in der Wüste verschwindenden Gräber die von Christus begonnene Auferweckung jedes Menschen überhaupt vorstellen könne, schlicht geantwortet: „*Er* wird mich schon zu finden wissen."

Anmerkungen

[1] Vgl. W. G. Lambert, Art. ›Gott‹, in: Reallexikon der Assyriologie (RAL) III, 1957–71, 543–546. Zum Text des Epos siehe u. a. J. B. Pritchard, Ancient Near Estern Texts (ANET) ³1969, 104–106.

[2] Für die kaum mehr zu überschauende Literatur wird hier nur auf drei wissenschaftliche Arbeiten verwiesen: A. Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923; J H. Breasted, Geschichte Ägyptens, Zürich 1954; S. Hodel-Hoenes, Leben und Tod im Alten Ägypten, Darmstadt 1991.

[3] Das im griechischen NT gebrauchte Wort *psyche* („Seele") konnte dann gerade in zugespitzt rhetorischer Frage im eben genannten, anthropologisch-dualistischen Sinne missverstanden werden.

[4] Mathematisch die liegende Acht.

[5] Nach orientalischem (israelitischem) Weltbild liegt er vielleicht noch unterhalb des die Erdscheibe umgebenden Weltozeans, worauf der hinter 1 Sam 28 stehende Ausdruck *bor* weisen könnte, der ja eigentlich „Zisterne, Brunnen" und dann abgeleitet auch „Grab, Gefängnis" bedeutet; vgl. z. B. Jes 38,18; Ps 28,1 und andere.

[6] Siehe dazu H. Strauß, Tod (Todeswunsch; „Jenseits"?) im Buch Hiob, in: Gottes Recht als Lebensraum (FS H. J. Boecker), 1993, 239–249.

[7] Siehe dazu E. Kutsch, „Trauergebräuche" und „Selbstminderungsriten" in: K. Barth (Hrsg.), Theologische Studien 78 (1965), 25–42.

[8] Dieses wichtige Neuverständnis der entsprechenden Psalmenaussagen nicht „nur als Bilder" hat mit zahlreichen Beispielen herausgearbeitet: C. Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zürich ²1987.

[9] Die ältesten atl. Dokumente für aufkeimende „Schuld" sind wahrscheinlich die sog. Klagelie-

der Jeremias (Klgl, griech. Threni), Auszüge aus den ersten kümmerlichen Gottesdienstversuchen der Zurückgebliebenen auf den Trümmern Jerusalems nach 587 v. Chr.

[10] Siehe die Ezechiel-Fresken der jüdischen Synagoge von Dura-Europos (Dara-Anastasianopolis in Türkisch-Mesopotamien) etwa um 250 n. Chr., mit dem Propheten und der Hand bzw. den „Engeln" Gottes: vgl. V. Eid, Ezechielvision 37,1–14, in: Biblische Notizen (BN) 83 (1996), 22–34.

Gottfried Schimanowski

AUFERWECKUNG IM NEUEN TESTAMENT UND IN DER FRÜHJÜDISCHEN APOKALYPTIK

„Auferstehung der Toten" in den ältesten Glaubensbekenntnissen und der Widerspruch gegen sie

„*Credo* [...] *carnis resurrectionis*", „ich glaube [...] die Auferstehung der Toten", so lautet der ökumenische Text des Apostolicums. Manche haben noch die frühere Fassung im Ohr (und auf den Lippen): „Ich glaube [...] die Auferstehung des Fleisches."[1] Wie ist ein solches Bekenntnis zu verstehen und wie ist es geworden? Offensichtlich gehört dieses Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches bzw. der Toten seit den frühesten Anfängen zum Grundbestand des christlichen Glaubens.[2] Der älteste lateinisch schreibende Kirchenschriftsteller Tertullian (ca. 160–225 n. Chr.) formulierte es mit der unübertrefflichen Präzision der lateinischen Sprache: „Fiducia christianorum ressurrectio mortuorum; illam credentes, sumus."[3]

Allerdings ist ganz deutlich, dass dieser Glaube an die Auferstehung von Anfang an vehementen Widerspruch erfahren hat. Als z. B. Paulus in Athen vor griechischem Publikum davon sprach, schallte ihm nach dem Bericht von Lukas von der einen Seite bissiger Spott entgegen und von der anderen wurde er auf eine andere Gelegenheit zur Diskussion vertröstet und musste so seine „Predigt" abbrechen (Apg 17,32); nur einige wenige Zuhörer waren für eine solche Botschaft offen.[4]

Es ist kein Zufall, dass der Platoniker Celsus mit Genuss auf die in seinen Augen Lächerlichkeit des Bekenntnisses zur Auferstehung eingeht und „mit Zerrbildern die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten"[5] geißelt. Höhnisch bezeichnet er diese Vorstellung als „eine Hoffnung von Würmern", wenn die Gestorbenen zusammen mit den Lebenden mit ihrem Körper „aus der Erde auftauchen"[6]. Ja, Celsus wirft der Hoffnung der Christen sogar Gotteslästerung vor, mit dem Argument: „Gott kann nicht abscheuliche Dinge tun, noch will er etwas gegen die Natur!"[7]

Schon diese wenigen Beispiele belegen, dass das frühe Christentum vor allem im griechisch sprechenden Umfeld äußerste Schwierigkeiten hatte, das Bekenntnis zur ganzheitlichen Auferweckung der Toten am Ende der Zeit argumentativ zu verteidigen. Trotzdem zeigen uns die frühesten Texte des Neuen Testamentes, dass – insbeson-

dere vor dem Hintergrund einer Fülle von frühjüdischen Texten – immer wieder neu auf dieses Zentrum des christlichen Glaubens Bezug genommen wird.

1. Paulus

1.1 „Die kleine Apokalypse" (1 Thess 4,13–18)

Der älteste Abschnitt über die Totenauferweckung findet sich im ältesten Brief des NT als „Paraklese" der Gemeindeglieder, unter denen anscheinend vor kurzem Todesfälle zu beklagen waren. Die Auferstehung wird vor diesem Hintergrund als grundlegendes Hoffnungsgut entfaltet gegenüber allen anderen Menschen, „die keine Hoffnung haben"[8].

Der kurze, dichte Abschnitt 1 Thess 4,16 f. scheint so etwas wie eine zeitliche Abfolge der Ereignisse der kommenden Parusie Christi wiederzugeben:

„*Zuerst* werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; *dann* werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen. *Dann* werden wir immer beim Herrn sein."

„Auferstehung der Toten" und die „Entrückung der Lebenden" werden als fast parallele, kurz nacheinander eintretende Ereignisse dargestellt, wobei schließlich am Ende die Gemeinschaft mit Christus, dem „als ersten Auferstandenen der Geschwister"[9], gefeiert wird. Innerhalb des gesamten Abschnittes sind Bezüge zu außerbiblischen frühjüdischen apokalyptischen Texten wie mit Händen zu greifen. Dazu gehören z. B. das Stichwort der Herrlichkeit,[10] die Vorstellung der Parusie,[11] der Signalton der „Trompete Gottes"[12], und vor allem ein folgender, ausführlicher Abschnitt über den „Tag des Herrn"[13].

Es wird nicht ausdrücklich gesagt, wer bei der Totenauferweckung schöpferisch aktiv wird. Die Aussage wird zwar eingeleitet mit dem Stichwort vom „Kommen des Herrn";[14] da aber von Anfang an das Kommen Gottes zusammen mit Christus erwartet wird,[15] wird grundsätzlich vorauszusetzen sein, dass er, der Schöpfer selbst es ist, „der die Toten auferweckt".[16] Auch ohne den Begriff „Körper" zu verwenden, wird in diesem Abschnitt deutlich, dass einerseits die schon Gestorbenen als die dann bereits Auferweckten den kommenden Christus bei seiner Parusie begleiten. Das drückt – wenn auch unausgesprochen – eine gewisse „Leibhaftigkeit" aus; allerdings wird die Frage nach der *Art* dieser „Leibhaftigkeit" nicht einmal in Ansätzen thematisiert. Aufschlussreich, aber leider oft missverstanden, ist das abschließende Bild in 1 Thess 4,17:

„[…] dann werden wir, die Lebenden, die Übriggebliebenen, zusammen mit [den in Christus Gestorbenen] in den Wolken [als Delegation] zusammengeführt [„herausgerissen"] zum Empfang des Herrn in der Luft […]"

Ohne Kenntnis der antiken Verhältnisse sind massive Missverständnisse vorprogrammiert: Mit „in der Luft" ist nicht die Luft zum Atmen, sondern ein Ort bezeichnet, die

„Grenze zwischen Himmel und Erde"[17]. Ergänzt wird diese Bezeichnung durch einen griechisch-römischen Fachbegriff;[18] bei allen Texten, die im Neuen Testament[19] und darüber hinaus[20] dieses Ereignis erkennbar werden lassen, wird als Hintergrund vorausgesetzt, dass eine „Empfangsdelegation" mit einem Gast oder einer Delegation wieder in die Stadt zurückkehrt. In Anbetracht dieses allgemein in der Antike praktizierten Brauches kann es bei Paulus nicht anders sein, als dass für die Begegnung mit dem Auferstandenen vorausgesetzt wird, dass alle zusammen wieder „auf die Erde" zurückkehren; oder besser: „in die Gemeinde" zurückkehren, d. h. um das Fest der Ankunft Christi zu feiern: die Begrüßung und das Willkommen mit all den vielfältigen Dimensionen eines „orientalischen Festes"!

1.2 Die Diskussion um die Auferstehung der Toten in Korinth (1 Kor 15)

In manchen Einzelheiten fällt die erstaunliche Nähe von 1 Thess 4 zu 1 Kor 15 auf.[21] Als „Erinnerung an die Evangeliumsverkündigung"[22] wird das Kapitel eingeführt, das sich am ausführlichsten im *corpus paulinum* mit der Thematik der Auferstehungshoffnung beschäftigt.[23]

Anders als in 1 Thess geht es bei der Behauptung der Korinther, es gebe keine Auferstehung der Toten (vgl. 1 Kor 15,12), nicht um Menschen, die die Sorge haben, dass nur solche Christen am ewigen Leben teilhaben, die bei der Parusie Christi noch am Leben sind. Auch gibt es keinen Hinweis darauf, dass diejenigen, die eine solche Antithese zur Auferstehungsbotschaft behaupten, sich von einer möglichen tausendjährigen Zwischenherrschaft ausgeschlossen fühlen.[24] Vielmehr wird aus früheren Passagen wie z. B. 1 Kor 10 deutlich, dass (eine Minderheit der)[25] Mitglieder der Gemeinde mit einer magischen Sakramentsauffassung in Verbindung zu bringen sind, ja, dass sie in dem Hochgefühl leben, schon jetzt mit dem erhöhten Christus zur Vollendung und ewigen Herrschaft gelangt zu sein, wie der Apostel es in 1 Kor 4,8 zum Ausdruck gebracht hatte: „Ihr seid schon satt, ihr seid schon reich geworden, […] ihr seid zur Herrschaft gelangt!"

Für die Interpretation gilt, dass „sich bei der Auferstehungsleugnung die Negation einer futurischen und einer somatischen Dimension der Eschatologie verbinden."[26] Die Gegenüber des Apostels sind der Meinung, dass eine zukünftige Auferstehung überflüssig geworden ist, weil ein (ewiges) Leben mit Christus ja schon – nach ihrer Meinung und Erfahrung – gegenwärtig wirksam ist.[27] Die Zukunftserwartung kann verworfen werden „zugunsten einer Gegenwartserfüllung"[28].

Vor allem der zweite Argumentationsgang in 1 Kor 15,35–57, der immer wieder in auffälliger Weise von der fast ärgerlichen „Leiblichkeit" von Mensch und Körper spricht,[29] legt die Vermutung nahe, dass diese Leute die leibliche Auferstehungshoffnung als überflüssig oder anstößig empfunden haben.[30] Paulus argumentiert nun damit, dass der Schöpfer jedem Geschöpf seine ihm eigentümliche Gestalt in Raum

und Zeit, seinen „Leib" geschenkt hat.[31] Insgesamt gilt damit, „dass Paulus sich die künftige [= himmlische] Existenz nicht anders als somatisch vorstellen kann."[32]

Eine Art „Ablauf" der Endereignisse bis zur endgültigen Vernichtung des Todes als „letztem Feind" der Schöpfung schildert der Apostel in 1 Kor 15,23–28 unter strenger Konzentration auf den christologischen Aspekt: Die Auferweckung Jesu war das erste Glied einer ganzen Kette. Eine Verbindung zwischen Christus und den Seinen wird hergestellt, wenn in der Parusie alle Glaubenden, „die zu ihm gehören"[33], ebenfalls zum Leben erweckt werden. Die gottfeindlichen Mächte werden vollständig vernichtet und der Tod für immer entmachtet. Darin erweist sich Christi unwiderstehliche Herrschaft über Schöpfung und Kosmos. Im Gegensatz zu anderen – deuteropaulinischen – Texten erfolgt die endgültige Durchsetzung der Macht Christi erst am Ende der Zeit bei seiner Parusie. Bei aller Konzentration auf diese Herrschaft Christi erfolgt doch noch am Schluss durch die Angabe einer wie auch immer zeitlich genauer bestimmbaren Reihenfolge ein nicht ganz deutlich markierter „Sprung" bis zur endgültigen „Vollendung", „das eschatologische Ende dieser Weltzeit".[34] Alles in allem gibt es für die Endereignisse eine bestimmte Ordnung und Reihenfolge. Der Anfang liegt schon in der Vergangenheit, dem Auferstehungsereignis zu Ostern, der Abschluss steht aber noch aus; eine Beweisführung, die sich durch den ganzen komplizierten Abschnitt 1 Kor 15 wie ein roter Faden zieht. Erst dann ist die Vollendung erreicht und wird „Gott alles in allem"[35] sein. Bei allen Unterschieden zu 1 Thess wird auch bei den Korinthern wieder der unaufgebbare Zusammenhang zwischen der Auferweckung Christi und der Auferstehung aller Toten am Ende der Zeit unübersehbar herausgestellt.[36]

1.3 Der Geist Gottes als Wirkkraft der Auferstehung (Röm 8,11)

Neben der etwas längeren Darstellung der Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung des ganzen Kosmos und der ganzen Schöpfung in Röm 8,18 ff.[37] kommt der Apostel schon am Schluss des vorherigen Abschnittes auf das Geschehen der Auferstehung selbst zu sprechen:

„Wenn nun der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt" (Röm 8,11).

Unter Rückgriff auf die bekenntnishafte Aussage Röm 4,24 wird am Ende des ersten Abschnittes des für den Brief besonders wichtigen Kapitels 8 ein neuer Zug des Geistes herausgestellt: das Bekenntnis zur zukünftigen Heilstat Gottes in seinem Geist, die körperlich gedachte Auferweckung der Toten zu einem neuen Leben.[38] Gott gibt seinen Geist, der die sterblichen, bzw. schon gestorbenen Menschen wieder lebendig werden lässt. Dies weist auf das ganze Kapitel 37 bei Ezechiel zurück und „ist ein Glaubenssatz des apokalyptischen Bildes Ez 37,14"[39].

Mit der Formulierung „sterblicher Leib" bezieht sich Paulus direkt auf die angesprochenen Glieder der römischen Gemeinde und hat ihre „personale Existenz" im Blick. Ihr gegenwärtiger Geistbesitz ist elementare Voraussetzung und die Möglichkeitsbedingung der eschatologischen neuen Belebung, ganz entsprechend dem, was Christus durch den Geist Gottes als „erstem der Geschwister" (s. o.) bei seiner Auferweckung zuteil wurde.[40]

1.4 Die „himmlische Heimat" (Phil 3,20 f.)

In dem letzten erhaltenen Brief des Apostels erscheint dreimal ein Hinweis auf „den Tag Christi"[41] und am Schluss fast als beschwörender Ausruf, „wie ein Fanfarenruf"[42]: „der Herr ist nahe"[43]. Paulus erinnert an das letzte Heilsziel (Phil 3,20 f.)[44]:

„Unsere 'Heimatstadt'[45] ist im Himmel. Von dorther erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn als Retter, der unseren armseligen Körper verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann."

Kurz vor dieser Aussage hat sich Paulus noch zu seinem eigenen Weg zum Glauben geäußert (Phil 3,5 ff.), der mit der persönlichen Hoffnung auf Auferstehung abschloss: „So hoffe ich, auch zur Auferstehung[46] von den Toten zu gelangen" (Phil 3,11).[47]

Aus dem Zusammenhang ist klar zu erschließen, dass der Apostel in ähnlicher Weise wie in 1 Kor 15,52 f. an die Verwandlung des irdischen, sterblichen Körpers in die Herrlichkeitsgestalt des Auferstandenen denkt. Der Körper „ist hier nicht nur die äußere Form, sondern Träger der Niedrigkeit oder Herrlichkeit, also das irdische oder himmlische Sein des Menschen."[48] Deutlich ist, wie viel dem Apostel daran liegt, dass den Glaubenden zukünftig nach dem Tod bis in die Leiblichkeit hinein die Verbindung mit dem Auferstanden nicht verloren geht.[49] Schon eine flüchtige Betrachtung dieser Texte über die zukünftige Auferstehung der Toten lässt eine Fülle von engen Verbindungen des Apostels mit traditionellen apokalyptischen Texten seiner Zeit erkennbar werden.

2. Das Alte Testament und seine Übersetzungen

Die Schöpfungsgeschichte des Jahwisten erklärt in Erinnerung an die Erschaffung des Menschen: „[…] bis du zur Ackererde zurückkehrst, denn von ihr bist du genommen. Denn Staub bist du, und zum Staube kehrst du zurück"[50] (Gen 3,19).

Die Alten wissen um die Kürze des Lebens und weithin wird sie in dieser Weise akzeptiert. Hinfälligkeit, Vergänglichkeit und Sünde ist das, was das Leben der Menschen prägt. „Aus Erde und Staub (Dreck) kommt es und kehrt unweigerlich dahin zurück, ja der Erdling 'Adam' ist eine eigentliche Staubexistenz."[51] Theologisch ausgedrückt bedeutet das, dass für Tote anscheinend eine Gottesbeziehung ausgeschlossen ist, vgl.

Ps 115,17[52]: „Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr."

Spannend ist nun, wie das alte Israel aufbricht, Gott auch ein positives Verhältnis zu den Toten einzuräumen.[53] Dem können wir hier nicht nachgehen. In der hebräischen Bibel wird aber diese neue Dimension in einem Kontext, der sich als „apokalyptisch" von dem der Propheten abhebt,[54] eröffnet: Die Erwartung der Auferstehung der Toten allein aus der Gnade Gottes, die nun doch über den Tod hinaus reicht und den Menschen nicht in der Beziehungslosigkeit enden lässt.

2.1 Der Rettungsjubel über die Auferstehung Israels (Jes 26,19)

Innerhalb des weiteren Kontextes einer sog. kleinen Apokalypse von Jes 24–27 findet sich das Motiv eines „eschatologischen Rettungsjubels der Auferstandenen"[55] zum ersten Mal in der hebräischen Bibel in einer drastischen und denkwürdig unerwarteten Form (Jes 26,19)[56]: Jedoch

„deine Toten werden leben, meine Leiche(n)[57] werden aufstehen. Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubs! Denn Tau der Lichter ist dein Tau, und die Erde wird Totengeister gebären."

Wahrscheinlich kommt schon bei der endgültigen Ausgestaltung der vier Kapitel,[58] die noch „die Nöte der jüdischen Bevölkerung in Judäa und Galiläa während der persischen und hellenistischen Zeit erahnen lässt",[59] der massive Widerspruch gegenüber der Leugnung einer allgemeinen Totenauferstehung zum Ausdruck (vgl. 26,14). In kompakter Kürze wird die Hoffnung auf eine heilsgeschichtliche Auferweckung der verstorbenen Glaubenden Israels in Worte gefasst.[60] Gleich vierfach wird die Erwartung der Auferweckung durch den Schöpfer zum Ausdruck gebracht. In strikter Ablehnung der traditionellen Auffassung, dass die Toten der Beziehungslosigkeit verfallen, werden die toten Gerechten mit dem Personalsuffix „deine" Toten mit dem Gott Israels verbunden: Wie die Lebenden fallen sie „nicht aus seiner Gemeinschaftstreue und Schöpfermacht heraus".[61]

Die „Bewohner des Staubs" werden aus ihrer Welt des Totenreiches herausgerufen. In einer metaphorisch ergreifenden Weise werden sie als „Tau der Lichter" in einen plastischen, neuen Schöpfungsvorgang (aus der Hand Gottes) hineingenommen,[62] wobei „die (Mutter) Erde" zu einer Art Mitarbeiterin dieses Vorganges erklärt wird:

„... sie [sc. die Mutter Erde] gebiert die Verstorbenen neu. Sie wirkt durch die Herausgabe des Elements Erde ... in der Weise mit, dass bei der schöpferischen Belebung durch JHWH die Totengeister wieder einen Leib bekommen."[63]

Diese letzten Aussagen sind am ehesten als Aktion der gerade zum Leben erweckten Glaubenden zu verstehen:[64] „... die erste Reaktion der durch Auferweckung vom Tod Entrissenen im Jubel (stellt) die Kommunikation mit JHWH als Anfang und Grundprinzip des Lebens her."[65] Darüber muss der Lobpreis angestimmt werden. Die durch den Tod zerstörte Gemeinschaft mit dem Schöpfer[66] ist wunderbarerweise wiederhergestellt.[67] Das ist etwas dermaßen Ungewöhnliches, Erstaunen hervorrufendes, dass es einen großen „Rettungsjubel" wert ist!

2.2 Die allgemeine Totenauferweckung der jüdischen Gerechten (Dan 12,1–3)

Der erste klare Hinweis in der hebräischen Bibel findet sich – neben dem erwähnten Jubelruf – am Anfang des 12. Kapitels des Danielbuches. Nach der Schilderung einer schrecklichen, noch nie da gewesenen „Zeit der Not" – und damit innerhalb eines spezifischen eschatologischen Szenarios – wird für die Glaubenden, die durchhalten, eine „Zeit der Rettung" verheißen (Dan 12,1). Daran schließen sich Dan 12,2–3 an:

„Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten."

Der historische Kontext ist die Zeit der Makkabäischen Erhebung gegen die Herrschaft des seleukidischen Antiochus IV. Epiphanes († 164 v. Chr.),[68] „während des Höhepunktes des makkabäischen Freiheitskampfes [...] und der Wiedereinweihung des Tempels".[69] Die Gerechten, „die im Buch verzeichnet sind" (Dan 12,1), sind noch am Leben. Es handelt sich um denselben Personenkreis wie die „Verständigen", die „strahlen, wie der Himmel strahlt".[70] Allerdings wird nicht ihnen die Auferstehung unmittelbar zugesprochen,[71] sondern den „Vielen",[72] und hierbei auch nur einem Teil, während die anderen vergehen in „Schmach, zu ewigem Abscheu". Insgesamt ist dieser Abschnitt als Vision, als „eine eschatologische Offenbarungsrede"[73] zu charakterisieren. Sie ist nicht zu lösen aus seinem historischen Kontext der unmittelbaren Bedrohung des seleukidischen Herrschers. Sie spricht den Treuen in Israel in dieser „Notzeit" Mut und Hoffnung zu. Noch ist ja nichts bekannt vom baldigen Ende der Bedrohung durch den Tod des Herrschers.

Damit wird die Überlieferung des „zerschlagenen Knechtes" aus Jes 53,10–12 aufgegriffen; ihm wurde die Rettung durch Jahwe verheißen und dass er „Nachkommen sehen und lange leben wird" (Jes 53,10).[74] Unter Aufgreifen solcher Motive aus der Jesajaapokalypse und Deuterojesaja kann sich so eine neue Hoffnung für Israel Raum schaffen.[75] Manches wird lediglich angedeutet. Die unmittelbar Betroffenen sind Teile des unterdrückten jüdischen Volkes.[76] Der Verfasser gibt sich aber bei diesen Auseinandersetzungen um die Zukunft seines Volkes nicht mehr mit dem allgemeinen Gedanken an einen Sieg zufrieden, noch begnügt er sich bei den zu kurz Gekommenen mit dem Verweis auf einen Ausgleich durch ein nachträgliches Gericht. Trotzdem wird das „ewige Leben" nicht weiter ausgemalt, noch Genaueres darüber gesagt, wie man sich das neue Leben dieser individuellen Gerechten vorzustellen hat – über die erwähnten astralen Motive hinaus, und doch ist gerade dieser Text in seiner Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten in der späteren Zeit eminent wirksam geworden.[77]

3. Der frühjüdische apokalyptische Hintergrund

3.1 Die frühen Hinweise (1 Henoch)

Etwa gleichzeitig mit dem Danielbuch entstanden die ältesten Teile der Henochbuchsammlung.[78] Mehrmals wird das Thema des eschatologischen Endes, vor allem die Frage nach der Vergeltung, angesprochen. An einer Stelle „gibt der griechische Text einen Hinweis auf die Auferstehung, der auch in einigen äthiopischen Manuskripten (allerdings in wohl verderbter Form) erscheint."[79] Innerhalb von Mahnungen an die Gerechten kommt es in Bezug auf das Lebensende zu einem spöttischen Einwand der Sünder: „Wie wir sterben, sterben die Gerechten, und welchen Nutzen hatten sie von ihren Werken ...?" (1 Hen 102,6 f.). Diesem Einwand begegnet 1 Hen 102,8: „Von nun an werden sie [die Gerechten?] erhoben [oder: sich erheben?] und gerettet sein; und sie werden uns[80] essen und trinken sehen bis in Ewigkeit" [81].

Offensichtlich steht für den Autor fest: Die verstorbenen Gerechten werden auferstehen und (aus dem Gericht oder aus dem Verderben?) gerettet werden.[82] Die Zeit nach dieser „Auferstehung" wird in den Farben eines eschatologischen Festmahles gezeichnet. Das ist sicher nur bedingt als „Unsterblichkeit im Himmel" zu qualifizieren, denn der „Ort der Auferstehung" wird nicht weiter konkretisiert. Eine eschatologische Hoffnung auf die Auferstehung der Gerechten scheint sich wiederzuspiegeln. Am Ende der ganzen Sammlung heißt es darüber hinaus in einer ausführlichen Gottesrede (?), nachdem die Gerechten beschrieben werden als solche, „die den Himmel mehr lieben als ihr Leben in der Welt" (V. 10)[83]:

„Und nun werde ich die Geister der Guten von dem Geschlecht des Lichtes rufen, und ich werde die verwandeln, die in Finsternis geboren wurden, die in ihrem Fleisch [= irdischen Leben] nicht mit der Ehre belohnt wurden, wie es ihrem Glauben [oder: ihrer Treue] zugekommen wäre. Und ich werde die in das helle Licht hinausführen, die meinen heiligen Namen geliebt haben, und ich werde jeden einzelnen auf den Thron der Herrlichkeit setzen. Und sie werden glänzen in den Zeiten, die zahllos sein werden, denn das Gericht ist Gerechtigkeit, denn den Treuen wird er Treue erweisen in der Wohnung und [auf] geraden Pfaden. Und sie werden sehen, wie die, die in Finsternis geboren sind, in die Finsternis geführt werden, während die Gerechten glänzen werden [...]" (1 Hen 108,11–14).

Die Grundaussage ist klar: Die Gerechten werden – anders als die Gottlosen – nach einer Verwandlung (nach ihren Tod?) einem neues Leben angehören in einem „hellen Licht". Als Lohn für bisherige Entbehrungen werden sie – doch wohl „im Himmel" – auf dem göttlichen Thron der Herrlichkeit sitzen. Eine richterliche Funktion[84] wird nicht ausgesprochen, könnte aber mit dem „Sehen" der Vernichtung der Gottlosen gemeint sein. „Auferstehung" wird durch die Terminologie der „Verwandlung" ersetzt. Damit erfolgt am Ende der Zeit eine grundlegende Umgestaltung für die Glaubenden. Im Gegensatz zu den Gottlosen werden sie „glänzen", d. h. Anteil bekommen an der himmlischen Doxa Gottes.

3.2 Ausblick auf ein Leben nach dem Tod (Testamente der Zwölf Patriarchen)

Als sog. „Rewritten Bible" setzen die Zwölfertestamente[85] den von seinen Zwölf Söhnen Abschied nehmenden Jakob voraus.[86] Die (vier) Auferstehungspassagen sind vorchristlich, auch wenn an anderen Stellen des Werkes christliche Interpolationen und Überarbeitungen im jetzigen griechischen Text vorauszusetzen sind.[87]

Den ausführlichsten Text zur Auferstehungshoffnung repräsentiert das letzte Testament,[88] ein apokalyptisches Stück. Im Abschiedswort ermahnt Benjamin seine Söhne zum Halten der Gebote mit Hinweis auf die Vollendung des Heils (TestBenj 10,5). Dann werden – gegliedert nach einzelnen Zeitabschnitten[89] – zunächst die Patriarchen Henoch und Seth erscheinen (10,6),[90] danach Abraham, Isaak und Jakob „im Jubel" zur Rechten Gottes auferstehen;[91] es folgt die Auferstehung des Stammes Benjamin mit der Erwähnung ihrer Anbetung Gottes (10,7),[92] ja die Beschreibung einer allgemeinen Auferweckung (TestBenj 10,8 f.):

„Dann werden auch alle auferstehen, die einen zur Herrlichkeit, die anderen zur Entehrung. Und der Herr wird Israel als erstes richten wegen der Ungerechtigkeit, die sie vollbrachten. Und dann wird er alle Völker richten."[93]

Der ganze Abschnitt wird abgeschlossen durch die eigenartige Ermahnung: „Wenn seine Nachkommen dem Herrn entsprechend wandeln [...], werdet ihr wieder auf Hoffnung in mir wohnen" (TestBenj 10,11).

Benjamin als Stammvater schließt sich so auch in eschatologischer Zeit mit seinen Kindern zusammen. In der Auferstehungshoffnung und der Erwartung des neuen, eschatologischen Lebens bleibt er mit ihnen verbunden.[94]

In ähnlicher Weise wurden Auferstehungshoffnung und Auferweckungsjubel schon im zweiten Testament zum Ausdruck gebracht. Dort findet sich auch die Verbindung mit der Metapher „aufblühen".[95] Der Abschied nehmende Simeon beendet seinen Ausblick mit der Ankündigung seiner Auferstehung: „Dann werde ich mit Frohlocken aufstehen und den Höchsten wegen seiner Wundertaten preisen" (TestSim 6,7).

Bei Simeon, als dem dann vom Tod Erretteten, verbindet sich die Erfahrung des neuen Lebens mit dem Jubel Gottes. Im Anschluss daran finden parallel die „Wundertaten" Gottes Erwähnung; damit werden die Endereignisse mit der Rettung Israels überhaupt gemeint sein, aber vor allem natürlich – und gewissermaßen als Höhepunkt und Abschluss – die zukünftige Auferweckung des Patriarchen.

Test Juda 25,1[96] geht nun zunächst auf die Auferweckung der drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ein, dann natürlich auf Juda und seinen Stamm und schließlich auf alle Brüder, wobei Levi, Joseph, Benjamin, Simeon und Isachar besondere Erwähnung finden. Am Ende findet die Auferstehung aller Gerechten statt, wobei interessanterweise die Märtyrer eigens angeführt werden (TestJud 25,4)[97]: „Und die in Trauer starben, werden in Freude auferstehen. Und die um des Herrn willen Armen werden reich werden. Und die um des Herrn willen Getöteten werden zum Leben erweckt."[98]

Insgesamt wird damit deutlich, dass für das Zwölfertestament die Auferstehungshoffnung „keine zusammenhanglos der Schrift aufgepfropfte Idee ist, sondern auf den Grundvorstellungen der Test XII beruht."[99] Auferstehung ist die Rückkehr des Gerechten in seinen menschlichen Körper, auch wenn damit natürlich nicht an den verstorbenen und verwesten Körper gedacht ist. Der Tod ist wie ein Schlaf, von dem der Auferstandene dann erwacht und zu neuem Leben erweckt wird.[100]

3.3 Die Märtyrersituation (2 Makk)

Mit 2 Makk wird eine andere Literaturgattung, der „Stil hellenistischer pathetisch-rhetorischer Historiographie", gestreift.[101] Obwohl dieses Werk auf vielen Ebenen wie z. B. „in seiner Anthropologie schon stark vom Hellenismus beeinflußt"[102] ist, findet sich durchweg in den Partien über das Martyrium der sieben Brüder (2 Makk 7), der Verteidigung der Auferstehungshoffnung durch Judas Makkabäus (2 Makk 12) und im aufopfernden Selbstmord des Jerusalemer Ältesten Rasi (2 Makk 14) eine erstaunlich realistische, auf die künftige leibliche Auferstehung der Toten aus den Gräbern orientierte Hoffnung. Besonders ausführlich findet sie in der Schilderung des Märtyrertodes der sieben Brüder und ihrer Mutter unter der Schreckensherrschaft des Antiochus IV. Epiphanes ihren Ausdruck. Gleich sechsmal[103] wird sie in diesem Bericht angesprochen, in besonderer Ausführlichkeit bei der Mutter[104] und bei den letzten Worten des jüngsten, siebten Bruders gegenüber dem seleukidischen Unterdrücker: „Nachdem unsere Brüder für das ewige Leben kurze Pein erduldet haben, sind sie des Bundes Gottes teilhaftig geworden"[105] (2 Makk 7,36–38).

Mit dem Stichwort vom „ewigen Leben"[106] scheint in diesem besonderes Gewicht tragenden Schlussbekenntnis *ein geprägter Begriff* aufgenommen zu werden, der auf die grundlegende Stelle in Dan 12,2 zurückgeht.[107] Wie der Zusammenhang zeigt,[108] ist dieses Leben nach dem Tod ein leibliches Leben. Der Tod wird damit als ein alles umfassendes Geschehen verstanden, das den ganzen Menschen in all seinen Teilen umfasst; die Erwartung des Auferstehungskörpers umfasst damit all seine bisherigen „Elemente" und Teile, wie es besonders drastisch und für hellenistische Ohren und Augen sicher auf besonders anstößige Weise der letzte Auferstehungstext im Buch, die letzten Worte des angesprochenen Jerusalemers Rasi zum Ausdruck bringt: „Fast schon verblutet, riss er sich die Eingeweide aus dem Körper, packte sie mit beiden Händen und schleuderte sie auf die Leute hinunter; dabei rief er den Herrn über Leben und Tod an, er möge sie ihm wiedergeben. So starb er" (2 Makk 14,46).

Das zweite Makkabäerbuch lässt erkennen, wie durch die besondere politische und religiöse Herausforderung des Freiheitskampfes gegen Antiochus IV., der viele tausend Tote gekostet hatte, die Märtyrererfahrung und damit die Frage nach einem Leben nach dem Tod für weite Kreise des Judentums bestimmend geworden ist.[109] Das gilt vor allem für die Fülle der apokalyptischen Texte, die noch durch eine ganze Reihe

weiterer zu vermehren wären,[110] damit vor allem für das palästinische Mutterland, aber genauso für die Juden in der Diaspora. Ja, diese Hoffnung wurde überhaupt geradezu „zu einer Grundbedingung der endzeitlichen Wiederherstellung des Gottesvolkes."[111] Dem können wir nicht weiter nachgehen;[112] die Erwartung einer bleibenden Gottesbeziehung nach dem irdischen Leben, die Erwartung eines neuen Lebens nach der Auferstehung müssen damit Anfang des 1. Jh. n. Chr. als eine für weite jüdische Kreise fest anerkannte Größe vorausgesetzt werden. Dies geschieht natürlich in unterschiedlicher Ausprägung und mit einer Reihe von Nuancen und unterschiedlichen Akzentuierungen.[113]

4. Zur Verkündigung Jesu

4.1 Die sog. Sadduzäerperikope (Mk 12,18–27)

Die sog. Sadduzäerperikope gehört zum Diskurs, der wohl zwischen Pharisäern, Sadduzäern und Vertretern des Urchristentums geführt wurde,[114] einmal ganz abgesehen davon, wie man sich dabei die jeweiligen Mehrheiten der Gruppen zu denken hat. Für viele gehört diese Perikope zu den Spuren, die das (judenchristliche) Urchristentum[115] Jerusalems in den neutestamentlichen Evangelien hinlassen hat.[116] Wichtiger ist nun das Phänomen apokalyptischer Elemente.[117] Die Argumentation Jesu mit dem Hinweis auf die Engel lässt eine solche Verbindung wahrscheinlich erscheinen.[118] Die Verwendung des Begriffes „Macht Gottes" könnte ebenfalls hierzu zu zählen sein.[119]

Zu Recht wird in der Auslegung dieses Textes oft auf die zweite Bitte des jüdischen Hauptgebetes und auf andere rabbinische Parallelen[120] hingewiesen. So bittet der fromme Jude[121] mehrmals täglich zu Beginn des Achtzehnbittengebets[122]: „Du bist mächtig in Ewigkeit, du, Herr, belebst die Toten, du bist stark zum Helfen."[123]

Im dreigliedrigen Parallelismus wird in doxologischer Sprache die Größe und Macht Gottes gepriesen. Die mittlere Prädikation Gottes als den, der die Toten auferweckt, erscheint noch einmal in doppelter Form am Ende dieser Benediktion: „Und treu bist du, die Toten wieder zu beleben. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Toten wieder belebst."[124]

Die Schöpfermacht Gottes erweist sich gerade an Armen, Kranken und behinderten Menschen, zu denen die Toten, „die im Staub schlafen" (Dan 12,2), zählen. Die Urzeit – repräsentiert durch die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob – hängt in gewisser Weise mit der Endzeit der Welt zusammen – repräsentiert durch die eschatologische Heilstat Gottes an den Armen und Zu kurz Gekommenen und eben durch die Auferstehung der Toten.[125]

Mit den zitierten jüdischen Texten verbindet sich die Argumentation Jesu in Mk 12 in der Thematik des absoluten Vertrauens auf die Schöpfermacht Gottes. Ungewöhnlich in dieser Perikope ist die Argumentation mit dem Bibeltext aus Ex 3. Eine solche Argumentation aus dem Pentateuch ist ja gerade beim Gegenüber der Sadduzäer an-

gemessen.[126] Die Patriarchen als die Gerechten *par excellence* kann Gott nicht in der Totenwelt bleiben lassen. Die Treue des Bundes Gottes ist hier gefordert. So wird die verbreitete Selbstprädikation Gottes als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs"[127] offensichtlich an dieser Stelle verstanden.[128] Schließlich ist die Argumentation mit der Unvergleichbarkeit des himmlischen Lebens bei Gott in frühen rabbinischen Texten zu belegen. So heißt es in einem berühmten *dictum* von Rab[129] (bBer 17a)[130]: „In der zukünftigen Welt gibt es weder Essen noch Trinken, noch Zeugung und Fortpflanzung, nicht Handel noch Wandel, nicht Neid noch Feindschaft noch Streit. Vielmehr sitzen die Gerechten mit ihren Kronen auf ihren Häuptern und laben sich an dem Glanze der Herrlichkeit [...]".

Die Schau der Doxa Gottes ist genug für alle menschlichen Bedürfnisse.[131] Innerhalb des Evangelientextes ist klar: Jesus wird gezeichnet in den Farben eines Vertreters der verbreiteten und akzeptierten jüdischen Anschauungen, von denen sich die der Sadduzäer der Evangelien offensichtlich negativ abheben sollen.[132] Hier begegnen uns Anschauungen, die dann in den angesprochenen Texten des Paulus eine konsequente Fortsetzung finden.[133]

4.2 Das eschatologische Festmahl (Mt 8,11 f. par.)

Die Wundererzählung der sog. Redenquelle vom Hauptmann von Kapernaum (Mt 8,5–13; par. Lk 7,1–10) enthält am Schluss eine regelrechte, ausführliche Rede Jesu an das Volk[134] (Mt 8,10b–12). Zwei traditionelle Topoi von der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Zion[135] und von der endzeitlichen, himmlischen Mahlzeit[136] sind darin enthalten. Während in der Regel die eschatologische Mahlzeit mit den Patriarchen, den beispielhaften Gerechten, als hoffnungsvolle Verheißung „ad maiorem Israels"[137] verwendet wurde, ist hier ein polemischer Ton nicht zu überhören. Ähnlich wie Johannes d. T. scheint Jesus die eschatologischen Hoffnungen Israels kritisch gegen seine Zeitgenossen zu wenden. (Auch) Nichtjuden werden, wie das in der rahmenden Wundergeschichte exemplarisch an der Person des Römers veranschaulicht wird, dieser Hoffnungsgüter teilhaftig.

Insgesamt steht dabei natürlich die Voraussetzung im Hintergrund, dass die Patriarchen[138] – wie die angesprochenen lebenden Zeitgenossen Jesu – Anteil haben an einer (wie auch immer gearteten) Auferweckung, die einen zum Heil, die anderen zu Gericht und Verdammnis.[139] Die Beschreibung des ungewöhnlichen Festmahles unter Einschluss von Nichtjuden impliziert eine universale, leibliche Auferstehungshoffnung für alle Gerechten. Das Geschehen der Auferstehung wird nicht näher ausgeführt, liegt also sicher nicht im Mittelpunkt des Interesses. Allerdings braucht es diese Aufmerksamkeit nicht, denn es ist längst zu einer selbstverständlichen, volkstümlichen eschatologischen Erwartung geworden.

4.3 Eschatologische Gerichtsgegner (Mt 12,41 f.)

Der letzte Text ist bei Mt (als Sondergut) der Perikope über das sog. Zeichen des Jona (Mt 12,38–40, par. Lk 11,29 f.) kommentierend eingefügt worden.[140] Der Ausdruck „beim Gericht" (Mt 8,41) ist als das „Jüngste Gericht" am Ende der Zeit zu deuten.[141] Bei diesem Ereignis werden die Gerechten im Auftrag Gottes oder zusammen mit Gott selbst (und seinem Beauftragten) als Richter der Welt eingesetzt sein.[142]

Das Erstaunliche und Überraschende im Jesuslogion[143] ist nun, dass es nicht Israeliten sind, die als Richter tätig sein werden, sondern „die Leute von Ninive" und dann „die Königin des Südens", also Nichtjuden! „Die heidnischen Niniviten nehmen den Platz der Gerechten ein: diese Generation Israels sitzt auf der Anklagebank und wird verurteilt."[144] Das Geschehen der Auferstehung steht nicht im Mittelpunkt,[145] sondern die Anklage; das letzte Gericht wird in aller Schärfe angedroht.[146] Trotzdem gilt: „Nur als nicht mehr zu den Toten Gehörende und persönlich aus dem Tod Errettete können [...] die längst Verstorbenen die jetzt noch Lebenden 'richten'".[147]

Gerade die zuletzt besprochen Texte zeigen, dass das Thema der Auferstehung in der Verkündigung Jesu nicht im Mittelpunkt steht. Es geht ihm vielmehr um das letzte Heil, das von Gott neu geschenkte Leben in der Gemeinschaft mit ihm, jenseits aller räumlichen und zeitlichen Begrenzungen. Die Erwartung des „ewigen Lebens" gehört aber in den Kontext der Verkündigung des (nahen) Reiches Gottes der Jesustradition. Sie verbindet sich – wohl erst nach Ostern – mit der Erwartung der Überwindung des Todes überhaupt. Damit ist die Zeit des langen Wartens und Hoffens an ein Ende gekommen, in einem überraschenden Sinne die „Zeit erfüllt".[148]

Jesus teilte die Vorstellung und die Erwartung der Auferstehung der Toten am Ende der Zeit mit seinen Zeitgenossen. Dass er dabei eigene Akzente setzte, ist aufschlussreich; falsch wäre aber ein folienhaftes Abgrenzen seiner Botschaft von den Überzeugungen vieler seiner Zeitgenossen gerade bei diesem Thema: Die universale Durchsetzung des Reiches Gottes steht noch aus und es ist bleibend Aufgabe des Gebetes, dringend um sein Kommen zu bitten und zu hoffen.[149]

Da die behandelte Thematik in seine Predigt von der (nahen) Gottesherrschaft eingebunden ist, gehört sie natürlich auch „wesentlich zum Evangelium".[150] Daran konnte und musste die Verkündigung der christlichen Gemeinde und die des Paulus relativ bruchlos anknüpfen, wobei durch die Erfahrung und die Verarbeitung des Ostergeschehens noch einmal in besonderer Weise ein unübersehbarer Akzent gesetzt wurde. In den Gemeindebriefen kommt der Erwartung der Auferweckung damit also ebenfalls eine dienende, wenn auch durchaus „wesentliche", Funktion zu.

5. Zusammenfassung: Der Stachel des Todes

Gegenüber den die scheinbar unausweichliche Macht des Todes überspringenden Mitgliedern der Gemeinde in Korinth heißt es in aller Deutlichkeit in 1 Kor 15,21 f[151]: „Durch einen Menschen ist der Tod (in die Welt gekommen) [...] [so] müssen 'in Adam' alle (Menschen) sterben." Dieser Unausweichlichkeit kann keiner entkommen. Trotzdem scheint es für Paulus selbstverständlich zu sein, dass nicht alle Menschen vor der Parusie sterben werden. Vielmehr erwartet er, dass die zu seiner Zeit Lebenden „verwandelt" und auf diese Weise der neuen Schöpfung und der Herrlichkeit des Lebens in der Gegenwart Gottes teilhaftig werden. Dabei gilt aber immer noch: „Alle unterliegen durch Adam dem Gesetz des Todes – das gilt auch für die, die hoffen, bei der Parusie noch zu leben [...]; ebenso ist aber auch allen – den Verstorbenen wie den bei der Parusie noch Lebenden – durch Christus die Möglichkeit gegeben, Anteil an der Auferstehung und neues Leben zu erhalten."[152]

Die Auferstehungshoffnung braucht aber nicht *eo ipso* mit der Parusie verknüpft zu werden. Schon gegenwärtig werden z. B. Patriarchen (und Propheten) als „Auferstandene" in der Gegenwart und Herrlichkeit Gottes für die Glaubenden erkennbar; sie werden zum Symbol des (fast sinnlich) wahrnehmbaren Heils selbst, der überraschenden Verdichtung von heilgewordenen Beziehungen im eschatologischen Mahl.[153]

Die direkten Verknüpfungen mit den im Hintergrund liegenden apokalyptischen Texten machen deutlich, dass gerade ein solcher Vorstellungsbereich mit dem neutestamentlichen Glauben an die Erwartung der Auferstehung unauflöslich verknüpft ist.[154] Nur in diesem Horizont kann dann die Frage nach dem (überwundenen) Stachel des Todes gestellt bleiben, im Zitat von Jes 25,8[155], als Höhepunkt des ganzen Kapitels über die Auferstehung in 1 Kor 15,54 f: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?" „Erst dann, wenn der Tod völlig besiegt sein wird, die Todeswirklichkeit und Todeswelt ganz im Sieg verschwunden sein werden", ist die Verheißung im Wort der Schrift, die bis dahin immer vom „Verweslichen" und „Sterblichen" in Frage gestellt werden, „ganz realisiert und stimmig. Aller Triumphalismus ist damit ausgeschlossen. Der Tod hat noch seinen Stachel, und der wird ihm erst am Ende gezogen."[156] Eine solche Bewertung – aus der heftigsten Auseinandersetzung in urchristlicher Zeit über die Bedeutung der Auferstehungshoffnung geboren – ist weiterhin gültig, auch wenn vielleicht die Frage nach der Erwartung der Parusie nicht mehr so brennend für die Gemeindeglieder bewertet wird wie noch zur Zeit des Apostels.

Das Bekenntnis des Glaubens: „alles, was wir sind, sind wir im Glauben an die Auferstehung der Toten"[157] wird also immer wieder neu durchzubuchstabieren und gegen andere Anschauungen und Überzeugungen persönlich neu anzueignen sein.

Anmerkungen

[1] Vgl. die griechische Fassung des sog. alten römischen Symbols: *pisteúo sarkós anástasin*.

[2] Vgl. A. J. M. Wedderburn, Beyond Resurrection, London 1999; zu den Glaubensbekenntnissen ebd., 118 f.

[3] „Die Hoffnung der Christen [heißt]: Auferstehung der Toten; [alles,] was wir sind, sind wir im Glauben daran". So beginnt der Traktat von Tertullian, De carnis resurrectione. Zur Übersetzung vgl. G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt (1986) ²1992, 3.

[4] Zur Interpretation von Apg 17,22 ff. vgl. K. Haacker, Urchristliche Mission und kulturelle Identität. Beobachtungen zu Strategie und Homiletik des Apostels Paulus, in: ThBeitr 19 (1988), 61–72 (bes. 69–72).

[5] M. Hengel, Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: F. Avemarie, *Auferstehung – Resurrection*, Tübingen 2001, 119–183 (zit.: 143).

[6] Origines, c. Cels. 5,14.

[7] Ebd.

[8] 1 Thess 4,13.

[9] Röm 8,29; das dortige „Brüder" (*adelpho´*) ist inklusiv gemeint. Die Übersetzung der *Gute Nachricht Bibel* trägt dem Rechnung mit der durchaus angemessenen Übersetzung: „... damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern und Schwestern ist." Vgl. die dortige Anmerkung zu Röm 1,13. Siehe weiter 1 Kor 15,20; Kol 1,18 sowie Offb 1,5, aber auch Apg 3,15.

[10] Vgl. zum „überraschenden Bedeutungsbefund im Neuen Testament" H. Hegermann, EWNT 1 (1980), 833.

[11] Diese Vorstellung hat eine Leitfunktion: 1 Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23.

[12] Das Ganze wird auf dreifache Weise zum Ausdruck gebracht: durch ein „Befehlswort", den Ruf des Erzengels und zum Abschluss die „Trompete Gottes". Vgl. H. Lichtenberger, EWNT 3 (1983), 536–538.

[13] 1 Thess 5,1 ff.

[14] Wörtlich 4,16: „Er wird herabkommen vom Himmel."

[15] 1 Thess 4,14.

[16] Siehe Röm 4,17.

[17] Die Griechen nannten diesen Bereich auch „Äther"; vgl. W. Foerster, ThWNT 1 (1933), 165.

[18] Der Begriff *apántesis* (Empfang) steht für die Begrüßung eines (hohen) Staatsbesuches: Eine Delegation kommt aus der Stadt heraus, um die Gäste feierlich zu begrüßen und willkommen zu heißen. Vgl. E. Peterson, ThWNT 1 (1933), 380, 14 f.; anders – aber nicht überzeugend – M. Lattke, EWNT 1 (1980), 275.

[19] Siehe für Paulus Apg 28,15 und für ein Hochzeitsfest Mt 25,1.6; aber auch Mt 8,34; Joh 12,13 u. ö.

[20] Für den Empfang des Kaisers Titus und seine Soldaten durch die Stadt Antiochien siehe *Josephus*, Bell. 7,100 f.; weiter Ant. 11,325; 16,14; Bell. 2,318 ff.; vita 411 u. ö.

[21] Vgl. z. B. das Stichwort vom „letzten Posaunenschall" 1 Kor 15,52.

[22] 1 Kor 15,1.

[23] Zur Verklammerung mit dem Briefganzen vgl. die Andeutung 1 Kor 1,7 f. (Proömium) mit der „Auflösung" in 1 Kor 15,12 (vgl. 15,34). Darum ist die Kennzeichnung von Kap. 15 als „den unvergleichlichen Höhepunkt und die perspektivische Mitte des ganzen Briefes" gerechtfertigt, vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, Neukirchen – Vluyn 2001, darin: „V und das Aufzeigen der engen Verflechtungen mit dem Gesamtbrief", ebd. 7 (Anm. 1).

[24] Das ist anders in Offb 20,1–3.

[25] So ist sicher das „wie können einige von euch sagen" in 1 Kor 15,12 zu deuten.

[26] W. Schrage, 1 Kor (s. o. Anm. 23), 113 und schon vorher in ders., 1 Kor, Bd. 1, 58 f.

[27] Zu einem solchen Hintergrund passt die Inschrift aus der frühen Prinzipatszeit CIL VI, 30157 = CE 975: „Corpore consumpto, viva anima, deus sum." Die Vernichtung des Körpers (corpus) dient als Voraussetzung für die Aufnahme in die himmlische Welt. Vgl. hierzu Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5), 147 (Anm. 105).

[28] Hengel, Begräbnis (Anm. 5), 115 mit Verweis auf 1 Kor 4,8 f.; 8,2; 11,36; 13,9.

[29] Die Stichwörter vom Körper (soma) und „Fleisch" (sarx) erscheinen in diesem Abschnitt besonders häufig: das erste achtmal, das zweite fünfmal!

[30] Bei Paulus wird der Begriff „Leib" (soma) nie wie sonst im Profangriechischen für „Leiche" oder „Sklave" benutzt, „der beinahe technische Gebrauch", vgl. E. Schweizer, ThWNT 7 (1964), 1024–1091 (zit.: 1057). Zur Auferstehung des Leibes bei Paulus: ders., ebd. 1057–1060.

[31] 1 Kor 15,38. Das Stichwort von einem „überirdischen/'geistlichen' Leib" hat hierbei seine Entsprechung in der Aussage des Philipperbriefes, Phil 3,21.

[32] H. Weder, Leiblichkeit. Neutestamentliche Anmerkungen zu einem aktuellen Stichwort (1983), in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 219–238 (zit.: 232). Der Zitat geht weiter mit: „Offenbar ist die Leiblichkeit dermaßen charakteristisch für den Menschen, dass auch eine Existenz im Himmel ohne die Leiblichkeit nicht denkbar ist."

[33] 1 Kor 15,23.

[34] Die Vollendung wird 1 Kor 15,24 im Griechischen durch den (temporalen) Ausdruck *e'ta to télos* gekennzeichnet. Zu den unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten vgl. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (s. o. Anm. 23), 169–171 (zit.: 169).

[35] 1 Kor 15,28.

[36] Vgl. hierzu in ganz ähnlicher Weise, aber in eher formelhaft geprägten Wendungen 1 Kor 6.14 (vgl. hierzu das Stichwort Körper [*soma*] im Vers vorher!), 2 Kor 4,14 und unten zum Philipperbrief.

[37] Zum Zusammenhang dieses Abschnittes mit „apokalyptischem Traditionsmaterial" (J. Baumgartner) vgl. M. Hengel, Paulus und die frühchristliche Apokalyptik, in: ders., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften 3, Tübingen 2002, 383–388.

[38] Zum Stichwort des „zum Leben erwecken" vgl. schon Röm 4.17 und unten zum Achtzehngebet.

[39] O. Michel, Römer 194, zu Röm 8,11 mit der Schlussthese zum ganzen Abschnitt: „Ohne die kosmische Überwindung des Todes wäre die Heilstat Gottes unvollständig."

[40] Zum Ganzen vgl. Röm 14,7.9.

[41] Im Proömium Phil 1,6.10 und 2,15 f.

[42] G. Friedrich, An die Philipper, 168 (zu Phil 4,5).

[43] Phil 4,5.

[44] Vgl. Phil 3,19 mit dem Vorwurf: „ihr Gott ist der Bauch", d. h. rein irdische Bedürfnisse.

[45] d. h. nach dem Verständnis der Gemeinde in einer römischen Veteranenkolonie, die „Republik" (*to pol'teuma*)! In Philippi war man gegenüber anderen Städten der Provinz Makedoniens stolz auf die Privilegien des lateinischen Bürgerrechtes; vgl. zu diesen Hintergründen P. Pilhofer, Philippi. Bd. 1: Die erste christliche Gemeinde Europas, Tübingen 1995.

[46] Zum hapax legomenon *exanástasis* könnte auch Offb 20,5b.6 passen: hierzu Hengel, Paulus (s. o. Anm. 37), 365, Anm. 236.

[47] Übersetzung nach der Einheitsübersetzung. Die exegetisch umstrittene Eingangswendung

„ob ich vielleicht ..." ist besser zu verstehen als „damit ich gelangen könnte" oder wie oben in der zitierten Übersetzung. Zur Erwartung des Paulus in Bezug auf seine persönliche Auferstehung, die aber immer wieder mit dem Ostergeschehen verbunden wird, vgl. Röm 6,4 f.; 8,11 (s. o.); 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14 und 1 Thess 4,14 (s. o.). Siehe schließlich auch die zunächst ganz anders klingende Stelle im Brief, Phil 1,23.

[48] E. Schweizer, ThWNT 7 (1964), 1058.

[49] In ähnlicher Weise scheint der Apostel auch in 2 Kor 5,1–10 von der Auferweckung und der Hoffnung auf die Gemeinschaft mit dem auferweckten und erhöhten Christus zu sprechen. Gemeinsamer Bezugspunkt ist wiederum das Bild von der „Verwandlung", bzw. der „Überkleidung', d. h. dem Ersetzen der irdischen Kleidung („Nacktheit") durch eine „himmlische Kleidung" („ein ewiges Haus"; „eine himmlische Behausung"); so wird der Text jedenfalls gewöhnlich ausgelegt.

[50] Übersetzung nach H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 173.

[51] Siehe S. Schroer/Th. Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 6 mit Verweis auf Ijob 7,21; 10,9; 34,14 f.; Ps 90,3; 104,29; Sir 33,10.

[52] Vgl. darüber hinaus Ps 6,6; 30,10; 88,11; Jes 38,18 f. und Sir 17,27 f. Zum Motiv des „Verstummens des Gotteslobes im Tod" B. Janowski, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: F. Avemarie, Auferstehung (s. o. Anm. 5), 24 f.

[53] Die Vielfalt und die Tragweite dieser Texte wird entfaltet bei H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi (erw. Neuausgabe), Würzburg 2002, 41–78. Anders z. B. K. Müller, Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung, in: BiKi 52 (1997), 8 18 (bes. 13).

[54] Zur Frage nach dieser Terminologie vgl. Hengel, Paulus (s. o. Anm. 37), passim und J. J. Collins, Sears, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism, 1997, bes. 115 ff. An der Behandlung des Daniel in der LXX kann man leicht absehen, wie dieses Buch zunächst noch nicht in den Kontext der prophetischen Bücher eingeordnet wurde; das ist erst in christlicher Zeit geschehen; vgl. F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münster 2001, 39 u. ö.

[55] U. Kellermann, Das Gotteslob der Auferweckten. Motivgeschichtliche Beobachtungen in Texten des Alten Testaments, des frühen Judentums und Urchristentums, Neukirchen-Vluyn 2001, 3; vgl. zum Folgenden und zu diesem Jesajatext ebd., 3–20.

[56] Übersetzung ebd., 8.

[57] Der singularische Ausdruck „Leiche" ist kollektiv zu verstehen; vgl. Kellermann, Das Gotteslob der Auferweckten (s. o. Anm. 55), 10, so auch O. Kaiser, Jesaja, 173, Anm. 1.

[58] H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles (1968), in: Ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 180–201, bes. 192, Anm. 24 datiert die Jesajaapokalypse in ihrer endgültigen Ausgestaltung Ende des 4. Jh. v. Chr.

[59] Kellermann, Das Gotteslob der Auferweckten (s. o. Anm. 55), 3.

[60] *Terminus ad quem* ist der als zweites zu besprechende Text aus Dan 12, der allgemein um 165 v. Chr. zu datieren ist (s. u.). Etwas anders versucht A. Chester die beiden Texte Jes 25,8 und 26,19 in einem metaphorischen Sinn, vergleichbar mit Ez 37, zu verstehen; „(they) would portray the rivival and return of the Jewish people from the 'death' of exile", ders., Resurrection and Transformation, in: F. Avemarie, Auferstehung (s. o. Anm. 5), 47–77 (zit.: 57). Zu Ez 37 selbst A. Chester, Resurrection and Transformation (ebd., 47–77), 48–54.

[61] Kellermann, Das Gotteslob der Auferweckten (s. o. Anm. 55), 11.

[62] Vgl. die Deutung bei H. Gese, Der Tod im Alten Testament, in: Ders., Zur biblischen Theolo-

gie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 31–54; bes. 52 zu Jes 26,19: „Die apokalyptische Neugeburt ist [...] die Auferstehung. Es ist die eschatologische Schöpfung aus der 'Chaostiefe', die aus dem Gericht heraus erfolgende eschatologische Geburt ...".

[63] Kellermann, Das Gotteslob der Auferweckten (s. o. Anm. 55), 14 mit Verweis auf ähnliche Vorgänge in Ez 37,1–10 – allerdings anders als Chester (s. o. Anm. 60).

[64] Interessanterweise interpretiert die LXX die letzte Aussage im Kontrast: „Die Erde der Gottlosen aber wird zerfallen." Zur Stelle überhaupt Kellermann, Das Gotteslob der Auferweckten (s. o. Anm. 55), 16–19; Siegert, Zwischen (s. o. Anm. 54), 300 f. und vor allem B. W. R. Pearson, Resurrection and the Judgment of the Titans (LXX Isaiah 26,19), in: St. E. Porter u. a. (ed.), Resurrection, Sheffield 1999, 33–51; St. Fine, A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of the Dead in First-Century Jerusalem, JJS 51 (2000), 69–76.

[65] Kellermann, Das Gotteslob der Auferweckten (s. o. Anm. 55), 15.

[66] Zu dieser Thematik siehe auch die kurzen Bemerkungen bei J. Kremer, Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht, in: Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3), 7–161 (bes. 101).

[67] Aus der LXX vgl. LXX Ijob 14,13b–14; das *Daniel*-Postskript (LXX 12,13) mit seiner individuellen Auferstehungshoffnung wird dann sogar deutlich mit dem Hinweis auf den schriftlich fixierten Text („es steht geschrieben") im *Ijob*-Postskript (42,17a) imitiert!

[68] Siehe u. a. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., Tübingen (1969) ^{3}1988, bes. 319–394.

[69] Hengel, Judentum und Hellenismus (s. o. Anm. 68), 320 f.

[70] Zu diesem Motiv einer Verherrlichung mit „astralem Glanz" vgl. 1 Hen 104,2.6, aber auch später in Phil 2,15. Zum Thema Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3), 54 (Anm. 122).

[71] Später paraphrasiert die LXX die Weisung des Erklärungsengels profilierter, LXX *Dan 12,13*: „Du aber gehe, entferne dich, denn noch sind es Tage und Stunden bis zum Eintreffen des Endes. Und du sollst ruhen und aufstehen zu deiner Herrlichkeit am Ende der Tage." Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5) 157 betont so zu Recht: „In konsequenter Weise kommt es jetzt auch zur *doppelten Auferstehung*, die freilich wohl noch nicht universal ist, sondern sich auf die Angehörigen des Gottesvolkes bezieht." (Herv. dort.)

[72] Teilweise hat man diesen Ausdruck inklusiv verstanden, im Sinne von „alle"; dagegen spricht aber das folgende partitive „von". Zum Problem K. Koch u. a., Das Buch Daniel (EdF 144), Darmstadt 1980, 241 f.

[73] Nach E. Haag, Daniel, 19.

[74] Zur Nähe der Texte des Gottesknechtes Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3); Chester, Resurrection (s. o. Anm. 60), 62 und vor allem M. Hengel, Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, in: B. Janowski u. a. (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, mit einer Bibliographie zu Jes 53, Tübingen 1996, 49–91 (bes. 60 f., 63 f.).

[75] Vgl. unten zur ebenfalls in jener Zeit entstandenen Märtyrerrezeption in den Makkabäerbüchern.

[76] Hengel deutet die beiden angesprochenen Gruppen in Dan 12,2 als „die Glaubenstreuen einschließlich der Lehrer der alten Zeit ..., während die zweite sich auf die jüdischen Apostaten bezieht", Ders., Judentum (s. o. Anm. 68), 357.

[77] Vgl. hierzu schon in etwas früherer Zeit – in einem weisheitlichen Kontext – die Bemerkung zum Zwölfprophetenbuch in Sir 49,10, ohne dass die Erwartung der Auferstehung dort näher beschrieben würde (vgl. beim Enkel Sirachs auch für die Richter LXX Sir 46,12). „In beiden Fällen wird dabei doch wohl auf die eschatologische Wiederherstellung des Gottesvolkes zumindest in führenden Vertretern angespielt." Siehe Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5), 157.

[78] Vgl. E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Version, Vol. II,1, Edinburgh 1986, 256; Hengel, Judentum, 345 ff.; ders., Begräbnis (s. o. Anm. 5), 170.

[79] Nach G. Stemberger, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr.–100 n. Chr.), Rom 1972, 43.

[80] So ist hier wohl zu konjizieren; vgl. den Apparat bei A. M. Denis, Fragmenta Pseudepigraphorum Graeca, Apocalypsis Henochi Graece, ed. M. Black, Leiden 1970, zum Text 41.

[81] Übersetzung nach S. Uhlig (JSHRZ). Allerdings ist nicht ganz sicher, bis wohin der Spott der Ungerechten reicht und wann die Entgegnung des Autors beginnt. Für die meisten Ausleger findet sich aber in 1 Hen 102,8 die Antwort des Autors. So Uhlig, JSHRZ s. o. und Stemberger, Leib (s. o. Anm. 79), 43 f.

[82] Vgl. auch die zusammenfassende Aussage in der Einleitung bei E. Isaak, 1 (Ethiopic Apocalypse of) ENOCH (OTP I), 1983, 9: „The last major section of 1 Enoch [...] is an admonition to righteousness, for he predicts that the wicked shall be condemned to eternal punishment in Sheol, whereas the righteous shall have a blessed resurrection to enjoy the bliss of heaven."

[83] Eine unterschiedliche Terminologie überrascht allerdings bei dem Thema „Auferstehung" keineswegs. Die Metaphern können durchaus wechseln. Zur Vorstellungsvielfalt Kessler, Sucht den Lebenden (s. o. Anm. 53), 488: „Deshalb wäre es für eine heutige Rekonstruktion verkehrt, sich auf ein Wortfeld (etwa 'Auferstehung', 'Auferweckung') zu fixieren."

[84] Vgl. zu dieser Vorstellung z. B. im Neuen Testament Mt 19.28 (s. u.); Offb 3,21 u. ö.

[85] Zur Grundschrift vgl. Schürer, History (s. o. Anm. 78), 774; Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5), 158, Anm. 158.

[86] Das geschieht im Sinne von Gen 49 (vgl. aber auch in Bezug auf Mose Dtn 33).

[87] Stemberger, Leib (s. o. Anm. 79), 65 ff.; Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5), 158 f.

[88] Vgl. die Bemerkung von H. C. Kee, Testaments of the Twelve Patriarches (OTP I), 1983, 828 (Anm. 10a): „As the final doctrinal statement, the passage serves as a fitting conclusion to the T12P, with only the styled account of Benjamin's death as the actual end of the book."

[89] Vgl. oben zu 1 Kor 15,23–28.

[90] Nach einer anderen HSS: Henoch, Sem und Noah.

[91] Der „Jubel" wird mit den Patriarchen der Urzeit verbunden, was ja später bei der allgemeinen Auferstehung durch die Verbindung mit dem Gericht nicht mehr angemessen sein wird.

[92] „Wir werden anbeten den König der Himmel" (so HSS A; ähnlich aber auch die anderen HSS). Die „Anbetung" ist sicher als Variation des „Jubels" aufzufassen.

[93] Zur Reihenfolge, beginnend mit Israel, siehe Jer 25,29 und Ez 9,6; vgl. analog auch 1 Petr 4,17.

[94] Der genaue Ort dieser dann bleibenden Gemeinschaft wird nicht näher gekennzeichnet. Aus dem folgenden „und ganz Israel wird zum Herrn versammelt werden" könnte an den Himmel gedacht sein. Da aber im Kontext der anderen Testamente eher an die Erde als Ort der Auferstandenen gedacht ist, wird das auch hier wahrscheinlicher sein; vgl. hierzu Stemberger, Leib (s. o. Anm. 79), 65.71.

[95] TestSim 6,2; weiter s. o. zu Sir 49,10, aber auch schon Jes 66.14 u. ö. Zu diesem Motiv vgl. bes. Stemberger, Leib (s. o. Anm. 79), 66 f. (Anm. 16).

[96] Vgl. darüber hinaus TestSeb 10,1–3.

[97] Siehe die Parallele in 4Q 521 2 II, wo neben den Armen auch die Frommen, Gerechten, Ge-

bunden und Blinde erwähnt werden (s. u.). Vgl. J. Zimmermann, Messianische Erwartungen in den Schriftfunden von Qumran. Einführung und Überblick, in: ThBeitr 31 (2000), 125–144 (v. a. 139 f.) und Ders., Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran, Tübingen 1998, bes. 343–388.

[98] HSS A formuliert in Einzelheiten etwas anders.

[99] Stemberger, Leib (s. o. Anm. 79), 67.

[100] Vgl. den Ausdruck „wiederbelebt werden, (aus dem Schlaf) zum Leben kommen" in Test-Juda 25,4.

[101] Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5), 159.

[102] Stemberger, Leib (s. o. Anm. 79), 24.

[103] In 2 Makk 7,9.11.14; 7,23.29.36 ff.

[104] In 2 Makk 7,23 zu allen Kindern; 7,29 zum jüngsten Kind.

[105] Die Übersetzung dieses Verses, der Bezug des Stichwortes vom „ewigen Leben" ist in der Forschung umstritten; siehe die eingehende Darstellung bei Stemberger, Leib (s. o. Anm. 79), 21 f. Zur Frage nach dem Zeitpunkt des Auferstehungsereignisses siehe auch Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3), 134 f.

[106] Siehe schon 2 Makk 7,9.11.14 (dazu Ch. Habicht, JSHRZ zum Text, 237). Diese realistische Rede von der Auferstehung wird dann im späteren 4 Makk zurückgedrängt; das postmortale Heil wird dort mit im Hellenismus geläufigeren Begriffen wie „Unsterblichkeit" oder „Unvergänglichkeit" ausgedrückt (4 Makk 14,5; 16,13 und 4 Makk 9,22; 17,12 u. ö.), was z. B. auch im Weisheitsbuch zu beobachten ist (Sap 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3 und Sap 2,23; 6,19).

[107] S. o. zum Text. Zur (vor allem bei protestantischen Exegeten umstrittenen) Auslegung der Auferstehungshoffnung bes. K. Koch, Daniel (s. o. Anm. 72), 239–246.

[108] Zu anderen Texten vgl. G. Bertram, ThWNT 2 (1935), bes. 856,3 ff. mit Hinweis auf die sich neunmal (!) wiederholende Bitte „bringe mich zum Leben" in LXX Ps 118 und vor allem dem griechischen Text von LXX Ps 48,10.

[109] Hinter dem als besonders wichtig herausgestellten Gebet des Judas für die Gefallenen 2 Makk 12,42 ff. und dem Opfer für sie ist wohl die Gegenseite (Sadduzäer?) zu vermuten. Vgl. hierbei den merkwürdigen späteren Brauch der Taufe für Verstorbene in Korinth, 1 Kor 15,29.

[110] Vor allem in den sog. Bilderreden von 1 Hen (Kap. 37–71) und den beiden etwa zeitgleichen Schriften 4 Esra und 2 Baruch (s. u.)! Hier soll zunächst der Hinweis auf den aussagkräftigen Text 1 Hen 51,1–5 genügen. Zur dort geschilderten messianischen Gestalt vgl. vor allem J. Theisohn, Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch, Göttingen 1975; zum Text selbst Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5), 166 f.

[111] Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5), 161.

[112] Vgl. denselben Vorstellungshorizont in anderen apokalyptischen Texten aus dem 1. Jh. n. Chr. wie in 4 Esra 7,32 (einer der ältesten Texte, in denen eindeutig von einer allgemeinen Auferstehung aller Menschen zum Gericht und zur Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten gesprochen wird); 2 Bar 21,23 f.; 42,7; 50,2; darüber hinaus auch in LAB 3,10; 33,3; PsSal 3,11 u. ö. Hierzu gehören auch die zahlreichen Grabinschriften, beginnend mit der Herodeszeit, die als archäologische Indizien z. B. in Jerusalem eine breite Akzeptanz des Auferstehungsglaubens in der jüdischen Bevölkerung dokumentieren. Vgl. P. W. van der Horst, Das Neue Testament und die jüdischen Grabinschriften aus hellenistisch-römischer Zeit, in: BZ 36 (1992), 161–178 und vor allem J. S. Park, Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions. With Special Reference to Pauline Literature, Tübingen 2000, z. B. die Zusammenfassung 195.

[113] Die Auswertung der Qumrantexte hat hierzu allerdings eine breite kontroverse Diskussion ausgelöst. H. Lichtenberger, Auferstehung in den Qumranfunden, in: F. Avemarie, Auferstehung (s. o. Anm. 5), 79–91, vertritt eine skeptische Einschätzung des Befundes; Hengel, Begräbnis (s. o. Anm. 5), 170 f. (Anm. 217) äußert sich erheblich zuversichtlicher; ähnlich auch J. C. VanderKam, Einführung in die Qumranforschung, Göttingen 1998, 99–102.

[114] Vgl. Apg 4,2; 23,6.8; 24,21.

[115] Vgl. L. Schenke, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, 293; sie fehlt gewöhnlich in den Lehrbüchern über Leben und Lehre Jesu, so z. B. in dem verbreiteten Buch von J. Becker, Jesus von Nazareth, Berlin 1996; ablehnend äußert sich R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (1935) ^{7}1957, 25.51; anders J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh (1971) ^{3}1979, 180 (Anm. 28); Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3), 53 f.; neuerdings P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 80; G. Theissen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 138.213 f.320 und vor allem J. P. Meier, The Debate on the Resurrection of the Dead: An Incident From the Ministry of the Historical Jesus?, JSNT 77 (2000), 3–24.

[116] Auffällig ist, dass das Nomen „Auferstehung" nur hier in dieser Geschichte bei Mk (12,18.23.25 und jeweils in den Parallelen) erscheint; bei den Synoptikern verwendet es nur noch Lukas einmal zusätzlich im Makarismus Lk 14,14 (Sondergut), wo er von der „Auferstehung der Gerechten" spricht.

[117] Interessanterweise fehlt ein Hinweis auf die Auferstehungshoffnung in der kleinen Apokalypse bei Mk (Mk 13 parr.), in der das „Kommen des Menschensohnes" angekündigt wird (Mk 13,20–27 parr.).

[118] Mk 12,25. In den frühjüdischen und christlichen Texten fehlt grundsätzliche „jede Reflexion über die Körperlosigkeit des Engel", Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3), 55 (Anm. 124).

[119] Mk 12,24. Vgl. den Zusammenhang von Röm 1,16.20 und vor allem Offb 4,11. Im Zusammenhang der Auferstehung Jesu verwendet ihn Paulus in 2 Kor 13,4 und mit der zukünftigen Auferstehungshoffnung in 1 Kor 6,14.

[120] Vgl. É. Puech, La Croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, Résurrection, vie l'éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaisme ancien, vol. 1, Paris 1993, 216–220; 223–242 zu den Targumim.

[121] Ebd., 221: „mais pas plus tard qu'à la fin du 1er s." mit Verweis auf MBer 5,2 und MTaanit 1,1 (*dictum* Rabbi Eliesers) als Hinweis auf die Entstehungszeit des Zweiten Tempels.

[122] Die Entstehungsgeschichte der Benediktionen braucht uns im Einzelnen nicht zu interessieren.

[123] In der sog. Palästinischen Rezension aus der Geniza in Kairo lautet die zweite Bitte: „Du bist ein Held [...] der Starke [...] der ewig Lebende, der die Toten auferstehen lässt [...]der die Lebenden versorgt und die Toten lebendig macht [...]Gepriesen seist du, JHWH, der die Toten lebendig macht."

[124] Die letzten Wörter haben dieser zweiten Benediktion ihren Namen „Totenauferweckung" gegeben, auch wenn in anderen Fassungen eher „Macht und Stärke" aus dem Anfangsteil betont werden (s. vorige Anm. zur palästinischen Rezension). Zwischen diesen beiden Kernteilen befinden sich verschiedene jahreszeitliche Einfügungen und Zuspitzungen.

[125] Einen Hinweis auf das hohe Alter dieses Themas der Totenauferweckung als besonderes Prädikat Gottes bestätigt der schon erwähnte – allerdings in sich äußerst komplexe und komplizierte – Text aus 4Q 521. Dort heißt es von einer „messianischen Gestalt" (? oder Gott selbst) „auf einem Thron ewiger Herrschaft": „Dann heilt er Durchbohrte und Tote belebt er, Ar-

men(/Demütigen) verkündigt er (Gutes) und [Niedrig]e (?) wird er sät[tigen, Ve]rlassene (?) wird er leiten und Hungernde rei[ch machen (?)]." Übersetzung nach J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd. 2, (UTB), München 1995, 684 zum Text. Wahrscheinlich ist der Text älter, denn er trägt noch keine besonderen Merkmale der Qumrantexte selbst. Vgl. Zimmermann, Messianische Texte (Anm. 97), ebd.

[126] É. Puech, La croyance (s. o. Anm. 120), 205: „Il est vraisemblable que Jésus n'ait voulu répondre que par une citation de la *Torah*, en se plaçant sur le même terrain que celui de ses détracteurs pour les prendre à leur propre piège. En effet, l'historiette du lévirat en Mc 12,19 et par. est fondée elle aussi sur la *Torah* que tous considèrent comme Ecriture."

[127] Siehe Ex 3,6.15.16; 4,5; Tob 7,15; Apg 3,13; 7,32 u. ö.

[128] Vgl. eine ähnliche Argumentation bei *Josephus*, cAp 2,218. Zu Josephus und seinen Vorstellungen vgl. die Skizze von J. Sievers, Ansichten des Josephus zu Unsterblichkeit und Leben nach dem Tod, in: F. Siegert u. a. (Hrsg.), Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997, Münster 1998, 78–92. Zum angesprochen Text aus cAp 2,218 als Verheißung für ein Leben nach dem Tod, wie es schon in den Schriften des Mose ausgesprochen wird, s. St. Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament (UTB), Tübingen 2000, 210.

[129] Palästinischer Amoräer der 1. Generation.

[130] Siehe Bill. I 890. Ähnliche Aussagen finden sich 1 Hen 15,6 f., bChag 16a u. ö.; siehe Bill 1, 890 f.

[131] Vgl. Offb 21,23 ff.

[132] Siehe auch MSanh 10,1.

[133] Vgl. oben zu 1 Kor 15,35–44.

[134] Sie ist von der Thematik her ans Volk gerichtet, d. h. allgemein an „die, die ihm nachfolgten", während Lk präzisiert (7,9): „die Volksmenge, die ihm nachfolgte". Das Logion selbst erscheint bei Lk dann aber an anderer Stelle (Lk 13,28 f.).

[135] „Viele werden vom Osten und Westen kommen ..." Vgl. Jes 43,5; Bar 4,37 u. ö. Siehe D. Zeller, Das Logion Mt 8,11 f./Lk 13,28 f. und die 'Völkerwallfahrt', in: BZ NF 15 (1971), 222–237; 16 (1972), 84–93.

[136] „Sie werden mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch liegen ..." Vgl. Jes 25,6 (das Freudenmahl für alle [!] Völker); 1 Hen 62,14 und z. B. auch den Ausspruch von Rabbi Akiba in Avoth 3,16.

[137] U. Luz, Matthäus, 14.

[138] Lk 13,28 ergänzt: „und alle Propheten".

[139] Mt 8,12: „die aber, die für das Reich bestimmt waren, werden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis ..."

[140] Vgl. das Stichwort „die Leute von Ninive", die selbstverständlich zur Jonageschichte dazu gehören, und den gemeinsamen Begriff „Geschlecht" (Mt 8,39.41).

[141] Siehe Mt 12,36: „am Tag des Gerichts".

[142] Siehe Mt 19,28; vgl. Mt 16,27 u. ö. Weiter LXX Dan 7,22; 1 Hen 95,3; Weish 5,8; Jub 24,29 u. ö.

[143] Zu Recht verweist Meier, Resurrection (s. o. Anm. 115), 18 auf die für eine nachösterlich völlig ungewöhnliche indirekte Redeweise: „This is not the way the post-Easter church proclaimed its Christology in its various forms."

[144] Luz, Matthäus, 280 zum Text.

[145] Bei den Niniviten heißt es als Ankündigung für die kommende Zeit (Futur) – weniger im gewöhnlichen Sinn einer Totenauferstehung – „sie werden hervortreten/auftreten"; für die Königin – wieder nur entfernt anklingend im Sinne einer Auferstehung vom Tod: „sie wird auftreten".

Zum Ganzen s. W. Bauer, WB s.v. Auf einen semitischen Hintergrund verweist Meier, Resurrection (s. o. Anm. 115), 19, Anm. 29.

[146] Zu anderen Gerichtsworten, die vom zukünftigen Gericht handeln und damit eine universale Totenauferstehung voraussetzen vgl. Lk 14,14 (s. o.), Mt 11,21–24 par. Lk 10,13–15; Mk 9,43–47 parr.; Mk 14,25, aber auch Joh 5,28 f. u. a.

[147] Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3), 51.

[148] Vgl. hierzu exemplarisch das Auftreten Jesu, wie es das Markusevangelium am Anfang programmatisch schildert, Mk 1,15 parr.

[149] Das verbindet – trotz unterschiedlicher Terminologie – ganz deutlich die zweite Bitte des Herrengebetes (Lk 11,2 par. Mt 6,10) mit der Auferstehungsbitte des Achtzehngebetes!

[150] So zu Recht dezidiert bei Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3), 59.

[151] Dies ist die Voraussetzung für die Argumentation, dass „in Christus" alle (Menschen am Ende der Zeit) zum Leben erweckt werden können!

[152] Greshake/Kremer, Resurrectio (s. o. Anm. 3), 26 f.

[153] Zu Recht spricht Kessler, Sucht den Lebenden (s. o. Anm. 53), 411 in diesem Zusammenhang von „universal-kommunikative(n) Hoffnungsbilder(n)". Ihre kritische Funktion innerhalb der Jesusverkündigung darf dabei nicht übersehen werden; vgl. ebd. 96 f. und 396–404 sowie oben zu den Texten.

[154] Die Bedeutung des Bekenntnisses zur Auferweckung Jesu für eine Biblische Theologie hat programmatisch entfaltet P. Stuhlmacher, Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie (1973), in: ders., Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, 128–166; vgl. auch ders., Biblische Theologie des NT. Bd. 1 (Anm. 117), 162 ff. Innerhalb des Gespräches zwischen Christen und Juden gehört das Thema „Auferstehung" in den Gesamtzusammenhang von „Geschichte und Vollendung"; so beispielhaft im Arbeitsbuch Rendtorf , R. (Hrsg.), *Christen und Juden*. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh (1979) [4]1989, 100–108.

[155] In einer Kombination mit Hos 13,14. Vgl. W. Schrage, 1 Korinther, 364 f. zum Text.

[156] Schrage, ebd., 379.

[157] Siehe o. Anm. 3.

Heino Sonnemans

„HELLENISIERUNG" DES BIBLISCHEN GLAUBENS?

Zur Lehrentwicklung in den ersten Jahrhunderten

„Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments"[1], so der programmatische Titel einer kleinen Schrift von Oscar Cullmann aus dem Jahr 1962, in der die Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit von griechisch-hellenistischer Unsterblichkeitslehre und christlichem Auferstehungsglauben vertreten wird. Am Beispiel der Eschatologie kommt jedoch ein *grundsätzliches* Problem zur Sprache, welches nicht nur das historische Verhältnis von biblischer Botschaft und griechischer Weisheit betrifft, sondern in besonderer Weise auch das Verhältnis von Verkündigung des Evangeliums zum Denken der Menschen in ihrem jeweiligen Heute berührt.

Zunächst bleibt festzuhalten, dass mit dem Ausdruck „Hellenisierung des Christentums" ein *negatives* Urteil über Vorgang und Ergebnis der Begegnung von Bibel und griechischer Philosophie gesprochen wird, die sich im 2. bis 4. Jahrhundert n. Chr. vollzogen hat – eine Sichtweise, die vor allem durch Adolf von Harnack[2] bis heute eine breite Wirkungsgeschichte aufweist. Innerhalb dieser wird Hellenisierung als Deformation und Substanzverlust des genuin Christlichen gesehen, als eine Einmischung von Metaphysik in die Offenbarungsreligion oder mehr noch als Eingliederung biblischen Glaubens in den Rahmen eines vorgegebenen philosophischen Systems. Dieser These gegenüber wäre jedoch zu fragen, ob man nicht bei sorgfältiger Wägung der Fakten und unter Hintanstellung aller ideologischen Vorentscheidungen angemessener von einer „Christianisierung des Hellenismus" statt von einer „Hellenisierung des Christentums" sprechen müsste.[3]

In der Fluchtlinie dieser Bemerkung liegt auch die Beobachtung, dass der Hellenisierungsthese gerade in neuerer Zeit nicht nur mit Nachdruck widersprochen wurde, sondern auch sehr detaillierte Untersuchungen vorliegen, die sowohl den zeit- und geistesgeschichtlichen Kontext herausstellen als auch zu differenzierten Einschätzungen gelangen, was die Begegnung von Bibel und Platonismus betrifft,[4] denn in dessen Gestalt tritt die griechische Weisheit dem christlichen Glauben gegenüber.

Betrifft die These von der Hellenisierung des Christentums zentrale Glaubensinhalte, so darf ein weiterer Aspekt der Auseinandersetzung nicht unerwähnt bleiben, der eine grundsätzliche Gegensätzlichkeit von griechischem Denken und hebräisch-biblischer Auffassung konstatiert und in den Schlagworten „statische Seinslehre" versus „dynamische Geschichtsreligion" zum Ausdruck gebracht wird. Dieses Gegensatzdenken ist für Werner Beierwaltes „die Ursache für ein allzu geläufig gewordenes Reden in scheinbar unüberwindlichen Alternativen, welches wirkliche oder vermeintliche Gegensätze plakativ, schablonenhaft, unvermittelbar gegeneinander fixiert"[5]. Demnach sei griechisches Denken auf das Allgemeine und auf Wesens-Erkenntnis gerichtet, biblisches Denken auf das Geschichtliche, Einmalige, insbesondere auf den „eschatologischen Augenblick", auf die Inkarnation. Das griechische Denken sei, so sagt man ferner, kosmologisch, christliches Denken jedoch anthropologisch, jenes statisch, dieses dynamisch; schließlich werden Gegensätze wie a-personal und personal, Eros und Agape, Emanation und Schöpfung hervorgehoben. In diesem Kontext geht es Beierwaltes „um eine Befreiung von der radikalen, geschichtlich unwahren 'Antithetik', wo es sachlich geboten erscheint"[6]. Gerade die im letzten Satzteil artikulierte Einschränkung lässt aber erkennen, dass es auch *wesentliche* Differenzen gibt.

Will man den geschichtlichen Vorgang der Begegnung beider Denkweisen verstehen oder gar beurteilen, so gilt es zunächst, die Herausforderungen wahrzunehmen, vor die das Christentum als missionarisches gestellt war, sich also den spannungsreichen Vorgang der Begegnung von Evangelium und profaner Kultur vor Augen zu führen. Sodann ist das Ergebnis zu befragen und zu bewerten. Das kann hier jedoch nur hinsichtlich der großen Themenkreise geschehen, in denen sich diese Auseinandersetzung bewegte: Gott als Trinität, Welt als Schöpfung, Jesus Christus als Einheit von Gott und Mensch in der hypostatischen Union, der Mensch als zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufen, wobei die Konzepte von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten bzw. des Fleisches den Diskurs bestimmen. Natürlich kann bei gegebenem Rahmen und konkreter Themenstellung darauf nicht in gebotener Weise eingegangen werden, doch sollen wenigstens einige Perspektiven skizziert werden, die mir zur Beantwortung der im Thema gestellten Frage unerlässlich erscheinen.

1. Zum Vorgang der Begegnung von Christentum und griechischer Philosophie

Als sich das Christentum in der hellenistischen Welt ausbreitete, sah es sich nicht nur mit anderen Weltanschauungen konfrontiert, sondern auch mit einer Philosophie, die einen Anspruch auf Universalität formulierte. Die Verkündigung des Evangeliums als Aufgabe der frühchristlichen Theologie begegnete grundsätzlichen *Anfragen von außen*, oft einer scharfen Kritik. Man musste also eine Verteidigung des Glaubens, eine Apologie, entwerfen. Damit kommt eine andere wichtige Tatsache zum Vorschein: Soll Glaube nicht nur Bekenntnis sein und bleiben, sondern auch Überzeugungskraft für andere gewinnen, so erscheint die Herausbildung einer Theologie als Theorie-Gestalt des Glaubens unabdingbar. Das aber bedeutet gleichzeitig die Verwiesenheit des Glaubens auf rationales Denken, sprich Philosophie.

Aber auch *von innen,* innerhalb des Glaubens der christlichen Gemeinschaft, kann die Notwendigkeit einer Theoriebildung nachvollzogen werden, geht es doch um die Einheit des Glaubens, die im Konsens durch Begrifflichkeit gesichert werden soll. Diese Begrifflichkeit fand das Christentum in der griechischen Philosophie, vor allem im Platonismus. Platonismus darf dabei nicht mit dem gleichgesetzt werden, was heute unter Philosophie verstanden wird. Er war „zugleich Religion, und zwar in so hohem Maße, dass [...] eine Sonderung von Profanem und Religiösem als unzulässig erschien"[7]. Man muss sich die Begründungszusammenhänge der spätantiken Kultur aus Geschichte, Tradition und Religiosität klar machen, um die Schwierigkeit abschätzen zu können, in welche die Christen angesichts der Wertstellung und Grundlegung dieser Kultur gerieten.[8] Die Argumentation verlief in zwei Richtungen: entweder Polemik und Abgrenzung oder Anknüpfung und Überbietung.

1.1 Polemik und Abgrenzung: Identität des Eigenen

Tief greifend ist die theologisch begründete Ablehnung, die sich auf Paulus berief, um die Weisheit der Welt als überflüssig, ja als gegenläufig zur Weisheit Gottes anzuprangern. Ein Beispiel dafür stellt Tertullian dar: „Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was haben die Häretiker mit den Christen gemein? Unsere Weisheit stammt aus der Säulenhalle Salomons" (praescr. 7,9 f.).

Hier wird ein Zweifaches ausgesprochen: Griechische Weisheit bedeutet *Irrtum und Ketzerei.* Den Christen geziemt nichts als zu *glauben.* Selbst der gelehrte Hieronymus schreibt noch etwa 180 Jahre später: „Beugt euch nicht mit Ungläubigen unter das gleiche Joch! Was haben denn Gerechtigkeit und Gesetzwidrigkeit miteinander zu tun? Was haben Licht und Finsternis gemeinsam? Was für ein Einklang herrscht zwischen Christus und Belial?" (ep. 22,29). Die Tendenz dieser Seite der apologetischen Argumentation lässt sich so zusammenfassen: „Großartige Denkgebäude, tiefsinnige Ideen soll man nicht bestaunen, sondern verdammen."[9]

1.2 Anknüpfung und Überbietung: christliche Theologie als wahre Philosophie

„Die maßgebliche Formel, mit der die christliche Verkündigung auf die Begegnung mit der Philosophie antwortet, ist [...] ihre Selbstdeutung als 'wahre Philosophie'".[10] Dieser von Klemens von Alexandrien auf den Punkt gebrachte Perspektivenwechsel beansprucht ein „Mehr" an Weisheit, weil sie die *ganze und wahre* ist. „Die wahre Philosophie ist die uns vom Sohn vermittelte" (Strom. I,18,90). An die Stelle jener radikalen Trennung von Christentum und Philosophie, die Tertullian verfocht, tritt ein Modell, das die Weisheit Gottes als die wahre Weisheit ausgibt. Bei Paulus gibt es eine klare Grenzziehung zwischen der „Weisheit der Welt" und der „Weisheit von Gott im Geheimnis" (1 Kor 1,20 ff.), zwischen dem Heilsweg aus dem Glauben an Offenbarung und dem sich der Vernunft verdankenden Erkenntnisweg. Diese Grenzziehung ist unaufgebbar, soll das Unterscheidend-Christliche der Verkündigung von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, bewahrt bleiben.

Jetzt aber wird der Glaube mit Mitteln der philosophischen Argumentation verteidigt. Das kann durchaus als Paradigmenwechsel verstanden werden. Klaus Rosen spricht von einem „Bruch mit dem bisherigen Selbstverständnis der Christen. Doch der Bruch war notwendig."[11] Weil aber die Grenzziehung im Begriff der Weisheit zugleich eine Verhältnisbestimmung impliziert, kann die Weisheit Gottes zur wahren Weisheit werden. „Das aber bedeutet, dass der christliche Glaube gar nicht das schlechthin Andere gegenüber der philosophischen Einsicht ist, sondern nur das Andere im Sinn des sie Überbietenden und Ersetzenden, weil er nicht nur Erkenntnis vermittelt, sondern Heil."[12]

Justin erzählt in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon", wie er über die Philosophien der Stoa, Peripatetiker, Pythagoreer und Platoniker durch die Rede eines Greises zur Erkenntnis gelangt sei, dass das Christentum „allein eine sichere und zuträgliche Philosophie" (Dial. 8,1) und er deswegen selber „ein Philosoph" (Dial. 8,2) sei. Seine Begründung liegt in der dezidiert theologischen Position, dass der wahre und einzige Logos sich in Jesus durch sich selbst offenbart hat und so das Ganze des Logos erschienen ist, während bei den Philosophen nur Teile desselben zu finden seien, „logoi spermatikoi" (Apol. II, 8). Mittels dieser stoischen Auffassung kann Justin Christentum und Philosophie in Beziehung setzen. Die Überlegenheit dieser „wahren Philosophie" erweist sich auch darin, dass sie die „ältere", weil ursprüngliche ist, aus der alle anderen, wenngleich nur partiell, geschöpft haben. Dazu schreibt Honnefelder:

> „Erst die mit der Anknüpfung an den Gedanken der Urphilosophie verbundene Inversion macht die Pointe des justinischen Versuchs deutlich: Die christliche Lehre ist nicht wahr, weil sie mit der Wahrheit, die in den Philosophien begegnet, übereinstimmt und sie in sich bewahrt, sondern weil sie die volle Gestalt derjenigen Wahrheit ist, deren Splitter in den Philosophien bewahrt geblieben sind."[13]

Wenn auch die christliche Theologie an die griechische Weisheit anknüpfte, wenn sie zur Bildung ihrer eigenen Theorie-Gestalt die Systematik und Begrifflichkeit der Philosophie einsetzte, so waren sich die Theologen doch der christlichen Identität im Horizont ihres Denkens sehr bewusst. Ein kenotischer Gottesbegriff, in dem nicht nur Inkarnation (Joh 1,14), sondern vor allem Entleerung und Annahme von Niedrigkeit (Phil 2,6–8) ausgesagt werden, steht jeder Art platonischer Ontologie entgegen. Auch die Trinität als in sich relationale Einheit einschließlich der wahren Gottheit von Logos und Pneuma kann nicht verbunden werden mit dem Einen Plotins und seiner Hypostasenlehre. Eher könnte man hier von einer *Enthellenisierung* sprechen, weil die ursprüngliche „arche" oder das *Eine* keinerlei Differenzierung in sich erlauben. Ob in der Anthropologie und Eschatologie eine Hellenisierung stattgefunden hat, soll im Folgenden untersucht werden.

2. „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung der Toten" im theologischen Diskurs der frühen Kirche

Will man versuchen, das Problem einer Zuordnung von „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung der Toten" in einer gängigen und sicher verkürzenden Weise zu benennen, so könnte gesagt werden, es handle sich um komplementäre Aussagen, denen zufolge sich im Tod die Seele vom Leib trenne oder von ihm getrennt werde und diese abgetrennte Seele bei der allgemeinen Auferstehung der Toten einen neuen, ihren verwandelten Leib erhalte. Dagegen wäre sicher zu fragen, ob es sich nicht ursprünglich um in sich geschlossene Aussagen handelt, die auf die Hoffnung des Menschen über den Tod hinaus eine je eigenständige und vollständige Antwort zu formulieren versuchen, also nicht als komplementär zu verstehen sind.[14]

Diesen verschiedenen Angeboten von Hoffnung treten schon in den Quellen an prominenter Stelle Skepsis und Unglaube entgegen. Blicken wir zunächst auf Platon: Im „Phaidon" treten die Einredner Simmias und Kebes auf, für die als Vertreter aufgeklärten Denkens „das Jenseitsschicksal der Seele [...] gar nichts mehr wiegt"[15] Der Pythagoreer Kebes spricht den Kern der Sache an: „[...] das über die Seele findet bei den Menschen großen Unglauben" (70a). Es geht im „Phaidon" um die Vergewisserung einer Hoffnung, die als Vor-Gabe aus der religiösen Überlieferung dem Denken begegnet, das nach der Wahrheit fragt. Die so genannten „Beweise" für die Unsterblichkeit haben *nicht* die Funktion, die Hoffnung selbst zu begründen, sondern Zweifel an ihr zu zerstreuen.[16] Darum steht am Ende ein berechtigter Glaube, eine Hoffnung als „schönes Wagnis" (114d).

Eine ganz ähnliche Auseinandersetzung finden wir auch in der sehr frühen christlichen Tradition: Im Neuen Testament begegnet Paulus bei den Christen in Korinth der These, dass es keine Auferstehung der Toten gebe (vgl. 1 Kor 15,12). Wenn das zuträfe, so Paulus, könne auch Christus nicht auferstanden sein (1 Kor 15,16–20). Dem setzt er das Faktum der Auferstehung Jesu gegenüber, welche die Möglichkeit einer Auferstehung für alle Menschen verheißt (1 Kor 15,35–55).

2.1 Über den Tod hinaus hoffen

Bei der Begegnung der beiden Hoffnungskonzepte „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung der Toten" muss man sich vor Augen halten, dass deren Interpretation nicht nur von außen, sondern auch innerhalb des jeweiligen Horizontes höchst unterschiedlich verläuft. Für den „hellenistischen" Kulturkreis meint Heinrich Dörrie, dass bei allen scharfen Grenzziehungen der gemeinsame Ausgangspunkt aller Autoren die Frage nach der *soter´a jenseits des Todes* das *zentrale Thema* der Diskussion darstellt.[17]

Die christlichen Autoren sehen *die Auferstehung der Toten als das Heil des Menschen* an. Sie standen somit vor der Aufgabe, die Auferstehungsbotschaft zu verkünden und

dafür einen Anknüpfungspunkt zu suchen. Den sahen sie in der Lehre von der „Unsterblichkeit der Seele" gegeben, die sie jedoch in wesentlichen Teilen umgestalteten; zu Recht kann man von einem (früh-)christlichen Seelenbegriff sprechen.[18] Untersucht werden soll, an welche Aspekte sie anknüpften und welche sie ablehnten. Zunächst bleibt aber festzuhalten, dass der *Tod* nicht als Untergang des ganzen Menschen gesehen wird. Das gilt auch dort, wo von der Sterblichkeit der Seele gesprochen wird.

Platon beschreibt den Tod als Trennung von Körper und Seele (Phaid 67d), was nicht als eine Definition anzusehen ist. Die Trennung von Körper und Seele ging in besonderer Weise in den Diskurs ein, wobei nicht genügend beachtet wurde, dass im „Phaidon" das Problem des Todes auch unter dem Blickwinkel von Liebe und Tod gesehen wird. Dabei geht es um das Selbstverständnis des Menschen in der Unbedingtheit von Liebe und Mitsein, was zumindest eine postulatorische Unsterblichkeit auch für heutiges Denken einschließt.[19] Zu berücksichtigen wäre ferner, was nach Platon weitere Bestimmungen der „Trennung" im Tod sind, nämlich die Trennung von der Sichtbarkeit, von der Zeit und vom Kosmos.[20] Wäre der Tod Untergang des ganzen Menschen, also von Körper und Seele, könnte Auferstehung der Toten nur bedeuten: creatio ex nihilo. Das aber zöge die Schwierigkeit nach sich, wie ein neuer, aus dem *Nichts* erschaffener Mensch überhaupt *derselbe* der konkreten Geschichte in verwandelter Seinsweise sein könnte. Angesichts von Skepsis und Hoffnungslosigkeit wird Platon den christlichen Theologen ein Verbündeter, der die Unsterblichkeit der Seele lehrt. Doch bleibt zu beachten, dass die Theologen dieser Zeit die Lehre von der „Seele" in der Heiligen Schrift gegeben sahen.

Platons Seelenlehre[21] ist höchst vielschichtig nicht nur im Hinblick auf die Kosmologie (Weltseele), sondern auch für die Anthropologie (Einzelseelen). Diese Aspekte haben im Platonismus unterschiedliche Ausgestaltungen erfahren, insbesondere durch Plotin und Porphyrios. Auf die differenzierte Entwicklung kann hier nicht eingegangen werden. Im Gesamtprozess lässt sich aus der Argumentation der Theologen erkennen, was sie an der Seelenkonzeption schätzten und welchen Aspekten sie mit Entschiedenheit widersprachen.

2.2 Das „Mehr" der christlichen Hoffnung: Auferstehung des Leibes

Die Unsterblichkeit der Seele genügt dem christlichen Anspruch nicht. Dies ist der Tenor aller theologischen Argumentation. Denn Christen hoffen darüber hinaus auf die Auferstehung des Leibes. Wir Christen, so Justin der Märtyrer, „glauben *nicht weniger* an Gott, *sondern mehr*, die wir sogar hoffen, dass wir unsere toten und in die Erde gelegten Leiber wiedererlangen werden, indem wir behaupten, dass bei Gott nichts unmöglich ist" (Apol I, 18). Hier geht es also um Anknüpfung und Überbietung.

Argumentiert wird von der *Ganzheit* des Menschen her, insofern die Einheit von Seele und Leib schöpfungstheologisch verankert und von daher begründet wird. Pseu-

do-Justin verweist darauf, dass der Mensch als Leib und Seele nach Gottes Bild geschaffen wurde (vgl. De res. 7) und Tertullian führt aus: „Gott [hat] die Seele aufs engste mit dem Leib, ihrer kostbaren Einfassung, verbunden, so dass man sogar zweifeln kann, ob der Leib die Seele oder die Seele den Leib trägt" (De res. 34).

In offenbarungstheologischer Perspektive wird die Auferstehung der Toten als *das Neue* gegenüber den bisherigen Hoffnungsangeboten herausgestellt: „Wenn der Erlöser als gute Nachricht nur das Leben der Seele verkündet hätte, was hätte er dann Neues gebracht im Vergleich mit Pythagoras, Platon und dergleichen Männern?" (De res. 10,8 f.).

Der Verweis auf „das Neue" der Botschaft von der Auferstehung der Toten wird für einen in der hellenistischen Bildungstradition stehenden Menschen allerdings keinen Grund für deren Glaubwürdigkeit darstellen, im Gegenteil: Die Wahrheit hat man seit jeher gewusst, sie ist nur nicht von allen in gleicher Klarheit erkannt worden: „Während das Christentum sich auf die Heilstat Christi als auf ein historisches Faktum bezieht, beruft sich der Platoniker darauf, dass er ein uraltes, niemals modifiziertes Wissen verwaltet. Denn an diesem Wissen ist nichts zu verändern, [...] die Wahrheit hat keine Entwicklungsstufen."[22] Offenbarung als Quelle von Wahrheit scheidet demzufolge grundsätzlich aus.

Man sieht deutlich: Die Lehre von der Seele wird auf beiden Seiten vertreten. Doch glauben die Christen darüber hinaus auch an die Auferstehung des Leibes. Die Unterschiede im Seelenbegriff werden jedoch klar ausgesprochen.

2.3 Die Seele ist nicht göttlich, sondern geschaffen

Der entscheidende Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Lehre von der Seele betrifft deren Göttlichkeit. Tertullian führt aus: „Denn wenn es um die Seele geht, so halten die meisten Weisen sie für göttlich und verheißen ihr das Heil" (Adv. Marc. V, 9,2). Wenn es um die Göttlichkeit der Seele geht, so muss ein christlicher Theologe widersprechen. Dabei geht es vor allem um das Stichwort „ungeworden" bzw. „ungeboren". In der Tat gilt Anfanglosigkeit bzw. Ursprunglosigkeit als Kennzeichen des Göttlichen. Wenn man jedoch auf die folgenden Zitate blickt, lassen sich recht unterschiedliche Aspekte in der Auffassung von der Göttlichkeit der Seele wahrnehmen.

Bei Justin geht es um die *Differenz von Seele und Leben:*

„Entweder *ist* die Seele Leben oder sie *hat* das Leben [...]. Dass die Seele lebt, bestreitet niemand. Wenn sie aber lebt, dann nicht deshalb, weil sie Leben ist, sondern weil sie einen Teil vom Leben empfangen hat. Was aber an etwas teilhat, ist verschieden von dem, an dem es teilhat. Nun hat aber die Seele am Leben teil, weil Gott will, dass sie lebt. Also wird sie auch nicht mehr an ihm teilhaben, sobald er nicht länger will, dass sie lebe. Denn das Leben gehört ihr nicht zu eigen, wie es Gott zu eigen gehört" (Dial. 6).

Der Kernpunkt der Argumentation liegt hier in der *Bestreitung des Selbstbesitzes des Lebens*.[23] Ferner muss man die Betonung des Willens Gottes genauer analysieren. Sicher zu Recht hat Origenes dieses Argument als ungenügend angesehen, wenn es allein als Autoritätsargument verwendet wird und somit dem Anspruch des fragenden Denkens nicht entgegenkommt (vgl. In Ps. I, 5). Wenn aber Gottes Wille darauf gerichtet ist, *dass der Mensch sei*, dann geht es um gewollte Endlichkeit als Teilhabe am Leben Gottes. Diese Endlichkeit als Sterblichkeit der Seele muss aber so beschaffen sein, dass sie die *Unsterblichkeit annehmen* kann, was Tatian deutlich macht: „Die Seele, Ihr Griechen, ist nicht aus sich selbst unsterblich. Sie ist sterblich. Aber eben dieselbe Seele ist auch fähig, nicht zu sterben [...]" (Or. ad Graec. 13).

Wenn frühchristliche Theologen die Seele für sterblich erklären, dann mit dem Ziel zu betonen, dass sie nicht göttlicher Natur, sondern geschaffen sei und von Gott im Sein gehalten werde. Ewiges Leben und Unsterblichkeit kommen dem Menschen also nicht von Natur aus zu, sondern aufgrund der Gnade Gottes.

Mit dem Geschaffensein der Seele unter Ablehnung ihrer Präexistenz tritt die *Differenz von Seele und Gott* in den Vordergrund. Irenäus stellt fest:

„Allein Gott ist ohne Anfang und ohne Ende, wahrhaft und immer derselbe [...]. Alle Dinge aber, die von ihm stammen, die geschaffen sind und werden, empfangen den Anfang ihres Entstehens und sind dadurch niedriger als er, der sie gemacht hat, denn sie sind nicht ungeschaffen. [...] Die Seele ist nicht selbst das Leben, sie hat teil am Leben, das Gott ihr verleiht [...]. Gott ist es, der das Leben gibt und das Ewig-Dauern des Seins. Wenn die Seelen, die zuvor nicht existierten, hernach im Sein verharren, dann weil Gott gewollt hat, dass sie seien und dass sie Bestand hätten" (Adv. Haer. II, 34).

Und bei Gregor von Nyssa heißt es:

„Da sprach meine Lehrerin: 'Sage nicht, dass Gott und Seele gleich seien – denn dies wäre ein frevelhaftes Wort, sondern, wie das göttliche Wort dich unterrichtet, dass beide ähnlich sind. [...] denn die Seele wäre nicht bloß mehr Ebenbild, wenn sie in allen Stücken mit Gott übereinstimmen würde'" (De vita Macrinae 6,3).

Es könnte scheinen, als ob es um Selbstverständlichkeiten ginge, ist der christlichen Theologie doch Gott allein unsterblich und alles andere deswegen notwendig endlich. Allein, die häufige Gleichsetzung von Unsterblichkeit und Göttlichkeit muss präzisiert werden.[24] Zwar sind die Götter unsterblich, aber keineswegs ungeworden. Anders steht es, wenn es um *das Göttliche* geht und um dessen *Transzendenz*, die erst mit dem *Guten jenseits von Denken und Sein* gegeben ist, einer „philosophischen Transzendenzerfahrung der Griechen, die dem Begriff eines Gottes, der nicht von dieser Welt ist, und damit dem christlichen Zeitalter präludiert"[25]. Aber weder wird bei Platon wie in der Orphik die Seele zum Gott, noch ist sie „Gott".

Die christlichen Texte heben mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Differenz von Gott und Seele hervor, und zwar nicht nur wegen der *wesenhaften* Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf, sondern auch hinsichtlich ihres „Ewig-Dauerns im Sein",

das für die Seelen ein Geschenk „gemäß der Gnade Gottes" ist. Mit Recht nennt Tertullian jedoch das „ungeboren" ausreichend, um die „volle Göttlichkeit" der Seele zu bezeugen:

„Platon erklärt, dass die Seele ungeboren sei, was schon ausreichen würde, ihre volle Göttlichkeit zu bezeugen. Platon fügt hinzu, dass sie unsterblich ist, unzerstörbar, unkörperlich, denn er schreibt diese Eigenschaften auch Gott zu [...]. Wir, die wir dafür halten, dass nichts Gott gleich ist, wir meinen auch, dass die Seele weitaus niedriger ist als Gott, denn wir erkennen an, dass die Seele geboren wurde und damit nur von einer reichlich verdünnten Göttlichkeit ist [...]" (De an. 24).

2.4 Kampf mit der Gnosis: Auferstehung des Fleisches

Wenn Unsterblichkeit der Seele nicht genügt und das ewige Leben ein Geschenk ist, dann folgt daraus, dass Seelenunsterblichkeit etwas Vorläufiges bedeutet und nicht jene Vollendung des Menschen sein kann, die mit Auferstehung gemeint ist. Letztere wird in der Auseinandersetzung mit der Gnosis als *Auferstehung des Fleisches* besonders betont.

In seiner Auseinandersetzung mit den Gnostikern stellt Tertullian fest: „Es ist immer die Auferstehung des Fleisches, die man leugnet. Denn wenn es um die Seele geht, so halten die meisten Weisen sie für göttlich und verheißen ihr das Heil" (Adv. Marc. V, 9,2). Daraus folgert er, dass sie nur die *Hälfte der Auferstehung* (De res. 2) annähmen, die Christen jedoch die *ganze Auferstehung* (De res. 25) verkündeten. So auch Irenäus: Die Häretiker verwerfen die *„ganze Auferstehung"*, weil sie das *„Heil des Fleisches"* leugnen (Adv. Haer. V, 31,1). Die Argumentation verläuft hier im Hinblick auf die *Vollendung des ganzen Menschen,* die auch schon Pseudo-Justin anführte: „Wenn dem Menschen das Evangelium der Rettung verkündigt wird, dann wird die Rettung auch dem Fleisch verkündigt" (De res. 8).

Eindrücklich verweist Irenäus auf den *christologischen Begründungszusammenhang:* Weil Jesus „im Fleisch auferstand", werden auch seine Jünger im Fleisch auferstehen, nachdem sie am Ort der Toten ihre Auferstehung erwartet haben. „Dann aber werden sie ihre Leiber wieder empfangen und vollkommen, d. h. leiblich auferstehend, wie auch der Herr auferstanden ist, zur *Anschauung Gottes* gelangen" (Adv. Haer. V, 31,2).

Christologisch verfährt auch die Argumentation gegen eine sofortige leibfreie Vollendung allein der Seele, wie sie die Häretiker lehren. Denn erstens sei auch Jesus nicht sofort vollendet worden, sondern zu dem Ort der Toten hinabgestiegen, und zweitens gebe es kein sofortiges Aufsteigen der Seele zum Himmel im Tod: „Wäre er [Jesus] dann, am Kreuz verschieden, nicht sogleich emporgestiegen, den Erdenleib zurücklassend?" (Adv. Haer. V, 31,1).

Blickt man auf die Argumente der *Gegner des Auferstehungsglaubens,* so geht es ihnen um die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Auferstehung des Fleisches sowie um die Kernthesen, dass das Fleisch des Heiles weder würdig noch

fähig sei. Tertullian gibt die Argumente der Gnostiker gegen die Auferstehung des Fleisches wieder, indem er sie karikierend verfremdet;[26] zugleich lässt sich die Abwertung des Leibs in der Gnosis erkennen, wo sie aber – und wohl vor allem – *philosophische Anfragen* an die *Möglichkeit einer Auferstehung* enthält. Die Rede ist einem Gnostiker in den Mund gelegt, den er voll Ironie einen „weisen Mann" nennt:

„Dieses Fleisch also, sagt der weise Mann, das deinem Anblick, deiner Berührung und deiner Erinnerung entschwunden ist, davon wolltest du dir einreden lassen, dass es sich einst wiederherstellen werde, aus der Verderbnis zu einem vollkommenen Ganzen, aus der Inhaltslosigkeit zu etwas Greifbarem, aus der Leerheit zur Vollheit, aus einem baren Nichts zu einem Etwas? [...] Mithin wird es als dasselbe wieder erwartet, welches zugrunde gegangen ist, so dass man als Lahmer, Schielender, Blinder, Aussätziger, Gelähmter wiederkommt?" (De res. 4,3/5).

Nach Georg Schöllgen sind die Anfragen nicht solcher Art, dass damit die einfachen Menschen geködert werden sollen, wie Tertullian wenig später behauptet (De res. 5,1), und Schöllgen fragt: „Sind es nicht die Gebildeten unter den Christen, denen die fleischliche Auferstehung, dieser dem denkenden Nachvollziehen nur schwer zugängliche Glaubenssatz, zur Schwierigkeit wurde?"[27] Es bedarf wohl keines Hinweises auf die Aktualität dieser Problematik, die trotz aller Überzeichnung bei Tertullian und des veränderten geistesgeschichtlichen Kontextes herausstellt, welche Fragen mit der Identität von Erdenleib und Auferstehungsleib gegeben sind.

Auch Kelsos hat die Vorstellung einer Auferstehung radikal zurückgewiesen. Sein Argument zielt darauf ab, dass eine neuerliche Vereinigung mit dem Leib *der Seele unwürdig* sei:

„Dass man aus der Erde aufsteigt mit dem gleichen Fleisch wie ehedem: wahrlich eine Hoffnung würdig für Würmer! Welche menschliche Seele könnte wünschen, wieder in einen verfaulten Körper einzugehen [...]. Der Seele kann Gott sehr wohl ein unsterbliches Leben schenken. Aber die Kadaver sind – wie schon Heraklit sagt – weniger wert als Mist" (Origenes, c. Cels. V. 14).

Man hört den Spott des gelehrten Platonikers über die Christen, die ein in den Leib verliebtes Geschlecht seien (philosómaton génos; c. Cels. VII. 36), statt ein philosophisches werden zu wollen.[28] Wie könnte auch das Zusammen von Leib und Seele für Kelsos etwas Erstrebenswertes sein?! Bis heute, so scheint mir, bleibt die Frage nach der Leiblichkeit in der Vollendung eine Herausforderung an Denken und Glauben.

Die antignostische Betonung der Auferstehung des *Fleisches* zielt auf eine sehr konkrete Behauptung der Gnostiker, nämlich dass das Fleisch *heilsunfähig* sei.[29] Man kann die Tragweite dieses gnostischen Dogmas kaum überschätzen, berührt es doch Aspekte mehrerer theologischer Gebiete: die Schöpfungslehre, weil Gott der Schöpfer aller Dinge ist, auch der materiellen Welt; in der Inkarnationslehre betrifft es die Fleischwerdung des Logos und in der Eschatologie die Auferstehung des Fleisches. Wer die Heilsfähigkeit des Fleisches leugnete, musste erst recht bestreiten, dass durch die Fleischwerdung des Logos Heil vermittelt werden kann.

Gegen solch eine „Verflüchtigung des Materiellen" wird Auferstehung als „quasi-

physizistisches Geschehen" gesetzt: „Die Pointierung der 'sarkischen' Dimension des Heils wird damit zum entscheidenden antignostischen Schibboleth und die Lehre von der Auferstehung *dieses* Fleisches zum Kriterium der Rechtgläubigkeit."[30] Entsprechend findet die Lehre von der *Auferstehung des Fleisches* ihren Niederschlag in allen Symbola.

Aus dieser antignostischen Position folgt aber, dass die Unsterblichkeit der Seele etwas *Vorläufiges* bedeutet. Sie kann nicht jene Vollendung des Menschen sein, die mit Auferstehung gemeint ist. Zudem muss beachtet werden, dass über den Aspekt der *individuellen* Vollendung hinaus die Vollendung *aller* zur Sprache gebracht wird. Dieser Sachverhalt lässt sich leicht an der biblischen Bedeutung von „Fleisch" erkennen. „Alles Fleisch" (vgl. Ps 136,25; Ps 65,3; Jes 40,6, 66,23; Jer 25,31; Lk 3,6) meint die ganze Schöpfung. Primär geht es in dieser Perspektive bei der Auferstehung des Fleisches um die Universalität des Heils und nicht um die Leiblichkeit der Auferstehung, und diese Geschichte „allen Fleisches" läuft auf ihre Vollendung zu, worin sich Gottes Treue zu seiner Schöpfung zeigt, die als Ganze bejahte Endlichkeit ist. Auch darum meldet sich in der Frage nach der Auferstehung des Fleisches die Frage nach dem *Ganzen des Heils* und nach dem *Heil des Ganzen*.

2.5 Zwischen Tod und Auferstehung

Die Unsterblichkeit der Seele *und* die Auferstehung des Fleisches bilden die *ganze* Auferstehung. Da aber die Seele im Tod nicht untergeht, die Auferstehung des Fleisches jedoch „am Jüngsten Tag" erfolgt, geht man von einem Zwischenzustand aus, einem Warten auf die Auferstehung. Die Lehre vom *Zwischenzustand* gehört zum allgemeinen Traditionsgut der frühen Kirche.[31] Mit großer Bildervielfalt[32] und mit sehr unterschiedlichen Konzeptionen und Konnotationen wird das Verbleiben der Seelen *nach* dem Tod und *vor* der endgültigen Vollendung beschrieben.

Der Ort der Toten wurde im jüdischen Bereich gemeinhin als „Scheol" bezeichnet, im griechischen Kulturkreis als „Hades". In diese Totenwelt steigt Jesus hinab, um von dort am dritten Tage aufzuerstehen; dort – so Irenäus – würden auch die Seelen der Jünger Jesu „bis zur Auferstehung verbleiben, ihre Auferstehung erwartend"; dann werden sie, „leiblich auferstehend, wie auch der Herr auferstanden ist, zur Anschauung Gottes gelangen" (Adv. Haer. V, 31,2).

Bei Irenäus wird das Verbleiben der Seele am Ort der Toten dadurch unterstrichen, dass er sowohl den sofortigen Aufstieg der Seele in den Himmel ablehnt als auch die Seelenwanderung. Als Argument führt er die bleibende Individualität der Seele an, die sich aus dem Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus ergibt (Lk 16,19–31), ein locus classicus in der patristischen Literatur.

Die Seelen behalten post mortem ihre menschliche Gestalt (Adv. Haer. II, 34,1), an der sie zu erkennen sind, d. h. sie behalten ihre unverwechselbare Individualität, sie lassen demnach ihre Geschichte nicht zurück. Ferner behalten die Seelen ihr Gedächtnis, sie erinnern sich an ihre irdische Geschichte.

Karl Hoheisel meint, dass dieser „Seelenbegriff nicht als Kompromiss mit biblischen Vorstellungen zur Stützung des Auferstehungsglaubens, sondern vorrangig zum Abweisen der Seelenwanderungsvorstellung entwickelt [zu sein] scheint"[33]. Dieser Eindruck wird dadurch bestätigt, dass „auch vor dem Gericht" jede Seele den ihr „gebührenden Wohnplatz" (Adv. Haer. II, 34,1) erhält und *nicht von Körper zu Körper wandern kann,* da sie sonst ihre Individualität verlöre. Denn mit der Abweisung einer Seelenwanderung wird auf den „Ort" der Seelen verwiesen, den Hades oder Abrahams Schoß.[34]

Die Seelenwanderung, die zu den Konstanten des Platonismus zu zählen ist, obwohl ein Teil der Platoniker sie abgelehnt hat,[35] findet keinen Eingang in die christliche Theologie: „Das Bild der erhaltenen kirchlichen Literatur selbst ist ganz eindeutig."[36] Die Seelenwanderung trifft auf *einhellige Ablehnung*.[37] Das gilt auch für Origenes.[38] Diesem Befund steht die Tatsache gegenüber, dass außerhalb der Kirche der Seelenwanderungsglaube vom 3. Jahrhundert an durch Gnosis und Neuplatonismus großen Zulauf erfuhr und zur „beherrschenden Vorstellung der nichtchristlichen Bildungseliten"[39] wurde.

Auch Tertullian kennt eine anima immortalis, corporalis und effigiata (De an. 22), eine Vorstellung, die er in Abgrenzung zur Gnosis entwickelte. Während Hoheisel diese Konzeption einer anima corporalis im Rahmen der Ablehnung der Seelenwanderungslehre verortet,[40] möchte Greshake in der leibhaftigen Seele einen möglichen, aber nicht genutzten Anknüpfungspunkt für die These von der Auferstehung *im* Tod sehen.[41] Doch für Tertullian stand eine solche Option jenseits des Fragehorizontes, denn der *Zwischenzustand* bedeutet *Vorläufigkeit* und betont das *Warten* auf die Auferstehung.

Die Vorläufigkeit dieses Zustandes unterstreicht Tertullian besonders gegen Marcion und dessen Auffassung von der *sofortigen* Seelenvollendung im Himmel für die Anhänger des neutestamentlichen Gottes Jesu, während die ebenfalls *sofortige* Vollendung im Schoß Abrahams für die Anhänger des alttestamentlichen Gottes gedacht ist. Dem setzte Tertullian einen *Wartezustand* auch für die gerechten Seelen entgegen. Greshake macht darauf aufmerksam, dass Tertullian sich besonders eingehend mit dem Zwischenzustand befasst hat und positive Konnotationen vermeidet, so auch für „Abrahams Schoß":

> „Denn während bei einer Reihe anderer Theologen vor und neben Tertullian der sinus Abrahae entweder den Zustand der Auferstehung bezeichnet oder das Paradies für alle Gerechten, wird hier gegen Marcion das Vorläufige dieses Status nachdrücklich urgiert. (Erst in der Zeit nach Tertullian 'vermischt' sich das Bild vom sinus Abrahae wieder mit dem des himmlischen Gastmahls mit Abraham, Isaak und Jakob und wird so erneut zum Bild der himmlischen Vollendung.)"[42]

Als Beispiel für eine spätere Auslegung sei Augustinus[43] genannt, vor allem weil bei ihm die Seele auch vor der Auferstehung des Fleisches jene Seligkeit erlangt, die sonst

nur den Märtyrern vorbehalten war, „und zwar als vollkommene Seligkeit der Seele bei Christus. Dieser Seligkeit fehlt nur noch die Auferstehung des Leibes, und insofern ist es noch eine Seligkeit im 'Wartestand'. Jedoch wird dabei nicht immer deutlich, wie die erwartete Auferstehung des Leibes noch eine Steigerung der Seligkeit der Seele bewirken kann."[44] Diese Vorstellung von der Seligkeit der Seele vor der Auferstehung hat die theologische Wirkungsgeschichte nachhaltig geprägt.

Beim Tod seines Freundes Nebridius gibt Augustinus in bewegten und bewegenden Worten seiner Hoffnung Ausdruck (Conf. IX, 3,6):

„Nun lebt er, lebt 'im Schoße Abrahams'. Was es auch sei, was mit diesem Schoße gemeint ist: Dort lebt mein Nebridius, mir ein lieber Freund, Dir ein Sohn, als Freigelassener zum Kinde angenommen; dort lebt er. Denn wo wäre sonst ein Ort für eine solche Seele? Dort lebt er, wonach er mich unerfahrenes Menschenkind so viel gefragt hat. Nun hängt sein Ohr nicht mehr an meinem Munde, aber seines Geistes Mund neigt sich zu Deinem Quell und trinkt, so viel er kann, trinkt Weisheit [mit Begierde], selig ohne Ende. Und ich glaube nicht, er werde so trunken von ihr, dass er meiner vergäße, denn Du, Herr, den er trinkt, bist unser eingedenk."

Der existentiellen Betroffenheit kann man sich wohl kaum entziehen. Was hofft Augustinus? *Dort lebt mein Freund, selig ohne Ende:* „Denn wo wäre sonst der Ort für eine solche Seele?" Diese Seligkeit, im Symbol des Trinkens aus dem Quell der Weisheit Gottes mit klarer Relation zur irdischen Lebenssituation, führt nicht zum Vergessen der Lebensbeziehungen, denn Gott gedenkt des menschlichen „Wir". Es wird hier nicht nur die Verewigung des gelebten Lebens behauptet, sondern auch die fortdauernde Relation der „Seelen" zur Geschichte, die in der memoria Dei begründet wird.

Selbstverständlich ist dies nicht repräsentativ für die Gesamtheit der augustinischen Eschatologie, wohl aber für seine lebendige Hoffnung im Spannungsfeld zwischen Liebe und Tod.

2.6 Auferstehung als prozesshaftes Geschehen

In der alexandrinischen Theologie wird Auferstehung als Prozess gesehen, der in der Taufe beginnt und nicht nur das ganze Leben, sondern auch den Tod, den Zwischenzustand und die Vollendung umfasst.

Klemens von Alexandrien kennt für die *eine* Seele des Menschen zwei Teile: das *pneuma sarkikón* (fleischlicher Geist) und das *pneuma hegemonikón* (führender, bestimmender Geist); dem Christen wird dazu noch das *pneuma hágion* (der Heilige Geist) geschenkt (vgl. Strom. VI, 134,1 f. und 135,3 f.).[45]

Der Mensch hat die Aufgabe, die fleischlichen Begierden und Leidenschaften, die ihn von sich selbst entfremden, in das vom Heiligen Geist bestimmte *pneuma hegemonikón* zu integrieren; dieser aufsteigende Reinigungsprozess heißt *anástasis* – Auferstehung. Er beginnt in der Taufe, setzt sich im Leben als christliche Gnosis und Praxis fort, erfährt im Tod und in der nachfolgenden Auferstehung eine Umgestaltung, in der das

Entfremdend-Sarkische abgelegt wird und durch die göttliche *dýnamis* zum *soma pneumatikón* wird. Ferner umfasst das Vollendungsgeschehen nicht nur die individuelle Dimension, gelangt doch das *soma pneumatikón* des Einzelnen erst im Leib der himmlischen Kirche zur letzten Vollendung: Sie ist das vollendete *soma pneumatikón* (vgl. Strom. VII, 87,4).

Bei Origenes wird die Frage nach der Identität von irdischem Leib und verklärtem Leib der Auferstehung noch spezifischer behandelt. Einmal betont er die *Identität* beider gegenüber jenen, die den irdischen Leib von der Auferstehung ausschließen und somit umdeuten:

„Von der Natur des Leibes ist anzunehmen, dass es nicht ein anderer ist, den wir jetzt 'in Niedrigkeit, Vergänglichkeit und Schwäche' besitzen, und dann ein anderer, den wir 'in Unvergänglichkeit, Kraft und Herrlichkeit' haben werden (vgl. 1 Kor 15,42–43), sondern dass eben dieser Leib die Schwäche ablegen wird, die er jetzt hat, und zur Herrlichkeit umgewandelt wird und so zum 'geistigen Leib' wird" (De pr. III, 6,6).

Gegen ein physizistisches Missverständnis von Auferstehung hebt Origenes hervor:

„Weder wir selbst noch die Heiligen Schriften lehren, dass die längst Verstorbenen wieder auf der Erde zu neuem Leben erstehen werden in demselben Fleisch und dieses keine Umwandlung in einen besseren Zustand erfahren hätte" (zit.: Cels. V, 19).

Ausdrücklich widerspricht er dem Verständnis, das Kelsos als christlichen Auferstehungsglauben ausgibt: „Unsere Hoffnung ist nicht eine, die für Würmer passend ist; auch sehnt sich unsere Seele nicht nach dem verwesten Leibe" (c. Cels. V, 19).

Die Kontinuität wird jedoch eindeutig von der Seele verbürgt, die, obwohl geistig, nicht ohne Leib sein kann. Generell gilt: Gott allein ist unkörperlich (*asómatos*); jedes Lebewesen, obwohl es dem Wesen nach geistig ist, braucht einen Körper als „Träger und Gefäß des Lebens und der Bewegung" (De pr. II, 2,1 f.). Es ist „diese Form (eidos), die die Seele bei der Auferstehung aufs Neue umhüllen wird, aber zum Besseren verändert. Es ist aber nicht absolut die gleiche Materie, die zuvor das Substrat des Leibes war" (In Ps. I, 5).

Weil die unkörperliche und unsichtbare Seele (c. Cels. VII, 32) nach dem Tod nicht „nackt" (vgl. 2 Kor 5,3) existieren kann, sondern eines Gewandes bedarf, ist die Seele nie ohne irgendeine Form von Leib. Für die christliche Auferstehungstheologie liegt in diesem Ansatz die Chance, sowohl die Identität des irdischen Leibes mit dem der Auferstehung zu erläutern als auch seine Differenz auszusagen; die Identität liegt nicht in den Molekülen, sondern im eidos, das schon im Leben die Identität garantiert. Denn trotz der dauernden Veränderung der Materie, so Origenes,

„bleiben die Individuen gleich, nicht nur nach ihrer *psyché*, sondern auch in der von der Seele her ihnen verliehenen einmaligen Gestalt (*eidos*), die den materiellen Leib charakterisiert und integriert [...]. Es ist dieses eidos des Körpers, das bei der Auferstehung wieder mit der Seele verbunden wird und für sich einen neuen Leib aufbaut, der in jeder Hinsicht besser ist als der jetzige, aber dennoch als dasselbe leibliche Individuum erkennbar bleibt" (In Ps. I, 5,22).

Dieses *eidos*, das die *psyché* notwendig umgibt, ist für verschiedene Weisen der Verwirklichung von Leiblichkeit offen. Wenn man aber meint, dieses *eidos* sei schon der Leib der Herrlichkeit, so übersieht man, dass auch für Origenes die Auferstehung ein Prozess ist, der nicht mit dem Tod endet oder dort schon zur Vollendung käme. Wie bei Klemens gibt es einen aufsteigenden Reifungsprozess, dessen Ziel nicht allein die individuelle Vollendung, sondern die des Leibes Christi ist (vgl. In Rom VII, 5).

Es ist aber umstritten, ob Origenes den „verherrlichten Leib" als wesentlichen Teil der Vollendung des Menschen ansieht oder nur als vorletztes Stadium betrachtet, bevor die Erlösten mit dem unkörperlichen Gott vereinigt werden, der dann „alles in allem" (1 Kor 15,28) sein wird.[46] Dass die Leiblichkeit bei Origenes nicht geklärt ist, eröffnete seinen Kritikern die Möglichkeit, ihm Verflüchtigung, Spiritualisierung von Leiblichkeit vorzuwerfen.

Will man werten, worin die Leistung des Origenes hinsichtlich der Auffassung von der leiblichen Auferstehung besteht, so muss man sich vor Augen halten, dass er sich *gegen eine rein physizistische Auffassung* des Auferstehungsleibes wendet. Die *Konzeption des eidos* liegt in jener Denkrichtung, welche Körperlichkeit und Leiblichkeit unterscheidet, „die Origenes mit seinem Gedanken der charakteristischen Gestalt schon gesucht hatte, aber mit seinen Denkmitteln noch nicht formulieren konnte"[47].

Nach Ratzinger unterschied Origenes „am Leib des Menschen einerseits die stets im Fluss begriffene Materialität, die kaum zwei Tage in völliger Identität bestehen bleibe, und andererseits die durchhaltende Form, in der das Individuum sich unverwechselbar ausdrückt. Die Identität des Auferstehungsleibes könne gewiss nicht in dem liegen, was ohnedies sich ständig ändert, sondern in dieser 'Gestalt', in diesem 'Charakter', den der Mensch ausprägt"[48] (vgl. In Ps. I,5).

Die Perspektive einer prozesshaften Auferstehung hat sicherlich den Vorteil, dass sie die Kontinuität des Menschseins in der Einheit von schöpfungsgemäßer Bestimmung und gnadenhafter Berufung herausstellt, wobei die individuelle und universale, die gegenwärtige und zukünftig zu vollendende Dimension darin integriert sind.

2.7 Auferstehung als Heil

Hinsichtlich der Heils-Frage ist Unsterblichkeit weder für Platon noch für die Platoniker eine „Heils-Kategorie". Denn Unsterblichkeit sagt noch nichts darüber aus, ob darin Gefahr oder Verheißung liegt: „Nun aber diese [die Seele] sich als unsterblich zeigt, kann es für sie keine Sicherheit vor dem Übel geben und kein Heil (*soter´a*), als nur, wenn sie so gut und vernünftig geworden ist wie möglich" (Phaid 107cd). Unsterblichkeit und Heil sind also nicht identisch. Über das Heil entscheidet vielmehr die persönliche Lebensführung, für Sokrates ebenso wie für die Christen.

Dennoch gibt es tief greifende Differenzen. Das christliche Heil entspringt der Gnade Gottes und ist an die Vermittlung durch Jesus Christus gebunden, also an ein

geschichtliches Ereignis, woran die Christen in den Initiationssakramenten Anteil erhalten. Diese geschichtlich fundierte und auf Christusgemeinschaft orientierte Heilswirklichkeit ist also nicht rein zukünftig, sondern eine Weggemeinschaft auf Vollendung hin. Wer mit Christus in der Taufe gestorben ist, der hat auch Anteil an seiner Auferstehung (vgl. Röm 6,1–11). Darum kann in der frühen Kirche von einer resurrectio animae oder einer geistlichen Auferstehung gesprochen werden (vgl. Tertullian, De res. 25). Das Heil aus Gnade widerspricht aller Lehre von der Selbstvollendung der Seele aus eigener Kraft.

Ferner stellt die Berufung *aller* Menschen zum Heil zumindest für jene eine Schwierigkeit dar, die das Heil in der Auserwählung von Eliten erkennen möchten. „Heil" meint dort die Rettung der Seele durch Philosophie, in der Logos und Nomos zusammengehören. Alles Philosophieren im platonischen Sinn hat deswegen auch eine *eschatologische Motivation,* denn es enthält, wenn nicht Erlösung, so doch die „Verheißung, dass das Philosophieren an das Göttliche annähert und angleicht. Was aber Gottähnlichkeit hat, kann nicht untergehen."[49] Der Weg dahin stellt den Menschen auf sich selbst, bindet ihn an Rationalität in Denken und Handeln. Wenn das Heil jedoch den Armen im Geist zuteil werden soll, dann bedeutet dies im Ordnungsgefüge bisheriger Wertvorstellungen eine Revolution.[50] Die Erwählung der Geringen kommt einer „Revolution von oben" gleich.

Freilich wurde die *homo´osis* im Neuplatonismus auch als unio mystica verstanden, als das Ziel der aufsteigenden Rückkehr der Seele zum Einen, wie Plotin es entworfen hat. Doch bleibt auch hier gültig: Der Mensch ist auf sich selbst gestellt. Durch die Rückwendung der Seele auf sich selbst, die eine Abkehr vom Bereich der Sinnlichkeit zur Voraussetzung hat, erreicht die Seele den *nous* in ihr und der Mensch wird ein völlig Anderer (Enn. V, 3,4). Dies – sofern es gelingt – ist für den Menschen das Bewusstwerden des göttlichen Grundes, eine „der Anstrengung des Begriffs sich verdankende Phase seiner 'Vergöttlichung', die in der Einung mit dem Einen selbst die umfassende Veränderung seines Lebens vollendet"[51].

In der christlichen *soter´a* ist der Weg zum Heil der Glaube, der die Christus- und Gottesgemeinschaft zum Ziel hat, die Gleichgestaltung mit Christus, die sich – im Glauben als „Gnosis" angenommen, sakramental verwirklicht, auch im Tod nicht unterbrochen – für jeden persönlich sowie in der Gemeinschaft aller in der Schau Gottes vollendet. Dabei gibt es keine endgültige Vollendung des Einzelnen ohne die universale Vollendung. Auch in dieser Hinsicht liegen Welten zwischen dem Weg der einsamen Seele zum einsamen Einen und der Hoffnung, die nicht nur ein gemeinsames Heil oder Heil als Gemeinschaft kennt, sondern auch den Weg dorthin an Gemeinschaft gebunden sieht.

Das macht eine Reflexion auf das Ziel von Auferstehung notwendig. Solange man „Auferstehung" und „Gottesgemeinschaft" in dem Sinn unterscheidet, dass „Auferstehung" nur als *Voraussetzung* für das „ewige Leben" verstanden wird, bliebe man in einer Art Vorhof eschatologischer Erwartung.

Für Justin hat Katharina Schneider festgestellt, was auch für andere Autoren gilt: „Der Empfang des Heilsgutes des ewigen Lebens erscheint in Justins Darlegung der christlichen Lehre als die bedeutendste Glaubensaussage des Christentums, der die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten als ihre bloße Voraussetzung untergeordnet ist."[52] Demgegenüber haben die alexandrinischen Theologen die Auferstehung als einen präsentisch-futurischen sowie individuell-universalen Prozess der Neugestaltung angesehen, dessen Ziel die Vollendung des Leibes Christi im Leben des „Gott alles in allem" ist.

Deshalb *ist die Auferstehung des Menschen die Weise seiner Gottesgemeinschaft und unterscheidet sich nicht vom ewigen Leben.* Wenn aber das Auferstehungsleben nicht erst post mortem seinen Anfang nimmt, andererseits durch den Tod nicht abgebrochen noch unterbrochen wird, dann ließe sich, wie der Mensch in Identität und Differenz als derselbe und „verklärte" mit Gott vereint werden kann, nicht unter Umgehung der Zäsur Tod, sondern nur unter deren entschiedener Einbeziehung erläutern. Für den christlichen Glauben kann das nur mit Hinblick auf die Christologie geschehen. Im Dialog mit anderen Heilserwartungen oder gar Positionen, welche „Auferstehung von den Toten" einem Sinnlosigkeitsverdacht aussetzen, muss allerdings darauf geachtet werden, einen Zugang zum „Sinn von Auferstehung" zu schaffen.

3. Rückblick als Ausblick: Neues aus Begegnung

Die Begegnung von biblischer Botschaft und griechischer Weisheit hat etwas Neues hervorgebracht. Dieses Faktum mag man beklagen und als Deformation betrachten, man mag meinen, es beziehe sich eher auf die Aussageweise als auf den Inhalt, oder von einer kreativen Synthese sprechen: Das Neue hat seine eigene Gestalt.

Doch scheint die Frage nach einer „Hellenisierung" der biblischen Botschaft gerade im Kontext der eschatologischen Hoffnung in besonderer Weise dem griechischen Denken verhaftet, weil die Unsterblichkeit der Seele – als todüberwindende Gewissheit in der Wesensverfassung des Menschen begründet – so mit der biblischen Totenauferstehung verbunden wurde, dass Letztere eher als eine komplementäre Aussage zur Vollendung des Menschen verstanden wurde statt als Auskunft über den ganzen Menschen.

Auch wenn sich gezeigt hat, dass eine solche dualistische Eschatologie nur in groben Umrissen die geschichtliche Entwicklung wiedergibt und mit erheblichen Differenzierungen zu versehen ist, bleibt doch deren Wirkungsgeschichte auffallend lebendig, was aus dem theologischen Diskurs zwar mühelos erkennbar, jedoch auch mit großer Anstrengung kaum lösbar erscheint, solange man in Alternativen denkt.

Was im Prozess der Begegnung von Evangelium und spätgriechischer Kultur entfaltet wurde, ist ein theologischer Seelenbegriff, der primär nicht platonisch-dualistisch geprägt ist, sondern in deutlicher Abgrenzung gegen eher gnostische Auffassungen die

kreatürliche Endlichkeit der Seele und die gnadenhafte Vollendung des Menschen durch Gott herausstellt. Das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten bzw. des Fleisches betont die individuelle Vollendung als ein unlösbar mit der universalen verbundenes Heilsgeschehen, das im Christusereignis begründet ist. Die Vorläufigkeit des Heils des Einzelnen verweist auf die Ausständigkeit des Heils des Ganzen. In dieser eschatologischen Perspektive bezeichnet „Seele" den Menschen *vor* der Vollendung.

Die individuelle und universale Vollendung kann aber nicht ohne „das Fleisch" im biblischen Sinn konzipiert werden. Hier gilt es einerseits ein physizistisches Missverständnis und andererseits ein spiritualistisches zu vermeiden. Leiblichkeit meint mehr als nur Erinnerung an irdische Leiblichkeit, deren Verwandlung durch das Pneuma Gottes bewirkt wird. Darin liegt das unverzichtbare Ergebnis des frühchristlichen Diskurses um die Auferstehung des Fleisches, ein Diskurs, der allerdings in der Polemik mit den Widersachern zu höchst missverständlichen Formulierungen geführt hat. Wenn Paulus von Auferstehung durch Verwandlung spricht (vgl. 1 Kor 15,51), dann meint er gerade nicht einen neuen physizistisch konzipierten Auferstehungsleib, sondern einen verwandelten Menschen aus der Kraft des Gottes-Geistes.

Auf der anderen Seite bleibt jedoch zu fragen, ob die christliche Hoffnung mit dem Bekenntnis zur Auferstehung der Toten bzw. des Fleisches ohne eine hermeneutische Reflexion auf ihren Sinn vermittelt werden kann, oder anders gefragt: *Wie viel Philosophie braucht das Kerygma?*

Hier standen Justin und Tertullian prinzipiell in Opposition zueinander. Spiegelt sich diese Polarität nicht auch in der Fragestellung nach der „Hellenisierung" der biblischen Botschaft insofern, als sie vom Verdacht des Gegensatzes auszugehen scheint? Um nicht missverstanden zu werden: Die Frage erlaubt keineswegs den Rückschluss auf Deckungsgleichheit oder Komplementarität. Vielmehr soll gefragt werden, ob griechische Weisheit – als Paradigma für fremde Kulturen – nur als korrekturbedürftig durch den Offenbarungsglauben anzusehen ist oder ob sie einen eigenen Beitrag zur Entfaltung dieses Glaubens nicht nur leisten darf, sondern soll.

Justin hat in der Begegnung mit der griechischen Weisheit den Horizont christlichen Glaubens für die universale Wirksamkeit des einen Logos geöffnet, der die jüdische Heilsgeschichte ebenso wie die nichtchristliche Geistesgeschichte erfüllt und denen, die ihm dort als Vernunft folgen, auch Heil verheißt.[53]

Mit Recht verweist Peter Neuner auf die *neuen Herausforderungen*, denen sich der christliche Glaube heute gegenübergestellt sieht, und stellt fest:

> „Jedenfalls wäre es widersprüchlich, heute die Inkulturation zu fordern, die Hellenisierung in der frühen Kirche dagegen prinzipiell als illegitim und als Abfall von der biblischen Botschaft abzutun. Aber ebenso falsch wäre es, zu sagen, die Inkulturation im Rahmen der Hellenisierung, die Entwicklung der frühchristlichen Dogmen im spätgriechischen Denken sei legitim gewesen, heute dagegen dürfe ein ähnlicher Prozess nicht mehr stattfinden."[54]

Auch wenn im historischen Prozess tief greifende Unterschiede zwischen Glaube und Dogma einerseits und jeder Art von Platonismus andererseits bestehen bleiben, so

Für Justin hat Katharina Schneider festgestellt, was auch für andere Autoren gilt: „Der Empfang des Heilsgutes des ewigen Lebens erscheint in Justins Darlegung der christlichen Lehre als die bedeutendste Glaubensaussage des Christentums, der die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten als ihre bloße Voraussetzung untergeordnet ist."[52] Demgegenüber haben die alexandrinischen Theologen die Auferstehung als einen präsentisch-futurischen sowie individuell-universalen Prozess der Neugestaltung angesehen, dessen Ziel die Vollendung des Leibes Christi im Leben des „Gott alles in allem" ist.

Deshalb *ist die Auferstehung des Menschen die Weise seiner Gottesgemeinschaft und unterscheidet sich nicht vom ewigen Leben*. Wenn aber das Auferstehungsleben nicht erst post mortem seinen Anfang nimmt, andererseits durch den Tod nicht abgebrochen noch unterbrochen wird, dann ließe sich, wie der Mensch in Identität und Differenz als derselbe und „verklärte" mit Gott vereint werden kann, nicht unter Umgehung der Zäsur Tod, sondern nur unter deren entschiedener Einbeziehung erläutern. Für den christlichen Glauben kann das nur mit Hinblick auf die Christologie geschehen. Im Dialog mit anderen Heilserwartungen oder gar Positionen, welche „Auferstehung von den Toten" einem Sinnlosigkeitsverdacht aussetzen, muss allerdings darauf geachtet werden, einen Zugang zum „Sinn von Auferstehung" zu schaffen.

3. Rückblick als Ausblick: Neues aus Begegnung

Die Begegnung von biblischer Botschaft und griechischer Weisheit hat etwas Neues hervorgebracht. Dieses Faktum mag man beklagen und als Deformation betrachten, man mag meinen, es beziehe sich eher auf die Aussageweise als auf den Inhalt, oder von einer kreativen Synthese sprechen: Das Neue hat seine eigene Gestalt.

Doch scheint die Frage nach einer „Hellenisierung" der biblischen Botschaft gerade im Kontext der eschatologischen Hoffnung in besonderer Weise dem griechischen Denken verhaftet, weil die Unsterblichkeit der Seele – als todüberwindende Gewissheit in der Wesensverfassung des Menschen begründet – so mit der biblischen Totenauferstehung verbunden wurde, dass Letztere eher als eine komplementäre Aussage zur Vollendung des Menschen verstanden wurde statt als Auskunft über den ganzen Menschen.

Auch wenn sich gezeigt hat, dass eine solche dualistische Eschatologie nur in groben Umrissen die geschichtliche Entwicklung wiedergibt und mit erheblichen Differenzierungen zu versehen ist, bleibt doch deren Wirkungsgeschichte auffallend lebendig, was aus dem theologischen Diskurs zwar mühelos erkennbar, jedoch auch mit großer Anstrengung kaum lösbar erscheint, solange man in Alternativen denkt.

Was im Prozess der Begegnung von Evangelium und spätgriechischer Kultur entfaltet wurde, ist ein theologischer Seelenbegriff, der primär nicht platonisch-dualistisch geprägt ist, sondern in deutlicher Abgrenzung gegen eher gnostische Auffassungen die

kreatürliche Endlichkeit der Seele und die gnadenhafte Vollendung des Menschen durch Gott herausstellt. Das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten bzw. des Fleisches betont die individuelle Vollendung als ein unlösbar mit der universalen verbundenes Heilsgeschehen, das im Christusereignis begründet ist. Die Vorläufigkeit des Heils des Einzelnen verweist auf die Ausständigkeit des Heils des Ganzen. In dieser eschatologischen Perspektive bezeichnet „Seele" den Menschen *vor* der Vollendung.

Die individuelle und universale Vollendung kann aber nicht ohne „das Fleisch" im biblischen Sinn konzipiert werden. Hier gilt es einerseits ein physizistisches Missverständnis und andererseits ein spiritualistisches zu vermeiden. Leiblichkeit meint mehr als nur Erinnerung an irdische Leiblichkeit, deren Verwandlung durch das Pneuma Gottes bewirkt wird. Darin liegt das unverzichtbare Ergebnis des frühchristlichen Diskurses um die Auferstehung des Fleisches, ein Diskurs, der allerdings in der Polemik mit den Widersachern zu höchst missverständlichen Formulierungen geführt hat. Wenn Paulus von Auferstehung durch Verwandlung spricht (vgl. 1 Kor 15,51), dann meint er gerade nicht einen neuen physizistisch konzipierten Auferstehungsleib, sondern einen verwandelten Menschen aus der Kraft des Gottes-Geistes.

Auf der anderen Seite bleibt jedoch zu fragen, ob die christliche Hoffnung mit dem Bekenntnis zur Auferstehung der Toten bzw. des Fleisches ohne eine hermeneutische Reflexion auf ihren Sinn vermittelt werden kann, oder anders gefragt: *Wie viel Philosophie braucht das Kerygma?*

Hier standen Justin und Tertullian prinzipiell in Opposition zueinander. Spiegelt sich diese Polarität nicht auch in der Fragestellung nach der „Hellenisierung" der biblischen Botschaft insofern, als sie vom Verdacht des Gegensatzes auszugehen scheint? Um nicht missverstanden zu werden: Die Frage erlaubt keineswegs den Rückschluss auf Deckungsgleichheit oder Komplementarität. Vielmehr soll gefragt werden, ob griechische Weisheit – als Paradigma für fremde Kulturen – nur als korrekturbedürftig durch den Offenbarungsglauben anzusehen ist oder ob sie einen eigenen Beitrag zur Entfaltung dieses Glaubens nicht nur leisten darf, sondern soll.

Justin hat in der Begegnung mit der griechischen Weisheit den Horizont christlichen Glaubens für die universale Wirksamkeit des einen Logos geöffnet, der die jüdische Heilsgeschichte ebenso wie die nichtchristliche Geistesgeschichte erfüllt und denen, die ihm dort als Vernunft folgen, auch Heil verheißt.[53]

Mit Recht verweist Peter Neuner auf die *neuen Herausforderungen,* denen sich der christliche Glaube heute gegenübergestellt sieht, und stellt fest:

> „Jedenfalls wäre es widersprüchlich, heute die Inkulturation zu fordern, die Hellenisierung in der frühen Kirche dagegen prinzipiell als illegitim und als Abfall von der biblischen Botschaft abzutun. Aber ebenso falsch wäre es, zu sagen, die Inkulturation im Rahmen der Hellenisierung, die Entwicklung der frühchristlichen Dogmen im spätgriechischen Denken sei legitim gewesen, heute dagegen dürfe ein ähnlicher Prozess nicht mehr stattfinden."[54]

Auch wenn im historischen Prozess tief greifende Unterschiede zwischen Glaube und Dogma einerseits und jeder Art von Platonismus andererseits bestehen bleiben, so

wird doch mit der Notwendigkeit von Inkulturation ein unbedingt theologisch zu klärendes Verhältnis zwischen Christentum und anderen Religionen bzw. außerchristlicher Geistes- und Religionsgeschichte angesprochen. Das kann hier nicht weiterverfolgt werden. Doch handelt es sich dabei um nicht weniger als die Anerkennung des anderen als solchen oder um die *Wahrnehmung des Fremden als Anspruch an den eigenen Glauben*.

Im Blick auf Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten wird m. E. zu fragen sein, ob die platonische Rede von der Unsterblichkeit der Seele und die daran geknüpfte Hoffnung über den Tod hinaus nicht ein Selbstverständnis des Menschen artikulieren, das nicht aufgeht im Kontext von Geschichte und Welt. Gerd Haeffner sieht bei aller Unzulänglichkeit der philosophischen Argumentation im „Phaidon" eine Intuition gegeben, die etwas Wesentliches enthalte:

> „Ein Wesen, das das Ewige, das rein Geistige (letztlich Gott) zu erkennen vermag, kann nicht schlechthin ein vergänglicher Teil der materiellen Welt sein [...]. So gesehen, ist die Einsicht in ein Unzerstörbares im Menschen ein Lehrstück der Anthropologie, das erst auf dem Umweg über die Gotteslehre erreicht wird."[55]

Wenn Liebe sich nicht mit dem Tod abfinden darf, was Gabriel Marcel immer wieder zu zeigen versuchte,[56] weil Hoffnung besagt, *„ich hoffe auf dich für uns"*[57], dann sollte eine christliche Theologie, der zufolge Gott Liebe ist, auf den dialogischen Charakter von Unsterblichkeit und die dynamische Dimension der Auferstehung verweisen.

Der patristische Rekurs auf das Geschaffensein der Seele und auf den göttlichen Willen, sie im Sein zu erhalten, muss – soll er nicht formalistisch tradiert werden – den Sinn dieser Rede aufdecken: Gott als Liebe schafft das Du, den Menschen, als anderen seiner selbst. Nicht schafft Gott den Menschen, damit er lieben könne, sondern weil er liebt, schafft er den Menschen. Diesen Dialog kann auch der Tod nicht beenden.

Doch fragt sich, ob schon im Tod dieser Dialog zur Vollendung gelangt. In jener Zeit war die Antwort darauf eindeutig negativ. Vielmehr lässt sich eine deutliche Differenz zwischen Tod und Auferstehung erkennen, selbst dort, wo Auferstehung als prozesshaftes Geschehen aufgefasst wurde, das weder individuell noch kollektiv „vor" der Vollendung der ganzen Schöpfung an sein Ziel gelangen kann.

Nun machte aber die Auffassung von Auferstehung als Voraussetzung des Empfangs des ewigen Lebens auf ein tief greifendes Problem aufmerksam. Positiv bleibt daran festzuhalten: Das Subjekt, welches das ewige Leben empfängt, ist der auferstandene Mensch. Theologisch nicht zu vertreten ist jedoch die Differenz von Auferstehung und ewigem Leben. Vielmehr ist Auferstehung die Form, in welcher der einzelne Mensch und die ganze menschliche Heilsgeschichte mit der ganzen Schöpfung, durch das Pneuma verwandelt, teilhaben soll am Leben Gottes.

Anmerkungen

[1] Oscar Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments, Stuttgart 1962, Neuauflage Stuttgart 1986.

[2] Vgl. Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Tübingen ^{5}1931 (^{1}1885), 19 f., 496, 502.

[3] Vgl. Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Freiburg i. Br. u. a., Neuauflage 1992.

[4] Vgl. Heinrich Dörrie, Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit" (= Platonismus) dar?, in: ThPh 56 (1981), 1–46; ders., Platonica minora, München 1976, 229–232; Werner Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1998; Matthias Lutz-Bachmann, Hellenisierung des Christentums?, in: Carsten Colpe u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit. Berlin 1992, 77–98; Heino Sonnemans, Hellenisierung des Christentums? Annäherung an den frühchristlichen Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgaben, in: ders., Gottesglaube und Heilswahrheit, Frankfurt a. M. u. a. 1989, 89–105.

[5] Beierwaltes, Platonismus (s. o. Anm. 4), 14.

[6] Beierwaltes, Platonismus (s. o. Anm. 4), 16, Anm. 8.

[7] Dörrie, Theologie (s. o. Anm. 4), 17 f.

[8] Vgl. Norbert Brox, Evangelium und Kultur in der Spätantike, in: Ansgar Paus (Hrsg.), Kultur als christlicher Auftrag? Wien u. a. 1981, 247–304, bes. 253.

[9] Brox, Evangelium (s. o. Anm. 8), 283.

[10] Ludger Honnefelder, Christliche Theologie als „wahre Philosophie", in: Colpe, Spätantike (s. o. Anm. 4), 55–75, zit.: 56.

[11] Klaus Rosen, Von der Torheit für die Heiden zur wahren Philosophie. Soziale und geistige Voraussetzungen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, in: Raban von Haehling (Hrsg.), Rom Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 124–151, 126.

[12] Honnefelder, Theologie (s. o. Anm. 10), 58.

[13] Honnefelder, Theologie (s. o. Anm. 10), 63.

[14] Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay, München Neuauflage 2000, 330 f.: „Demgegenüber werden wir festhalten müssen, dass es sich ursprünglich nicht eigentlich um zwei komplementäre Vorstellungen handelte; vielmehr stehen wir vor zwei verschiedenen Gesamtanschauungen, die man gar nicht einfach addieren kann: Das Menschenbild, das Gottesbild und das Bild von der Zukunft ist jeweils durchaus verschieden, und so kann man im Grunde jede der beiden Ansichten nur als Versuch einer Totalantwort auf die Frage nach dem menschlichen Geschick verstehen."

Vgl. Karl Rahner, Über den „Zwischenzustand", in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 12, Einsiedeln u. a. 1975, 455–466, zit.: 462 f.: „Anders gesagt, lässt sich also in einer modernen Philosophie überhaupt nur *in einem* ergreifen, was wir traditionell unterscheiden und Unsterblichkeit der Seele einerseits und Auferstehung des Leibes anderseits [sic!] nennen."

[15] Hans-Georg Gadamer, Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons „Phaidon", in: H. Fahrenbach (Hrsg.), Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen 1973, 145–161, zit.: 148.

[16] Vgl. Gadamer, Unsterblichkeitsbeweise (s. o. Anm. 15), 159.

[17] Vgl. Dörrie, Platonica (s. o. Anm. 4), 229–232.

[18] Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 126; dem stimmt Greshake zu in seinem Beitrag: ›Seele‹ in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: W. Breuning (Hrsg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg i. Br. u. a. 1986, 107–158, bes. 126.

[19] Vgl. Gabriel Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, 472: „Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben." Vgl. Gerd Haeffner, Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologumenon, in: Breuning, Seele (s. o. Anm. 18), 159–191, bes. 169–173.

[20] Vgl. Heino Sonnemans, Seele– Unsterblichkeit– Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg i. Br. u. a. 1984, 232–236.

[21] Vgl. Sonnemans, Seele (s. o. Anm. 20), 216–291: Platons Lehre von der Seele als Frage nach der Wahrheit des Menschseins.

[22] Dörrie, Platonica (s. o. Anm. 4), 232.

[23] Auch bei Platon gibt es eine Differenz von Seele und Leben (Phaid 106d). Das zeigt schon Sokrates' Sorge um die Seele, nicht das Leben (82d, 107c). Die Seele ist *mehr als Leben:* Seele und Leben gehören zwar zusammen, aber sie sind das Zusammen von Verschiedenem, vgl. Sonnemans, Seele (s. o. Anm. 20), 258–263, 282 ff. ff.

[24] Vgl. Gustav Pfannmüller, Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion. Literatur und Philosophie der Griechen und Römer, München 1953, 21. Vgl. Gisbert Greshake, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt ²1992, 170. Vgl. Sonnemans, Seele (s. o. Anm. 20), 260.

[25] Hans-Georg Gadamer, Plato. Texte zur Ideenlehre, Frankfurt a. M. 1978, 10.

[26] Vgl. Georg Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians, Münster 1984, 276 f.

[27] Schöllgen, Ecclesia (s. o. Anm. 26), 277.

[28] Das Wortspiel „philosophos – philosomatos" findet sich in Platons „Phaidon" (68b).

[29] Vgl. Greshake, Resurrectio (s. o. Anm. 24), 190.

[30] Greshake, Seele (s. o. Anm. 18), 117.

[31] Vgl. Ratzinger, Eschatologie (s. o. Anm. 18), 114, der auch die alexandrinischen Theologen einbezieht, während Greshake, Resurrectio (s. o. Anm. 24), 196 diese ausklammert. Wenn „Auferstehung der Toten" die universale Vollendung meint, müssten m. E. auch die Alexandriner einbezogen werden.

[32] Vgl. Alfred Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957.

[33] Karl Hoheisel, Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, in: JbAC 27/28 (1984/85), 24–46, zit.: 39.

[34] Vgl. Stuiber, Refrigerium (s. o. Anm. 32), 50 f.

[35] Vgl. Dörrie, Platonica (s. o. Anm. 4), 428 f.

[36] Hoheisel, Christentum (s. o. Anm. 33), 45.

[37] Vgl. Hoheisel, Christentum (s. o. Anm. 33), 38.

[38] Vgl Hoheisel, Christentum (s. o. Anm. 33), 41; vgl. Medard Kehl, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung. Freiburg i. Br. u. a. 1999, 65 f.

[39] Hoheisel, Christentum (s. o. Anm. 33), 43.

[40] Hoheisel, Christentum (s. o. Anm. 33), 39.

[41] Vgl. Greshake, Resurrectio (s. o. Anm. 24), 202.

[42] Greshake, Resurrectio (s. o. Anm. 24), 198.

[43] Zum Verhältnis von Christentum und platonischer Geistigkeit bei Augustinus vgl. Heino Sonnemans, Suche nach Wahrheit als Suche nach Gott. Biographisches als Theologisches nach den Bekenntnissen des Augustinus, in: ders., Menschsein auf Heilswegen. Christliche Orientierung im Pluralismus der Religionen, Aachen 1999, 49–84, bes. 66–74.

[44] Medard Kehl, Eschatologie, Würzburg 1986, 269.

[45] Vgl. hierzu Klaus Schmöle, Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien, Münster 1974, 3–7.

[46] Vgl. dazu und zu den Hypothesen des Origenes über „das Ende aller Dinge und der letzten Glückseligkeit" Brian Daley, Patristische Eschatologie, in: HDG IV/7a, 128 f.

[47] Ratzinger, Eschatologie (s. o. Anm. 18), 148.

[48] Ratzinger, Eschatologie (s. o. Anm. 18), 146.

[49] Dörrie, Platonica (s. o. Anm. 4), 191.

[50] Vgl. Dörrie, Platonica (s. o. Anm. 4), 241 f., 249.

[51] Beierwaltes, Platonismus (s. o. Anm. 4), 179 mit Anm. 5.

[52] Katharina Schneider, Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung. Bonn 1999, 160.

[53] Ernst Dassmann, Christus und Sokrates. Zu Philosophie und Theologie bei den Kirchenvätern, in: JbAC 36 (1993), 33–45.

[54] Peter Neuner, Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation, in: StZ 213 (1995), 363–376, zit.: 373.

[55] Haeffner, Mensch (s. o. Anm. 19), 172.

[56] Vgl. Marcel, Geheimnis (s. o. Anm. 19), 472.

[57] Gabriel Marcel, Homo viator. Philosophie der Hoffnung, Düsseldorf 1949, 126.

WOLFGANG BEINERT

„UNSTERBLICHKEIT DER SEELE“ VERSUS „AUFERWECKUNG DER TOTEN“?

1. Problemstellung

Der Wisent ist zu Tode getroffen. Das Gekröse dringt ihm aus dem Bauch. Mit letzter Kraft streckt er seinen Jäger nieder. Dieser ist unverkennbar ein Mann in voller Lebenskraft. Doch nun liegt er hilflos am Boden. Kraftlos sind die Arme ausgestreckt. Seine Linke weist, der letzte Akt dieses Menschen, auf einen Vogel, der auf einem Pfosten sitzt. Die dramatisch komponierte Felsmalerei im so genannten „Brunnen“ der Höhle von Lascaux in der Dordogne stammt etwa aus der Zeit um 15000 vor Christus, d. h. aus der Endphase der Eiszeit.[1] Sie führt uns mitten in die Thematik dieses Beitrags. Nach Ansicht der Paläontologen handelt es sich hier um die älteste Wiedergabe des *Seelenvogels*, also der den Körper des Sterbenden in Tieresgestalt verlassenden *Seele*,[2] und damit um deren früheste uns bekannte bildliche Darstellung. Das Kunstwerk enthält folgende Aussagen über die Anschauungen der Leute, die es schufen bzw. in Auftrag gaben:

- Der Tod ist das Ende der bisherigen, aber nicht das Ende jeder Existenz eines konkreten Individuums;
- der Mensch ist ein wie auch immer gestaltetes Kompositum aus einem körperlichen und einem nichtkörperlichen Bestandteil;
- Letzterer wird durch den Vorgang des Sterbens nicht existentiell berührt: Zumindest dieser lebt weiter;
- es gibt also eine (mindestens partielle) Fortexistenz des Individuums jenseits der Todesgrenze;
- hinter dieser Grenze west ein welttranszendenter Bereich, hier symbolisiert durch die Möglichkeit des Vogels, den Niederungen des Irdischen im Flug zu entrinnen.

Diese fünf Anschauungen finden sich in Lascaux erstmals ins Bild gesetzt; sie reichen weit zurück in die prähistorischen Anfänge der Menschheit und bestehen prinzipiell ungebrochen bis in unsere Tage. Vor allem die Denkbemühungen in den Religionen (Theologie) und in der Philosophie haben sich augenscheinlich von den ersten Momenten der Hominisation an mit den Problemen beschäftigt. Ein erster Beleg dafür ist die Praxis, die Toten des Clans nicht einfach hygienisch zu „entsorgen“, sondern in

Würde und mit Aufwand zu bestatten – was voraussetzt, dass es die Verstorbenen noch in irgendeiner Weise „gibt“. Der entscheidende Anhaltspunkt dafür ist das sich in jedem Tod vollziehende Geschehen der Differenzierung oder Dekomposition: Wenn der Tod eintritt, driftet eine entscheidende Dimension der Person ab und ist nicht mehr ansichtig, die andere bleibt (wenigstens vorerst; später löst sie sich im Verwesungsprozess auf), aber ganz augenscheinlich essentiell defizient. Man nennt die erste *Seele*, die zweite *Leib*.[3] Die Frage ist unabweislich: Was passiert mit der *Seele*, die doch – wiederum offenkundig – den Menschen über alle anderen uns erfahrbaren Lebewesen erhebt, ihn also zum Menschen konstituiert und damit bereits auf eine transempirische Sphäre deutet? Die Überzeugung von einer postmortalen Daseinsform des Menschen oder zumindest einer essentiell humanen, den Tod überdauernden Dimension ist mithin eine universal verantwortete anthropologische Grundaussage, die auf die Erfahrung gestützt, unter eschatologischem Vorzeichen gewonnen und transzendenzgerichtet interpretiert wird.

Diese Grundaussage laboriert aber von vornherein an einer entscheidenden Schwierigkeit, die anderen anthropologischen Aussagen nicht innewohnt oder doch nicht so tief berührt: Die Existenz der vorausgesetzten Welt der Transzendenz legt sich zwar dem denkenden Menschen geradezu bedrängend nahe, und das von Anfang an; gleichwohl ist sie weder direkt noch indirekt erfahrungsoffen.

> „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“[4]

Diese Feststellung, mit der Immanuel Kant die Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ eröffnet und die er später auf unser Thema hin ausdeutet, gilt, gerade bei unserem Thema, selbst noch in der Hypothese der göttlichen Offenbarung – so jedenfalls für die Autoren des Neuen Testaments: „Das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“, hat dem Apostel Paulus zufolge „kein Auge gesehen, kein Ohr gehört“ (1 Kor 2,9). Wir wissen zwar, meint der Schreiber des ersten Johannesbriefes und schlägt in die nämliche Kerbe, dass wir Kinder Gottes sind. „Aber was wir *sein werden*, ist noch nicht offenbar geworden“ (1 Joh 3,2).

Gleichwohl sind die Menschen nie mit dieser Auskunft zufrieden gewesen. Die Theologen haben mehr oder weniger ausgereifte *Eschatologien* ausgearbeitet, die Philosophen sich auf komplexe Spekulationen eingelassen, um sich dem Mysterium der futurischen Existenz und ihrer Ausgestaltung zu nähern. Mangels überprüfbarer transzendenter „Fakten“ waren sie allesamt zu extrapolatorischen Denkbewegungen gezwungen, um aus den ihnen vorliegenden (zumindest subjektiv als solchen empfundenen) „Daten“ auf die jenseitigen Gegebenheiten zu schließen. Diese „Daten“ hatten sie denjenigen Disziplinen bzw. Wissensbereichen zu entnehmen, die begründete Aussagen über den Menschen treffen konnten – der Biologie, der Medizin, der Psychologie sowie den eigenen Grundwissenschaften Philosophie und Theologie. Wie das Phäno-

men des Sterbens selbst ein *Grenzgeschehen* ist, so wurde darüber hinaus auch dessen Analyse immer wieder Gegenstand des *Grenzdenkens* von Mythos, Volksspiritualität, psychischen Impressionen wie Halluzination oder Vision. Diese Feststellung macht die Ergebnisse gewiss nicht a priori wissenschaftlich verdächtig; sie muss uns aber anleiten, die eschatologischen Thesen jedweder Provenienz einer sorgfältigen und präzisen Hermeneutik zu unterziehen.

Vorab wird diese festzustellen haben, ob eine solche These eine Grundtatsache betrifft oder nur eine *Interpretation einer solchen Grundtatsache* darstellt. Dementsprechend ist auch die Diskussion zu führen. Wo es um einen *articulus stantis et cadentis anthropologiae* geht, sind die Verteidigungslinien sicherlich anders zu besetzen als dort, wo es um Modelle der entsprechenden, substantiell unbestrittenen *articuli* allein geht, um Illustrationen oder Vorstellungsschemata zu rezipierten Fundamentalsätzen. Im Klartext: Innerhalb des Christentums kann nicht debattiert werden, ob es ein Fortleben des Menschen nach dem Tode (mindestens der Christen)[5] gibt. Das „ewige Leben" (jedenfalls der Getauften) ist ein unverzichtbares und unrevidierbares Moment der christlichen Botschaft. Es schließt ein, dass sich dieses „Leben" auf den ganzen Menschen bezieht, wie auch immer eine konkrete Anthropologie diesen definiert.[6] Ganz anders steht es mit all den Überlegungen und Vorstellungen, denen es um die Plausibilisierung der Grundaussagen geht. Wenn es, um ein Beispiel zu nennen, ein *ewiges* Leben gibt, ein Leben in der Gemeinschaft des schlechthin *Ewigen,* also Gottes, dann muss es angesichts des Bösen, das Menschen begehen und mit dem sie sich wider diesen Gott stellen, eine Kriteriologie geben, mittels derer man bestimmen kann, ob und unter welchen Bedingungen ein Mensch zu dieser Gemeinschaft zugelassen wird und was passiert, wenn das nicht der Fall ist. Doch wie nun ein solches *Gericht* sich vollzieht und wann, wie die Exekution von Belohnung und Bestrafung vor sich geht, darüber kann es zu Meinungsverschiedenheiten kommen, die durch die Variabilität der anthropologischen Ausgangsdaten bedingt ist. Die Kontroverse betrifft dann allemal intentionaliter akzidentelle dogmatische Festlegungen. Das schließt natürlich nicht aus, dass sie dennoch zu substantiellen Differenzen hinleiten. Doch bleibt das exakt nachzuweisen.

Diese Klarstellungen sind für unser Thema unumgänglich. Es dreht sich um ein Problem, das sich vornehmlich aus dem zweiten der oben genannten Fixpunkte herauskristallisiert, die mit dem Glauben an eine postmortale Existenz gegeben sind. Außer Diskussion steht, dass der Mensch ein pluriformes Wesen ist und dass – zumindest in der griechisch beeinflussten jüdisch-christlichen Tradition – die (neutral gesprochen) „Bestandteile" unterschieden werden als Leib, Seele und (oft als dritte „Form" genannt) Geist. Demzufolge besteht das „ewige Leben" nach christlicher Vision in der Gottesgemeinschaft des Menschen schlechthin, also aller genannten „Teile". Aber wann kommt der Gestorbene in den Genuss dieser Liebeszuwendung seines Schöpfers und Erlösers? Die seit dem Überstieg des Christentums aus dem jüdischen in den hellenistischen Kulturraum gängige und klassisch gewordene Antwort lautete: erst am Ende der Geschichte.

Bis dahin spielt sich, dieser Konzeption zufolge, nach dem Hinscheiden eines Individuums Folgendes ab: Im Tod trennen sich die beiden Bestandteile *Leib* und *Seele* voneinander. Der erstgenannte zerfällt; die Seele ist von Natur aus unsterblich und lebt daher substantiell unverändert weiter, bis sie anlässlich des Letzten Tages wieder mit ihrem Körper vereinigt wird, den Gott wunderbarerweise aus der Verwesung in eine neue Existenz holt. Die faktische *resurrectio carnis* ist identisch mit der wahrhaften *resurrectio mortuorum*. Anfang des 14. Jahrhunderts klärte Papst Benedikt XII., dass auch die leiblose Seele bereits unmittelbar nach dem Tod ihre definitive Zuordnung erfahre – sie gelangt an einen der vorgesehenen Jenseits-„Orte".[7] Die römisch-katholische Kirche hält offiziell noch heute an diesem Modell fest. Das hat 1979 das Schreiben „Recentiores episcoporum synodi" der Glaubenskongregation zu einigen eschatologischen Fragen[8] ausdrücklich festgestellt. Im „Katechismus der Katholischen Kirche" (1993) lesen wir dementsprechend:

„Was heißt 'auferstehen'? Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegengeht und darauf wartet, daß sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereint wird. In seiner Allmacht wird Gott unserem Leib dann endgültig das unvergängliche Leben geben, indem er ihn kraft der Auferstehung Jesu wieder mit unserer Seele vereint [...]."[9]

Diese traditionelle Sicht ist in der neueren katholischen wie evangelischen Eschatologie zur Disposition gestellt worden. Aus Gründen, die im Verlauf unserer Darstellung erörtert werden müssen, neigen derzeit die meisten Theologen, die sich mit dem Problem befassen, der Auffassung zu, die klassische Sicht sei zwar durch die griechische, näherhin die platonisch-neuplatonische Anthropologie, keineswegs aber durch die Menschenlehre der Heiligen Schrift gedeckt; sie lasse sich auch nicht mit den unbestreitbaren Ergebnissen der neurobiologischen Wissenschaften vereinbaren. Im Tod geschieht dieser modernen Hypothese zufolge keine Trennung irgendwelcher menschlicher Komponenten mit (vorerst) unterschiedlichem Schicksal, sondern das Ende des Individuums, das ihn erleidet. Wenn einer stirbt, ist er ganz und gar und in allen seinen Dimensionen und aus jeder Perspektive tot.

Das zeigt sich auch in der spontan-unbefangenen Rede. Kein Mensch sagt: „Peters Körper ist gestorben", er sagt vielmehr: „Peter ist tot." Und niemand schreibt in der Todesanzeige oder auf den Grabstein: „Der Leib Peters lebte von 1920 bis 1999", sondern: „Peter lebte von 1920 bis 1999." Auch theologisch ist das vollkommen exakt. Es entspricht der empirisch feststellbaren Realität. Wenn das christliche Glaubensbekenntnis mehr sagt, dann ist dieses Mehr eine Aussage des *Glaubens* und damit empirisch nicht unmittelbar überprüfbar; diese Glaubensaussage aber bezieht sich einerseits auf *Gott* als handelndes Subjekt und andererseits auf den *Toten,* in Bezug auf den Gott etwas tut.

Die oben gestellte Frage, wann der Verstorbene in den Genuss der Liebesgemeinschaft mit Gott komme (bzw. eventuell endgültig von ihr ausgeschlossen werde), wird mithin so beantwortet: *Im Tod* widerfährt diesem Individuum die Heil schaffende oder

Unheil begründende Auferstehung zur neuen Existenz in allen Dimensionen und unter jeder denkbaren Perspektive. Seit Veröffentlichung eines Werkes von O. Cullmann pflegt man die unterschiedlichen Positionen durch die Kennmarke *„Unsterblichkeit der Seele"* für die klassische These, *„Auferstehung der Toten"* für die moderne Auffassung zu unterscheiden.[10]

In beiden Fällen – das ist wohl deutlich genug – handelt es sich nicht um grundscheidende und in irgendeiner Weise das „Wesen" des Christlichen berührende Überzeugungen, sondern um Modelle für die hie wie da nicht im mindesten in Frage gestellte Glaubenswirklichkeit der Fortexistenz des *ganzen* Menschen über die Todeslinie hinaus. Trotzdem wäre es untertrieben, wollte man in dieser Frage nur eine vielleicht fachtheologisch interessante, ansonsten aber belanglose Diskussion sehen. Hinter den Standpunkten verbergen sich unterschiedliche anthropologische Markierungen, die ihrerseits Auswirkungen auf viele theologische Themen haben – auf die Gotteslehre, die Christologie und vor allen anderen auf die Soteriologie, d. h. auf die Basis der christlichen Dogmatik.

Im weiteren Verlauf dieser Ausführungen werden die Ausgangspunkte der Debatte beleuchtet, näherhin die Anschauungen vom Menschen in der christlichen Welt und Umwelt, die zur These von der unsterblichen Seele Anlass gaben. Dann stellen wir die Grundlagen einer neuzeitlichen Anthropologie dar, soweit sie Startpunkt der neuen Position sind. Schließlich befassen wir uns mit den Konsequenzen der beiden Thesen, die kurz mit den Begriffen *„Unsterblichkeit der Seele"* und *„Auferstehung der Toten"* resümiert werden.

2. Das klassische Leib-Seele-Problem

Den grundlegenden Erfahrungshorizont des Leib-Seele-Problems und aller damit verbundenen Aspekte und Perspektiven kann man sehr klar betrachten, wenn man der Begriffsgeschichte des griechischen Wortes *psyché* nachgeht. Bereits bei Homer begegnet es uns, aber noch losgelöst von der Koppelung an *sôma*. Dieses Wort bezeichnet später den *Leib* (als materielles Substrat *[Körper]* im Gegensatz bzw. im Gegenüber zur Seele), jetzt aber den *Leichnam*, also ausschließlich den toten Körper. *Psyché* hingegen ist noch nicht Lebensprinzip, sondern bedeutet die Vitalität, die beim Sterbenden durch den Mund (noch heute sagen wir: *„Er haucht sein Leben aus"*) oder durch eine Wunde wegströmt, so dass vom ganzen Menschen eben nur ein Leichnam übrig bleibt. Zugrunde liegt das Verbum *psycháo (hauchen)*. Gemeint ist also der „Lebensodem", wie man vielleicht am treffendsten übersetzt. Für das bewusste Leben hat der Dichter mehrere Begriffe: *Thymos (Mut), nous (Sinn), phrenes (Zwerchfell)*.[11] Wieder begegnet uns die bei jedem Sterben selbstverständlich wahrgenommene Differenz-Existenz des Menschen. Ist er lebendig, ist er *Leib (Körper) plus Seele*, ist er es nicht mehr, nur noch *Leib (Leichnam) minus Seele*.

Ebenso selbstverständlich wird sehr bald nachgefragt, was jenes Differenzmoment

eigentlich ist. Solche Fragen werden seit den Vorsokratikern nachdrücklich gestellt, und dies bis heute, wenngleich unter ganz anderen Horizontbedingungen. Die Problemgeschichte ist kompliziert.[12] Man kann sie jedoch auf einige wenige Basispositionen reduzieren.

Da ist zunächst die Frage, ob die Leib-Seele-Problematik unter ontischem oder empirischem Blickwinkel behandelt werden soll. Wer wissen will, was der Mensch seinem Wesen nach sei, wählt den ersteren; wer sich dafür interessiert, wie er funktioniere, den letzteren. Chronologisch gesehen, regiert der erste Aspekt so gut wie unangefochten die Diskussion seit den Vorsokratikern bis zu Pietro Pomponazzi am Beginn des 16. Jahrhunderts. Seit René Descartes wendet sich die Aufmerksamkeit mehr und mehr dem zweiten, dem empirischen Blickwinkel zu. Die neuzeitliche Begriffsgeschichte „präsentiert sich im ganzen als eine Geschichte der Schwächung und des Erlöschens einer Überzeugung [...], deren Inhalt – bei aller Variabilität im Detail – die Existenz einer unvergänglichen Entität (Kraft, Macht) ist, die den Menschen zu einem individuellen Selbst macht, den Körper eines Lebewesens zu einem lebendigen, die Welt zu einer organischen Totalität, in der alles mit allem in Beziehung steht"[13]. Das gilt auch für die Theologie, sogar für deren zentrale Disziplin Dogmatik.[14] Die Leib-Seele-Problematik mutiert in die Gehirn-Bewusstsein-Diskussion, also in die Diskussion um die Zusammenhänge zwischen Denken und somatischem Denkorgan, um die Funktionalität von Perspektiven, die wir offenbar notgedrungen immer noch unterscheiden müssen. Es geht um die Transformationsprozesse der Sinneswahrnehmungen in den Bewusstseinsbestand. Diese neueste Variante des Problems können wir hier weitestgehend außer Betracht lassen, da sie bisher kaum oder nur sehr initial Objekt philosophisch-theologischer Spekulation ist und im Übrigen unsere eschatologische Themenstellung nicht unmittelbar berührt.

Wir beschäftigen uns mithin mit der klassischen Fragestellung nach dem Wesen des Menschen. Unter dem Rubrum „Leib und Seele" bieten sich nun wiederum zwei Möglichkeiten an, um welche die philosophisch-theologische Debatte und die eschatologische Position von den griechischen Anfängen an in mannigfachen Variationen kreisen. Die Seele ist (Position 1) ein dem Leib gegenüberstehendes und mit ihm nur irgendwie äußerlich verknüpftes Seiendes – oder aber sie ist (Position 2) neben dem Leib eines der Seinsprinzipien, die den Menschen konstituieren. Schon hier leuchtet ein, dass die Entscheidung für eine der beiden Positionen auch die „Parteinahme" für die im Titel aufgeführten eschatologischen Thesen inkludiert. Eine Seelenunsterblichkeit kann es nur in der ersten Hypothese geben; in der zweiten votiert man implizit für eine „Auferstehung der Toten", sofern es eine solche Auferstehung überhaupt gibt – was nur aus nichtanthropologischen Quellen erhoben werden kann.

Die Position 1 ist die klassische und wirkungsgeschichtlich primäre. Sie liegt nahe, wenn man die homerische Position im Rahmen des griechischen Denkens analysiert. Für den Autor der „Odyssee" und für viele Philosophen (Anaximenes, Demokrit, Epikur) ist psyché notwendig etwas Materielles – eben der verströmende Hauch, die ver-

rinnende Lebenskraft des Blutes aus der Wunde. Damit ist sie sicher als anthropologisches Datum dem Körper zugehörig, aber genau deswegen scheint sie auch unausweichlich an dessen Schicksal gefesselt: Sie vergeht, und damit ist der Mensch als solcher sterblich. Dieser Folgerung aber widersetzt sich ein breiter Strom des griechischen Denkens. Fasziniert vom Gedanken der Einheit und Ordnung des Seins (*kosmos* – das Wort steht auch für Schönheit!) und von der Erfahrung, dass es uns erfahr- und erfassbar ist, postuliert diese Denkrichtung eine Teilhabe des Menschen an diesem Umgreifenden, das identisch wird mit dem Göttlichen schlechthin. Wo anders aber als in der Seele, der Lebenskraft des Menschen, sollte sie sich verwirklichen? Zwar ist sie also nicht identisch mit dem Ideenhimmel, hat aber an ihm teil; sie ist immateriell, d. h. nicht zusammengesetzt und daher unveränderbar und unzerstörbar.

Die Seele wird damit unbeschadet der Frage ihrer eigenen Zuständlichkeit zum anthropologischen Grundprinzip. Erstmals begegnet uns solches Denken bei den Orphikern; systematisch ausgebaut und in den Traditionsstrom gebracht wird es von Platon, vor allem im Dialog „Phaidon“[15]. Drei entscheidende Folgerungen leiten sich aus diesem Werk her: Die Seele ist epistemologisch Organ für die Wahrheit, ethisch Prinzip der Sittlichkeit und anthropologisch „das Eigentliche“ des Menschen, das Primärprinzip. Daraus resultiert eine allseitige Abwertung des Leibes, der bestenfalls Instrument, schlimmstenfalls (so bei Platon) Kerker der Seele wird. Die eschatologische Linie ist ebenfalls vorgezeichnet: Der Mensch soll und muss alles tun, um sich aus den somatischen Dependenzen zu lösen; gelingt ihm dies, ist er der göttlichen Seligkeit teilhaftig – aber gelingen kann dies im Endeffekt nur um den Preis des irdischen Lebens, also durch den Tod. Dann kann die Seele, da ja Teilhabe am Göttlichen, für immer leben. Sie ist unsterblich.

Unter ethisch-moralischem Gesichtspunkt hat die Seele aufgrund ihrer Erkenntnismöglichkeiten zwei Optionen: Sie gleicht sich dem Leib an und wird durch dessen Begierden im Leibesgefängnis fixiert;[16] nach dem Absterben muss sie in einem anderen Körper reinkarniert werden.[17] Oder sie zieht sich aus ihm zurück und wählt eine philosophische Existenz; diese ist zwar mit Askese verbunden und wer sich für sie entscheidet, stirbt täglich einen kleinen Tod, aber sie führt im eigentlichen Tod in die Freiheit; Sterben ist damit erstrebenswertes Gut.[18]

In der Vorausschau auf die christliche Transposition des platonischen Leib-Seele-Dualismus ist anzumerken, dass hier für einen bedeutsamen Topos der jesuanischen Religion kein Raum ist: Die Wahl zwischen den Optionen ist nicht die zwischen ewigem Heil und Verwerfung, also zwischen „Himmel“ und „Hölle“, sondern zwischen dem unmittelbaren Eintritt in die (himmlische) Ideenwelt oder dessen vorläufigem Aufschub. Die Reinkarnationen sind Korrekturmittel gegen das Verfehlen der Vollendung, die schlussendlich jeder Seele zuteil wird.[19] Andererseits war vor allem das ethische Pathos der platonischen Lehre sehr anziehend für die Alte Kirche, die inmitten des moralischen Sumpfs der Spätantike nach der ihr zugesagten Heiligkeit streben sollte.

Auch im griechischen Kulturraum erhob sich stets Protest gegen diese ob ihrer rigiden Klarheit und hoch stehenden Sittlichkeit beeindruckende Konzeption.[20] Protagonist und für die Späteren Schutzpatron der Opposition wird Platons Schüler Aristoteles.[21] Von seinem realistischen Fundamentalansatz aus sieht er den Menschen als eine vollendete Einheit von genauer Interrelationalität zwischen Leib und Seele. Letztere treffen wir nur an als in einem bestimmten Leib befindlich. Entsprechend dem hylemorphistischen Schema sieht der Stagirite diesen als reines Material des Menschseins, das des Formalprinzips mithin bedarf, um existenzfähig zu werden. Dieses Prinzip nun ist die Seele. Damit gehören beide aufs innigste zusammen; gleichwohl besitzt die Seele einen strukturellen Vorrang als „das eigentliche Sein“[22]. Dieses kann sie freilich nur im Leib vollziehen. Vielleicht sollte man angemessener von einer funktionalen Priorität sprechen, sofern die Seele das aktive Moment der leibseelischen Ganzheit „Mensch“ ist.[23] Unsterblich jedenfalls kann sie unter diesen Bedingungen nicht sein: Sie entsteht bei der Zeugung und vergeht im Tod.[24] Deswegen kann sie auch nicht Subjekt sein; das ist der Mensch als Ganzer. Der Philosoph meint, ebenso wenig wie man sagen könne, die Seele webe oder baue, könne man sagen, sie sei zornig.[25]

Die christlichen Theologen waren seit der Inkulturation der Religion in den Hellenismus von der scheinbar so frommen Konzeption Platons so angetan, dass sie diese bis ins 13. Jahrhundert hinein kaum ernsthaft in Frage stellten. Eine gewisse Ausnahme bildet Tertullian, der zwar den klassischen Anschauungen bezüglich der unmittelbaren Gottableitung der Seelenexistenz huldigt, die dualistische Hierarchisierung aber nicht übernimmt. Der Leib ist ihm zufolge Herberge, nicht Kerker der Seele, weshalb man nicht gegen die Leibesregungen, sondern gegen die den Menschen ganz und gar affizierende Sünde anzukämpfen habe: „Non caro adversatur saluti, sed operatio carnis.“[26]

In der Hochscholastik scheint dann Thomas von Aquin das Ruder zugunsten der aristotelischen Anthropologie herumzuwerfen. Die Seele ist nach ihm zwar seinsmäßig souverän[27] und vom Körper verschieden, aber sie ist zugleich das Aktionsprinzip, aufgrund dessen ein Körper *dieser* individuierte Körper („Peter“) wird.[28] Umgekehrt bedarf sie des Leibes, um ihre Funktionen erfüllen zu können, sofern nur durch eine Hinwendung zu den sinnlichen Erscheinungen *(conversio ad phantasmata)* ihre Kräfte (Verstand und Wille) zu agieren vermögen. Das alles ist gut aristotelisch. Doch Thomas hält den Aufstand gegen die platonisierende Tradition nicht ganz bruchlos durch. Weil sie kein echtes Prinzip im hylemorphistischen Sinn ist, sondern wegen ihrer unmittelbaren Gottbezogenheit den Leib nur als Instrument benutzt, ist die alte Hierarchie wiederhergestellt: Seele ist qualitativ wertiger als Leib – weshalb sie auch ohne Leib existieren und agieren kann: Beispielsweise vermag sie als *anima separata* selbstständig *(per seipsam)* zu erkennen.[29] Natürlich glaubt Thomas an die Auferstehung auch des Fleisches, doch diese dient nicht der Konstituierung, sondern lediglich der Komplettierung des vollen postmortalen Menschseins, das prinzipiell durch die Seele ontologisch ermöglicht wird.[30] So nähert sich die thomanische Spekulation am Ende doch wieder dem christlichen Platonismus an; die Auferstehung hat für sie lediglich akzidentelle

Bedeutung. Sie ist „nur Auffüllung einer Lücke, die Beseitigung der partiellen Folgen des Todes, aber nicht der exklusive Modus der Durchbrechung der Todesgrenze“[31].

Nach Thomas von Aquin hat Martin Luther noch einmal einen Versuch unternommen, in Richtung (mehr gewiss nicht!) des Stagiriten zu argumentieren. Zwar ist ihm natürlich der Begriff „Unsterblichkeit der Seele“ geläufig, doch deutet er ihn relational um und versteht diese als ein von Gott gesetztes Geschenk, nicht jedoch platonisch als Naturalmoment der Seele. Doch das eigentliche Gegenüber Gottes ist nicht die Seele, sondern das ganze Individuum. In den Tischreden heißt es einmal deftig-deutlich: „Wenn man wolt sagen: Anima Abrahae vivit apud Deum, corpus hic iacet mortuum, die distinctio ist ein dreck! Die will ich anfechten. Es mus heissen: Totus Abraham, der gantze mensch soll leben. [...] Da mus ein nerrische seel sein, wenn die im hiemel were, das sie des leibs begeren wolte.“[32] Unsterblichkeit und Auferstehung sind hier nicht mehr eine Art Prozessgegner („versus“ heißt es im Titel unserer Überlegungen), sondern die nämliche Größe. Unsterblichkeit *ist* Auferstehung. Wie kommt Luther zu dieser revolutionären Sicht? Die Antwort ist recht einfach: Er erachtet die Bibel als wichtiger denn die Philosophie. Eigenartigerweise muss man das herausheben. Man kann den Kirchenvätern und auch der folgenden Theologie gewiss keine generelle Schriftvergessenheit vorwerfen. Die Bibel war stets Prinzipalquelle und Hauptbezeugungsinstanz des Christenglaubens. Für die Anthropologie gilt das allerdings nur cum grano salis. Wir wollen hier nicht darüber meditieren, warum das so ist. Vielleicht hat es etwas mit der Vernachlässigung der Menschen-Kunde in der christlichen Theologie zu tun, ein Defizit, das erst in der jüngsten Zeit als solches erkannt und zaghaft behoben wird.[33] Jedenfalls ist es allerhöchste Zeit, die christliche Offenbarungsurkunde zu befragen.

3. Die Grunddaten der biblischen Anthropologie

Es ist nicht anders zu erwarten: Wie das griechisch-platonische geht auch das hebräisch-biblische Denken von der Empirie aus. Doch wie wirklich ist die Wirklichkeit? Sie wird immer aus einer bestimmten Perspektive wahrgenommen – und genau darin unterscheiden sich die beiden Denkformen von Grund auf. Das lässt sich an den beiden Grundwörtern für *Seele* illustrieren: Im Griechischen liegt, wie wir wissen, „hauchen“ an der Quelle, also ein aktiver menschlicher Vorgang. Das hebräische „nefesch“ hingegen hat etwas mit „Kehle, Schlund, Gefäß“ zu tun, mit anderen Worten: Die Basisvorstellung ist eine passive Funktion, die von außen her in Gang gebracht werden muss. Ein Schlund wartet darauf, gefüllt zu werden. Dahinter steht jeweils ein vollkommen anderer anthropologischer Ausgangspunkt. Die Griechen schließen von der ethischen Valenz der Seele auf deren Gottbezogenheit, die Hebräer von der Gottbezogenheit der ganzen Schöpfung auf die ethische Verantwortung des Menschen. Mit einer gewissen Zuspitzung darf man sagen: Die Griechen haben eine anthropologische Theozentrik ausgebildet, die alten Israeliten eine anthropozentrische Theologie. Mussten jene fragen, wie der Mensch beschaffen sei (wie also „atmen“ ist), und zu einem analytischen Menschenbild kommen, so interessiert die Hebräer, welche Relationen der Mensch besitze (was also in jenes „Gefäß“ hineinkommt), woraus sich eine synthetische Menschenkunde ergibt. Gott steht am Ende der griechischen *Denkbewegung*, im alten Israel dagegen ganz am Anfang der *Erfahrung*.

Das Volk begreift sich spätestens seit dem Ereignis des Exodus aus der ägyptischen Versklavung als das auserwählte Volk *Gottes*[34] – und diese Relationalität bestimmt alles andere. Israelitisches Denken ist gewissermaßen immer Theologie, griechisches von vornherein Philosophie (was in beiden Fällen selbstredend Blicke ins je andere Territorium nicht verbietet). Schon an dieser Stelle sei angefügt: Dieses israelitische Denken spiegelt sich im gesamten Bestand der Heiligen Schrift wider, im Neuen Testament nicht minder als im so genannten Alten; sie differieren hier im Wesentlichen nur durch die christologische Zentrierung des späteren Buches.

Die anthropologische Anwendung: Immer fragt menschliches Denken danach, was der Mensch sei; im Fall des auserwählten Volkes aber lautet die konkrete Problemstellung: „Was ist der Mensch, dass *du an ihn denkst?*“ – so in einem Gebet, das an Jahwe gerichtet ist. Die staunenswerte Antwort, die der Fragende findet: „*Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt*“ (Ps 8,5 f.). Diese Erkenntnis ist ein Widerhall der Spitzenaussage[35] in den Schöpfungsberichten des Buches Genesis: Gott hat den doppelt als Mann und Frau ausgeformten Menschen als sein Gleichbild geschaffen (vgl. Gen 1,27)[36] und er hat ihm seinen eigenen Lebensodem eingeblasen (vgl. Gen 2,7: Das also ist der Inhalt des „Gefäßes“ und deswegen der Grund des Lebens, nicht des Menschen eigener Atem, wie es die Griechen sich vorstellten!).

Der Mensch ist, so könnten wir versuchen, den Befund zusammenzufassen, wesentlich *Gottbezogenheit,* eine relationale, kommunikative, dialogische und kommunionale Existenz von Gott her und auf Gott hin. Das gilt fundamental vom Menschen, der damit ebenso fundamental als Einheit und Ganzheit charakterisiert ist; später wird man dafür den Begriff *Person* entwickeln. Alle weiteren ihn betreffenden und ihn analysierenden Prädikationen müssen davon ausgehen, wenn sie biblisch korrekt sein wollen. Das ist besonders im Blick auf die Sünde zu betonen. Sie ist als Kommunikationsabbruch zu Gott zu verstehen – und wenn also der Mensch als solcher Kommunikation mit Gott ist, dann ist deren Beendigung durch den Menschen Sache des ganzen Individuums bzw. eines menschlichen Kollektivs oder gar der Menschheit als solcher. Es gibt demnach kein besseres und kein schlechteres Ich, nicht einen sündigen und einen sündenfreien „Teil“ des Menschen – es existieren nur Sünder und (in der postadamitischen Menschheit) Gerechtfertigte, sofern Gott den Sünder befreit.

Die Stimmigkeit dieser Anthropologie zeigt sich bei der Analyse der Menschen-Sicht in der Bibel. Natürlich entging es auch deren Autoren nicht, dass der Mensch ein komplexes und differenziertes Wesen ist. Im Wesentlichen sind es vier Termini, mit denen die Autoren der Bibel uns konfrontieren:

Nefesch ist, wir sahen es, ursprünglich der Schlund; im Lauf der Entwicklung präzisiert sich die Bedeutung auf Atmungsorgan, Atmungsvorgang, Lebenskraft, Individuum. In vielen Übersetzungen wird das Wort mit *Seele* (oder einem Äquivalent) wiedergegeben. Es meint aber niemals einen Teil des Menschen wie in der platonischen Philosophie. Leib und nefesch können in keinem Moment ohne einander auskommen. Letztere wird zum Synonym für *Person* in der Perspektive des begehrenden (auch nach Gott begehrenden; vgl. Lev 17,10; 24,17 f.) Menschen.

Ruach hat die Ursprungsbedeutung *Sturm, Wind, Hauch* (auch des Atems) und heißt anthropologisch *Geist, Sinn* – wiederum nicht als Ingrediens des „Menschen", sondern als Grund der besonderen Gottzugehörigkeit des Menschen als solchen. Dieser erhält die *ruach*[37] von Gott (vgl. Joel 3,1).

Basar meinte ursprünglich das Muskelfleisch im Unterschied zu den Knochen, mutierte dann aber zur generellen Bedeutung von *Leib* im Sinne des blutdurchströmten Körpers. Das Wort wird niemals auf Gott als Subjekt bezogen, sondern nur von Tieren und Menschen ausgesagt als das alle Geschöpfe (= alles Nicht-Göttliche) verbindende Moment. *Kol habasar* (alles Fleisch) ist dann so viel wie *die ganze Welt* im Unterschied zu Jahwe, was, wiederum entfaltet, bedeutet: *Basar* ist Synonym für *Hinfälligkeit* (auch im moralischen Kontext), *Vergänglichkeit, Sterblichkeit* (vgl. Ijob 10,4; 34,14).

Leb(ab) bedeutet *Herz* mit den gleichen Konnotationen wie im Deutschen: Gemeint ist nicht nur der Muskel in der Brust, sondern der Ort der freiheitlich-personalen Entscheidungen – in der Bibel stets gottbezogen.

Das Fazit ist klar: Man kann und muss den Menschen realistisch unter diversen Aspekten analysieren – aber das Objekt ist immer *der Mensch als dieser und ganzer.*

Was also geschieht beim Tod? Bekanntlich vollzieht die Heilige Schrift bei der Antwort auf den ersten Blick eine radikale Kehrtwendung. Von der Frühzeit Israels bis ins babylonische Exil hinein hat man, merkwürdig für uns, kaum Interesse an irgendeiner Antwort. Der Mensch siecht nach dem Tod in einer Schattenexistenz in der *scheol* irgendwie weiter, aber man denkt nicht daran, dieses „irgendwie" genauer zu beschreiben. Erst in den jüngsten alttestamentlichen Büchern bricht scheints mit einem Male die Antwort durch: Der (ganze) Mensch lebt bei und in Gott weiter! In Wirklichkeit hat nur eine logische Entwicklung des Gottesdenkens stattgefunden. Die Welt verdankt sich dem Schöpfer- und Erhalterwillen Jahwes und dieser gilt speziell (und im Kleinen) dem Volk Israel. Dieses also (und noch nicht unbedingt ein Individuum daraus) muss dem Tod enthoben sein – und das geschieht über die Fortpflanzung.

Schlüsseltext ist Gen 12,2, wo Jahwe dem Abraham erklärt: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. [...] Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen." Das vollzieht sich durch die nicht mehr erwartete Geburt des Isaak und dessen Errettung durch Jahwe. Nicht Abraham, nicht Isaak sind für sich genommen wichtig, sie sind es nur als Generationenträger und als zeugende Väter. Dahinter steht die Überzeugung: Kommunikation mit Gott ist nur personal, also mit Einsatz von Verstand und Willen und mithin nur von

lebendigen Menschen her möglich. Das Volk ist auf jeden Fall eine Gemeinschaft lebendiger Menschen.

Und das Individuum? Es muss ebenfalls lebendig sein, wenn es mit Gott kommunizieren will. Deswegen bettelt der König Hiskija (erfolgreich) um Lebensverlängerung (2 Kön 20,1–11), deswegen wird von den Heroen Israels gesagt, dass sie lebenssatt und hochbetagt geendet haben,[38] deswegen erscheint langes Leben als Zeichen der Gottgefälligkeit (Spr 10,27; vgl. auch Jes 65,20).[39] Der Grund ist für israelitisches Denken einsichtig: „In der Unterwelt dankt man dir nicht, die Toten loben dich nicht; wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte erhoffen. Nur die Lebenden danken dir, wie ich am heutigen Tag" (Jes 38,18 f.). Deswegen ist es auch Ausweis der messianischen Zeit, dass „noch als jung gilt, wer als Hundertjähriger stirbt" (Jes 65,20). Leben und Beziehung zum lebendigen Gott sind identisch, Tod ist Abbruch der Gottesbeziehung. Die Vorstellung von der *scheol* zeigt allerdings, dass die Konsequenz vermieden wird: Also sinken die Toten nicht schlechthin ins Nichts.

Die Katastrophe von 587 v. Chr. – die Eroberung Israels durch Babylon – regte zu neuem Nachdenken an. Die Gemeinschaft des Volkes gab es faktisch nicht mehr – weder das Diesseits noch das Jenseits schienen Hoffnung auf eine Weiterexistenz zu geben. Sollte Gott seine Treue wirklich ans Kollektiv gebunden haben? Und würde ein Ort, an dem er nicht ist und auch keine Souveränität ausübt, wie es die *scheol* ja war, nicht der universalen Herrschaft Gottes widersprechen? Und endlich, konnte Gott seine Heilszusagen wirklich wahr machen, wenn sie nur kollektive Geltung besaßen?

Die Überlegungen zur Liebe Gottes und zur Herrschaft Gottes über alle Schöpfung in Einheit mit der Erfahrung der Heilsmacht Jahwes führen schließlich in den jüngsten Schichten des Alten Testaments zur Überzeugung von der Unsterblichkeit auch des Einzelmenschen. Das ist wörtlich zu verstehen: Weil das Individuum als Ganzheit und Einheit verstanden wird, kann die postmortale Existenz, wenn es sie denn gibt, nur das tote Individuum *als solches* betreffen. Es liegt somit nahe, dezidiert von der *Auferstehung der Toten* zu sprechen. Der Grund kann dann aber nicht in einem schon an sich gegebenen Punkt der menschlichen Existenz liegen, an dem die Auferweckungstat Gottes[40] andockt, die „unsterbliche Seele" beispielshalber, sondern alles, was jenseits des Todes für den Menschen gegeben ist, ist ganz und gar Tat und Wirken Gottes am Verstorbenen. Fragt man nach dem konkreten Tun und Geschehen, so wird bereits im Alten Testament (vgl. z. B. 1 Sam 16,13; Jes 31,3; Ez 36,27; 37,14), vor allem aber im Neuen auf den Geist Gottes verwiesen.[41] Im Banne des Christusereignisses, das vom Ostergeschehen seine Eindeutigkeit und Offenbarungsvalenz erhält, zieht Paulus die Linien: „Wenn der Geist dessen in euch wirkt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten erweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, *durch seinen Geist, der in euch wohnt*" (Röm 8,11). Das Erweckungsgeschehen in all seinen Dimensionen ist gottgegeben. Es wurzelt in der Liebe Gottes, in der er den Menschen ins Dasein gesetzt hat und in der er ihm durch alle Untreue dieser Kreatur hindurch Treue hält (sichtbar im erlösenden Werk Jesu Christi).

Das „Medium" dieser Liebe ist der Gottesgeist, der den Menschen gegeben wird und aufgrund dessen, in der Kraft dessen sie für ewig im Dasein – nicht mehr im irdischen, wohl aber in dem dieses unendlich überragenden pneumatischen Dasein – bleiben.

In diesem Kontext nimmt Paulus die Bedeutung und Kraft der Taufe in den Blick. Er sieht in Christus „das Ja zu allem, was Gott verheißen hat". Dieser Gott aber, der „uns alle gesalbt hat, er ist es auch, der uns sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil [griech. *arrabôn*] [am verheißenen Heil] den Geist in unser Herz gegeben hat" (2 Kor 1,20 ff.; vgl. 5,5). Der Gottesgeist ist gleichsam der Hebelarm Gottes in dieser Welt, durch den er sie der Todesmacht entreißt und in der Auferweckung der Toten den Endzustand herbeiführt, in dem er „alles in allem" sein wird (1 Kor 15,28).

4. „Eines der größten Missverständnisse"?

Am Ende des langen und vielleicht mühsamen, weil sehr schnell durcheilten Weges, auf dem wir die christlichen Grundmodelle der Jenseitserwartung abgeschritten haben, erscheint die Wahl nicht mehr schwer. So lieb uns Platon sein mag, die Bibel muss uns noch lieber sein. So kann man Hans Schwarz nur beistimmen, der nach knapp-konziser Darlegung des Problemstandes zu der Überzeugung gelangt: „Die Idee der Unsterblichkeit der Seele ist eines der größten Missverständnisse des christlichen Glaubens. Der Tod bedeutet nach biblischem Verständnis das definitive Ende dieses Lebens; nichts und niemand wird von sich aus überleben."[42]

Die protestantische Theologie ist von dieser Feststellung aus in manchen ihrer Vertreter zum Schluss gekommen, der Mensch werde bei seinem Tod annihiliert und erst am Jüngsten Tag wieder von Gott ins Dasein gerufen: bis dahin ruhe er nur in Gottes Gedächtnis. Der Hauptvertreter dieser so genannten Ganztod-Theorie, die sich auf Äußerungen Luthers[43] berufen konnte, war im 20. Jahrhundert der einflussreiche Erlanger Systematiker Paul Althaus[44]. Die römisch-katholische Eschatologie hat sich mit dieser schroffen Gegenüberstellung von Auferstehung und Unsterblichkeit nicht anfreunden können, zumal nicht klar wird, wie man in dieser Hypothese noch an der tatsächlichen Selbigkeit des Subjekts der postmortalen Existenz mit dem der irdischen Daseinsweise festhalten könne. Handelt es sich in dieser Sicht beim finalen Tun Gottes nicht eher um eine (vielleicht „klonende") Neuschöpfung eines Menschen?

In der evangelischen Eschatologie scheint sich heute eine Revision anzubahnen. Hans Schwarz resümiert: „Gottes Verhältnis zu uns in diesem Leben wird in und durch den Tod erhalten und vollendet. Deshalb kann der Tod in ewiger Verdammnis enden oder in ewiger Freude. Das heißt nicht, dass der Tod dies schon ist, sondern dass er das mit sich bringt. Mit anderen Worten: Der Tod ist die umgekehrte Seite der Auferstehung."[45] Auch die katholische Tradition der Unsterblichkeits-These ist erschüttert. In den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts wurde eine heftige Kontroverse darüber ausgetragen, ob sie (bleibende) Gültigkeit besitze oder zu revidieren

sei.[46] Zugunsten der klassischen Theorie wurde vor allem angeführt, dass nur durch sie die Kontinuität der menschlichen Existenz gewahrt bleibe. Dagegen wandte die andere Seite ein, dass gemäß der Heiligen Schrift der Ansatzpunkt der postmortalen Lebensform allein die Gnade Gottes und der Tod daher eine echte Zäsur sei, hinter der vom Menschen und seiner Natur aus gesehen nichts mehr zu erwarten sei. Weiter machte sie auf die groben Unstimmigkeiten aufmerksam, die die Unsterblichkeitshypothese impliziere: Nach katholischer Lehre gelange die Seele unmittelbar nach dem Absterben des Leibes in den endgültigen Zustand der ewigen Seligkeit bzw. der ewigen Verdammnis. Wie aber könne sie, die doch laut Thomas nur ein Prinzip des Menschen sei und des Leibes bedürftig, bereits ohne diesen einen Finalzustand erreichen? Ist dann die Leibesauferstehung wirklich nötig oder ein eigentlich überflüssiges Akzidens? Ein weiterer Einwand bezieht sich auf das Erfordernis, in dieser Hypothese einen „Zwischenzustand" zu postulieren zwischen dem Exitus (Seele minus Körper/Leib) und dem Jüngsten Tag (Seele plus Körper/Leib). Damit aber werde ignoriert, dass im Tod die Zeit des Menschen endet, die von seiner leiblichen Verfasstheit abhängig ist. Er geht in eine neue unzeitliche Zustandsform ein,[47] die nur als im Tod erfolgend gedacht werden kann. Zwischen dem Todesmoment dieses Individuums und dem Letzten Tag der Geschichte besteht also eine zeitliche Differenz nur für uns derzeit Lebende, nicht für den Gestorbenen. Dieser Einwand trifft natürlich auch die Ganztod-Theorie.

Am Schluss unserer Überlegungen sollten wir uns noch einmal vor Augen halten, dass die Fragestellung der vorangehenden Seiten auf einer Extrapolation eschatologisch relevanter Tatsachen im Licht des biblischen Glaubens beruht. Die beiden Alternativen „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung der Toten" stimmen darin überein, dass aufgrund der Schöpfungstreue und erlösenden Liebe Gottes eine Existenz des Menschen jenseits des Todes verheißen ist. Sie liegt allenfalls von verschiedenen Daten her nahe, aber sie ergibt sich durch nichts zwingend als Leben des *Menschen*. Wenn lange Jahrhunderte hindurch die Unsterblichkeitstheorie in der christlichen Theologie und amtlichen Lehre herrschend war, dann wegen der Verhaftung des Denkens in den platonischen Kategorien, die, wie das Ringen des Aquinaten zeigte, gewissermaßen wider besseres Wissen nicht zu lösen schien. Eine tiefere Einsicht in die Struktur der biblischen Eschatologie und nicht zuletzt auch die Konsonanz mit bestimmten Erkenntnissen der neurobiologischen Forschung veranlasst heute die Mehrzahl der christlichen Theologen unbeschadet ihrer konfessionellen Bindung, die These von der Auferstehung der Toten im Tod selbst zu vertreten.[48] Evidentermaßen bereitet diese These der Phantasie nicht weniger Probleme als die traditionelle Auffassung – doch steht sie den glaubensverbindlichen Daten näher.

Auswahlbibliographie

Altner, G., Tod, Ewigkeit und Überleben. Todeserfahrung und Todesbewältigung im nachmetaphysischen Zeitalter, Heidelberg 1981.

Barth, Chr., Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zürich ²1987.

Baur, J., Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten, in: ders., Einsicht und Glaube. Aufsätze, Göttingen 1978, 25–49.

Becker, J., Auferstehung der Toten im Urchristentum (= SBS 82), Stuttgart 1976.

Beinert, W. (Hrsg.), Einübung ins Leben – der Tod, Regensburg 1986.

Beinert, W., Tod und jenseits des Todes, Regensburg 2000.

Benoit, P., Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod?, in: Conc (D) 6 (1970), 719–724.

Bomann, Th., Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen ⁴1965.

Breuning, W. (Hrsg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (= QD 106), Freiburg – Basel – Wien 1986.

Cullmann, O., Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments, Stuttgart 1986.

Dexinger, F. (Hrsg.), Tod – Hoffnung – Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie, Wien 1983.

Dubarle, A.-M., Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum, in: Conc (D) 44 (1990), 685–691.

Furger, A., Das Bild der Seele im Spiegel der Jahrtausende, Zürich 1997.

Greshake, G., Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen 1969.

Greshake, G., Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg – Basel – Wien 1983.

Greshake, G./Kremer, J., Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt ²1992.

Greshake, G./Lohfink, N., Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (= QD 71), Freiburg – Basel – Wien 1975.

Greshake, G. (Hrsg.), Ungewisses Jenseits? Himmel – Hölle – Fegefeuer (= Schriften d. Kath. Akademie in Bayern 121), Düsseldorf 1986.

Heidler, F., Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie (= FSÖTh 45), Göttingen 1983.

Heinzmann, R., Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre, Münster 1965.

Heinzmann, R., Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: PhJb 93 (1986), 236–259.

Herrmann, Chr., Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie (= FSÖTh 83), Göttingen 1997.

Hinterhuber, H., Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein, Wien – New York 2001.

Jüngel, E., Tod (= Themen der Theologie 8), Stuttgart 1987.

Jüttemann, G./Sonntag, M./Wulf, C. (Hrsg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991.

Kehl, M., Eschatologie, Würzburg 1986.

Kessler, H., Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, in: Pfammatter, J./Christen, E. (Hrsg.), Hoffnung über den Tod hinaus (= Theologische Berichte 19), Zürich 1990, 65–94.

Klünker, W.-D., Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin (= Beitr. z. Bewußtseinsgeschichte 7), Stuttgart 1990.

Kremer, J., Die Zukunft der Toten. Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit im Wandel der Zeiten, Stuttgart 1988.

Kremer, K. (Hrsg.), Seele: Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person (= SPAMP 10), Leiden – Köln 1984, 186–203.

Lutherische Akademie Ratzeburg (Hrsg.), Eschatologie in der Dogmatik der Gegenwart (= Veröffentlichungen der Luth. Akademie Ratzeburg 11), Erlangen 1988.

Moltmann, J., Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.

Mundhenk, J., Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie, Hamburg 1980.

Nachtwei, G., Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (= EThSt 54), Leipzig 1986.

Rager, G./Quitterer, J./Runggaldier, E., Unser Selbst. Identität im Wandel neuronaler Prozesse, Paderborn u. a. 2002.

Rahner, K., Das Leben der Toten, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 4, Zürich u. a. 1960, 429–437.

Rahner, K., Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Mysterium (= QD 2), Freiburg – Basel – Wien ²1959.

Ratzinger, J., Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= KKD 9), Regensburg 1977.

Ratzinger, J., Zwischen Tod und Auferstehung, in: IkaZ 9 (1980), 209–226.

Ricken, F./Mojsisch, B./Jeck, U. R./Pluta, O./Mahoney, E. P./Holzhey, H., Seele, in: HWPh 9 (1995), 1–121 (mit verwandten Stichwörtern).

Roth, G., Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurophilosophie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a. M. 1997.

Sauter, G., Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995.

Scharfetter, C., Was weiß der Psychiater vom Menschen?, Bern u. a. 2000.

Schönborn, Chr., „Auferstehung des Fleisches" im Glauben der Kirche, in: IkaZ 19 (1990), 13–29.

Schwarz, H., Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie (= Bibl.-theol. Schwerpunkte 21), Göttingen 2002.

Singer, W., Der Beobachter im Gehirn, Frankfurt a. M. 2002.

Söling, C., Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie, Paderborn 1995.

Söling, C., Neuere Literatur zum Gehirn-Seele-Problem, in: ThR 92 (1996), 381–402.

Sonnemans, H., Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg 1984.

Stock, K. (Hrsg.), Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie (= Veröff. d. Wiss. Ges. f. Theol. 7), Gütersloh 1994.

Thiede, W., Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz (= FSÖTh 65), Göttingen 1991.

Walther, Chr., Eschatologie als Theorie der Freiheit. Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens (= TBT 48), Berlin – New York 1991.

Ziegenaus, A., Auferstehung im Tod – das geeignetere Denkmodell, in: MThZ 28 (1977), 109–132.

Anmerkungen

[1] Eine Reproduktion findet sich bei A. Hinterhuber, Seele, 7.

[2] In späterer Zeit hat man oft den Vogel durch ein kleines, gewöhnlich unbekleidetes Kind oder ein (ebenfalls meist nacktes) Miniatur-Ebenbild des Toten ersetzt, das aus dem Mund des Sterbenden kommt. Die christliche Kunst hat dieses Sujet aufgenommen; Engel oder Teufel, beim Marientod Gott Vater oder der Auferstandene nehmen die Seele in Empfang.

[3] Zu den Begriffen siehe Näheres in Abschnitt 2.

[4] I. Kant, Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft", Werke in 10 Bd., ed. W. Weischedel, Darmstadt 1975, Band 3, 11.

[5] Vor allem in der protestantischen Theologie war man lange geneigt, eine Auferstehung nur der toten Getauften anzunehmen. Die Frage steht an dieser Stelle nicht zur Diskussion, doch im Blick auf die biblischen Universalitätsaussagen zur Heilsverantwortlichkeit lassen sich vom Denken der Bibel her keine Ausgrenzungen rechtfertigen.

[6] Während es in den altchristlichen Symbola heißt, die Bekenner erwarteten – nach Übersetzung des römisch-katholischen deutschen Messbuches – „die Auferstehung der Toten" (Großes Glaubensbekenntnis: *resurrectionem mortuorum;* Apostolisches Bekenntnis: *carnis resurrectionem*, wörtlich: Auferstehung des Fleisches), wird im zeitgenössischen Kontext gegen das gemeingriechische Denken (vgl. Abschnitt 2) gerade die Integrität des auferstehenden Menschen akzentuiert. Nicht nur die Seele– – das brauchte man gegenüber jenen Vorstellungen mitnichten herausheben –, nein, gerade auch das so „materialistische" Fleisch wird im Jenseits existieren! Das musste die Griechen perhorreszieren.

[7] Bulle „Benedictus Deus", 29. 1. 1336: DH 1000f.

[8] DH 4650–4659.

[9] Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a., Neuübers. 2003, Nr. 997. Vgl. ganz ähnlich die Nummern 366 und 1005. Für den zitierten Text wird bei Nr. 997 kein Beleg gegeben; Nr. 366 beruft sich für die Aussage, die Seele sei unsterblich, auf DH 1440 (V. Konzil im Lateran, 1513); Nr. 1005 führt als Eideshelfer für die Vereinigung der Seele mit dem Leib „am Tag der Auferstehung der Toten" Papst Paul VI. an (Nr. 28 des „Credo des Volkes Gottes" aus dem Jahr 1968).

[10] O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments, Stuttgart 1962. Vgl. auch die frühere Veröffentlichung desselben Autors: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten: Das Zeugnis des Neuen Testaments, in: ThZ 12 (1956), 126–156.

[11] Vgl. Homer, Odyssee XI, 222.– Zum Ganzen B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Göttingen [7]1993.

[12] Die wichtigsten einschlägigen Werke finden sich in der Auswahlbibliographie am Ende des Artikels.

[13] H. Holzhey, Seele – IV. Neuzeit, in: HWPh 9 (1995), 26.

[14] So befasste sich die Zweijahrestagung der „Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraumes" im Jahr 2002 mit der „Mind-Brain-Debatte als Herausforderung für die Theologie". Die Referate kreisten u. a. um die gehirnphysiologischen Grundlagen des Bewusstseins, die Neurophilosophie als Herausforderung für das christliche Menschenbild, die Probleme, die die heutige Neurobiologie aufwirft. Die neuscholastischen Großväter der Referenten dürften im Grab rotieren. Veröffentlichung der Tagungsbeiträge in: P. Neuner (Hrsg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg – Basel – Wien 2003.

[15] Phaidon 57 A–118. Deutsch (in der Übersetzung von F. Schleiermacher): Platon, Sämtliche Werke, Köln – Olten [5]1967, Band I, 729–905.

[16] Phaidon 82c.

[17] Phaidon 82a–b.

[18] Phaidon 67d–68a.

[19] Allerdings scheint Phaidon 113d ff. gegen diese Aussage zu stehen: Für einige wenige gibt es doch einen Unheilszustand.

[20] Platon selbst erwähnt ihn Phaidon 91d u. ö.

[21] Hauptbelegwerk ist „De anima".

[22] De anima 412 b, 11.15f.: tò ti ên einai.

[23] Chr. Herrmann interpretiert Aristoteles wie folgt: Die Seele „ist das aktive Moment an der psychophysischen Ganzheit, aber ihre Aktivität ist nicht gegen den Leib und weg von ihm gerichtet, sondern sie ist eine Aktivität am Leib oder vielmehr eine Tätigkeit des Menschen als ganzen. Die Seele sprengt und transzendiert nicht die anthropologische Einheit, sondern hält sie zusammen" (Unsterblichkeit, 130).

[24] Allerdings ist die aristotelische Seele zusammengesetzt: Sie besitzt einen *nous* (De an. 429a, 22), der in Distanz zum leib-seelischen Menschenwesen steht. Unklar ist jedoch, ob er etwas Individuelles oder Kosmisch-Göttliches ist. Jedenfalls kommt dem *nous* Unsterblichkeit zu.

[25] De an. 408b, 10–12.

[26] De res. 46: „Nicht das Fleisch steht gegen das Heil, sondern des Fleisches Tun."

[27] Weil von Gott ex nihilo geschaffen (STh I, 45,1c.).

[28] STh I, 75,1 resp.: Die Seele ist „primum principium vitae, non [...] corpus, sed corporis actus". Vgl. auch De pot. 9,2 ad 14: „Anima separata non est persona" (dazu Stellen wie STh I, 29,1 ad 5; 75,4 ad 2). Zum Ganzen R. Heinzmann, Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: PhJb 93 (1986), 236–259; H. Kessler, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, in: J. Pfammatter/E. Christen (Hrsg.), Hoffnung über den Tod hinaus (= ThB 19), Zürich 1990, 65–94.

[29] ScG II, 81.

[30] Die Seele besitzt zwar „cum sit pars humanae naturae" nur in der Einheit mit dem Körper Vollendung und Vollkommenheit („perfectionem") (Quaest. Disp. de spir. Creat. 2, ad 5), der Körper seinerseits aber hat nur wegen der Seele eine „aptitudo quaedam naturalis" zur Unsterblichkeit (Quaest. Disp. De malo 5,5c).

[31] Chr. Hermann, Unsterblichkeit, 157.

[32] WATR 5, 219, 11–17.

[33] Es existieren nach wie vor keine Monographien aus den letzten Jahren zum Thema Anthropologie. In den (römisch-katholischen) Hand- und Lehrbüchern der Dogmatik taucht der erste Traktat zur Sache in dem von mir herausgegebenen Sammelwerk „Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik", Paderborn u. a. 1995 auf (Autor: G. Langemeyer).

[34] Anfangs ist „Auserwählung" ein ethnisch-nationaler Begriff, doch spätestens seit der Prophetenzeit wird er auf die ganze Menschheit hin universalisiert als die in besonderer Weise auf Gott hingeordnete „Abteilung" der Geschöpfe. Vgl. etwa Jes 19,25; Sach 2,15; 8,20ff.; Mi 4,1–4; Ps 87,4f.; 96,7–10; 100,3; Jes 66,20–23). Zum Ganzen N. Lohfink/E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker, Stuttgart 1994. Im Neuen Testament wird daraus die Konsequenz gezogen, dass auch Nichtjuden Angehörige des („neuen") Gottesvolkes werden dürfen. Weil durch Christus die Abrahamsverheißung allen Menschen gilt, können Menschen aus allen Völkern Christen werden, so Röm 4,1–25; Gal 3,6–9. „Auserwählung" kann also als anthropologische Kategorie überhaupt angesehen werden.

[35] Dem Textbestand nach ist sie eher singulär und erst in der christlichen Reflexion zur Spitzenaussage geworden. Sie wird gleichwohl durch viele weitere anthropologische Aussagen aufgefüllt, wie sich gleich zeigen soll.

[36] An dieser Stelle lässt sich die gerade angesprochene christologische Konzentration des Neuen Testamentes wenigstens beispielshalber demonstrieren: Das eigentliche und ursprüngliche Gleichbild Gottes ist Jesus Christus. Er ist die „Ikone" (griech *eikon* Bild), nach der alle anderen Menschen gestaltet sind. Vgl. Röm 8,29; 1 Kor 15,45–49; 2 Kor 3,18; Kol 1,15.

[37] *Ruach* ist femini generis. Das hat in der heutigen Trinitätslehre (Geist als dritte Gottesperson) eine gewisse Bedeutung innerhalb der feministisch-theologischen Debatte, sofern damit eine weibliche Konnotation im Gottesbild gegeben ist.

[38] So z. B. Gen 25,8 von Abraham, Ijob 42,17 von Ijob.

[39] Umgekehrt ist Kurzlebigkeit Strafe für Gottlosigkeit: 1 Sam 2,32.

[40] Die relativ wenigen alttestamentlichen Texte von einer individuellen postmortalen Existenz wie Jes 26,19 und Dan 12,2 stellen diese als Erwachen oder Aufstehen dar. Damit betonen sie, dass nicht Leib und Seele zusammengebunden werden, sondern dass der Mensch das Handeln Gottes an sich als ganzem erfährt.

[41] E. Haag, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: W. Breuning (Hrsg.), Seele: Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg – Basel – Wien 1986, 31–93.

[42] H. Schwarz, Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie, Göttingen 2002, 124.

[43] WA 14,71.

[44] P. Althaus, Die letzten Dinge, Göttingen 1922 ([10]1977).

[45] H. Schwarz, Die christliche Hoffnung, 127.

[46] Die Protagonisten des Streites: Für eine Revision der Unsterblichkeitsthese traten vor allem ein K. Rahner, G. Greshake, J. Kremer, G. Bachl – ihnen sind dann die meisten Eschatologen gefolgt. Verteidiger der These ist vor allem der einflussreiche J. Ratzinger gewesen; ihm schlossen sich an N. Luyten und A. Ziegenaus, der sie interessanterweise nicht von der Schrift her begründet, sondern von der Heiligenverehrung, der Fegfeuerlehre und der Liturgie der Fürbitte her. Die relevanten Werke der genannten Autoren werden in der Auswahlbibliographie genannt.

[47] Das Problem war schon den mittelalterlichen Scholastikern geläufig. Sie sprachen daher von einer Lebensform, die nicht mehr Zeit (tempus), aber auch nicht die Seinsweise Gottes (Ewigkeit – aeternitas) sei. Sie nannten diese *aevum* oder *aeviternitas*.

[48] Eine kritische Auseinandersetzung mit den durch die modernen Neurowissenschaften aufgeworfenen Problemen bieten sachkundig G. Rager/J. Quitterer/E. Runggaldier, Unser Selbst. Identität im Wandel neuronaler Prozesse, Paderborn u. a. 2002.

III. Anthropologische Perspektiven

Bernard N. Schumacher

DIE PHILOSOPHISCHE INTERPRETATION DER UNSTERBLICHKEIT DES MENSCHEN

Die grundlegende Erforschung der Argumente für die Hoffnung auf eine personale Weiterexistenz nach dem Tod wurde in jüngster Zeit als nicht mehr sinnvoll bezeichnet. Vor dem Hintergrund der Kritik an den Argumenten für die Unsterblichkeit durch Kant und dessen Annahme des Endes der Metaphysik scheinen metaphysische Fragen, die sich mit der Unsterblichkeit beschäftigen, einigen Autoren zufolge der Vergangenheit anzugehören.[1] Sie wären, so behaupten A. Hügli und A. Renaut in anderem Zusammenhang, nur noch für die Erforschung der Antike von Interesse.[2] Die zeitgenössische philosophische Reflexion hingegen ist – laut Ebeling – als eine irreversible „Inversion der Thanatologie"[3] abgestempelt. Fragen zur Unsterblichkeit und zur Metaphysik werden systematisch ausgeklammert; sie machten für eine Philosophie nach Heidegger keinen Sinn mehr und seien, so W. Fuchs, seither dem Bereich der Magie, dem Archaischen, dem Primitiven, der Religion, kurz, dem Irrationalen zuzuordnen.[4] H. Ebeling stellt unmissverständlich fest:

„Vor Heidegger hatte auch die philosophische Thanatologie die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit noch bewahrt. Mit Heidegger ist sie preisgegeben. Und seit Heidegger ist sie mit Mitteln der Philosophie nicht mehr zu restaurieren […]. Der Tod, der als das Ende bevorsteht und nicht mehr nur als ein Übergang, ist der neue Anfang der Philosophie geworden […] [;] so ist in der jüngsten Moderne seit Heidegger die vollständig leergeräumte Stelle der Unsterblichkeit zunächst ganz durch den Tod besetzt […] . In der Folge sind dann Unsterblichkeit und Fortleben dazu verdammt, kein Thema der Philosophie mehr zu sein, sondern nur noch Sache erbaulicher Konventikel und schöner Kränzchen […] . Die Inversion der Thanatologie markiert ein Ende der bisherigen philosophischen Tradition, an dessen Aufhebung nicht mehr glaubhaft zu denken ist."[5]

Ich distanziere mich entschieden von einer solchen Einschätzung der Situation zeitgenössischer Todesphilosophie, die zwar in manchen Zügen, keineswegs aber durchgehend postmetaphysisch ist. Der Versuch, das metaphysische Denken – und mit ihm die philosophische Reflexion über die Unsterblichkeit – als ein Monstrum der Vergangenheit abzutun, erwächst aus einer vorgefassten Definition von Philosophie. Die oben erwähnten Behauptungen, wir seien „der Illusion der Metaphysik entronnen"[6] oder die Philosophie solle nicht mehr „sagen, was Leben, Tod, Sexualität sei, ob Gott existiere oder nicht, was Freiheit sei"[7], entsprechen nicht mehr der vorfindlichen Wirklichkeit

zeitgenössischer Philosophie. Diese kennt vielmehr verschiedene Strömungen, wie beispielsweise die angelsächsische analytische Philosophie, die den metaphysischen und ontologischen Fragestellungen erneut einen wesentlichen Platz einräumen und sich mit großem Interesse existentiellen Themen widmen. Die Frage nach einem möglichen Fortleben nach dem Tod findet auch keineswegs ihren letzten Repräsentanten in Scheler,[8] sie ist nicht überholt, sondern Gegenstand äußerst interessanter Beiträge der zeitgenössischen spekulativen Philosophie.[9]

Dennoch hat Scheler m. E. Recht, wenn er für die zeitgenössische westliche Welt den Untergang des Glaubens an ein persönliches Weiterleben nach dem Tod feststellt. Der Grund dafür ist nach Scheler nicht die rationale Dekonstruktion der „Beweise", sondern die „Haltung des modernen Menschen im Verhältnis [...] zum Tode selbst", das heißt die Art, „wie der moderne Mensch seinen Tod sich selbst zur Anschauung und zur Erfahrung bringt"[10]. Selbst wenn nach Scheler die Unsterblichkeit Gegenstand einer „unmittelbaren Intuition", einer „unreflektierten Lebenserfahrung", einer „natürlichen Weltanschauung"[11] sei, flieht der moderne Mensch diese Gewissheit dadurch, dass er aufgehört hat, in der „Anwesenheit des Todes" zu leben. Er verdrängt ihn aus seinem Bewusstsein. Das Individuum gefällt sich darin, den Alltag in seiner Uneigentlichkeit (Heidegger) und im Bewusstsein des „Man stirbt" zu leben, das immer als die Angelegenheit des anderen betrachtet wird. Das „Man stirbt" beherrscht das tägliche Leben und bezeichnet „ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muss, zunächst aber für einen selbst noch nicht vorhanden und daher unbedrohlich ist"[12]. In dieser mehr oder weniger bewussten Weigerung, sich mit dem Tod auseinander zu setzen, kommt gleichermaßen die Weigerung zum Ausdruck, über die Möglichkeit einer Unsterblichkeit nachzudenken. In der Tat wird die menschliche Person der Bedrohung in Form ihrer möglichen Vernichtung gewahr, wenn sich das lebendige Bewusstsein mit der Gewissheit seiner Sterblichkeit, das heißt seinem Weg auf das Ende zu, konfrontiert. Erst in der Konfrontation mit dieser unabweisbaren Realität erweist es sich als im vollen Sinne menschlich, das heißt in gewisser Weise die bloß biologische Dimension transzendierend. Genauer: Indem der moderne Mensch den Tod tabuisiert, weigert er sich gewissermaßen, „sich selbst zu denken", das heißt, er widersetzt sich der philosophischen Haltung schlechthin, nämlich der Einübung ins Sterben, wie sie Sokrates gelebt hat.[13] Die heutige Einstellung, den Tod als eine simple empirische und biologische Tatsache aufzufassen, als ein rein natürliches Ereignis, und die Reflexion über den Tod und die Unsterblichkeit auszuklammern, führt zur Verschüttung einer der grundlegendsten Fragen des Menschen überhaupt, der nach seiner Kontingenz und Sterblichkeit und nach seinem Geschick.

Die zeitgenössische Philosophie des Todes[14] will den Menschen aus seiner durch Todesleugnung und -verweigerung errungenen Seelenruhe wachrütteln; sie möchte den Menschen mit seiner eigenen Sterblichkeit konfrontieren. Zugleich zielt sie darauf, den Tod ein Stück zu bezwingen, indem sie ihn direkt ansieht, indem sie die Haltung des Menschen ihm gegenüber zu verstehen sucht und der Frage nachgeht, inwieweit die

Furcht vor ihm begründet ist. Diese Konfrontation mit dem Tabu des Todes geht, wie Scheler deutlich macht, Hand in Hand mit der Auseinandersetzung mit der persönlichen Unsterblichkeit. Die heutige Philosophie bietet in meinen Augen einige Wege an, um auf rationale Weise die Hoffnung zu begründen, dass der Tod nicht das Ende des Individuums bedeutet, das heißt, dass es eine persönliche Unsterblichkeit gibt.

Bevor ich mich mit diesen Argumenten beschäftige, möchte ich mich zunächst der heideggerschen These von der thanatologischen Inversion zuwenden, die einen guten Teil der heutigen philosophischen Reflexion über den Tod geprägt hat und von vielen als nicht mehr rückgängig zu machende Wende für das rationale Fragen nach der menschlichen Unsterblichkeit betrachtet wird. Ich behaupte, dass diese Inversion ihre Grundlage in einer a priori vorausgesetzten Ontologie der radikalen Endlichkeit hat, die im Gegensatz zu einer Ontologie der unendlichen Möglichkeiten steht. Ebenso behaupte ich die Existenz eines ontologischen Prinzips, das sich dem Tod widersetzt und das man „Prinzip Hoffnung", „Lebensschwung" oder „kategorischen Wunsch" nennen kann.

In einem zweiten Schritt und vor dem Hintergrund der Wahrnehmung des Todes als eines Übels oder als die Anti-Utopie schlechthin werde ich eine Reihe von Vernunftargumenten von zeitgenössischen Philosophen vorstellen, welche die Hoffnung auf Unsterblichkeit untermauern. Dabei unterscheide ich zwischen zwei Arten von Argumenten: einerseits solchen, die auf einer Ontologie der Intersubjektivität, einer Metaphysik der Schöpfung und einer Phänomenologie der Liebe und Treue beruhen, und andererseits solchen, die, stärker in der Tradition verankert, von der ontologischen Struktur der menschlichen Seele ausgehen. Nach der Diskussion der ersten Art von Argumenten[15] werde ich mich der grundlegenden Frage zuwenden, ob ein menschliches Leben ohne Ende, in Unsterblichkeit, nicht todlangweilig wäre.

1. Die heideggersche thanatologische Inversion

Ohne Zweifel hat Heideggers These vom „Sein zum Tode", dieser Möglichkeit der Unmöglichkeit des Seins, das Nachdenken der westlichen Philosophie über den Tod wesentlich geprägt. Heidegger ist mit Sicherheit die entscheidende Gestalt im Herbeiführen jener Wende, die Ebeling den Umkehrungsprozess der zeitgenössischen Todesphilosophie genannt hat, insofern er methodisch eine radikale Trennung zwischen der Analyse des Todes und der Frage nach einer möglichen Unsterblichkeit vornimmt (diese ordnet er dem Bereich des Ontischen zu, der nicht Gegenstand seiner Untersuchung ist) und den Tod in gewisser Weise in die Reihe der Phänomene des Lebens einbezieht. Doch distanziere ich mich von Ebelings Interpretation, Heidegger hätte gezeigt, dass die Hoffnung auf eine persönliche Unsterblichkeit nicht der philosophischen Reflexion im eigentlichen Sinne entspringt und keine vernünftige Grundlage hätte. Ich behaupte, dass Heideggers „Sein zum Tode" eine apriorische Entscheidung

zugrunde liegt, den Tod im Rahmen einer Ontologie der radikalen Begrenztheit der Zeitlichkeit zu denken. Deshalb impliziert m. E. Heideggers Behauptung der Beschaffenheit des Daseins als eines Seins, das wesenhaft ein Sich-vorweg-Sein ist, nicht den logischen Schluss, dass es ein Sein-zum-Ende ist; es ist vielmehr ein Sein, das radikal offen in Richtung auf die Zukunft der Möglichkeiten, auf das Unbestimmte, ist. Seine Zukunft ist ihm ungewiss. Es weiß nicht, wie es sein und was aus ihm werden wird. Aus ontologischer Sicht aber lässt – anders als Heidegger behauptet – nichts darauf schließen, dass die Ausspannung des Seins auf Zukunft hin ein Ende impliziert. Dieses ist ontologisch weder im Noch-nicht-Sein noch im Sich-vorweg-Sein mit enthalten. Anders ausgedrückt: Es ist nicht möglich, die Bedingung des Seins-zum-Tode im alleinigen Bezug zum auf das Zukünftige ausgespannten möglichen Sein zu erkennen. Ich behaupte nicht, dass eine ontologische Analyse zum Ergebnis käme, das Dasein zeichne sich durch eine Neigung und Öffnung auf das Unendliche hin aus, also ein stetes Sein in Möglichkeit wäre, dem keine Möglichkeit a priori ein Ende zu setzen vermöchte (die ontische Erfahrung würde das Gegenteil beweisen). Ich begnüge mich vielmehr damit festzustellen, dass es unmöglich ist, allein aus der ontologischen Analyse des Sich-vorweg-Seins auf ein Sein-zum-Ende zu schließen. Und ich behaupte, dass dieses Sein-zum-Ende nur auf der Grundlage der Erfahrung von der Begrenztheit des Daseins, das heißt von der Erfahrung des Todes des anderen, denkbar ist. Die fundamentale Öffnung des Sich-vorweg-Seins impliziert nicht sein Ende. Seine Zukunft ist nicht notwendig wesenhaft begrenzt.[16]

Dieser heideggerschen Philosophie der radikalen Begrenztheit der Zeitlichkeit könnte man die ontologische Möglichkeit der transtemporalen Unsterblichkeit des Daseins bzw. die Möglichkeit einer Existenz ohne Ende in der Zeitlichkeit, einer Öffnung auf unbegrenzte Möglichkeiten hin entgegensetzen, der ontologisch kein Ende eingeschrieben ist. Der Fall einer solchen Existenz, wie sie etwa durch die Gestalt der Emilia Makropulos im Stück von Karel Capek[17] oder in „Gullivers Reisen" von Jonathan Swift[18] dargestellt wird, ist aus Heideggers Sicht absurd und undenkbar. Diese Ontologie im Gegensatz zur heideggerschen ist durch eine auf die Zukunft ausgespannte zeitliche Struktur sowie durch einen offenen, unfertigen Prozess des ständigen Gebärens und unendlicher Möglichkeiten charakterisiert, bei dem die Zukunft nicht festgelegt ist. Das menschliche Dasein wird als eine „Möglichkeit-nach-vorn" verstanden. Was noch nicht ist, ist noch nicht wirklich gegenwärtig. Diese Ontologie der radikalen, vom Prinzip Hoffnung[19] durchdrungenen Offenheit und der Utopie bricht die Endlichkeit der Zeitlichkeit Heideggers auf. Das Sein existiert noch nicht, auch nicht in der versteckten Form des Entwurfs. Das Ende ist nicht etwa schon im Sein der Gegenwart enthalten, das so von vornherein vom Ende her determiniert wäre, sondern es ist seiner Form nach Utopie. Die Überschreitung dieser Nicht-Gegenwart wird möglich durch die Kategorie der Hoffnung, insofern diese die Zukunft, das Ende der Enthüllung der Heimat antizipiert. Die Hoffnung ermöglicht es auf gewisse Weise, sich an diesem Ende zu befinden, was jedoch nicht die wirkliche „Kunft" des Endes bedeutet.

Heideggers These vom Tod als der Möglichkeit der Unmöglichkeit des Seins lässt sich des Weiteren auch umkehren in die These Levinas', der unter dem Tod die „Unmöglichkeit jeder Möglichkeit"[20] versteht. Während bei der ersten das Nichts als Beweis für das Dasein-Können vorgebracht wird, bezeichnet die zweite die Grenze, an welche die menschliche Freiheit stößt. Der Tod ist Ausdruck der Unmöglichkeit des Subjekts, Pläne zu haben. Das Individuum ist nicht mehr fähig zum Sein-Können, auch dann nicht, wenn es noch nicht alle seine Möglichkeiten ausgeschöpft hat. Der Tod beraubt das Dasein seiner Seinsgrundlage: seiner Subjektivität. Levinas vergleicht den Tod mit einem „puren Raub"[21], der das Subjekt um die Aktualisierung seiner Möglichkeiten, die Verwirklichung seiner Werke, bringt. Der Tod ist dem Leben des Daseins konstitutiv, er ist jedoch, wie wir sehen werden, dessen extreme Kontradiktion. Tatsächlich zeichnet sich menschliches Dasein auch durch ein ontologisches Prinzip aus, das dem Tod radikal entgegensteht und verschiedene Namen trägt; so beispielsweise „Prinzip Hoffnung" bei Bloch, „Lebensschwung" (élan vital) bei Bergson oder „kategorischer Wunsch" bei Williams.

Der Lebensschwung Bergsons leitet sich nicht aus einer Ontologie der Zeitlichkeit her, das heißt, er liegt – so Bergson – nicht der Struktur der Zeit, sondern dem Energieschwund inne. Das menschliche Dasein wäre somit fundamental ein Nicht-Sein-zum-Tode. Wohl wissend, dass der Kampf gegen den Tod von vornherein verloren ist, hofft das Subjekt – wie der Stier in der Arena[22] – auf vernünftige Weise, diesen Feind eines Tages doch besiegen zu können.

Dieses ontologische Merkmal des menschlichen Daseins, die Hoffnung, lässt sich mit Williams auch als „kategorischer Wunsch" – im Unterschied zum bedingten, „konditionalen" Wunsch – zum Ausdruck bringen. Die Erfüllung eines Wunsches ist ein Gutes an sich. Der Mensch entwirft sich beständig in die Zukunft mit dem Wunsch, das Objekt seiner Begierde in Besitz zu nehmen. Der Tod hindert ihn daran, das Objekt seines konditionalen Wunsches, das dem Faktum Leben untergeordnet ist, zu erreichen, das heißt, das Subjekt wünscht etwas und setzt dabei voraus, es selbst lebe weiter. Der konditionale Wunsch bietet keinen Grund für das Weiterleben, jedoch setzen verschiedene, ganz präzise Wünsche voraus, dass das Subjekt weiterlebt. Es kann jedoch auch sein, dass eine Person es vorzieht, nicht weiterzuleben. Der kategorische Wunsch ist das Antriebsprinzip der menschlichen Existenz, die weiterleben möchte, um ihre Entwürfe zu vollenden, zu verwirklichen. Tatsächlich ist es vernünftig, eine Zukunft vorzuziehen, in der Projekte vollendet und Wünsche erfüllt werden.[23] Der kategorische Wunsch erwartet von der Zukunft nicht, dass sie eine „Gegenwart würde, wo es nichts mehr zu wünschen gäbe"[24] – was seinen eigenen Tod zumindest in gewisser Weise implizieren würde –, sondern er drückt eine dem menschlichen Dasein konstitutive ontologische Neigung aus, die es ihm erlaubt, sich weiter in die Zukunft zu entwerfen. Dieser existentiale Wunsch gerät in Konflikt mit dem Sein-zum-Tode.

Obwohl das menschliche Dasein wesentlich dem Tod zuneigt – die Möglichkeit des Todes ist sein ständiger Begleiter –, ist es gleichzeitig substantiell wünschend. Es ist

durch einen existentialen (ontologischen) Wunsch charakterisiert, der seinem unendlichen Möglichkeiten zugeneigten Sich-vorweg-Sein inneliegt.[25] Dieses dialektische Miteinander von Leben und Tod in der menschlichen Existenz zeigt sich exemplarisch in der kontinuierlich erneuerten Bejahung des Seins, wie sie im Stoffwechsel geschieht, diesem Prozess der Selbsterhaltung gegen die drohende mögliche Negation, den Tod. Diese biologisch-ontische Tatsache in Verbindung mit der biographischen, kulturellen Dimension eines Selbstbewusstseins, das auf die Aktualisierung seiner determinierten oder frei gewählten Möglichkeiten hin offen ist, bildet die Quelle des Konflikts zwischen den beiden ontologischen Verfassungen (das Sein-zum-Tode und das Nicht-Sein-zum-Tode), die den Menschen ausmachen.

Nachdem wir nun gesehen haben, dass die Behauptung der thanatologischen Inversion auf dem ontologischen Apriori der radikalen Begrenztheit der Zeitlichkeit beruht, die im Gegensatz steht zu einer vom Prinzip Hoffnung geprägten Ontologie der radikalen Öffnung, können wir die vernunftgemäßen Grundlagen der Hoffnung auf Unsterblichkeit aufzeigen. Diese ist nicht nur Gegenstand eines Glaubensaktes, eines Postulats der praktischen Vernunft oder einer Intuition, sondern auch, um einen Ausdruck von Jacques Maritain aufzunehmen, einer „begrifflichen und philosophischen Erkenntnis"[26]. Diese kann man auf zwei Ebenen ausmachen: Die erste – auf die wir gleich zu sprechen kommen – bietet eine Reihe von Argumenten auf der Grundlage einer Ontologie der Intersubjektivität, einer Metaphysik der Schöpfung und einer Phänomenologie der Liebe und Treue; die zweite bietet eine stärker traditionelle Reflexion über die ontologische Struktur der menschlichen Seele.

2. Das vernünftige Fundament der Hoffnung auf Unsterblichkeit: Ontologie der Intersubjektivität und Phänomenologie der Liebe und Treue

Der Anfang von Sokrates' Dialog mit seinen Schülern einige Stunden vor seinem Tod bringt die beschriebene Spannung zwischen dem existentialen Wunsch und dem „Sein-zum-Tode" gut zum Ausdruck. Der zum Tod Verurteilte, der sich durch beeindruckende Heiterkeit auszeichnet, hegt die begründete Hoffnung, dass sein Tod nicht die Rückkehr ins Nichts darstellt. Er ist davon überzeugt, dass das Objekt seines existentialen Wunsches, der ihn bewegt, im Jenseits Wirklichkeit werde. „Dass ich aber zu Göttern, die vollkommen gute Herren sind, kommen werde, wisst, dass ich, wenn überhaupt etwas von diesen Dingen, dann dies behaupten möchte […]. […] ich bin guter Hoffnung, dass es etwas gibt für die Verstorbenen."[27] Er hat „gute Hoffnung, dort die größten Güter zu erlangen, wenn er gestorben ist"[28]. Sokrates verteidigt vor einem philosophischen Tribunal, bestehend aus seinen Freunden, die vernünftigen Grundlagen seiner Hoffnung auf Unsterblichkeit (ich werde hier die Tragfähigkeit der von ihm vorgebrachten Argumente nicht analysieren), nämlich „dass die Seele gänzlich unsterblich und unvergänglich ist"[29].

Im Gefolge von Sokrates und ausgehend vom gesunden Menschenverstand sollte man nicht leugnen, dass der Tod in gewisser Weise „die stärkste Nicht-Utopie"[30] ist, der gegenüber der Mensch in dem Sinne ohnmächtig ist, dass er ihr nicht entrinnen kann. Bloch hat dies sehr gut beschrieben: „Nicht nur die Leiche ist bleich, auch unser Sterben sieht sich durch dieses sein Ende zu schlechter Letzt ausgeblutet und entwertet. Grab, Dunkel, Fäulnis, Würmer hatten und haben, wann immer sie nicht verdrängt werden, eine Art rückwirkend entwertende Kraft."[31] Etwas später fügt er hinzu:

> „Die Kiefer des Todes zermalmen alles, und der Schlund der Verwesung frisst jede Teleologie, der Tod ist der große Spediteur der organischen Welt, aber zu ihrer Katastrophe."[32] Wenn der Tod das absolute Ende der Existenz ist, wenn er als oftmals brutale Unterbrechung des ontologischen Auslangens des Menschen nach Verwirklichung verstanden wird, als derjenige, der jede Möglichkeit des Sein-Könnens zunichte macht, kann man sich fragen, worin der Sinn dieser vielzähligen Projekte liegt, die aus der Ontologie des Noch-nicht-Seins erwachsen. Kann man sich auf dieses, der menschlichen Natur zueigene Auslangen, das die Hoffnung ist (und deren Objekt die Vollendung des Individuums und/oder der Menschheit), verlassen, wenn am Ende der Reise endgültig der Tod steht? Wäre die Hoffnung nur ein Streben und unfähig, irgendetwas in unseren Besitz zu bringen, sie „wäre für uns nichts als eine Tantalusqual und unterschiede sich nicht von der Verzweiflung"[33], stellt Le Senne übereinstimmend mit Alfaro, Edmaier und Landsberg fest. Pieper bemerkt dazu: „Wenn nämlich die Hoffnung von solcher Art wäre, dass sie in der Situation des Blutzeugnisses[34] nicht standzuhalten vermöchte – dann gäbe es letztlich überhaupt keine Hoffnung; dann gäbe es keinen Grund zu hoffen, das heißt, dann gäbe es nicht jenes entscheidende Gelingen der menschlichen Existenz, das seit je 'das Heil' genannt worden ist; dann wäre, anders gesagt, das Leben heil-los und hoffnungslos."[35]

Auch Sokrates bringt eine solche grundlegende Entscheidung zum Ausdruck, ohne allerdings ausdrücklich die Sinnfrage zu erwähnen: „[…] entweder, dass wir niemals in den Besitz des Wissens gelangen (wonach der Philosoph ja strebt; sein ganzes Unterfangen wäre also vergeblich) oder erst nach dem Tod. Dann nämlich wird die Seele ganz für sich sein, getrennt vom Körper, vorher aber nicht."[36]

Wenn der Tod wirklich das äußerste Ende der Existenz, eine Sackgasse, wäre, wären die Hoffnung und die existentiale Sehnsucht von vornherein verloren. Sie wären ein leeres Versprechen, das nicht eingelöst werden könnte, eine schöne Idee fernab der konkreten Realität, ein Trugbild, das der Mensch vielleicht selbst erfunden hat, um sein irdisches Zwischenspiel besser zu überstehen.

Damit die Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit kein leeres Versprechen und keine Chimäre bleibt, damit sie also nicht allein Gegenstand eines Glaubensaktes ist, muss sich der Philosoph bemühen – wie es auf bewundernswerte Weise Sokrates getan hat –, diese Hoffnung vernunftgemäß zu begründen. Ein solcher Versuch besteht in der Widerlegung einer Metaphysik des *nihil*. Er hat seinen Ursprung in einer bejahenden und vertrauensvollen Antwort auf die Wirklichkeit, das heißt in einer Metaphysik des Seins, in der das Sein dem Nichts vorausliegt. Eine solche Metaphysik impliziert eine Bejahung der Welt, das heißt, um mit Pieper zu sprechen, eine „bejahende Zuwendung zur Welt"[37], die auf der grundlegenden Vorstellung beruht, dass das Sein wesentlich gut

ist. Die Realität wird empfangen, wie sie ist, um mit Nietzsche zu sprechen: in einem „ungeheure[n] unbegrenzte[n] Ja- und Amen-Sagen“[38]. Wer wahrhaft hofft, sagt Ja zum Sein, Ja zur Existenz, die er als vollkommen ansieht.

Dieses In-Beziehung-Stehen mit der Realität, der Welt und sich selbst, das nicht notwendig bewusst erfolgen muss, sondern durch die einfachsten Tätigkeiten und Reaktionen des Menschen hindurchscheinen kann, geht nach Pieper aus einer anderen Form der Zustimmung hervor: der Liebe. Jemanden oder etwas lieben heißt, „diesen Jemand oder dieses Etwas ‘gut’ nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, dass es dich gibt; gut, dass du auf der Welt bist!“[39] Diese bejahende Liebe, dieser ursprüngliche Willensakt, der gemeinsam mit der Hoffnung die Antriebskraft des Menschen bildet und der ein Geschenk ist, das man in Freiheit annehmen kann, findet ihren Ausdruck in einem „Ich bin damit einverstanden, ich pflichte dem bei, ich billige es, bejahe es, bekräftige es, ich erkenne den Beitrag an, ich lobe und preise und rühme diese Tatsache der Existenz von etwas oder jemandem“[40], oder in dem Satz: „Gut, dass du überhaupt da bist! Wunderbar, dass du existierst!“[41] Eine Person oder Sache zu lieben setzt voraus, dass die Existenz der Person oder Sache etwas Gutes, etwas Wunderbares ist, kurz gesagt, es impliziert ein zutiefst empfundenes Ja zur Existenz des geliebten Objektes, ein Ja, das verbunden ist mit einem Offen-Sein für die Wirklichkeit in ihrer Totalität, mit einer Zustimmung zur Welt.

Die wahre Liebe zwischen zwei Personen will, dass der geliebte Andere nicht nur für eine gewisse geschichtliche Zeit besteht und lebt, sondern für immer. Hier kommt der Ausspruch Marcels in den Sinn: „[…] ein Wesen lieben […] bedeutet […] [ihm sagen]: du, du wirst nicht sterben“[42]. Die wahre Liebe will, dass das Objekt ihres Strebens im Sein verbleibt, wie wir bei Thomas von Aquin, Nedoncelle, Ortega y Gasset, Solowjew und Blondel lesen können, welcher schreibt: „[…] die Liebe ist schlechthin das, was sein lässt“[43]. Dieser Wunsch nach Ewigkeit, mit dem eine Metaphysik der Liebe und eine Ontologie der Personalität einhergehen, weist nicht nur den Gedanken des persönlichen Todes als das absolute Ende zurück, sondern auch die Möglichkeit der endgültigen Vernichtung.[44]

Dieser Metaphysik des Seins und der Liebe liegt eine tiefere metaphysische Dimension zugrunde: eine Metaphysik der Schöpfung. Gott ist von Natur aus Liebe, und er liebt seine Schöpfung zutiefst und vorbehaltlos, unabhängig von der Liebe, die sie ihm entgegenbringt. Er hat die Welt aus Liebe und aus freiem Entschluss erschaffen. Wenn somit der göttliche Wille einem Seienden Existenz verleiht, geschieht dies durch einen schöpferischen Akt der Liebe.[45] Jede Kreatur ist, wie Pieper betont, etwas „schöpferisch Gewolltes und Bejahtes und als etwas einzig aufgrund dieses Bejaht- und Geliebtseins überhaupt Existierendes zu verstehen“[46]. Die konkrete Existenz der Person bedeutet, dass sie jemand ist, der geliebt wird und gewollt ist von dem ganz Anderen. Auf der Grundlage dieser freien, schöpferischen Liebe Gottes, das heißt dieser inneren Verbindung einer Metaphysik der Liebe und der Schöpfung, kann man rational verneinen, dass die Seienden kraft eines göttlichen Willensaktes ins Nichts zurückzukehren

vermöchten. Die wahre Liebe, für die die göttliche Liebe der Prototyp par excellence ist, vermag ein Seiendes, das ihr seine Existenz verdankt, nicht dem Nichts zu überlassen, sondern will im Gegenteil, dass es ewig lebt.

Die Sicherheit, mit welcher der Verstand dem unheilbar Kranken, dem zum Tode Verurteilten und dem Märtyrer zu verstehen gibt, dass er nach dem Überschreiten der Todesschwelle nicht im Nichts enden wird, das heißt der Grund ihrer Hoffnung auf Unsterblichkeit, die es ihm ermöglicht, persönlich und in Gemeinschaft zur Vollendung zu gelangen, wurzelt somit zuletzt sowohl in einem Vertrauen zum Sein, das dem Nichts vorausliegt, als auch in der Liebe zu einem absoluten Du, das alle Dinge erschaffen hat, damit sie seien, und das ihn auch ungeachtet des bevorstehenden Todes weiterhin im Sein erhält und ihm ermöglicht, das Objekt seiner fundamentalen Hoffnung zu erreichen.

Der Bezug auf den schöpferischen, liebenden Gott als den letzten Grund der fundamentalen Hoffnung steht im philosophischen Denken des 20. Jahrhunderts über die Hoffnung nicht allein da. Verschiedene Autoren teilen diese Position, sei es, dass sie wie Alfaro und Unamuno den Sprung in den Glauben wagen, sei es, dass sie wie Edmaier, Evans, Godfrey, Marcel, Pieper und Scherer von einer Metaphysik der Intersubjektivität ausgehen, um von da auf die Existenz des ganz Anderen als das Fundament für die Hoffnung zu schließen.[47]

Ich möchte mich einen Augenblick mit der Lösung befassen, die Marcel anbietet. Wenn der Tod das äußerste Ende des Lebens sein sollte, erkennt Marcel, würde sein Wert sich „zum reinen Ärgernis“ „nichten“ und die Wirklichkeit wäre „gleichsam im Herzen getroffen“.[48] Um zu begreifen, worin das Wesen der Hoffnung besteht, bezieht er sich auf die Erfahrung, die Kriegsgefangene während ihrer Gefangenschaft und bei ihrer Befreiung durchlebt haben. Diese Situation drückt im Grunde den Zustand aus, in dem sich der Mensch befindet, der unausweichlich seinem Tod entgegengeht und diesem nicht entkommen kann. „Mich als existierend erfassen heißt in gewisser Weise mich als Gefangenen erfassen.“[49] Die Hoffnung bei Marcel entwickelt sich aus einem Zustand des Tragischen und aus der Grenzerfahrung, einer Situation, die einlädt zur Verzweiflung und die das Subjekt dadurch zu überwinden strebt, dass es sich weigert, in diesem Zustand den endgültigen Endpunkt seiner Reise zu sehen. Die Hoffnung verkündet nach Marcel „prophetisch“ und mit innerer Gewissheit, „meine gegenwärtige unleidige Lage könne allem äußeren Anschein zum Trotz nicht endgültig sein, es müsse einen Ausweg aus ihr geben“[50], einen Ausweg, den er als die endgültige Vollendung der Person beschreibt.

Marcel unterscheidet zwischen zwei Zeitkategorien, die mit dem Tod und den zwei Arten, in denen der Mensch dem Tod begegnet, verglichen werden können: zum einen die geschlossene Zeit, die er mit der Verzweiflung verbindet und der Hölle gleichsetzt, und zum anderen die offene Zeit, die er mit der Hoffnung verbindet.[51] Während das Moment der Geschlossenheit Ausdruck einer Vision des Todes als des absoluten Endes der Existenz ist, in dem die Seele, die keinen positiven Ausgang aus der Grenzsitua-

tion, in der sie gefangen ist, mehr sieht oder sehen will, in sich selbst zusammengezogen und verzweifelt ist, impliziert das Moment der Offenheit die Fortsetzung des Lebens. Die Hoffnung besiegt den Tod; sie ist eine „Hoffnung auf Auferstehung", das heißt, sie ist aufgrund ihrer Natur und nicht durch Kontingenz „in einem Jenseits" angesiedelt. Der Tod ist tatsächlich nicht das absolute Ende der Existenz, sondern das „Sprungbrett einer absoluten Hoffnung", und mehr noch: Wenn es den Tod nicht gäbe, würde die Hoffnung für Marcel nur „im Larvenzustand" existieren.[52]

Marcels Begründung der fundamentalen Hoffnung schließt eine vertrauensvolle Hingabe und Öffnung ein, die durch die positive Antwort auf das Sein sichtbar wird. Der Grund der Hoffnung besteht zuallererst in dem Willen, „der Realität Kredit ein[zu]räumen"[53]. Diese Haltung lässt sich mit Piepers „Zustimmung zur Welt" vergleichen. Die fundamentale Hoffnung ist eine innere Haltung der Person, die keine Bedingung stellt, keine Grenzen setzt, sondern sich einem absoluten Vertrauen überlässt, und die Marcel mit dem „Geist der Kindheit"[54] vergleicht. Sie ist wesentlich eine Haltung der Verfügbarkeit vor dem Sein, und zwar in der Konsequenz, dass die Hoffnung da, wo sie von der Nichtverfügbarkeit überschattet wird, zu schwinden droht. Marcel führt die Begründung der fundamentalen Hoffnung noch weiter, indem er sagt, dass diese zuletzt auf einer persönlichen Beziehung zu einem absoluten Du oder dem Einen beruht, das heißt, dass sie „demjenigen grenzenloses Vertrauen", das ist „absolute Treue"[55], eröffnet. Der französische Philosoph sieht in der Hoffnung die

„[...] Antwort des Geschöpfes auf das unendliche Wesen, dem es sich verpflichtet weiß für alles, was es ist, und dem es ohne Ärgernis keine wie immer auch geartete Bedingung stellen kann. Es scheint, dass ich mir von dem Augenblick an, da ich mich irgendwie dem absoluten Du ergebe, das mich in seiner unendlichen Herablassung aus dem Nichts gerufen hat, für immer jede Verzweiflung untersage oder, genauer gesagt, dass ich in jeder möglichen Verzweiflung einen Verrat sehe, dessen ich mich nicht schuldig machen kann, ohne meine eigene Verdammung auszusprechen."[56]

Marcel fügt den Grund der Hoffnung in seine Konzeption des Lebens ein als ein Seiendes, dessen grundlegendes Merkmal die Intersubjektivität ist, die Beziehung zwischen einem Ich und einem Du, das heißt zwischen jemandem, der empfängt, und jemandem, der schenkt. Diese lebendige Interaktion lässt sich mit der knappen, treffenden Formulierung „ich hoffe auf dich für uns" ausdrücken oder auch in der Dimension des Geschenks, welche die Öffnung auf ein anderes Ich, die Bereitschaft zu empfangen und zum gegenseitigen Austausch zwischen einem Ich und einem Du impliziert. Die Hoffnung gründet ihrem Wesen nach in der lebendigen, „auf ein Wir zentrierten" Beziehung, sie besteht „durch ein Wir und für ein Wir", kurz, sie ist „vielstimmig". Marcel ersetzt das „Ich denke" durch eine Metaphysik des „Wir sind".[57] Die Intersubjektivität zwischen den Personen entwickelt sich zu einem *coesse*, dessen Kern in der Liebe, der Treue und der verfügbaren Offenheit besteht. Marcel überträgt diese Ontologie der Intersubjektivität der kontingenten Du(s) auf eine Beziehung zwischen diesen Du(s) zu dem absoluten Du. Dieses absolute Du ist der Grund, in dem jede Ich-Du-Wir-Beziehung wurzelt, es ist der Garant dieser Einheit und ihr „Zement". Es ist nach Marcel die einzige und letzte Zuflucht in einer ausweglosen Grenzsituation und besteht nicht als abstraktes Prinzip, sondern als eine Person, die ein Herz aus Liebe hat. Plourde kommentiert die Position Marcels wie folgt: „Nur das absolute Du kann die absolute Hoffnung legitimieren und deren heimliche Triebfeder sein, denn sie ist das Sein und somit das Heil aller endlichen Wesen. Nur in ihr findet die Wirklichkeit zu ihrer Vollständigkeit, ihrer Ganzheit."[58] Marcel fasst sein Verständnis der Hoffnung folgendermaßen zusammen:

„[...] die Hoffnung [...] ist vom Wesen der Verfügbarkeit einer Seele, die sich in eine Erfahrung der Gemeinschaft innerlich genug eingelassen hat, um gegen den Widerstand des Willens und der Erkenntnis jenen transzendierenden Akt zu verwirklichen, durch den sie die lebendige Dauer bestätigt, für die jene Erfahrung zugleich Unterpfand und Anfang ist."[59]

Für Marcel sowie für eine Reihe anderer zeitgenössischer Philosophen ist es schließlich das Absolute, das die Hoffnung auf Unsterblichkeit begründet und Garant ist für die Aktualisierung des Objektes der fundamentalen Hoffnung, allem Zerstörerischen des Todes zum Trotz; es ist dieses intensive Vertrauen zu einem absoluten und ewigen Du, das Liebe und Treue ist, zu einer Person, mit welcher der Mensch in Beziehung treten, ein Wir eingehen kann, das den Grund für die fundamentale Hoffnung legt. Marcel gelangt über seine Ich-Du-Wir-Analyse und die Kategorien der Treue, des Vertrauens und des Geöffnet-Seins zu Gott als dem Grund der fundamentalen Hoffnung.

Godfrey teilt die Position Piepers, Marcels und Scherers, wenn er der „Wille-Natur-Ontologie"[60], wie sie für Bloch und Kant kennzeichnend ist, seine Ontologie der Intersubjektivität gegenüberstellt. Der Akt der allgemeinen und fundamentalen Hoffnung impliziert die Begriffe Glauben und Vertrauen. Godfrey erörtert die Problematik, ob der Akt des Vertrauens, das einem anderen entgegengebracht wird, einen gewissen Glauben an dessen Existenz mit einschließt. Könnte die Hoffnung eine Fähigkeit des Erkennens sein und ihre Manifestation ein Hinweis auf die Wirklichkeit des erhofften Objekts? Im ontologischen „Wille-Natur"-Modell, in dem das Subjekt sich frei entscheidet, Vertrauen zu schenken, impliziert das Vertrauen in „X" zwar einen gewissen Glauben daran, dass „X" des Vertrauens würdig und dass es wirklich ist, aber es impliziert nicht notwendig die Wirklichkeit des Objektes, auf welches das Subjekt vertraut und hofft. Dieses Vertrauen ist psychologischer Natur, das heißt eine Geisteshaltung, bei der das Subjekt frei entscheidet, ob es einer Person oder Sache Vertrauen schenkt. Im ontologischen Modell der Intersubjektivität impliziert das Vertrauen in jemanden andererseits nicht nur, dass man an den anderen glaubt, sondern auch, dass dieser real ist: „Tatsächliches Vertrauen hängt ab von dem 'input' des andern, und das Faktum einer solchen Beziehung impliziert die Wirklichkeit des andern."[61] Tatsächlich verlangt ein solches Vertrauen ein „Co-Fundament" (co-grounding) im Gegensatz zum Fundament der Hoffnung im „Wille-Natur"-Modell, das im „Geist" (mind) des Subjekts besteht. Der *ordo essendi* und der *ordo cognoscendi* sind natürlich im Rahmen der Onto

logie der Intersubjektivität impliziert. Das Vertrauen in jemanden setzt die Wirklichkeit dieses Jemand voraus, das heißt, die Hoffnung ist eine „Fähigkeit des Erkennens" der Wirklichkeit.

Zwar ist es im Fall des intersubjektiven Modells möglich, vom Akt des vertrauensvollen Hoffens auf die Wirklichkeit eines realen Du zu schließen, doch lässt sich daraus nicht gleichzeitig die Existenz eines absoluten Du ableiten; wohl aber ist diese Existenz plausibel. „Die absolute Hoffnung ist keine Grundlage für einen Beweis", bemerkt Godfrey, aber wenn die Ontologie der Intersubjektivität kein Hirngespinst ist, „ist die absolute Hoffnung ein Hinweis auf das absolute Du – entweder dem ist so, oder eine solche Hoffnung ist die größte Enttäuschung [...]. Wenn Hoffnung absolut gesehen wird, ist es hingegen schwierig, ihre Grundlage nicht in einem absoluten Du zu sehen."[62]

Zusammenfassend können wir sagen: Eine der vernünftigen Grundlagen der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit stützt sich auf eine Ontologie der Intersubjektivität und eine Phänomenologie der Liebe und des Vertrauens, das seinen letzten Bezugspunkt in einem Schöpfergott hat. Ein solcher Denkansatz wurde besonders von zeitgenössischen, darunter auch nach-heideggerschen Philosophen entwickelt. In gleicher Weise kann man die Vernünftigkeit einer solchen Hoffnung begründen, indem man sich – auf stärker traditionelle Weise – auf eine Analyse der ontologischen Struktur der menschlichen Seele stützt, welche die Frage des Zustandes der von ihrem Leib getrennten Seele aufwirft, der nicht unbedingt immer beneidenswert ist, sowie die Frage nach der Vernünftigkeit des elementaren Wunsches der Seele, ihre substantielle Einheit mit dem Körper vermittels der Auferstehung wiederzuerlangen. Ich werde diese zweite Art, die Vernünftigkeit der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit zu begründen, in diesem Beitrag nicht behandeln, da die Kontroverse Auferstehung/Auferweckung versus Unsterblichkeit der Seele an anderer Stelle des Bandes in extenso behandelt wird.[63]

Zum Schluss möchte ich die Frage stellen, ob ein menschliches Leben ohne den Tod, das sich die physische, psychische und geistige Lebendigkeit der Jugend erhält, bzw. ein auferstandenes menschliches Leben von einem rein natürlichen Standpunkt aus betrachtet ein „erstrebenswertes" Leben, das heißt ein „Segen", oder aber eine Absurdität wäre.[64] Diese Frage werde ich diskutieren, indem ich mich aufmerksam und kritisch mit den Argumenten von Bernhard Williams auseinander setze.

3. Ist ein menschliches Leben ohne Tod oder ein auferstandenes menschliches Leben langweilig?

In seinem bedeutenden und einflussreichen Aufsatz mit dem Titel „Die Sache Makropulos. Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit" will Bernard Williams zeigen, „wie gut [es ist], dass wir nicht unsterblich sind", „dass es etwas Gutes sein

kann, nicht zu lange zu leben", denn „Unsterblichkeit, so meine ich, oder ein Zustand ohne Tod wäre sinnlos"[65].

Für Williams ist es tatsächlich „der Tod, der dem Leben Sinn gibt". Er schlägt vor, sich gewissen Existentialisten anzuschließen, deren Positionen er – dies sei nebenbei erwähnt – falsch interpretiert. Obwohl Williams lediglich beabsichtigt, über ein menschliches Leben ohne den Tod nachzudenken, ist es m. E. dennoch sinnvoll, in diesem Zusammenhang auch den Zustand der auferstandenen Person zu diskutieren. Der Philosoph kann über den Zustand der von ihrem Körper getrennten Seele rationale Spekulationen anstellen sowie Vernunftargumente für die Auferstehung des Leibes liefern.[66] Doch wird er kaum etwas über den Zustand der auferstandenen Person sagen können; er kann höchstens sagen – und das in dem Maß, in dem er eine Quelle außerhalb seines Verstandes, nämlich die christliche Offenbarung, anerkennt –, dass es sich um den verherrlichten Leib handelt. Das bedeutet, wir sind uns des qualitativen Unterschieds zwischen dem Zustand eines nicht vom Tod bedrohten und eines auferstandenen Menschen bewusst.

Um seine These zu erläutern, bezieht sich Williams auf die Heldin eines Stücks von Karel Capek, Emilia Makropulos. Im Alter von 342 Jahren wirkt sie wie eine 42-Jährige. Im Stück behauptet sie, sie wäre 337 Jahre alt, dass sie das Elixier mit 16 Jahren genommen habe und dass sie wie etwa 30 aussehen würde, mit dem entscheidenden Unterschied, dass ihr alles, was einem Menschen von 42 widerfahren und sinnvoll erscheinen kann, erlebt hat. Ihr Charakter ist „stetig", „festgelegt", „kalt", „erstarrt". Sie ist „entrückt und zurückgezogen". Sie lernt nichts und vergisst nichts. Ihr Leben ist charakterisiert durch „ihre Entfernung vom Leben", durch eine „erstarrte Langeweile", durch die Gleichgültigkeit, die den unbedingten Wunsch abtötet.[67] Am Ende ist sie sich ihrer selbst überdrüssig und weigert sich eines Tages, das Elixier zu nehmen, und trotz des Protests der Alten vernichtet sie es und stirbt. Anhand dieser fiktiven Figur zeigt Williams, dass ein verlängertes Leben ohne kategorischen Wunsch nicht lebbar und vom Schrecken geprägt ist. Angesichts eines technischen Fortschritts, der den Tod hinauszögert, preist unser Philosoph das Glück, sterben zu können.[68]

Zwei Bedingungen müssten nach Williams erfüllt sein, damit ein menschliches Leben ohne Ende – und man könnte genauso gut sagen ein auferstandenes menschliches Leben – sinnvoll und attraktiv wäre:

- die Bedingung der personellen Identität, das heißt, „dass offensichtlich ich es bin, der ewig lebt"[69], und
- die Bedingung des Wünschenswerten und der Erfüllung der Wünsche von heute, das heißt, etwas ungenau formuliert, „der Zustand, in dem ich weiterlebe, müsse so beschaffen sein, dass er mir bei meiner Zukunftsbetrachtung als ein Leben erscheint, das in angemessener Beziehung zu den Absichten steht, die ich jetzt mit dem Wunsch verbinde, überhaupt überleben zu wollen"[70].

Es ist also erforderlich, dass ich zukünftig Wünsche habe und dass sie erfüllt werden. Die erste Bedingung – die der persönlichen Identität – schließt m. E. Formen der Un-

sterblichkeit über die Nachkommenschaft oder das Weiterleben im eigenen Werk, die Maritain als „subjektive Unsterblichkeit“[71] bezeichnet hat, ebenso aus wie Formen unpersönlicher Unsterblichkeit oder des unbestimmten Weitergehens des Lebens. Diese Formen implizieren keine personelle Identität, die sich über die Zeit hinweg kontinuierlich durchhält. Diese Bedingung kann nach Williams nicht für sich erfüllt sein, und selbst wenn man dies annimmt, „bleibt äußerst unklar, ob dies auch für die zweite gilt“[72].

Ich möchte bei einem Abschnitt über die „intensive geistige Forschung“ verweilen, die einigen zufolge die zweite Bedingung erfüllt – die der Wünschbarkeit und der Erfüllung der Wünsche –, die aber nach Williams in Wirklichkeit das Problem der ersten Bedingung aufwirft:

„Einige Philosophen haben das ewige Dasein so dargestellt, als sei es die Beschäftigung mit intensiver geistiger Forschung [...]. Diese Tätigkeit nimmt in Anspruch, rechtfertigt sich selbst, gewährt anscheinend unaufhörlich neue Perspektiven und ermöglicht dadurch, dass sie so in Anspruch nimmt, dass man sich selbst vergisst. Es ist dieses letztere Merkmal, von dem man meint, es mache die Langeweile unvorstellbar, da es etwas bietet, das [...] in jedem Augenblick ganz und gar fesselt. Ist man aber von einer solchen Tätigkeit völlig und unaufhörlich gefesselt und verliert sich in ihr, so kommen wir, wie dieser Ausdruck andeutet, wieder auf das Problem zurück, wie die Bedingungen zu erfüllen seien, dass ich es bin, der immer lebt, und dass das ewige Leben die Aussicht auf die Erfüllung eines Interesses bieten müsse.“[73]

Sich in einer geistigen Tätigkeit verlieren bedeutet für Williams, im wahrsten Sinn des Wortes sich selbst zu verlieren. Die erste Bedingung, dass das Subjekt als dasselbe individuelle Subjekt über die Zeit hinweg existiert, wäre also nicht erfüllt. Die von Williams beschriebene geistige Tätigkeit bedeutet keineswegs, dass das Subjekt seine persönliche Identität verliert, um eine andere anzunehmen, doch sie stellt eine auf ein Objekt hin orientierte intentionale Tätigkeit dar, bei der sich das denkende Subjekt nicht notwendigerweise im Zentrum befindet. Eine solche als vereinnahmend und absorbierend beschriebene Tätigkeit bringt eine Dezentrierung des Selbst zum Ausdruck, das Aufgehen in einem anderen, ohne dass das Subjekt sich im Sinne der personellen Identität verlieren würde. Mehr noch: Das denkende Subjekt entdeckt sich selbst und verwirklicht sich in seiner Tätigkeit. Man wird zugestehen müssen: Es ist eine Sache, vom betrachteten Objekt völlig absorbiert zu werden, wie dies beim geliebten Objekt oder Wesen der Fall sein kann, und eine andere Sache, sich völlig in einer Tätigkeit zu verlieren; und wiederum etwas anderes hieße es zu behaupten, dass die mit dieser Aktivität verbundenen Erfahrungen nicht die meinen wären. Selbst wenn ich mich in irgendeine Sache in dem besonderen Sinne verliere, dass ich nicht einmal teilweise auf mich selbst konzentriert bin, so folgt daraus nicht, dass ich mir keine Zukunft mit genau diesen Erfahrungen als wirklich meine eigene Zukunft vorstellen kann.

Wenden wir uns nun der zweiten Bedingung zu, derjenigen der Wünschbarkeit und der Erfüllung der Wünsche. Williams behauptet, dass der Charakter von Emilia, das heißt das, was er als ihre hauptsächlichen Ziele, ihre Pläne, ihre Neigungen und ihre

Interessen bezeichnet, über die Zeit hinweg gleich bleibt. Deshalb münden die zahlreichen endlos wiederholten Erfahrungen in Langeweile und Gleichgültigkeit und werden dem Subjekt fremd. Wenn sich aber der Charakter mit der Zeit ändert, ist es fraglich, ob die zweite Bedingung erfüllt ist, da unklar bleibt, wie man zu neuen Plänen und Zielen im Lichte der alten kommen könne. Betrachten wir einen Augenblick lang die erste Behauptung und hören wir, was Williams sagt:

„Im Allgemeinen kann man fragen, welche der vorgestellten Tätigkeiten eines ewigen Lebens die Hauptgefahr abwenden könnte, der EM erlag, nämlich die Langeweile. Der Witz über Don Juan in der Hölle, dem zufolge die Aussichten im Himmel langweilig sind, während der Teufel die besten Lieder spielt, ist zwar selbst eine abgedroschene Phantasievorstellung, dient aber zumindest dazu, eine wirkliche und vermutlich tiefreichende Schwierigkeit der Aufgabe aufzuzeigen, wie man ein Modell eines endlosen und, der Voraussetzung entsprechend, befriedigenden Zustands oder einer Tätigkeit bereitstellen soll, die nicht einem jeden, der seiner selbst noch bewusst ist und im Verlaufe eines endlichen Lebens einen Charakter, Interesse, Geschmacksvorlieben und Abneigungen angenommen hat, zu Recht langweilig erscheint.“[74]

Williams ist der Meinung, wer die These vertrete, dass ein menschliches Leben ohne Ende (bzw. das auferstandene Leben) attraktiv ist, müsse die Existenz eines besonderen Modells für unendliche Aktivitäten aufzeigen, die der Langeweile entgehen und befriedigend sind; er müsse eine besondere, vereinnahmende Tätigkeit finden, die „die Langeweile unvorstellbar macht, [...] etwas, das mit Sicherheit in jedem Augenblick fesselnd wäre“[75]. Er erwähnt die Tätigkeit der geistigen Forschung. Man kann sich fragen, warum Williams sich vor allem auf eine einzige absorbierende Tätigkeit konzentriert, wo es doch vernünftig wäre, wie im sterblichen Leben eine Vielzahl von Aktivitäten ins Auge zu fassen. Williams scheint hier eine Asymmetrie im Modell der Anziehung eines endlichen Lebens einerseits und eines unendlichen bzw. auferstandenen Lebens andererseits einzuführen. Wir betrachten normalerweise auch unser sterbliches Leben, zu dem Zeiten der Langeweile, ja sogar des Leids gehören, als wünschenswert, kurzweilig und wert, gelebt zu werden. Ein Leben ohne Tod könnte ebenfalls Zeiten des Schmerzes und der Langeweile beinhalten, ohne deshalb schon ein an sich langweiliges Leben zu sein.

Im Anschluss an Fischer könnte man ferner feststellen, dass Williams anscheinend nur die Erfahrungen der „sich selbst erschöpfenden“ Freuden betrachtet.[76] Normalerweise neigt man dazu, solche Vergnügen – die entweder in Enttäuschung oder in Freude münden – nur wenige Male zu wiederholen, denn das Subjekt, das diese Erfahrung macht, verspürt nicht die Sehnsucht, sie aufs Neue zu machen. Neben diesen Vergnügen, die etwa darin bestehen können, dass man sich beweist, etwas Bestimmtes tun zu können, gibt es eine zweite Kategorie von Vergnügen, die man mit Fischer wiederholbare Freuden nennen könnte, das heißt erfüllende Freuden, die das Subjekt in Zukunft wiederholt erleben will. Man denke etwa an das Vergnügen, ein gutes Blues- oder Jazz-Konzert zu hören, eine Landschaft oder ein Kunstwerk zu betrachten, Ski zu fahren, im Kreis von Freunden ein gutes Essen zu genießen etc. Die Einführung dieser Unter-

scheidung und insbesondere die Verteilung einer Vielzahl von wiederholbaren Freuden auf die Zeit lässt die Auffassung zu, dass ein Leben ohne Ende genauso wie ein sterbliches menschliches Leben nicht notwendig langweilig sein muss, wie dies Williams behauptet. Ein Leben ohne Ende – wenn man es als ein menschliches Leben ohne den Tod versteht, das sich die physische, psychische und geistige Lebendigkeit der Jugend bewahrt, bzw. als ein auferstandenes Leben von einem rein natürlichen Standpunkt aus betrachtet – zeichnet sich durch eine Überfülle von Möglichkeiten aus. Mir scheint, dass das menschliche Subjekt sich in seinen Tätigkeiten verwirklicht, ohne jemals aus sich heraus seine Vollendung zu erreichen, selbst wenn es vielleicht die Möglichkeiten realisieren konnte, die es seit Jahren ins Auge gefasst hatte. Im Gegenteil, es hört nicht auf, sich immer mehr zu vervollkommnen und sich in seinem Tun zu verwirklichen. Die Liebe oder die Erkenntnis und die Betrachtung des Seins sind Tätigkeiten, die niemals einen unüberbietbaren Höhepunkt erreichen und daher der Langeweile entgehen können und müssen, auch wenn sie ständig Gefahr laufen, langweilig zu werden. Ihre Tiefe ist dennoch unauslotbar. Weder in der geistigen Betrachtung noch in der Liebe und in der Freundschaft erreicht man je einen Status der Vollkommenheit. Ich kann immer noch mehr geben, lieben, sein und erkennen.

Damit ein Leben ohne Ende sinnvoll wäre, müsste nach Williams eine Beziehung zwischen dem gegenwärtigen Charakter Emilias und ihren Zielen, Werten und Interessen in der Zukunft bestehen. Müsste sich ihr Charakter im Lauf der Zeit grundlegend verändern, fände Emilia ihre Unsterblichkeit nicht attraktiv. In unserer sterblichen Existenz gibt es aber dennoch radikale Veränderungen des Charakters in dem Sinne, dass die Ziele und Werte eines Individuums zu einer bestimmten Zeit überhaupt nicht mehr diejenigen sind, die es in der Vergangenheit haben konnte. In diesen Fällen erlebt das Individuum sein Leben nicht notwendigerweise als grundsätzlich langweilig. Eine ähnliche Überlegung kann man auf ein menschliches Leben ohne Ende anwenden.

Das Universum enthält eine unendliche Zahl von Möglichkeiten, etwas zu tun, zu betrachten, zu lernen oder auch zu sein, und eine Vielzahl von Personen, die man kennen lernen kann. Möglicherweise lässt sich die Position von Williams darauf zurückführen, dass Emilia die einzige Unsterbliche ist. Will man ernstlich darüber nachdenken, ob ein Leben ohne Ende wünschenswert ist, muss man sich eine Gruppe von Unsterblichen vorstellen. Williams setzt voraus, dass der Mensch notwendigerweise eine begrenzte Palette von Möglichkeiten hat, neue Weisen der Verwirklichung seiner Wünsche zu entwickeln. Wenn die menschlichen Hoffnungen und Wünsche unendlich sind, dann ist es möglich zu hoffen, dass man diese, wenn auch nicht gleichzeitig, so doch nach und nach realisiert. Die Perspektive eines Lebens ohne Ende scheint nicht so langweilig zu sein, wie uns Williams und einige andere glauben machen wollen.

4. Schlussfolgerung

Nach Sokrates kann der Philosoph seine Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit vernunftgemäß so begründen, dass er das Objekt seiner fundamentalen Hoffnung erfassen kann, das heißt seine volle individuelle Verwirklichung in Gemeinschaft mit anderen Menschen. Dabei ist der Philosoph nicht gezwungen, sich auf einen bloßen Glaubensakt oder ein Postulat der praktischen Vernunft zurückzuziehen; er kann vielmehr die Vernünftigkeit seiner Hoffnung begründen. Die Tradition der abendländischen Philosophie hat eine Reflexion über den ontologischen Status der Reflexion über die menschliche Seele vorgezogen; die zeitgenössische Philosophie stützt sich mehr auf eine Ontologie der Interpersonalität und eine Phänomenologie der Liebe und der Gabe, die eine weitere Entwicklung verdiente. Die Begründung für die Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit stützt sich auf das Vertrauen – in einer Reihe von Gründen wurzelnd und von innerer Bereitschaft und einer gewissen Passivität geprägt – auf den ganz Anderen, der trotz der Katastrophe des biologischen Todes des Menschen dafür bürgt, dass der Mensch seinen endgültigen Zustand durch eine Verwandlung der Zeitlichkeit in Überzeitlichkeit erreicht. Im Anschluss an Sokrates die Hoffnung auf Unsterblichkeit zu begründen ist umso interessanter, wenn man sich der Frage nach der Natur dieses Zustandes zuwendet, das heißt der Frage, ob die Unsterblichkeit eine langweilige Angelegenheit wäre, wie Williams behauptet. Ich meinerseits halte es für vernünftig zu behaupten, dass ein Leben ohne Tod bzw. ein auferstandenes Leben keineswegs langweilig ist. Es gibt in der Tat menschliche Tätigkeiten, die nie zu einem unüberbietbaren Höhepunkt oder einem Status der Vollkommenheit gelangen können, so zum Beispiel die Kontemplation und die Liebe.

Anmerkungen

[1] Siehe W. Schulz, Wandlungen der Einstellung zum Tode, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976, 94–107, v. a. 99, 104; ders., Zum Problem des Todes, in: A. Schwan (Hrsg.), Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt 1975, 313–333, v. a. 313, 324; ders., Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter, Pfullingen 1992, 143.

[2] A. Hügli, Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie, in: Studia Philosophica 32 (1973), 1–28, v. a. 2–3; A. Renaut, Sartre, le dernier philosophe, Paris 1993, 244.

[3] H. Ebeling (Hrsg.), Der Tod in der Moderne, Frankfurt a. M. 1992, 12; ders., Rüstung und Selbsterhaltung. Kriegsphilosophie, Paderborn 1983, 84–85; vgl. Schulz, Problem des Todes (s. o. Anm. 1), 313 ff.; ders., Subjektivität (s. o. Anm. 1), 125 ff.

[4] W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969, 50 ff.; Renaut, Sartre (s. o. Anm. 2), 244.

[5] Ebeling (s. o. Anm. 3), 11–13.

[6] Renaut, Sartre (s. o. Anm. 2), 244.

[7] M. Foucault, Magazine littéraire, zitiert in: Renaut, Sartre (s. o. Anm. 2), 8.

[8] So die Interpretation von Schulz, in: Problem des Todes (s. o. Anm. 1), 324; ders., Subjektivität (s. o. Anm. 1), 125 f.

[9] So etwa im Rahmen des phänomenologischen, existentialistischen und neothomistischen philosophischen Diskurses oder auch in der Diskussion der angelsächsischen analytischen Tradition, die um Identität der Person und die verschiedenen Arten des Fortlebens nach dem Tod (Unsterblichkeit der Person, Reinkarnation etc.) geführt wird. Hierzu siehe S. Davis, Traditional Christian Belief in the Resurrection of the Body, in: J. Donnelly (Hrsg.), Language, Metaphysics, and Death, New York 1994, 320–343; F. Feldman, Confrontation with the Reaper. A philosophical study of the nature and value of death, Oxford 1992; J. M. Fischer (Hrsg.), The Metaphysics of Death, Stanford 1993; A. Flew, The Logic of Mortality, Oxford 1987; P. Geach, God and the Soul, South Bend 1969; H. D. Lewis, The Self and Immortality, London 1985; R. W. K. Paterson, Philosophy and the Belief in a Life after Death, London 1995; D. Z. Phillips, Death and Immortality, New York 1970; T. Penelhum, Survival and Disembodied Existence, London 1974; R. W. Perret, Death and Immortality, Dordrecht 1987; J. Perry, A Dialogue on Personal Identity and Immortality, Indianapolis 1978; P. Helm, A theory of disembodied survival and re-embodied existence, in: Religious Studies 14 (1978), 1; B. Reichenbach, Is Man the Phoenix? A study of immortality, Washington DC 1983; B. Williams, Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972, Stuttgart 1978.

[10] M. Scheler, Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1, Bern 1957, 11–64; zit.: 15.

[11] Scheler, Tod und Fortleben (s. o. Anm. 10), 13.

[12] M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1986, 253.

[13] Platon, Phaidon, Hamburg 1991, 67e (31), 64a (19): „Es scheinen nämlich alle, die sich auf die rechte Weise mit der Philosophie befassen – verborgen von den anderen – nichts anderes zu betreiben als zu sterben und tot zu sein."

[14] Prinzipiell werden in der zeitgenössischen philosophischen Todesdiskussion zwei Zeitabschnitte unterschieden: zum einen die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der Vertreter vorrangig der Lebensphilosophie, der Phänomenologie und des Existentialismus das Feld beherrschten, und zum anderen die Zeit der Kontroverse der analytischen Philosophie, die durch Verkennung der Argumente der vorhergehenden Phase gekennzeichnet ist.

[15] Ich habe den Teil betreffend die zweite Art von Argumentation in diesem Beitrag nicht veröffentlicht, da die Kontroverse Auferstehung/Auferweckung vs. Unsterblichkeit der Seele an anderer Stelle des Bandes in extenso behandelt wird.

[16] Die radikale ontologische Öffnung auf die Zukunft der Möglichkeiten stellt auch das grundlegende Prinzip in der heutigen Todesdiskussion der analytischen Philosophie dar. Nagel, einer der Sprecher dieser Strömung, bemerkt in seiner Diskussion über den Status des Todes als eines Übels (und dies ohne jeden Verweis auf den Existentialismus oder den Vitalismus): „[…] zu dem Verständnis, das jemand von seinem eigenen Erleben hat, gehört keine Vorstellung davon, dass es von Natur aus befristet ist. Für den einzelnen Menschen besteht seine Existenz in einer prinzipiell endlosen Zukunft […]. [In dieser Zukunft] findet er sich selbst als das Subjekt eines Lebens wieder, dem eine unbestimmte und prinzipiell unbefristete Zukunft offen steht." Th. Nagel, Tod, in: Über das Leben, die Seele und den Tod, Königstein 1984, 15–24, v. a. 22–23. Siehe auch: ders., Der Blick von nirgendwo, Frankfurt a. M. 1992, 390 f., G. Figal, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a. M. 1988, 225 f.

[17] Siehe B. Williams, Die Sache Makropulos. Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit, in: ders., Probleme des Selbst, 133–162.

[18] Siehe den Kommentar von Hans Jonas: Last und Segen der Sterblichkeit, in: ders., Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a. M. 1994, 81–100, v. a. 96 f.

[19] Siehe E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, in: Werkausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1969.

[20] E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg 1987, 344; ders., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1982, 104.

[21] E. Levinas, La mort et le temps, Paris 1991, 134.

[22] Vgl. die bewundernswerte Passage „Stierkampf als Zwischenspiel" von P.-L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes und das moralische Problem des Selbstmords, Frankfurt a. M. 1973, 67–71.

[23] B. Williams, Makropulos (s. o. Anm. 17).

[24] N. Grimaldi, Le désir et le temps, Paris 1992, 137.

[25] Heideggers Ontologie (Sein und Zeit, s. o. Anm. 12, 194 ff.) lehnt ein solches Prinzip des bergsonschen Lebensschwungs oder des kategorischen Wunsches ab, indem sie den Lebensimpuls der Faktizität zuschreibt. Die Spontaneität des Lebensprinzips setzt nach Heidegger die Möglichkeit der Unmöglichkeit des Seins voraus, welche sich aus der vorrangigen zeitlichen Beschaffenheit des Daseins ableitet. Das Sein zum Tode liegt nach dem Verständnis Heideggers einer Ontologie des Lebens voraus.

[26] J. Maritain, Die Unsterblichkeit des Menschen, in: ders., Von Bergson zu Thomas von Aquin. Acht Abhandlungen über Metaphysik und Moral, Cambridge 1945, 135–165, 141. Verschiedene Autoren argumentieren hingegen aus rationaler Sicht für die Sterblichkeit der Seele: H. de Harclay, W. von Ockham, M. Luther, Th. Cajetan, J. Buridan und P. Pomponazzi ebenso wie Th. Hobbes und M. de Unamuno. Siehe dazu O. Pluta, Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance, Amsterdam 1986, 1–65.

[27] Platon, Phaidon, 63c (17).

[28] Ebd., 64a (19).

[29] Ebd., 88b (89).

[30] Vgl. das 52. Kapitel in Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung", das dem Tod als Nicht-Utopie gewidmet ist (Selbst und Grablampe der Hoffnungsbilder gegen die Macht der stärksten Nicht-Utopie: den Tod), (s. o. Anm. 19), 1297–1391; siehe v. a. 15, 1289 f., 1297, 1301, 1386, 1390.

[31] Bloch, Prinzip Hoffnung (s. o. Anm. 19), 1299.

[32] Bloch, Prinzip Hoffnung (s. o. Anm. 19), 1301; siehe auch 363.

[33] R. Le Senne, La découverte de Dieu, Paris, 270; A. Edmaier, Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie, Regensburg 1968, 141, 204, 207, 215; J. Alfaro, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Salamanca 1989, 198, 252 f. – Ausgehend von seinem Personalismus, wonach der Mensch sich in einem organischen Prozess auf seine Verwirklichung und Vervollkommnung als Person hin bewegt, schließt Landsberg: „Wenn keinerlei wirkliche Möglichkeit dieser Tendenz entsprechen würde, so würde die menschliche Existenz ganz und gar im Abgrunde des Nichts beschlossen sein" (Landsberg, Erfahrung des Todes, s. o. Anm. 22, 39–40), und der Mensch „kann seine Hoffnung nur dann erfüllen" – dies ist die vollkommene Verwirklichung seiner Person –, „wenn es trotz allem die Möglichkeit eines ungespielten, eines wahren Sieges über den Tod gibt" (71).

[34] Das Gleiche gilt analog für den unheilbar Kranken und den zum Tod Verurteilten.

[35] J. Pieper, Glauben, Hoffen, Lieben, Freiburg 1981, 18. Siehe auch: ders., Über die Kunst, nicht zu verzweifeln, in: J. Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden, München 1964, 196–213; 208–209; ders., Hoffnung und Geschichte, in: Werke in acht Bänden, Bd. 6, Hamburg 1995, 390; 424; 436.

[36] Platon, Phaidon, 66d-67a (27). Sokrates fasst zusammen: „Du willst, es solle gezeigt werden, dass unsere Seele unvergänglich und unsterblich ist, wenn ein philosophischer Mensch, der im Begriff ist zu sterben und dabei zuversichtlich ist und glaubt, es gehe ihm, wenn er gestorben ist, dort gut, anders, als wenn er einer anderen Lebensweise folgend gestorben wäre, nicht auf törichte und einfältige Weise zuversichtlich sein soll" (Platon, Phaidon, 95b–c [111]).

[37] J. Pieper, Was heißt christliches Abendland?, in: ders., Tradition und Herausforderung. Aufsätze und Reden, München 1963, 36–47, zit.: 40.

[38] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, III (Vor Sonnen-Aufgang), Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 6, Berlin 1980, 208.

[39] J. Pieper, Über die Liebe, in: Werke (s. o. Anm. 35), Bd. 4, 314.

[40] Ders., Das Phänomen Liebe, in: Das Lebendige Wort, Feldkirch 1977, 3.

[41] Ebd., 6; ders., Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe, Hamburg 1992, 8; 11.

[42] G. Marcel, Homo viator. Philosophie der Hoffnung, Düsseldorf 1949, 205.

[43] M. Blondel, Philosophische Ansprüche des Christentums, Wien 1954, 245; vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae II–II, q25 a7; M. Nédoncelle, Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Paris 1957, 15.

[44] Der thomanischen Aussage, dass Gott in seiner Weisheit und seiner Vorsehung die Schöpfung im Sein erhält (obwohl er sie kraft seiner Allmacht nichten könnte), liegen zwei Argumentationsreihen zugrunde: Die erste bezieht sich auf die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens, welche die Existenz alles Seienden bedingt. Der göttliche Wille ist zwar zutiefst frei, aber er besitzt in einem konditionalen Sinn Notwendigkeit, Unwandelbarkeit oder Ewigkeit, was nicht bedeutet, dass er notwendig immer gleich bleibend will, was er einmal gewollt hat. Diesen unwandelbaren, ewigen Willen will Gott auch für seine eigene Schöpfung. Die zweite Argumentationsreihe bezieht sich auf die Natur und Ordnung der in göttlicher Weisheit gewollten Dinge. Gott hat eine präzise Ordnung der Welt gewollt, die sich in der Natur alles Seienden widerspiegelt, eine Ordnung, der er nicht entgegenwirken kann, ohne wider seinen eigenen Willen vorzugehen. Siehe Thomas von Aquin. Summa theologiae I q106 a6. Quaestiones disputatae de potentia Dei, q5 a4.

[45] Es gibt allerdings auch Emanationskosmologien, die ohne die Liebe auskommen. Zu diesem Thema siehe die Schriften Schelers zu der umwälzenden Erneuerung der Bewegung der Liebe durch das Christentum: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: M. Scheler, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Werte. Gesammelte Werke, Bern 1972, 33–147. v. a. 71 ff.

[46] J. Pieper, Über die Liebe (s. o. Anm. 39), 326: „[…] dass in der Tat die äußerste Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann, die creatio ist, die Erschaffung im strikten Sinn […] der göttlichen, kreatorischen Ur-Bejahung, kraft deren alles, was ist, und alles, auch das von uns in concreto Geliebte, Existenz und Gutheit ineins empfangen hat" (320 f.); ders., Verteidigungsrede für die Philosophie, in: Werke (s. o. Anm. 35), Bd. 3, 108 ff.

[47] J. Alfaro unterstreicht in seinem Werk zur philosophischen Anthropologie, dass der personale oder kollektive Tod, Grenzsituation schlechthin der menschlichen Existenz, uns vor die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten oder, um mit Pieper zu sprechen, zwischen zwei Antworten auf die Wirklichkeit stellt: entweder die Abkapselung in sich selbst, was in der Verzweiflung vor dem Nichts mündet, oder die Öffnung für die Hoffnung, was Alfaro als die personale Fähigkeit, sich auf „etwas" verlassen zu können, beschreibt, die den Menschen und die Welt transzendiert. „Dieses 'etwas' wird als 'Jemand' erlebt, von dem man die Geste des absoluten Geschenks erhoffen kann, das heißt als eine Person und als Freiheit: 'Dios a la vista' (Ortega) als die Hoffnung" (Alfaro, cuestión del hombre [s. o. Anm. 33], 198; 254). Die fundamentale Hoffnung kann, will sie den Tod überwinden, nur in einer transzendenten Wirklichkeit gründen, die sich dem Wirkungsbereich des Menschen entzieht. Der Mensch kann nicht über sie verfügen, sondern muss sich ihr vielmehr in einer Haltung der Hoffnung und der Anrufung überlassen.

Das Schlüsselthema vom Grund der Hoffnung und vom tragischen Charakter, von der Absurdität des Lebens, wenn es wirklich keine Möglichkeit geben sollte, den Tod in ein Jenseits zu

transzendieren, hat Miguel de Unamuno genau erfasst. Trotz des destruktiven Charakters des Todes ließ ihn die Möglichkeit einer realen Hoffnung sein ganzes Leben lang nicht in Ruhe. Er wurde entscheidend geprägt durch eine fortwährende existentielle Konfrontation zwischen der Vernunft einerseits, die ein personales bewusstes Weiterleben des Menschen nach dem Tode leugnet und aus der heraus sich die Unsterblichkeit der Seele nicht begründen lässt, und andererseits der Erfahrung eines intensiven und unbezwingbaren Wunsches nach Ewigkeit, das heißt einer Hoffnung, als Person bewusst über den Tod hinaus zu leben, für immer zu leben; die Hoffnung auf einen Zustand, den allein Gott garantieren kann. Angesichts des schrecklichen Geheimnisses des Todes entscheidet er sich für die Hoffnung, gegen die Vernunft und gegen seine Skepsis: „Ich unterwerfe mich eben nicht der Vernunft, und ich empöre mich gegen sie, und ich trachte mit aller Kraft meines Glaubens, mir meinen Gott zu erschaffen, der mich unsterblich macht" (M. de Unamuno, Das tragische Lebensgefühl – Die Agonie des Christentums. Wien 1933, 64). Wir stehen hier wieder vor zwei Haltungen, mit denen wir der Totalität der Wirklichkeit, dem Sinn oder Nicht-Sinn der Existenz begegnen können. Der Grund der fundamentalen Hoffnung ist für Unamuno Gott.

Edmaier gründet den Akt der fundamentalen Hoffnung auch in der Zustimmung zum Sein und zum eigenen Selbst, eine Haltung, die sich durch das Urvertrauen zum Sein ausdrückt – so Edmaier, Horizonte der Hoffnung (s. o. Anm. 33), 206. Er stellt fest: „[…] die Aushöhlung und Liquidierung seines transzendenten Grundes bringt menschliches Hoffen geradezu in eine tödliche Krise. Hoffen scheint ohne Gott sinnlos und verkehrt zu sein" (13).

Zu Evans siehe: C. St. Evans, Existentialism. The Philosophy of Despair and the Quest for Hope, Dallas 1984; H. Fahrenbach, Wesen und Sinn der Hoffnung. Versuch über ein Grenzphänomen zwischen philosophischer und theologischer Daseinsauslegung, Heidelberg 1956, 104 ff.

Nach Scherer wirkt die Hoffnung der zerstörerischen Kraft des Todes dadurch entgegen, dass sie auf einer positiven interpersonalen Beziehung zwischen einem Ich und einem Du aufbaut, in deren Mitte die Liebe und die Treue stehen. Der andere wird als Person wahrgenommen, wird akzeptiert, so wie er ist, und zwar in jeglicher Situation, unabhängig davon, ob sie gut (Erfolg, Freude) oder schlecht (Krankheit, Tod) ist. Das Ich gesteht dem Du das absolute Recht auf Sein zu, eine Bejahung, die Pieper schon betont hat und die für Scherer im unbedingten „Du sollst sein" besteht (G. Scherer, Der Tod als Frage an die Freiheit, Essen 1971, 103). Die wahre Liebe, diese unbedingte Akzeptanz des anderen, impliziert den Akt der Hoffnung, dass das Du trotz des Todes immer sein werde. Scherer ist einer Meinung mit Marcel, wenn er sagt, dass das Du nicht vergehen dürfe, weder jetzt noch in der Zukunft, denn sonst könne man nicht von der Unbedingtheit der Beziehung, der Liebe zwischen einem Ich und einem Du, sprechen. Scherer ordnet diese interpersonale, horizontale Beziehung zwischen einem Ich und einem Du einer vertikalen Beziehung zu: Das Ich und das Du bilden ein Wir, aus dessen Mitte sich Liebe und Treue entwickeln, die getragen, gestützt und begründet werden von einem absoluten Du. Wenn ein Ich seinen ganzen Sinn entdecken will, das heißt, wenn es sich absolut auf ein Du einlassen will, müsse die Person, so Scherer, sich dem Absoluten öffnen, sonst verbleibe der kontingente Mensch in der Absurdität und seine Liebe (die eine absolute und freiwillige Verpflichtung ist) werde durch den Tod nichtig (Scherer, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit. Darmstadt 1985, 181; Der Tod als Frage der Freiheit, 108). Der einzige und letzte Grund der fundamentalen Hoffnung angesichts des Todes liegt für Scherer in einem absoluten, freien, treuen und vor Liebe überströmenden Du, einer Liebe, die will, dass ihr Objekt ewig lebt (Der Tod als Frage an die Freiheit, 133): „Wenn es überhaupt angesichts des Todes eine Hoffnung für den Menschen geben soll, so muss sie sich auf eine absolute Liebe gründen, die uns auch im Tode nicht verlässt. Darin ist eingeschlossen: Die von den Menschen gelebte Interpersonalität tritt in das Licht der absoluten Interpersonalität ein

[...]. Gibt es angesichts des Todes überhaupt einen Grund zur Hoffnung, so können wir nicht mehr auf Menschenmacht setzen. Wir werden nur jenseits der Todesgrenze sein, wenn sich uns eine absolute seinsmächtige Liebe zuwendet. Wäre sie nicht Liebe, so wollte sie unseren Tod nicht überwinden. Wäre sie nicht seinsmächtig, ja das Sein selbst, so vermöchte sie es nicht. Daraus folgt: Wenn wir überhaupt aus dem Tode gerettet werden, geht über uns im Tode die Unverborgenheit des Seins, die Wahrheit als absolute Liebe auf. Deshalb muss die Rettung aus dem Tode zugleich die endgültige Bestätigung dessen sein, was wir an positiver zwischenmenschlicher Interpersonalität gelebt haben" (ebd. 139; vgl. auch 122 ff.; 179). Wenn dieses Absolute nicht existierte, so fügt Scherer hinzu, würde alles im Abgrund der Verzweiflung und des Sinnlosen versinken, die interpersonale Beziehung wäre nichts weiter als Täuschung und Verrat, sie wäre relativ und nicht absolut. Siehe auch: G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1979, 204.

[48] G. Marcel, Homo viator (s. o. Anm. 42), 212; ders., Das Geheimnis des Seins, Wien 1952, 464 ff.; zit.: 510.

[49] Ders., Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt a. M. 1961, 218; vgl. ders., Homo viator (s. o. Anm. 42), 29 ff.; ders., Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund. Harvard Vorlesungen 1961, Frankfurt a. M. 1965, 170.

[50] Ders., Geheimnis des Seins (s. o. Anm. 48), 480.

[51] Ders., Structure de l'espérance, in: Dieu vivant 19 (1951), 73–80; Geheimnis des Seins (s. o. Anm. 48), 482.

[52] Marcel fährt fort: „Diese beiden Begriffe sind so eng miteinander verbunden, dass der eine nicht ohne den anderen erklärt werden kann; einzig in der Auferstehung gibt es Hoffnung, und andererseits kann die Auferstehung uns, die wir Wesen aus Fleisch und Blut sind, nur in der Hoffnung geschenkt werden." Structure de l'espérance (s. o. Anm. 51), 78; vgl. ders., Dialogue sur l'espérance. Gabriel Marcel et Ernst Bloch, in: Présence de Gabriel Marcel, 1979, Heft 1, 58; ders., Sein und Haben, Paderborn 1954, 80 f.

[53] Marcel, Sein und Haben (s. o. Anm. 52), 80.

[54] Ders., Structure de l'espérance (s. o. Anm. 51), 77; Homo viator (s. o. Anm. 42), 55 f.; 109 f.

[55] Ders., Schöpferische Treue, München 1963, 160.

[56] Ders., Homo viator (s. o. Anm. 42), 56.

[57] Ebd., 76; ders., Structure de l'espérance (s. o. Anm. 51), 76; ders., Tragische Weisheit. Zur gegenwärtigen Situation des Menschen, Wien 1984, 159; ders., Geheimnis des Seins (s. o. Anm. 48), 304; 492.

[58] S. Plourde, Gabriel Marcel. Philosophe et témoin de l'espérance, Montreal 1975, 172. Die Hoffnung ist auf ein absolutes Du gerichtet; das Subjekt in seiner Freiheit kann es allerdings auch leugnen in einem Akt, der besagt, dass es an dem Du verzweifelt.

[59] Marcel, Homo viator (s. o. Anm. 42), 87; vgl. 76, 80.

[60] J. Godfrey, A Philosophy of Human Hope, Dordrecht 1987, 157–168: „Dem Wille-Natur-Modell zufolge ist das Wirkliche zweifach: Im Bereich der Erkenntnis gibt es Subjekte, die erkennen, und Objekte, die erkannt werden. Im Bereich des Handelns gibt es Handelnde, die selbstbestimmt sind, und Seiende, die von etwas anderem als sie selbst bestimmt werden. 'Wille' deutet auf jene Art von Wirklichkeit hin, die fähig ist, zu tun, zu gebrauchen und zu wissen. Die Erfüllung liegt in der Beherrschung, ob nun begrifflich oder operationell. 'Natur' verweist auf jene Wirklichkeit, die verändert, gebraucht und gewusst werden kann. Die Erfüllung besteht darin, im Sinne der Zwecke anderer gut zu funktionieren, ein vollkommenes Werkzeug zu sein (oder in organischer Selbstverwirklichung)" (157). Dieses Modell steht für eine Beziehung der gegenseitigen Nützlichkeit. „Das Wille-Natur-Modell fasst das Subjekt als frei handelndes und das Objekt

als jenen Bereich auf, in dem sich das Handeln vollzieht. Die hauptsächliche Beziehung, die die beiden Pole des Modells miteinander verbindet, ist Gebrauch; das andere dient als Instrument im Dienst der Zwecke des Handelnden" (167). Im intersubjektiven Modell dagegen ist die Beziehung der Personen zueinander durch Gemeinschaft gekennzeichnet, in welcher der andere als derjenige geschätzt wird, der er ist. Dieses Modell „fasst Wirklichkeiten als in gegenseitiger Wertschätzung miteinander verbunden auf, als Hochschätzen und Geschätzt-Werden, als Akzeptieren und Akzeptiert-Werden. Während die gegenseitige Beziehung im Wille-Natur-Modell nähere Charakterisierungen als gut, neutral oder schlecht zulässt, kennt das intersubjektive Modell nur eine positive Beziehung. Die mit diesem Modell vereinbare Art der Erfüllung ist eher Einheit als erfolgreicher Gebrauch [...]. Das Objekt der Hoffnung, das diesem Modell entspricht, ist Beziehung oder geteiltes Leben. Hoffnung ist diesem Modell zufolge gleichermaßen Hoffnung auf und Hoffnung für" (168).

[61] Ebd., 183.

[62] Ebd., 221.

[63] Vgl. den Beitrag von Wolfgang Beinert in diesem Band.

[64] H. Jonas, Last und Segen (s. o. Anm. 18), 98. Obwohl die Meinungen der Wissenschaftler über die reale Möglichkeit, das Leben ins Unendliche zu verlängern, sehr weit auseinander gehen, lebt die praktische wissenschaftliche Arbeit selbst von der Utopie der Herstellung von Verhältnissen, in denen der Tod endgültig besiegt ist. Edgar Morin macht aus seiner Überzeugung im Anschluss an Condorcet keinen Hehl, dass man dank der Wissenschaft „die Möglichkeit einer fortschreitenden, asymptotischen Reduktion des biologischen und des zufälligen (durch Unfall verursachten) Todes voraussehen kann". Dieser Sieg wäre „die Erringung einer vollständigen Herrschaft des Menschen über alle seine artspezifischen Bedingtheiten, [...] die Möglichkeit, sich radikal selbst zu bestimmen, das heißt die Möglichkeit, sich radikal zu verändern [...]; das ist der Triumph der Individualität, ihrer unendlichen Möglichkeit. Genau aus diesem Grund führt die Entwicklung der Wissenschaften nicht nur zur Tendenz, den Tod immer mehr zu reduzieren, sondern auch zur Tendenz, den Menschen in seiner Natur selbst auf revolutionäre Weise umzugestalten." So E. Morin, L'homme et la mort, Paris 1976, 346; 348; siehe auch: M. Fossel, Reversing Human Aging, New York 1996; L. Kayflick, How and why we Age, New York 1994; R. M. Veach, Death, Dying, and the Biological Revolution. Our last quest for responsibility, New Haven 1976; H. Jonas, Last und Segen (s. o. Anm. 18); Vl. Jankélévitch, Penser la mort?, Paris 1994, 24.

[65] B. Williams, Makropulos (s. o. Anm. 17), 133–153; v. a. 133–135.

[66] Siehe z. B. D. Braine, The Human Person. Animal and Spirit, Notre Dame 1992; S. Davis, Traditional Christian Belief in the Resurrection of the Body; P. Geach, God and the Soul (s. o. Anm. 9); W. Kluxen, Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin, in: W. P. Eckert (Hrsg.), Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption, Mainz 1974, 96–116; J. Maritain, Unsterblichkeit (s. o. Anm. 26); R. Pasnau, Thomas Aquinas on Human Nature. A philosophical study of Summa theologiae I, 75–89, Cambridge 2002; J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, in: Werke (s. o. Anm. 35), Bd. 5; L. Scheffczyk, „Unsterblichkeit" bei Thomas von Aquin vor dem Hintergrund der neueren Diskussion, München 1989.

[67] Williams, Makropulos (s. o. Anm. 17), 146, 147, 153. Der kategorische Wunsch wird aufgehoben, unabhängig davon, ob das Subjekt am Leben ist. Er unterscheidet sich darin vom bedingten Wunsch, der dem Faktum des Lebens unterworfen ist; das heißt, das Subjekt wünscht „x" ausgehend von der Annahme, dass es weiterhin lebt.

[68] „Falls hier ein Dilemma vorliegt, so kann man ihm beim jetzigen Stand der Dinge mit außergewöhnlichem Glück noch entgehen, nicht indem man etwas tut, sondern indem man stirbt, kurz bevor das Schreckliche am Nichtsterben offenkundig wird. Der technische Fortschritt kann die-

sen Glücksfall in mehr als einer Hinsicht seltener werden lassen. Wie die Dinge aber nun einmal liegen, kann man im Gegensatz zu EM 'felix opportunitate mortis' sein, was sich passend, wenn auch falsch so übersetzen lässt: Man kann sich glücklich schätzen, dass man die Möglichkeit hat zu sterben." Williams, Makropulos (s. o. Anm. 17), 162.

[69] Ebd., 148.

[70] Ebd.

[71] Maritain, Unsterblichkeit (s. o. Anm. 26), 148.

[72] Williams, Makropulos (s. o. Anm. 17), 150.

[73] Ebd., 155 f.

[74] Ebd., 153 f.

[75] Ebd., 154.

[76] Siehe J. M. Fischer, Why immortality is not so bad, in: International Journal of Philosophical Studies 2 (1994), Nr. 2, 257–270, v. a. 262: „self-exhausting".

Günter Ewald

DIE PHYSIK UND DAS JENSEITS

Zur naturwissenschaftlichen Denkmöglichkeit einer individuellen Fortexistenz nach dem Tod

1. Es gibt kein Zurück

Die Vorstellung von Himmel und Jenseits, so wird immer wieder gesagt, erfuhr einen grundlegenden Wandel, als das geozentrische Weltbild dem heliozentrischen weichen musste. Die Menschen „unten" auf der Erde, Gott, die Engel und die Seligen „oben" im Himmel über dem Firmament – so stellte sich zuvor die göttliche Ordnung dar, die uns Menschen den weltlichen und den religiösen Ort zuweist. Diese Ordnung zerbrach, als man feststellte, dass die Sonne – ein Leuchtkörper und längst nicht mehr ein Gott – sich in der Mitte befindet und von der bewohnten Erde umkreist wird. Die „kopernikanische Wende", wie man diesen Umbruch nennt, scheuchte theologisches Denken aus der Ruhe eines für unumstößlich gehaltenen Systems.

Wenn auch durch Kopernikus der Übergang zum neuzeitlichen Denken in spektakulärer Weise sichtbar wurde, so ist doch der Wechsel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild nur Ausdruck einer tiefer gehenden Wandlung, die früher begann und erst später ganz aufbrach. Man sollte statt von der keplerschen von der kopernikanischen Wende sprechen. Denn Kepler war es, der mit kühlen, präzisen Berechnungen dem eigentlich neuen Prinzip Geltung verschaffte, dem mathematischen Naturgesetz. Auch Galilei trug dazu bei. Naturgesetze also bewegten unsichtbar die Gestirne auf ihren Bahnen und wurden darüber hinaus als Grund aller kosmischen Ordnung erkannt. Dass der Erde nur noch die Rolle eines Himmelskörpers unter vielen zufiel, war Folge dieser grundlegenden Neuordnung, die weit stärker in unser Weltverständnis eingriff als das Bewegungsverhalten von Sonne und Erde zueinander. Immer noch hätte man Sonne und Planeten, vielleicht auch die Sterne, mit der Himmelsfeste umgeben und Gott seinen Platz jenseits der großen Kugelschale belassen können. Mit einer kräftigen Korrektur wäre das hochmittelalterliche Himmelssystem zu retten gewesen. Aber die Herrschaft der Naturgesetze, ihre kosmische Universalität, ließ eine solche Korrektur nicht zu.

Lange vor Kopernikus bereitete sich das neue Denken vor: Mit der griechischen

Kosmosvorstellung brach es in die christliche Philosophie ein, als man im 12. Jahrhundert die Schriften von Aristoteles ins Lateinische übersetzte. Thomas von Aquin ist nicht der große Antipode von Kopernikus und Kepler; er ist deren Voraussetzung. Indem der Aquinat den strukturierten Kosmos zum absoluten Rahmen alles Seins, irdischen und himmlischen, erhob, musste allem sein Ort zugewiesen werden, Gestirnen ebenso wie den Leibern und Seelen der Menschen, irdischer Wohnung, der Hölle und den himmlischen Gefilden und schließlich Gott selbst, zwar als „summum ens", aber doch als räumlichem Sein im Kosmos. Mit der neuzeitlichen Astronomie musste die Vorstellung von der Ordnung im Raum verändert werden, aber das Prinzip der kosmischen Ordnung blieb bestehen.

Noch bei Augustinus sah das anders aus. Zwar stellte man auch in seiner Zeit die Frage, wo sich Himmel und Hölle befinden. Doch war diese Frage nach Augustinus nebensächlich oder irreführend. Form und Gestalt des Himmels zu untersuchen, so meinte der Kirchenvater, „ist für ein seliges Leben völlig nutzlos und, was schlimmer ist, die Beschäftigung mit ihnen erfordert einen Aufwand an kostbarer Zeit, die für heilsamere Dinge zu verwenden wäre"[1].

In der Scholastik aber rückte das Problem von Form und Gestalt des Himmels in das Zentrum philosophisch-theologischen Denkens. Die Vorstellung gestufter Himmelssphären war zwar altes Gedankengut und fand Eingang in die Weltvorstellung von Aristoteles. Nun aber wurde es theologisch als Teil der göttlichen Ordnung und Hierarchie im Kosmos systematisiert. Die durch Planeten bestimmten Himmelssphären sind danach vom Firmament umgeben, einer festen Kugelschale, die das Universum von der Welt Gottes trennt. Diese wiederum hat als unteren Bereich den geistigen Himmel, das Empyreum, wo die Seligen und die Engel wohnen. Das Empyreum besteht nicht aus Erde, Wasser, Luft und Feuer, wie sie unterhalb der „lunaren Sphäre" zu finden sind, sondern aus „reinem Licht", der „Quintessenz". Über dem Empyreum findet sich schließlich der „Himmel der Himmel", Gott allein vorbehalten.

Noch Luther und Calvin vertraten das geozentrische Weltbild, modifizierten es nur, indem sie die Rolle des Irdischen aufwerteten. Nicht das Empyreum, sondern eine verwandelte Erde sollte der künftige Ort aller Auferstandenen sein.

Der mathematisierte Himmel von Kepler und Newton beseitigte den Kosmos nicht, sondern „räumte ihn um". Es gab nur eine, die universale Sphäre, Planeten und Gestirne verteilten sich im gleichartigen, unendlichen Raum. Gott war „wohnungslos" geworden und auch einen Ort für die Engel und die Seelen der Verstorbenen gab es nicht mehr, weder in der räumlichen Ferne des Himmels noch in der zeitlichen Ferne der verwandelten Erde. Für die Theologie entstand so ein Dilemma, um dessen Beseitigung sie noch heute ringt. Im 20. Jahrhundert suchten verschiedene Theologen einen Ausweg, indem sie die symbolische (Tillich) oder die mythische (Bultmann) Redeweise in Ausdrücken wie „Himmel", „Jenseits" oder „ewiges Leben" hervorhoben und die Bedeutung der in den Symbolen sich ausdrückenden Wirklichkeit für unser gesellschaftliches und existentiales Sein in den Mittelpunkt rückten. Sie wollten damit so-

wohl der naturwissenschaftlichen Entwicklung Rechnung tragen als auch dem – großenteils berechtigten – Vorwurf begegnen, dass die „Jenseiterei" (Bloch) von den Fragen eines „Lebens vor dem Tod" ablenkten.

B. Lang und C. McDannell haben in ihrem Buch „Der Himmel" diesen versuchten Ausweg wie folgt charakterisiert:

„Die symbolische Deutung des Himmels, wie wir sie bei Niebuhr, Tillich und Bultmann kennen gelernt haben, enthält drei Grundgedanken. Der erste und wohl grundlegendste Gedanke ist das 'Zerbrechen' herkömmlicher Bilder des Himmels. Ohne ein Aufbrechen oder Aufschlüsseln offenbaren uns die Symbole nichts von ihrem Sinn, denn ein wörtliches Verständnis kann nur irreführen. Wer das Symbol schon für die Sache selbst nimmt, verfehlt und verkehrt die Bedeutung des ewigen Lebens. *Zweitens* wird die Deutung des Symbols mit Hilfe unanschaulicher philosophischer und oft paradoxer Begriffe durchgeführt. Die Begriffe gelten jedoch nur als Versuche, den Sinn religiöser Sprache zu erfassen. Ihr hoher Abstraktionsgrad lässt die Möglichkeit offen, die Existenz eines jenseitigen Lebens zu verneinen oder einen agnostischen Standpunkt einzunehmen. *Drittens* besteht die Neigung, vom ewigen Leben nicht nur als einer Wirklichkeit jenseits des Todes zu sprechen. Man geht vielmehr von einem 'ewigen Jetzt' aus, da die Zukunft ausgerichtet ist. Diese Auffassung wurde besonders von einer Gruppe (sonst recht verschiedener) Theologen entwickelt, die es ablehnt, über ein Jenseits zu spekulieren."[2]

Auch Karl Barth mit der von ihm vertretenen „Ganztodtheologie" kann man zu dieser Gruppe von Theologen rechnen. Indessen erinnert die so dargelegte Abwehr von Himmelsspekulationen an Augustinus und stellt einen Versuch dar, in die vorscholastische Zeit zurückzukehren. Das Problem ist nur: Es gibt kein Zurück. Denn die Theologie möchte ja keineswegs an der Gültigkeit von naturwissenschaftlichen Ergebnissen rütteln oder diese als Illusion hinstellen. Wie aber will sie dann ihre Aussagen über Gott, Himmel und Auferstehung aus dem Kosmosverständnis der Wissenschaft herausnehmen? Theologische Metaphern haben ihre Unschuld verloren. Vor Thomas konnte man unbekümmert eine unaufgeklärte Verflechtung von Mythos und Realität hinnehmen. Eine rational-naturwissenschaftliche Beurteilungsinstanz gab es nicht. Diese aber existiert nun – im weiterentwickelten thomistischen Weltverständnis – und wird von der Theologie anerkannt. Also muss sie sich ihr stellen.

Bleibt nur der Weg nach vorn. Er kann darin bestehen, von einer völlig neuartigen Wirklichkeit zu sprechen, die mit unserem Kosmos nichts zu tun hat und gleichwohl mit einem „Gedächtnis Gottes" in irgendeiner Weise an unser hier gelebtes Leben anknüpft. – Das erscheint jedoch weit hergeholt und ist zu sehr auf vage Analogien angewiesen, um in rationaler Sprache ausgedrückt zu werden.

Wir wählen einen direkten Weg. Er weicht den naturwissenschaftlichen Kosmosvorstellungen nicht aus, sondern führt durch sie hindurch, fragt nach ihrer Tragweite, ihren Grenzen und nach der Möglichkeit neuer Horizonte. Die Physik ist auf diesem Weg längst weiter als die Theologie. Die newtonsche Raumvorstellung gehört seit Einstein der Vergangenheit an. Zudem spricht man heute von Baby-Universen und parallelen Kosmen, transzendiert also das herkömmliche Bild des einen, allumfassenden Kosmos. Die Vorstellungen von Raum, Zeit und Materie befinden sich in einem so grundlegen-

den Wandel, dass das Alltagsbewusstsein der wissenschaftlichen Entwicklung weit hinterherhinkt.

Die Neurobiologie dagegen verharrt noch weitgehend im „aufgeklärten" Menschenbild des 18. Jahrhunderts und versucht den Menschen insgesamt aus seinen physikalischen Funktionen heraus zu verstehen. Auf längere Sicht wird sie sich einer Wandlung aber schwerlich entziehen können. Gingen in der Astrophysik die Veränderungen sehr stark von der Theorie aus, kann man in der Neurobiologie damit rechnen, dass eher die Empirie Anstöße zum Umdenken geben wird. Paranormale Erfahrungen und Lichtvisionen, besonders in Todesnähe, werden von der Neurobiologie zwar noch ignoriert, doch wird sie dies Ausblenden nur so lange fortsetzen können, wie eine naturalistische „Neurophilosophie" ihre verschwörende Kraft ausüben kann. Die Anfragen angesichts von Nahtoderfahrungen und anderer unverstandener Phänomene werden dringlicher.

Die Theologie wird sich allmählich fragen müssen, ob nicht viele ihrer Vertreter voreilig die „unsterbliche Seele" abgeschafft haben. Sie braucht nicht in alte Seelenvorstellungen, etwa des Platonismus oder frühägyptischer Religion, zurückzufallen, will sie in zeitgenössischem Kontext fragen, was vom Menschen nach dem Tod bleibt, ob und „wo" es weitergeht. Vielleicht gibt es doch so etwas wie eine Quintessenz, wenn auch nicht im mittelalterlichen Sinn, sondern als Rahmen eines „lichtgestaltigen" Seins, das naturwissenschaftlichen Denkmodellen nicht grundsätzlich verschlossen ist. Die Frage nach dem Empyreum darf neu gestellt werden.

Wir versuchen im Folgenden, naturwissenschaftliche Grundlagen für ein derartiges neues Denken der Theologie zu entfalten, und zwar anhand der beiden großen Fragestellungen, die hier interessieren: der nach einem erweiterten Kosmos als Träger eines neuen Seins und der nach einer Lebensstruktur, die über den Tod hinausreicht. Dabei skizzieren wir Denkansätze, die teilweise im naturwissenschaftlichen status nascendi sind, teilweise noch nicht wirklich in Angriff genommen wurden. Ihre Denkmöglichkeit hat aber bereits Aussagekraft: Theologie braucht nicht einem scheinbar geschlossenen, „bewiesenen" naturwissenschaftlichen Weltverständnis hinterherzulaufen. Dem Umbruch des physikalischen Denkens im 20. Jahrhundert, das durch Relativitätstheorie und Quantenmechanik gekennzeichnet ist, könnte im neuen Säkulum ein Durchbruch in der Neurobiologie folgen, der mit demjenigen in der Physik zusammen eine neue Sicht des „Himmels" hervorbringt, in der nicht Inhalte, aber „Fußspuren" eines religiösen Jenseits erkennbar werden. Nicht ein fest umrissenes „Wie", vielmehr ein mögliches „Dass" ist für das Problem entscheidend, ob die Frage nach Jenseits und Leben nach dem Tod als in einem erweiterten Kosmos, einem neuartigen „Empyreum" geschehend erörtert werden kann. Unsere Antwort ist ein vorsichtiges „Ja" zu einem solchen „Dass".

2. Aufbruch in höhere Dimensionen

Um einen Ersatz für den verloren gegangenen Himmel oberhalb des Firmaments zu finden, lag der Gedanke nicht fern, nach einer vierten Dimension Ausschau zu halten und die drei Dimensionen des unendlichen kosmischen Raumes durch eine vierte, „himmlische" zu erweitern, auch wenn diese unseren gewöhnlichen menschlichen Sinnen nicht zugänglich ist. Schon im 17. Jahrhundert vertrat der englische Philosoph Henry More die Auffassung, dass Geistwesen ihre Wohnstatt in einer vierten Dimension hätten. Voll zur Entfaltung kam dieser Gedanke aber erst im 19. Jahrhundert. Hierbei dürften zwei verschiedenartige Strömungen in Wechselwirkung gestanden haben: Zum einen bildete sich eine Gegenbewegung zur Aufklärung und zum Darwinismus in Form des Spiritismus. Dieser wollte – anfangs stark von christlichen Motiven geprägt – eine jenseitige Welt „naturwissenschaftlich in den Griff bekommen" und war der Idee einer vierten Dimension gegenüber aufgeschlossen. Auch in der seriösen Theologie gab es Bemühungen dieser Art. Zum andern schuf der Gauß-Schuler Bernhard Riemann eine mathematische Theorie höherdimensionaler Räume, die sich ein halbes Jahrhundert später als Grundlage für Einsteins Relativitätstheorie erweisen sollte. Sie enthielt sowohl den Gedanken „krummer" Räume als auch den beliebiger endlicher Dimensionen. Gauß und Riemann knüpften an diese Theorie die Hoffnung, dass sie einmal physikalisch Bedeutung erlangen würde.

Zahlreiche populärwissenschaftliche Bücher und Schriften über vierdimensionale Welten erschienen; auch in der Romanliteratur spielten diese eine große Rolle (Dostojewski, Proust, Wilde, Wells). Durch Analogieschlüsse versuchte man, das Leben im höherdimensionalen Raum plausibel zu machen. Ein Bestseller war das noch heute viel gelesene Buch von Abbott „Flächenland. Ein mehrdimensionaler Roman, verfasst von einem alten Quadrat"[3]. Es spielt die Begegnung von ein- und zweidimensionalen Wesen durch, ebenso die von zwei- und dreidimensionalen, um dann das fiktive Zusammentreffen von uns Dreidimensionalen mit Vierdimensionalen nahe zu legen. Abbott besticht durch gesellschaftskritische Anspielungen und erfrischenden Humor.

Auch in der Malerei fand die vierte Dimension einen bemerkenswerten Niederschlag in dem Gemälde „Christus hypercubus" von Salvadore Dal´. Es knüpft an das Basteln eines Papierwürfels an: Man entwirft ein ebenes „Netz", etwa in Form eines Kreuzes aus sechs Quadraten, schneidet es aus und faltet es zu einem räumlichen Würfel zusammen. Das zweidimensionale Kreuz veranschaulicht also indirekt den dreidimensionalen Kubus. Analog kann man ein aus acht gleich großen Würfeln zusammengesetztes Doppelkreuz als dreidimensionales „Netz" eines vierdimensionalen Hyperkubus auffassen. Ein solches Doppelkreuz mit einem „Stamm" aus vier Würfeln und vier an den Seiten eines der Stamm-Würfel angefügten Würfeln verwendet Dal´ als Kruzifix, Symbol des Übergangs zu einer höheren Welt.[4]

Was aber ist physikalisch von der Erweiterung unseres dreidimensionalen Kosmos zu einem vierdimensionalen zu halten? Der einsteinsche gekrümmte Raum und die

Verschmelzung der drei Raumdimensionen mit der Zeit als vierter Dimension zu einem einheitlichen Gebilde griffen zwar auf die gauß-riemannschen Entdeckungen zurück, rüttelten aber keineswegs an der räumlichen Dreidimensionaltät. So, wie die Oberfläche einer Kugel zwar gekrümmt, aber zweidimensional ist, denkt Einstein das Weltall als krummen, dreidimensionalen Raum. Der mathematische Formalismus von Gauß und Riemann gestattet es, die „innere Geometrie" dieser gekrümmten Welt so zu beschreiben, dass man einen umgebenden vierdimensionalen Raum nicht braucht. In den relativ kleinen Ausmaßen, in denen sich – gemessen an kosmischen Weiten – das Leben auf der Erde abspielt, kommt uns die Welt ungekrümmt dreidimensional vor. Insofern trägt die Relativitätstheorie nichts zu den theologischen Spekulationen um eine vierte Dimension bei. Die Grundschwierigkeit hinsichtlich vierdimensionalen Seins ist im relativistischen Raum dieselbe wie in Newtons Universum: Denkt man sich einen dreidimensionalen Pfannkuchen immer dünner werden, so strebt er einem „Grenzpfannkuchen" der Dicke null zu – und hört so auf, ein physikalisches Gebilde zu sein. Zweidimensionale Wesen sind physikalisch gesehen eine Abstraktion, haben keine materielle Realität. Analog können dreidimensionale Objekte nicht als niedere Bestandteile einer ins Vierdimensionale geöffneten „himmlischen" Welt betrachtet werden. Unser Kosmos ist nicht unterste Sphäre in einem erweiterten Sphärenraum. Die klassische Physik der Materie muss das als sinnlos ansehen.

Bleibt die Frage, ob sich das in der nichtklassischen Physik ändert. Wir bemerkten schon, dass die relativistische Physik, wenn diese als „nichtklassische" Physik herangezogen wird, in der Tat nichts ändert und keine Perspektive für eine Höherdimensionalität bietet. So richten wir den Blick auf die zweite Revolution, die die Physik im 20. Jahrhundert hervorgebracht hat, auf die Quantenphysik der Materie. Ergeben sich hier neue Ansatzpunkte?

In der Quantentheorie kommt ein Problem zum Vorschein, das auch in der klassischen Physik schon existierte, aber durch eine Annahme, einen „Trick", umgangen wurde. Das Problem betrifft die „kleinsten" Teilchen, aus denen sich alles Materielle zusammensetzt. Demokrit hatte schon vor zweieinhalb Jahrtausenden den Begriff der „Atome" eingeführt, also die Annahme, dass man nicht unbegrenzt teilen kann, sondern irgendwann auf kleinste Bausteine der Materie trifft. Diese Annahme geistert durch die neuere Physik hindurch, wobei man die zunächst „Atome" genannten Teilchen ihrerseits als aus Elektronen, Protonen und Neutronen zusammengesetzt erkannte und diese schließlich theoretisch als in Quarks unterteilbar annahm. Hörte damit das Teilen auf? Unsere Anschauung besagt, dass alles Ausgedehnte prinzipiell teilbar ist, auch wenn man das technisch nicht kann oder um der Theorie willen darauf verzichtet. Mathematisch gesehen ist aber ein Quark immer noch aus unendlich vielen Punkten zusammengesetzt. Hier setzt der „Trick" ein: Für viele physikalische Betrachtungen genügt es, die kleinsten Teilchen, auch Elektronen oder Protonen, als punktförmig anzunehmen. Durch „Abstraktion" klammert man das Teilbarkeitsproblem aus. Ein Punkt ist jedoch noch weniger als ein Pfannkuchen mit Dicke null, streng genommen ist er ein physikalisches Nichts. Und doch kommt man mit den Punktteilchen ganz gut zurecht. Gelegentliche Schwierigkeiten (etwa die punktförmige elektrische Ladung als Ladung auf der Oberfläche einer Kugel mit Radius null, also unendlicher Krümmung, zu betrachten) bewältigt man ad hoc. Irgendwann aber rächt sich die Vereinfachung und führt in ein Dilemma, hinter dem sich unerwartete Eigenschaften der Materie verbergen. Die Quantenmechanik kann als eine Theorie angesehen werden, die dieses Dilemma zu bewältigen versucht.[5]

Die Relativitätstheorie ist zwar vordergründig noch mit der klassischen Materievorstellung vereinbar. Bei genauerem Hinsehen aber tritt auch in ihr eine neue Sichtweise zutage, und zwar dort, wo Materie als Masse mit der Krümmung des Raumes in Verbindung gebracht wird. „Krümmung" ist ein geometrischer Begriff, er betrifft eine Eigenschaft von „krummen" Räumen. Und doch steckt in ihm – nach Einsteins Allgemeiner Relativitätstheorie – die „Masse", die wir mit Materiellem verbinden. Hinzu kommt, dass Massenanziehung, die wir nicht nur als Erdschwere, sondern als zwischen Gestirnen agierende Kraft kennen, durch den „leeren Raum" hindurch wirkt. Schon Newton zerbrach sich den Kopf darüber, wie das möglich ist. Sein elegantes Weltsystem wies hier eine empfindliche Erklärungslücke auf. Einstein war überzeugt, dass der so genannte „leere Raum" Träger von Gravitationswellen ist, die von fernen Gestirnen und Galaxien zu uns gelangen, ebenso wie die Wellen des Lichts. Auch Materie zeigt ja, wie de Broglie herausgefunden hat, Wellencharakter. Gravitationswellen, Lichtwellen und Materiewellen mussten doch irgendwie zusammenhängen, in einer Theorie vereinigt werden können, die Relativitätstheorie und Quantenmechanik umfasst. Einstein widmete die zweite Hälfte seines Lebens der Suche nach einer solchen Theorie. Er blieb dabei jedoch so gut wie erfolglos und wurde wegen seiner Kritik an der Quantentheorie als Nörgler und Außenseiter angesehen. Das ging so weit, dass man jungen Physikern ihrer Karriere wegen riet, nicht bei Einstein zu arbeiten.[6]

Tragisch und dramatisch war, dass Einstein mit seinen scheinbar erfolglosen Bemühungen eine heiße Spur verfolgte. Keiner seiner Kollegen merkte das, nicht einmal Planck oder Heisenberg. Erst Jahrzehnte nach Einsteins Tod fand man, unabhängig von Einstein, diese Spur wieder und entdeckte dann, dass Einstein sie schon betreten hatte. Diese neue Theorie, Superstringtheorie (in einer Erweiterung M-Theorie) genannt, soll uns nun beschäftigen.[7] Später werden wir theologische Gedanken an sie knüpfen.

3. Materie ist Musik

Wir haben gesehen, dass man, um mit einer kleinsten Einheit von Materie umzugehen, diese oft als einen Punkt darstellt. Das ist eine Abstraktion, die für viele physikalische Betrachtungen nützlich ist, aber ihre Grenzen hat. Schon die Unterscheidung verschiedener Elementarteilchen, etwa eines Elektrons und eines Protons, ist nicht möglich, wenn man sie sich beide als Punkte denkt. Denn Punkte haben keine Gestalt, je zwei

von ihnen sind gleichartig. Man muss dem Punkt schon ein „Etikett" hinzufügen, um zu sagen, welches Teilchen er darstellen soll. Löst man sich jedoch von der Vorstellung eines punktförmigen Teilchens und unterscheidet mathematische Punkte von physikalischen, so bieten sich andere Möglichkeiten an, Elementarteilchen mathematisch zu beschreiben.

Ein Punkt hat null Dimensionen. So erscheint es sinnvoll, als Nächstes ein eindimensionales Gebilde in Form einer Kurve zu betrachten. In der Tat geht die „Stringtheorie" so vor. Ein „String" wird als winzig kleine Kurve angenommen, entweder mit Anfangs- und Endpunkt oder geschlossen wie ein Kreis. Derartige Kurven können unendlich viele Gestalten annehmen und so kann man sich eine Unterscheidung verschiedener Teilchen durch die Gestalt der Kurven vorstellen. Allerdings trifft man die Unterscheidung auf eine andere, noch suggestivere Art und Weise. Alle physikalischen Teilchen, so nimmt man an, ergeben sich aus derselben „Urschleife" durch verschiedene Schwingungszustände, so wie dieselbe Saite einer Violine mit Grund- und Oberschwingungen verschiedene Töne hervorzubringen vermag. Man kann sich auch einen kleinen Metallring denken, der, verschieden angeschlagen, verschieden erklingt. Wir beschränken uns in der Tat auf einen eindimensionalen Kreis als „Urschleife". Dieser hat einen Durchmesser von 10–33 cm, ist also unvorstellbar klein. Er liegt weit unterhalb der Erkennbarkeit durch ein Mikroskop jedweder Art. Als eindimensionales Gebilde ist er ohnehin nur theoretisch gegeben. (Aber auch davon abgesehen bestehen Messgeräte schon aus materiellen Teilchen und wir sind ja erst dabei, solche Teilchen einzuführen.) Die Schleife selbst ist nicht das Teilchen, sondern der Schwingungszustand, der „Ton", den die eindimensionale Kurve trägt. Musikalisch gesehen verbinden wir mit Tönen Schwingungen eines materiellen Mediums – Metallsaite, Schweinedarm oder Luft in der Orgelpfeife –, während wir, um die Materieteilchen selbst darzustellen, von Schwingungen abstrakt mathematisch definierter Kurven ausgehen. Teilchen sind also in der Analogie Töne auf abstrakten Saiten. Materie ist Musik, das Naturgeschehen eine kosmische Symphonie.

Diese neuartige Grundvorstellung vom Materiellen erweist sich als Schlüssel, mit dem bisher verborgen gebliebene Bereiche des kosmischen Seins erschlossen werden können. Man halte sich die Kühnheit dieser Denkweise vor Augen. Sie überträgt die uns vertrauten materiellen Schwingungen auf nichtmaterielle periodische Bewegungen, die ihrerseits Materielles konstituieren. Die Analogie veranschaulicht, was in strenger Weise der mathematische Formalismus beschreibt. „Die Mathematik ist gescheiter als unser Verstand", wie jemand es einmal ausgedrückt hat. Besser gesagt, da Mathematik ein Produkt unseres Verstandes darstellt: Anschauliche Vorstellungen reichen nicht aus, um die tieferen Geheimnisse in Materie und Natur zu verstehen. Mit Hegel könnte man sagen, dass Logik und Sein nicht zu unterscheiden sind. In der Superstringtheorie sind logisch-mathematische Strukturen selbst Fundamente des Materiellen, nicht nur ihre Darstellung.

Eines der tieferen Geheimnisse, die bereits in der scheinbar „toten" Materie stecken, ist in seinen Auswirkungen schockartig öffentlich bekannt geworden, als die erste Atombombe explodierte und die Stadt Hiroshima in Schutt und Asche legte. Unsere naiven Vorstellungen von „friedlich" in einem Stück Metall vereinten Atomen haben keinen Zugang zu dem Phänomen einer nuklearen Katastrophe, die sich in einem faustgroßen Brocken Uran verbirgt.

In der Sprache der Superstringtheorie – als einer Variante der Quantentheorie – lässt sich dazu mehr sagen: In der winzigen „Urschleife" ist eine ungeheuerliche Energie „zusammengebogen". Die Energie wird in den Schwingungsmustern wirksam, die den verschiedenen Grundbausteinen der Materie zugeordnet sind. Sie äußert sich aber auch in so genannten Kräfteteilchen wie in den Photonen des Lichts oder den Gravitonen, die man als kleinste Einheiten der Gravitation annimmt. Materieteilchen und Kräfteteilchen sind nicht grundsätzlich verschieden; eines kann sich unter bestimmten Umständen in das andere verwandeln, etwa dann, wenn Materie zerstrahlt. Schwingende Strings werden dabei zusammengeschnürt und zerfallen in zwei Strings. Eines stellt ein neues Materieteilchen dar, das andere ein Kräfteteilchen, also im Hiroshima-Beispiel eine tödliche Strahlungseinheit.

Wenden wir uns nun der Frage zu, „wo" sich die mysteriösen Stringschwingungen abspielen. Wir sahen, es sind keine Schwingungen materieller Substanzen, die den leeren Raum füllen. Vielmehr denken wir uns einen mathematischen Raum, ein „Feld", das Träger von mathematisch definierten Schwingungen ist und so die Substanzen gewissermaßen selbst hervorbringt. Dieser mathematische Raum ist nicht dreidimensional, er ist – in der Superstringtheorie – neundimensional, bildet also mit der Zeit zusammen ein zehndimensionales Kontinuum. (Von einer erweiterten Superstringtheorie, der so genannten M-Theorie, die noch eine weitere Dimension zugrunde legt, sehen wir hier ab.)[8] Wie hängt dieser neundimensionale Raum mit unserer Erlebniswelt zusammen?

Greifen wir zur Erläuterung auf den oben genannten Roman von Abbott zurück! Er diskutiert beispielsweise, wie das Leben in einer eindimensionalen Welt aussehen könnte, deren Wesen Punkte und Strecken sind. Im Sinne von Einstein wäre diese Welt nicht als Gerade, sondern als Kreis mit kleinen Ausbeulungen zu denken. Nun aber ersetzen wir den Kreis durch einen dünnen „Fahrradschlauch", so dünn allerdings, dass die „punktförmigen" Abbott-Wesen nicht merken, dass sie keine Punkte mehr sind, sondern Strings, die als querschnittförmig um den Schlauch herumlaufende Kurven innerhalb des Schlauches schwingen. Der „Schlauch" hat zwei Dimensionen, die man mit zwei „Koordinatenkreisen" darstellen kann, einem „großen" in Längsrichtung und einem „kleinen", der einen Querschnitt des Schlauchs darstellt. Die „kleine" Dimension nennt man auch „eingerollt" oder (mathematisch etwas unglücklich) „kompakt". In dieser Weise denken wir uns einen mathematischen Raum mit drei „großen" und sechs „eingerollten" Dimensionen, also einen neundimensionalen „Schlauch" mit sechsdimensionalem Querschnitt (der mathematisch eine so genannte Calabi-Yau-Varietät beinhaltet). In diesem sechsdimensionalen Querschnitt kann sich ein String

zwecks seiner bloßen Existenz „austoben"; seine Wechselwirkung mit anderen Strings geschieht in allen neun Dimensionen.

Eine so begründete materielle Welt bricht aus unseren gewohnten Vorstellungen aus. Mancher Gedanke ist geradezu Schwindel erregend: Denkt man sich einen „Urstring" so vergrößert, dass er das Ausmaß eines fingerringgroßen Kreises annimmt, vermag er Schwingungen auszuführen, die zehntausendmal weiter als bis zur Sonne reichen, zudem in sechsdimensionalen Weiten. Und doch wird in dem gigantischen Wellenmuster womöglich nur ein kleines Elektron erzeugt, ausgestattet mit erstaunlicher Stabilität. Je zwei Elektronen gleichen sich vollständig. Unter den zahllosen möglichen „Tönen", die als Bausteine von Materie und Kräften in Frage kommen, sind nur wenige in der Weltpartitur zu finden, soweit wir sie lesen können. Wahrscheinlich gibt es noch viele andere, „feinere" Töne, die unsere „physikalischen Ohren" nicht „hören" können. Die Physik muss sich damit abfinden, dass ihr Nachweis unerreichbare Energien erfordern würde.

4. Symphonie in der Anderwelt

Was aber wissen wir über die kosmische Symphonie, die mit den so charakterisierten Tönen gespielt wird? Die Töne selbst sind schon abstrakte Musik, ihr Zusammenklang in den Naturvorgängen birgt eine noch tiefer verborgene, unabschätzbare Welt von Gestalten.

Als Roger Penrose vor einigen Jahren den Neurobiologen vorschlug, bei der Erforschung von Vorgängen in Nervenzellen „Quantenkohärenzen" (innerhalb der Mikrotubuli) einzubeziehen, stellte sich das als nicht durchführbar heraus.[9] Dennoch war es ein Hinweis, dass neuartige Denkmodelle zur Diskussion stehen, die schon bei einfachen biologischen Prozessen völlig neue Wege zeigen können. Eine Quantenkohärenz ist, in stringtheoretischer Sprache ausgedrückt, ein harmonischer Zusammenklang, wie ihn ein ganzes Orchester hervorzubringen vermag. Was sich schon auf der Ebene der Materie- und Kräfteteilchen selbst abzeichnet, lässt also noch einmal eine ungeahnte Steigerung bei Betrachtung von Wechselwirkungen in den physikalischen und biologischen Prozessen erwarten, die allem Naturgeschehen zugrunde liegen.

Für die Naturwissenschaften bergen diese Vorgänge genug Rätsel. Eine Motivation, auch noch religiöse Jenseitsfragen aufzuwerfen, fehlt. Stellt man aber aus theologischem Interesse die Frage, ob die kosmische Symphonie vielleicht unvergängliche Resonanzen in einer Anderwelt erzeugt, so besteht kein Anlass, dies auf Anhieb zu verneinen. Ist das Tabu höherer Dimensionen schon einmal innerphysikalisch gebrochen, so steht der Denkmöglichkeit eines umfassenderen Kosmos, in dem unser Universum als „Teilklang" enthalten ist, nichts im Wege. Es mag ausgewählte „Klangstrukturen" geben, die „hinübergetragen" oder „aufgezeichnet" werden. Was wir „unsterbliche Seele" nennen, ist vielleicht eine solche Klangstruktur, in der ein hier gelebtes Leben aufgezeichnet ist und im Tode in eine Anderwelt überspielt wird.

Zugegeben, derlei Gedanken klingen phantasiehaft, weitab von fassbaren naturwissenschaftlichen Modellen. Es sei jedoch bedacht, dass auch eine stringtheoretisch tief gehende Beschreibung der Naturprozesse im „diesseitigen" Kosmos noch phantasiehaft erscheint. Man kann die phantastischen Hoffnungen verschieden einschätzen, kann skeptisch sein, ob sie je dem harten Handwerk der Naturforschung angemessene Ergebnisse liefern werden. Aber bereits die Tatsache, dass sie einen möglichen Denkansatz anbieten, bricht die weltanschauliche Verengung auf, die man noch immer finden kann, auch bei seriösen, im Detail ihres Spezialgebietes verfangenen Naturwissenschaftlern.

Die Superstringtheorie selbst wird in ihrer Bedeutung als vereinigende physikalische Theorie verschieden eingeschätzt. Sie befindet sich noch in einem „Gärungsprozess" und schreckt durch ihren hohen mathematischen Abstraktionsgrad ab. Edward Witten jedenfalls, den viele als das größte Physik-Genie seit Einstein betrachten und der maßgeblich zur Entwicklung der Superstringtheorie beigetragen hat, ist fest davon überzeugt, dass sie uns schließlich ein grundlegend neues Verständnis der Natur eröffnen wird. Nach seiner Meinung „sind alle wirklich bedeutenden Ideen der Physik im Grunde genommen Ableger der Stringtheorie"[10]. Für Eingeweihte besticht allein die Eleganz der neuen Denkweise. „Die Superstringtheorie ist zu schön, um falsch zu sein."[11]

Trotzdem kann man offen lassen, ob sie von einer noch besseren und tragfähigeren Theorie abgelöst wird. Kaum vorstellbar ist jedoch, dass die neue Theorie in ein enges Denkschema zurückfiele und nicht auch eine „Jenseitsöffnung" gestattete, wie wir sie für die Superstringtheorie skizziert haben. Dass wir immer ein Risiko der Falsifizierung eingehen müssen, ist selbstverständlich und zeigt nur, dass wir im Rahmen naturwissenschaftlichen Denkens verbleiben und uns nicht auf ein unangreifbares, weil doktrinäres System zurückziehen.

Die Theologie ist gut beraten, wenn sie ihre Auffassung von Himmel und unsterblicher Seele nicht an eine herrschende naturwissenschaftliche Theorie bindet, weder an eine „klassische" noch an eine stringtheoretische. Sie muss sich allerdings entscheiden, ob sie der liberalen „Neigung, vom ewigen Leben nicht [...] als einer Wirklichkeit jenseits des Todes zu sprechen"[12], nachgibt und so zu einer Diesseitswissenschaft wird oder ob sie eine konkrete Jenseitsperspektive beibehalten möchte und diese nicht zu einer „verfehlten Deutung" von symbolisch zu erfassender Wirklichkeit degradiert. Mit einer Jenseitsperspektive braucht sie keinen Widerspruch zu einem kritisch-offenen physikalischen Weltbild zu befürchten und kann ihre Suche nach deren Darstellung mit superstringtheoretischen Denkmodellen verbinden, wenngleich nur hinsichtlich des Ermöglichungsrahmens und in „diesseitiger" Sicht. – Zwar sind Symbole in Naturwissenschaft und Theologie verschiedene Dinge. Doch trifft es sich gut, dass die Beschreibung von Materie als „Musik" eine physikalische Symbolik beinhaltet, die im Symbol einer „Natursymphonie mit jenseitiger Resonanz" theologisch aufgenommen werden kann.

5. Gesetz und Chaos

Ehe wir das weiterverfolgen, erscheint es angebracht, den zweiten Aspekt der keplerschen Wende aufzugreifen, der neben der räumlichen „Neuordnung" des Kosmos eine entscheidende Rolle spielte: die mathematische Gesetzlichkeit, die das kosmische Geschehen und, wie man dann mehr und mehr annahm, das Naturgeschehen überhaupt beherrscht. Hat sich die Herrschaft der mathematischen Gesetzlichkeit nicht gerade in der Superstringtheorie zugespitzt, die Materie und Kräfte selbst in mathematische Strukturen auflöst? Wird durch die Musiksprache vielleicht die starre Kausalität nur verschleiert, die in den Schwingungsformeln verborgen ist?

1604 hatte Galilei mit dem Gesetz der schiefen Ebene zum ersten Mal ein „Naturgesetz" in einer Formel niedergelegt; doch dauerte es noch anderthalb Jahrhunderte, bis sich der Gedanke einer vollständigen Determiniertheit der Natur durch Gesetze ausgebreitet hatte. Man schreibt Pierre Simon Laplace die extremste Form dieses Gedankens zu. Das stimmt nicht ganz. Sein berühmter Satz über den „Weltgeist" erschien 1814 in seinem Buch „Essai philosophique sur les probabilités", das als Begründung der Wahrscheinlichkeitstheorie angesehen werden kann. Dort heißt es wörtlich:

„Eine Intelligenz, die für einen gegebenen Augenblick alle in der Natur wirkenden Kräfte sowie die gegenseitige Lage der sie zusammensetzenden Elemente kennen würde [...], könnte in derselben Formel die Bewegungen des größten Weltkörpers wie des leichtesten Atoms umschließen, nichts wäre für sie ungewiss und Zukunft wie Vergangenheit würden ihr offen vor Augen liegen [...]. Alle Anstrengungen in der Suche nach Wahrheit streben danach, den menschlichen Geist dieser Intelligenz zu nähern, der [er] aber immer unendlich ferne bleiben wird [...]. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung bezieht sich zum Teil auf diese Unwissenheit und zum Teil auf unsere Kenntnisse."[13]

Man sollte die Nuance nicht überlesen, die Laplaces Auffassung von einem deterministischen Weltbild trennt: Laplace sagt nicht, prinzipiell sei alles vorhersagbar, einstweilen fehlten uns nur noch genügend viele Daten und die restlichen Naturgesetze. Vielmehr hält er einen solchen Stand für unerreichbar und sieht in der Wahrscheinlichkeitstheorie einen Niederschlag dieser Unerreichbarkeit. Später hat man Wahrscheinlichkeitsgesetze eingeführt, beispielsweise in der Thermodynamik, und unter Zuhilfenahme dieser Gesetze auf eine vollständige Kausalbeschreibung von Naturvorgängen verzichtet. Das Denken in Wahrscheinlichkeitsgesetzen hat zwar das inzwischen verbreitete deterministische Weltbild relativiert, aber nicht wirklich überwunden. Besonders der Evolutionismus in der Biologie hat einige für begrenzte Zusammenhänge gültige Evolutionsgesetze über die Maßen verallgemeinert und ein deterministisches Gebäude der Entstehung von Lebewesen aufgebaut. Darin spielen zwar „Trial-and-Error-Prinzipien" eine Rolle, beeinträchtigen aber nicht die Kausalstruktur der Gesamtentwicklung. Erst die Quantenphysik hat die Grundlagenprobleme eines kausalistischen Weltbildes neu aufgerollt und noch später stieß man in der Chaostheorie auf „klassische" Probleme, die bislang nicht ausreichend beachtet worden waren.

Eine Kernaussage der Chaostheorie lässt sich wie folgt zusammenfassen: Wird ein Naturvorgang durch eine mathematische Formel beschrieben, denken wir uns die „Lösungskurve" gewöhnlich so, dass sie sich nicht verzweigt. Kommt aber doch eine „Weggabelung" vor, dann muss „die Natur" auswählen. Wir können trotz streng mathematischer Gleichung keine feste Voraussage treffen. Man sagt, das betreffende System verhalte sich „chaotisch". Beispielsweise ist es prinzipiell denkbar, dass irgendwann in den nächsten Jahrmillionen der Mond in eine solche Gabelungssituation gerät und von der Erde weggeschleudert wird. Komplexe Prozesse, vor allem in der Biologie, sind voll von solchen „chaotischen" Situationen und deshalb ist eine streng deterministische Beschreibung der Natur grundsätzlich unmöglich. Das liegt nicht an der Ungenauigkeit von Messungen, sondern an der mathematischen Theorie selbst. Zwar heben sich kleine Unwägbarkeiten oft im Mittel auf, so dass doch noch ein „statistisches Naturgesetz" gilt. Aber wie das Mondbeispiel zeigt, kommt es auch zu sprunghaftem Verhalten, das durch kein statistisches Gesetz aufgefangen wird. Wir kennen das Ausmaß solcher Sprünge nicht, da wir immer nur aus der Natur herauspräparierte Vorgänge formelhaft beschreiben, also nie den Gesamtprozess beschreiben können.

Ein Missverständnis, an dem auch bedeutende Physiker nicht unschuldig sind, kommt gelegentlich durch die Redeweise von einer „Formel für alles" oder einer „Weltformel" zustande, von der angenommen wird, sie sei prinzipiell zu erreichen. Gemeint ist damit ein mathematischer Formalismus, der alle Elementarteilchen und alle Grundkräfte der Physik einheitlich beschreibt. Die Superstringtheorie ist heißer Kandidat für eine solche „Weltformel". Mit einer Kenntnis der Bausteine ist aber noch nicht bekannt, was mit ihnen geschieht. Selbst wenn ein Baustofflager sämtliche Baustoffe ausstellt, die es in der Welt gibt, dazu alle verfügbaren Baumaschinen, kann man durch einen Besuch dieses Lagers keineswegs erfahren, welche Baustile es gibt und was die Architekten rund um die Erde treiben. Auch unter Fachleuten, die es besser wissen müssten, gibt es eine Tendenz zur Selbstüberschätzung. Sie besteht nicht in nachprüfbaren wissenschaftlichen Ergebnissen, sondern in dem irrationalen Glauben, man könne alles Weltgeschehen letztlich einer wissenschaftlichen Beherrschung unterwerfen.

In der Einschätzung der Superstringtheorie stoßen zwei gegenläufige Weltsichten aufeinander. Einerseits ist diese Theorie weltformelverdächtig und wird zum Symbol einer Universalherrschaft über die Natur. Andererseits kommen in ihr die Grundlagenprobleme der Quantenphysik deutlich zum Vorschein und die wissenschaftliche Eroberungslust sieht sich in ihre Grenzen verwiesen.

Dass der Begriff „Weltformel" eine Täuschung beinhaltet, haben wir schon festgestellt. Wie steht es mit den neuen philosophischen Problemen, die in der Quantentheorie vor allem hinsichtlich der Unbestimmtheit von Ereignissen aufgetreten sind?

Angesichts der mathematischen Geschlossenheit der Superstringtheorie mag es zunächst so scheinen, als sei die heisenbergsche „Unschärferelation" passé und nun träte – wie Einstein gehofft hatte – eine kausale Theorie der Materie und der Kräfte an

ihre Stelle. Dem ist aber nicht so. Zwar ist das Schwingungsmuster eines Elementarteilchens oder eines Gravitons ein wohl definiertes mathematisches Gebilde. Aber in der Wechselwirkung zwischen solchen Gebilden kommt die Unbestimmtheit zum Vorschein. Wir hatten gesehen, dass die mathematischen Punkte der schwingenden Kurven nicht physikalische Punkte sind, sondern der String insgesamt die Stelle der kleinsten Einheit einnimmt. Zwei Strings können sich aber auf unendlich viele Weisen mathematisch öffnen und zu einem einzigen String vereinigen. Darin liegt das Unbestimmtheitsprinzip in neuer Form verborgen. – Hätte Einstein noch den Erfolg der Stringtheorie erlebt, so hätte sich zwar sein Traum der Vereinigung von Quantentheorie und Relativitätstheorie erfüllt. Seine Hoffnung aber, ein Gedankengebäude zu schaffen, in dem „der Alte nicht würfelt", wäre enttäuscht worden.

6. Das Werden von Leben und Geist

So öffnet uns die Superstringtheorie einerseits neue Möglichkeiten, mit subtilen mathematischen Modellen in die materiellen Grundlagen alles Seienden vorzudringen. Andererseits führt sie uns an einen Abgrund unübersehbarer Möglichkeiten der Gestaltbildung sowie der Offenheit zu bisher verborgenen Welten und Anderwelten hin. Eine Verbindung zum Phänomen Leben und zum Hervortreten des menschlichen Geistes herzustellen scheint fast aussichtslos. Eine solche Verbindung aber wäre unabdingbar, wollte man sämtliche Naturprozesse mit den Möglichkeiten der Naturwissenschaft verstehen. Deshalb ist es unverständlich, dass manche Evolutionsbiologen und Neurophysiologen den Eindruck zu erwecken suchen, die Forschung hätte das Werden von Leben und Geist im Großen und Ganzen begriffen.

Was leistet beispielsweise die Evolutionstheorie wirklich? Darwins große Erfolge sind unbestritten. Die Evolutionstheorie gibt eindrucksvolle Begründungen für die Entstehung biologischer Arten mithilfe des Spiels von zufälliger Mutation und Auslese, die Höherentwicklung begünstigt. Die neuere Genetik hat Darwins Ergebnisse vertieft. Trotzdem liefert, entgegen einer verbreiteten Meinung, die Evolution keine Erklärung für den Gesamtprozess der Entfaltung und Höherentwicklung von Leben auf der Erde. Die Evolutionstheorie betrachtet die Erde sozusagen als ein riesiges Labor, in dem sorgfältig vorbereitete Experimente ablaufen und beschreibbare Ergebnisse hervorbringen. Eine Gesamterklärung müsste aber auch klar machen, wo das Labor herkommt und wie die Bedingungen geschaffen wurden, die Evolution bereits voraussetzt. Dies fängt schon mit dem „Besorgen der Rohstoffe" an. Hier kann man noch die „kosmische Evolution" bemühen, die mit einer Kette von Supernova-Explosionen Kohlenstoff, Stickstoff, Chlor und Metalle produziert und (unter Milliarden von Planeten) zufällig auf unserem Planeten in lebensgünstigen Mengen hinterlassen hat.

Dann hören die Erklärungsmöglichkeiten schnell auf: Wie kommen die Nervenfasern zu dem elektrisch isolierenden Stoff Myelin? Wurde dieser in einem Geheimlabor der Natur entworfen und getestet? Wie entstanden die Bausteine Adenin, Thymin, Cytosin und Guanin für das genetische Alphabet und wer hat das raffinierte Schriftprinzip für die Speicherung genetischer Information erfunden sowie die Mechanismen, mit denen diese Information beim Aufbau von Eiweißmolekülen verwendet wird? Es gibt keine plausible Theorie, die das mithilfe von Mutation und Selektion erklärt. Zufällige Mutationen der Buchstaben können zu neuen Texten führen, die dem Lebewesen Überlebensvorteile bringen und deshalb „selektiert" werden. Zunächst aber müssen die Buchstaben existieren und die Organisation von Buchstaben zu Texten sowie deren Übersetzung in die Produktion von Eiweißmolekülen muss gegeben sein. Einige Milliarden Jahre sind zudem eine relativ kurze Zeit.

Kritik am generalisierenden Evolutionismus blieb nicht aus. Sie zeigt zwei gegensätzliche Ausrichtungen. Die eine Richtung wird beispielsweise durch den „vielleicht ehrgeizigsten und radikalsten Herausforderer Darwins", den Biochemiker Stuart Kauffman vertreten. „Schon als Student, in den sechziger Jahren, begann Kauffman zu argwöhnen, dass Darwins Evolutionstheorie schwerwiegende Fehler aufweisen müsse, da sie seines Erachtens die wunderbar anmutende Fähigkeit des Lebens, auf so erstaunliche Weise zu entstehen und sich selbst zu erhalten, nicht erklären konnte."[14] Eine Lösung des Problems sucht Kauffman in neuen Gesetzen und Ordnungen, die in der Natur in viel größerem Maß wirksam sind, als man es bisher versteht. Schon auf molekularer Ebene gibt es erstaunliche Prozesse der Selbstorganisation durch „Autokatalyse". Nach Kauffman lassen sich durch derartige Ordnungsprinzipien in komplexen molekularen Verbänden, „Antichaos" genannt, Lebensprozesse von einer gewissen Komplexitätsstufe an besser erklären als durch natürliche Selektion. – Zu fragen ist allerdings, ob eine konsequente Suche nach derartigen Gesetzen nicht letztlich dazu führt, dass man die beschriebenen Phänomene selbst zu Gesetzen erklärt und auf diese Weise nur Vokabeln austauscht.

Die Gegenrichtung hebt hervor, dass es aussichtslos ist, das Evolutionsgeschehen ganz in Gesetze fassen zu wollen. Maßgeblicher Vertreter dieser Richtung ist der Harvard-Biologe Jay Gould, „einer der meistzitierten Wissenschaftler der Welt"[15]. Schon die Tatsache, dass wir die Evolutionsgesetze im Nachhinein aufstellen und nicht als nachprüfbare Vorhersagen aufstellen, relativiert ihre Bedeutung. Die Datenbasis ist ohnehin sehr dünn. „Wenn einem Belege über frühere Ereignisfolgen fehlen, dann kann man gar nichts machen. Aus diesem Grund werden wir meines Erachtens niemals die Entstehung der Sprache aufklären. Denn diese ist keine Frage der Theorie, sondern der kontingenten Geschichte."[16]

Bei der Formulierung „kontingente Geschichte" mag man an Wolfhart Pannenberg denken, der den zukunftsoffenen, scheinbar zufälligen Geschichtshorizont als Grundlage für seine Schöpfungstheologie betrachtet. Das erscheint bereits insofern legitim, als die Deutung der Kontingenz von Sprache und Geschichte als „purer" Zufall wenig plausibel ist. Allerdings hat Gould selbst nichts mit religiösen Fragen am Hut; er nennt sich „altmodischer Materialist". Seine Auffassung ist immerhin von unbedingter Ehr-

lichkeit und Offenheit getragen: Wir sollten nicht so tun, als könnten wir die Welt rundum wissenschaftlich erfassen, wenn wir keinen soliden Anlass zu einer solchen Behauptung haben. Was in der Geschichte des Lebens und in der Kulturgeschichte hervortritt, begegnet uns prinzipiell als einmalig, auch wenn wir nachträglich einiges in Regeln und Gleichungen fassen können. Es mag Gesetze geben, die wir nicht verstehen. „Vielleicht weist das Universum Strukturen auf, die einfach unser Vorstellungsvermögen übersteigen."[17] Gould erliegt nicht der Versuchung, „existent" mit „grundsätzlich wissenschaftlich erkennbar" gleichzusetzen.

Es erscheint angebracht, hier auf zwei verschiedene Bedeutungen von „zufällig" hinzuweisen. Der mathematische Zufallsbegriff schätzt numerisch als „Wahrscheinlichkeit" ab, wie viele mögliche Ereignisse aus einer vorgegebenen Ereignismenge realisiert werden, beispielsweise ein Sechstel bei sechsmaligem Würfeln. Derartiger Zufall ist Grundlage für Wahrscheinlichkeitsgesetze und spielt auch bei chaotischen Vorgängen eine Rolle. Davon zu unterscheiden ist „Zufall" als Ausdruck von Nichtwissen. Hier treten keinerlei mathematische Größen auf. Diesen Zufall meint Gould , wenn er von „kontingent" spricht.

Trotz großer Erfolge in der Evolutionsbiologie wie auch in den – noch zu diskutierenden – Neurowissenschaften fehlen Ansätze zu einer umfassenden Erklärung von Leben und Geist auf der Erde.

7. Der Kosmos Gehirn

Wenden wir uns nun der Neurobiologie zu, die in den letzten anderthalb Jahrzehnten mit großen Erfolgen und daran anknüpfenden philosophischen Ansprüchen aufgetreten ist. Wir hatten schon die Frage diskutiert, ob die Hirnforschung nicht, wie von Eccles und Penrose postuliert, Quantenphänomene einbeziehen muss, um überhaupt näher an ein Verstehen von Leben und Geist heranrücken zu können. Vielleicht bietet die Superstringtheorie hierzu neuartige Ansätze. Beschränken wir uns jedoch hier auf den „klassischen" Rahmen, in dem sich die Neurowissenschaften – noch – fast ausschließlich bewegen, und fragen wir, inwieweit ihr hoher Selbstanspruch gedeckt ist.

Zunächst ist zu beachten, dass wir auf einen neuen Problemkreis stoßen: In der Neurobiologie denkt sich das Denken selbst und stellt sich somit wissenschaftlich selbst auf den Prüfstand. Bei dieser „Betriebsprüfung" kommen die Prüfer allerdings aus dem eigenen Hause, und das birgt, wie wir sehen werden, Gefahren. Es droht die Illusion, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen zu können, und die Gefahr, Grenzen nicht zu sehen, die bei einer Betrachtung des Denkens als Hirntätigkeit gesetzt sind.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die gegenwärtige Hirnforschung. Dass die verschiedenartigen Wahrnehmungen und Handlungen in bestimmten Zentren des Gehirns ihr materielles Aktivitätszentrum besitzen, ist eine alte Erkenntnis. In den letzten zweihundert Jahren wurde hiernach intensiv geforscht, vor allem in der Anatomie, die einen regelrechten Atlas hervorbrachte, in dem die für das Sehen, Hören, Riechen,

Sprechen oder für Reflexe „zuständigen" Hirnareale eingezeichnet sind. Man konnte, teilweise mittels Hirnschädigungen, „kartieren", also feststellen, welcher Gehirnbereich welcher Fähigkeit zugeordnet ist. Handlungsmuster, die Tier und Mensch gemeinsam sind, ließen sich auch mit Tierexperimenten untersuchen. Dennoch blieb das Gesamtbild des Gehirns weitgehend statisch. Wie Sprache und Denken wirklich „funktionieren", darüber konnte man lange wenig in Erfahrung bringen. Mitte des 20. Jahrhunderts schöpfte man neue Hoffnung, als sich durch den Vergleich Gehirn – Computer Möglichkeiten anboten, im kybernetischen Modell den Bauprinzipien der Denkfunktionen auf die Spur zu kommen. Wie von Kritikern vorhergesagt, stieß dieser Forschungszweig schnell an seine Grenzen. Zwar spielen Computermodelle so genannter neuronaler Netze weiter eine Rolle, aber der Schwerpunkt der Hirnforschung hat sich in die Physiologie verlagert, die unmittelbar die Verschaltung und Funktionsweise von Nervenzellen im Gehirn und im gesamten Körper studiert.

Das ist vor allem durch technische Entwicklungen wie die Tomographie seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts möglich geworden. Mit Computer-Tomographen etwa, den ersten Geräten dieser Art, wertet man Röntgenbilder dünner Schichten des Gehirns aus, die zu einem räumlichen Bild verarbeitet werden. Maßgeblich verfeinert wurde diese Technik durch die Magnetresonanz- oder Kernspinresonanztomographie. Die Auflösung lässt sich jetzt bis auf Bruchteile eines Millimeters verfeinern, Strukturunterschiede im weichen Gewebe werden besser sichtbar, so dass der innere Aufbau des Gehirns, die Verschaltung der Nervenzellen, allmählich erkennbar wird.

Den eigentlich entscheidenden Fortschritt bei der Untersuchung von Hirnfunktionen brachte jedoch ein drittes Gerät, der so genannte Positronen-Emissions-Tomograph. Mit ihm kann man nicht nur etwas über Lage und Struktur von Nervenzellen erfahren, sondern auch über deren Aktivitäten. Man injiziert eine schwach radioaktive Substanz, die beim Zerfall Positronen aussendet. Diese erzeugen beim Zusammenstoß mit Elektronen in einer Materie-Antimaterie-Reaktion eine bestimmte Gamma-Strahlung, die man messen kann. Erhöhte Zellaktivität schlägt sich in erhöhter Gammastrahlung nieder. Durch Einfärbung des Computerbildes kann man die entsprechenden Hirnbereiche sichtbar machen. Neuerdings tritt an die Stelle der Positronen-Emissions-Tomographie mehr und mehr die funktionelle Magnetresonanztomographie; sie verwendet nur starke Magnetfelder und kommt ohne Radioaktivität aus.

Auf so gefundene Erregungsmuster gründen sich die meisten Behauptungen, die Neurobiologen über Denken, Gefühle, Wollen oder Bewusstsein aufstellen. Man kann Versuchspersonen über etwas nachdenken lassen, ihnen emotionsauslösende Bilder zeigen oder auch Drogen verabreichen und die entsprechenden Gehirnreaktionen im Tomographen beobachten.

Fragt man nach dem Erfolg der mit tomographischen und hirnchemischen sowie psychiatrischen Methoden gewonnenen Einsichten in das menschliche Gehirn, so ist dieser in der Tat erstaunlich. Dass wir ein sehr komplexes Organ unter der Schädeldecke tragen, war zwar nicht neu. Aber das Ausmaß an Komplexität hat doch über-

rascht. Denkt man sich alle Nervenfasern eines menschlichen Gehirns zu einem einzigen Faden verknüpft, hat dieser eine Länge von etwa hunderttausend Kilometern, kann also theoretisch zweieinhalb Mal um den Äquator gewickelt werden. Die Zahl der Nervenzellen, auch Neuronen genannt, beträgt ungefähr 100 Milliarden, etwa so viel wie die Zahl der Galaxien im Weltall oder die der Sterne in unserem Milchstraßensystem. Noch größer ist die Anzahl der Schaltstellen zwischen Neuronen, der so genannten Synapsen. Man schätzt sie auf 100 Billionen. Versucht man schließlich, die möglichen Verschaltungsmuster der Nervenzellen zu zählen, so erweist sich das als vollends unmöglich, denn die Zahl übersteigt weit die der Atome im gesamten Weltall. Wir bewundern den Sternenhimmel als Inbegriff von unendlichen Weiten, in denen wir uns bedeutungslos klein vorkommen. Das Bild, das wir allmählich von unserem Gehirn erhalten, ist jedoch noch gigantischer. Der Neurophilosoph Paul Churchland drückt es in seinem Buch „Die Seelenmaschine" so aus: „Das menschliche Gehirn mit seinem Volumen von nur etwa einem Liter umfasst einen Raum von Möglichkeiten, der vergleichsweise größer ist als das gesamte Universum."[18] Die Raffinesse, mit der in diesem Neuro-Universum Informationen strukturiert, ausgewertet und verarbeitet werden, ist genial und faszinierend.

Die vielen Mosaiksteine, die Neurobiologen inzwischen gesammelt haben, versucht man mehr und mehr zu einem Gesamtbild des menschlichen Ichs zusammenzufügen. Bewusstsein, Denken, Wille, Gefühl, Kreativität und sogar religiöses Erleben sind Gegenstand der Forschung geworden. 1990 prägte Patricia Churchland den Begriff der „Neurophilosophie". Seit ein paar Jahren ist auch von „Neurotheologie" die Rede. Die grundlegende Frage, die hierbei auftritt, ist die nach der Legitimität, mit der sich Hirnforscher geisteswissenschaftliche Begriffe wie Bewusstsein, Wille und Geist zu Eigen machen. Zwar ist nichts einzuwenden, wenn hilfsweise etwa einige Merkmale von „Bewusstsein" zusammengestellt werden, um einen neurobiologisch brauchbaren Begriff zu prägen. Das Problem ist aber, welcher Anspruch mit einem solchen Begriff verbunden werden kann, schon angesichts der Willkür, mit der die definierenden Merkmale ausgesucht werden. Man kann diese so wählen, dass auch ein Hund, eine Ameise oder ein Computer Bewusstsein hat. Der Streit, ob es Maschinen mit Bewusstsein gibt, ist aus diesem Grunde sinnlos.

Nun wird gern so argumentiert: Wenn wir auch mit vorläufigen Begriffen von Bewusstsein, Geist oder Ich arbeiten müssen, so ist es doch eine sinnvolle Hypothese, dass wir es mit Phänomenen zu tun haben, die im Prinzip neurobiologisch beschreibbar sind. – Hier zeigt sich eine erste Gefahr, nämlich die einer Verwechslung von Hypothese und Weltanschauung. Eine naturwissenschaftliche Hypothese setzt wohl definierte Begriffe voraus. Das ist aber bei Geist und Bewusstsein nicht der Fall, es sei denn, man reduziert sie auf neurobiologische Merkmale, setzt also das schon voraus, was zur Debatte steht – ob Geist und Bewusstsein neurobiologisch definierbar sind. Diese Frage aber bedeutet weltanschauliche Festlegung und ist kein Bestandteil naturwissenschaftlichen Arbeitens.

Man nennt die Weltanschauung, die geistige Prozesse ausschließlich auf physikalische Vorgänge im Gehirn zurückführt, heutzutage „Naturalismus", um das ideologisch aufgeladene Wort „Materialismus" zu vermeiden. Programmatisch für diese Anschauung ist das schon genannte Buch „Die Seelenmaschine. Eine philosophische Reise ins Gehirn" von dem Amerikaner Paul Churchland, der wie seine Frau Patricia Naturphilosoph ist. Die deutsche Übersetzung (2001) wird im Klappentext wie folgt beworben: „Unser Denken, unsere Gefühle, unser Selbstbewusstsein – sind all unsere geistigen Aktivitäten bloße physikalische Zustände, und können sie letztlich in physikalischen Zuständen beschrieben werden? Paul M. Churchland tritt überzeugt für diese provozierende These ein. Nach seiner Auffassung wird sich das Gehirn mithilfe der Theorie neuronaler Netze verstehen lassen, und schon in naher Zukunft dürfte dies für unser Leben weitreichende Konsequenzen haben, etwa für den sozialen, medizinischen, rechtlichen und persönlichen Bereich."[19]

Francis Crick, der 1953 zusammen mit James Watson den Nobelpreis für die Entdeckung des genetischen DNS-Codes erhielt, betätigte sich später als Pionier der Bewusstseinsforschung. Im ersten Satz seines Buches „Die erstaunliche Hypothese. Die wissenschaftliche Suche nach der Seele" (deutsch 1997) heißt es: „'Sie', Ihre Freuden und Leiden, Ihre Erinnerungen, Ihre Ziele, Ihr Sinn für Ihre eigene Identität und Willensfreiheit – bei alledem handelt es sich in Wirklichkeit nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und dazugehörigen Molekülen."[20] Wohin diese Denkweise konkret führt, lässt sich an folgendem Beispiel erläutern.

8. Gibt es Willensfreiheit?

Dass der Mensch einen freien Willen hat, wird von neurobiologischen Naturalisten kategorisch verneint. Freier Wille gilt als subjektive Illusion, hinter der keine objektive Naturwirklichkeit steht. Die „sozialen und rechtlichen Konsequenzen", die das hat, seien also hinzunehmen. Bisher gibt es zwar vor Gericht den Fall, dass ein Straftäter für nicht zurechnungsfähig erklärt und dann meist in eine psychiatrische Klinik überwiesen wird. Nun aber soll bewiesen sein, dass wir, ethisch gesehen, alle unzurechnungsfähig sind, wenngleich nicht empfohlen wird, uns alle in entsprechenden Anstalten unterzubringen. Wir können, so wird gesagt, mit der subjektiven Täuschung, unser Wille sei frei, ganz gut leben.

Nun hat es keinen Sinn, mit moralischen Argumenten gegen ein wissenschaftliches Resultat vorzugehen. Fragen wir deshalb lieber auf der wissenschaftlichen Ebene selbst, ob es dieses Resultat wirklich gibt! Es wird so begründet: Der amerikanische Neurobiologe Benjamin Libet hat bereits vor etwa zwanzig Jahren ein Aufsehen erregendes Experiment angestellt, damals noch mit einem Epilepsiepatienten bei geöffneter Schädeldecke.[21] Heute kann man entsprechende Versuche mithilfe des Positronen-Emissions-Tomographen durchführen. Libet wollte herausfinden, wann eine Person

den bewussten Entschluss zu einer einfachen Handlung, etwa einen Arm oder ein Bein zu bewegen, trifft. Er bat zu diesem Zweck die Versuchsperson, sich auf einer schnell laufenden Uhr den Zeitpunkt des Entschlusses auf Bruchteile einer Sekunde genau zu merken. Gleichzeitig stellte er mithilfe einer ins Gehirn eingeführten elektrischen Sonde fest, wann die begleitende Gehirntätigkeit einsetzte. Das Ergebnis lautete: Die Hirntätigkeit setzte etwa 0,3 Sekunden früher ein. Demnach war der bewusste Entschluss nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis einer entsprechenden Aktivität von Hirnzellen.

Was bedeutete das? Viele folgerten daraus, dass die ausgeführte Handlung nicht auf einem freien Entschluss beruht, sondern die „Freiheit" nur hineininterpretiert wird. Bemerkenswert ist, dass Libet selbst dieser Interpretation nicht folgte. Er sagte: „Die Handlung beginnt unbewusst – aber immerhin werden wir uns dessen bewusst, bevor wir sie tatsächlich ausführen. Uns bleibt immer noch Zeit, die geplante Bewegung vor der tatsächlichen Ausführung zu stoppen."[22] Libet sah den freien Willen nicht als widerlegt an. Man kann seine Äußerung etwas allgemeiner fassen: Es ist unbestritten und aus psychologischen Untersuchungen wie aus unserer Alltagserfahrung bekannt, dass ein großer Prozentsatz, vielleicht 99 Prozent unserer Handlungen, unbewusst ablaufen. Wenn ich am Autosteuer sitze, denke ich nicht ständig bewusst darüber nach, ob ich das Steuer etwas nach rechts oder nach links bewegen muss. Das geschieht automatisch, reflexhaft. Die Frage ist aber, ob ich jederzeit von „automatischer Steuerung" auf „Handsteuerung" umschalten kann, etwa überlegen, ob ich nicht entgegen meiner ursprünglichen Absicht die nächste Raststätte anfahren und eine Tasse Kaffee trinken sollte. Dass sich vor Ausführung eines Entschlusses im Gehirn ein „Bereitschaftspotential", wie man sagt, aufbaut, bedeutet nicht zwangsläufig, dass sich jede Handlung aus einem Zusammenspiel konkurrierender Möglichkeiten statistisch, aber zwangsläufig herauskristallisiert – außer man nimmt dies aufgrund einer naturalistischen Weltauffassung von vornherein an.

Das heißt also: Der freie Wille ist durch die wissenschaftlichen Untersuchungen Libets nicht widerlegt. Die gegenteilige Behauptung ist weltanschaulicher Art. Sie birgt ein Paradox, das in folgendem Scherz zum Ausdruck kommt: Man sollte jedem, der den freien Willen leugnet, eine kräftige Ohrfeige verpassen und ihm dann mitteilen: „Ich hatte keine andere Wahl!"

9. Gehirn und Seele

In der Frage nach Willensfreiheit und dem „Denken des Denkens" konkretisiert sich das allgemeine Problem von „Leib und Seele", die Suche nach einem Verstehen des Ichs, der Identität des individuellen Menschen und einer „unsterblichen Seele", die ihn möglicherweise über die Vergänglichkeit alles Seienden erhebt. Wir sprachen schon vom „Umräumen des Kosmos", das zu Beginn der Neuzeit den Kosmosgedanken der Scholastik radikalisierte und homogenisierte. Gott verlor darin seinen Wohnraum in

der obersten Himmelssphäre; aber auch das Empyreum, in dem die Seelen der Seligen weiterlebten, passte nicht mehr in das astrophysikalische, entmythologisierte Universum. So tauchte notwendigerweise die Frage auf, wie das mit der unsterblichen Seele denn zu verstehen sei.

Descartes unternahm einen kühnen Versuch, den aufkommenden Rationalismus theologisch zu verarbeiten. Seine Thesen wirken bis heute nach. War der Kosmos nur noch eine Angelegenheit des materiellen Seins, so musste für Geist und Seele eine eigene Seinsform postuliert werden. Descartes setzte der „res extensa" als Inbegriff alles Körperlichen die „res cogitans", die „Denksache", gegenüber, die immateriell, also nicht dem materiellen Zerfall preisgegeben ist und unserem Ich seinen ewigen, von Gott eingepflanzten Kern, seine Seele verleiht. Wie aber konnte die Seele mit dem Körper in Wechselwirkung treten? Descartes entwarf eine gewagte Theorie: Die im Mittelhirn gelegene Zirbeldrüse betrachtete er als Ansatzpunkt, in dem die Seele kleinste materielle Teilchen – paradoxerweise „Lebensgeister" genannt – mobilisiert und in die Nervenfasern hineinschickt. Descartes sprach also nicht von einem „Sitz der Seele" in der Zirbeldrüse, sondern nur von der Berührungsstelle, von der aus unser Geist kausal auf den Körper einwirkt. Er war sich im Klaren, dass diese Konstruktion problematisch ist, und brachte das in einem Brief von 1643 auch zum Ausdruck.[23] Man muss sich vor Augen halten, dass das Verständnis kosmischen Geschehens mittels mathematischer Gesetze gerade erst aufkam – Kepler war 25 Jahre älter als Descartes – und durch Descartes entscheidend vorangetrieben wurde. Descartes revolutionierte zwar die Philosophie mit seinem konsequent durchgezogenen methodischen Zweifel, aber er glaubte nicht, mit seiner dualistischen Denkweise ein tragfähiges System der Weltbetrachtung geschaffen zu haben. Als tief religiöser Mensch suchte er die bedrohte Einheit des menschlichen Ichs zu retten. Seine schroffe und noch wenig reflektierte Trennung des fast maschinenhaft gedachten biologisch-tierischen Seins und der menschlichen Seele führte allerdings zur Entwicklung des Materialismus, der dann im 18. Jahrhundert Triumphe feierte. Doch gab es auch Versuche, Alternativen zu finden, etwa im „psycho-physischen Parallelismus" von Leibniz. Die aufkommende Hirnanatomie suchte weiter nach dem „Sitz der Seele", wenn auch nicht notwendigerweise einer unsterblichen, als Steuerzentrale menschlichen Denkens und Handelns.

Derartigen Bemühungen stellte sich Kant in aller Schärfe entgegen, insbesondere als der Hirnanatom Soemmering ihm 1796 eine diesbezügliche Arbeit widmete, worin er die Seele im Liquor des Gehirns zu lokalisieren suchte.[24] Wenn das Ich Erkenntnisse gewinnt, so Kant, dann ist das Zentrum des Erkennens, der „innere Sinn", nicht selbst ein Ding im Gehirn. Zunächst einmal ist der Akt des Erkennens vom Erkannten zu unterscheiden. Dem Denken liegen Bedingungen zugrunde, die schon vorauszusetzen sind, ehe man von der biologischen Seite des Ichs sprechen kann. Einerseits sind das Raum und Zeit. Sie sind nicht Ergebnis unserer Erfahrung, sondern liegen der Erfahrung als „Formen reiner Anschauung" apriorisch zugrunde. Andererseits stehen dem „inneren Sinn" oder der „inneren Anschauung" Denkkategorien wie Ausdehnung,

Quantität und Kausalität zur Verfügung. Mit ihnen bringen wir Ordnung in die Sinnesreize der „äußeren Anschauung". Zu beachten ist, dass Kant nicht eine Ontologie des Ichs versucht; er kritisiert vielmehr solche Ontologien. Kant redet nicht vom Sein, sondern vom Reden über das Sein. Dabei ist er sich bewusst, dass die Bedingungen des Denkens auch eine materielle Seite haben. „Es ist doch gewiss", sagt er, „dass der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, die das Universum mittels des Körpers in ihm erregt, von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängig"[25] ist. Wendet man diese Abhängigkeit auf die Hirnprozesse an, so ist es nur ein kleiner Schritt und man sieht die kategoriale Begrenzung des Denkens auch in den vorgegebenen biologischen Gesetzen des Gehirns. Jedenfalls ist das eine innere Konsequenz der kantschen Überlegungen, auch wenn Kant später gelegentlich das Gegenteil unterschoben wurde. Die Hirnbiologie kann sich nicht am eigenen Schopf hochziehen und dem Denken zu einer Erkenntnis der „Dinge an sich" verhelfen.

Sowohl die „analytische Philosophie", die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem im angelsächsischen Raum entwickelte, als auch die so genannte „evolutionäre Erkenntnistheorie" in unseren Breiten haben die kantschen Grunderkenntnisse immer wieder übersehen, missverstanden oder beiseite geschoben. So wundert es kaum, dass auch Crick und die Churchlands in ihrer Neurophilosophie kritiklos die hinter Kant zurückfallende materialistische Position übernehmen. Bemerkenswert ist, dass Paul Churchland in dem erwähnten Buch „Die Seelenmaschine" weder sein Gegenstück „Die Menschmaschine" von de Lamettrie (1647) zitiert noch den Namen Kant erwähnt. Die Position des Materialismus oder Naturalismus ist zwar keine wissenschaftliche Hypothese. Aber auch als Weltanschauung birgt sie eine bedenkliche Inkonsistenz.

10. Das Unvergängliche

Was bedeuten nun diese erkenntnistheoretischen Überlegungen für unseren Versuch, ein neues „Empyreum" und in neuer Form eine „unsterbliche Seele" zu denken? Wird ein solcher Versuch nicht gerade durch Kants Analyse hinfällig? – Um diese Frage zu beantworten, halte man sich vor Augen, dass Kant die Naturwissenschaft, die den Weltprozess durch das Auffinden von Kausalgesetzen zu beschreiben sucht, in ihre Schranken weist. Er bietet, wie wir sahen, keine alternative Ontologie an. Bei Kant bleibt offen, was „die Welt im Innersten zusammenhält", wie „der gestirnte Himmel über uns" und „das moralische Gesetz in uns" zu erklären sind. Man kann es auch mit Ludwig Wittgenstein, dem großen Logiker und Philosophen des 20. Jahrhunderts, ausdrücken, der gern mit dem letzten Satz seines „Tractatus logico-philosophicus" zitiert wird: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen." Was aber oft verschwiegen wird, ist eine andere Äußerung Wittgensteins: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dieses zeigt sich. Es ist das Mystische."[26] Wittgenstein nannte sich selbst einen Mystiker. Zwar analysierte er in aller Schärfe den Umgang mit Logik im „Aussprechlichen" als dem rational Fassbaren, wissenschaftlich Beschreibbaren. Er behauptete damit aber nicht, dass alles Wirkliche auch physikalisch „aussprechlich" im Sinne wissenschaftlicher Gesetze wäre. Dass er, um das zu erläutern, doch nicht schwieg, sah er selbstkritisch als Problem. Wittgenstein vermittelte letztlich, dass Sprache nicht nur ein Ausdrucksmittel für logisch und empirisch stringente Sätze ist. Sprache deutet auch auf das Andere hin, regt an, ohne unbedingt auf den Begriff bringen zu wollen.

Ehe wir jedoch die Welt in das Aussprechliche und das Unaussprechliche aufteilen, studieren wir die Grenzen des Aussprechlichen etwas genauer und fragen, ob es diese Grenze überhaupt gibt. Schon beim physikalisch Aussprechbaren stießen wir auf die grundsätzliche Offenheit des Kosmos einschließlich seines materiellen und kräftehaltigen Bestandes. Zwar hat Physik das Ziel, ein möglichst abgeschlossenes Weltmodell herauszuarbeiten. Aber solche Modelle bleiben – trotz gelegentlich vorgespieltem Optimismus – immer vorläufig und beziehen sich ohnehin nur auf eine geschlossene Theorie der Teilchen und Grundkräfte, nicht auf die Wechselwirkungen und den Gesamtprozess des Weltlaufs. Schon auf der Ebene einer durch Quantentheorie und Superstringtheorie erweiterten Kosmosvorstellung bleibt die Frage, was zu unserem Ich gehört, unbeantwortet. Immerhin kann man sich denken, dass eine Hinzunahme quantenphysikalischer Betrachtungen bereits die materiellen Rahmenbedingungen, wie sie Kants Erkenntniskritik zulässt, wesentlich erweitert. Prinzipiell ist nicht auszuschließen, dass wir nicht nur vergängliche biologische Hirnstrukturen auffinden, sondern in unserem Kosmos auch auf Fußspuren von Unvergänglichem stoßen, vielleicht ohne es zu wissen. Eine solche Hoffnung ist, das sei wiederholt, zwar spekulativ und liefert gegenwärtig keinen Anhaltspunkt für neurobiologische Untersuchungen. Aber sie ist möglich und wendet von der Theologie den Zwang ab, auf konkrete Jenseitsvorstellungen und die Annahme eines individuellen Fortlebens nach dem Tode, also auf eine „unsterbliche Seele", aus naturwissenschaftlichen Gründen verzichten zu müssen.

Hervorgehoben sei, dass wir in dieser Betrachtung von „unsterblicher Seele" nur auf der Phänomenebene sprechen. Wir sollten eigentlich von Korrelaten eines unvergänglichen Ichs reden, von begrenzten, erweitert-materiellen Aspekten, genauso wie wir die biologisch erforschbaren Hirnprozesse als Korrelate des insgesamt nicht rational auflösbaren Ichs betrachten. Was sich darüber hinaus „zeigt", bleibt von der wissenschaftlichen Einsicht unberührt.

Das gibt uns eine Möglichkeit, die dualistische Denkweise von John C. Eccles zu modifizieren. Der Hirnforscher und Nobelpreisträger provozierte schon vor einigen Jahrzehnten die Fachwelt mit seiner Behauptung, man könne die Gesamtheit der Hirnvorgänge nicht ohne die Annahme eines materie-unabhängigen „selbstbewussten Geistes" verstehen, der über Hirnmodule unmittelbar Einfluss auf das Ich-Geschehen nimmt.[27] Eccles tappte in dieselbe erkenntnistheoretische Falle wie Descartes, indem er die Frage unbeantwortet ließ, wie ein nichtmaterieller Geist kausal auf materielle Hirnstrukturen einwirken kann. Wenn man Eccles auf diese Weise kritisiert, so bedeutet das jedoch nicht automatisch, dass man der naturalistischen Alternative zustimmt,

die das Ich „monistisch" als Inbegriff von Hirnvorgängen auffasst. Ohnehin steckt diese Alternative, wie wir sahen, ebenfalls in einer erkenntnistheoretischen Falle. Zunächst kann man die Negativfeststellung von Eccles akzeptieren, dass die neurobiologischen Strukturen keine ausreichende Erklärung für das Ich bieten. Ersetzt man das ecclessche Postulat eines „materie-unabhängigen Geistes" behutsamer durch das Postulat eines „erweitert-materiellen Korrelats des umfassend verstandenen, aber nicht rational definierten Ich", als kosmische Fußspur dessen, was traditionell mit „unsterblicher Seele" angedeutet wird, so trägt man dem Anliegen von Eccles Rechnung. Es bleibe dahingestellt, wie viel von dieser übergeordneten Ganzheit einmal mit quantenphysikalischen oder anderen naturwissenschaftlichen Methoden zugänglich sein wird und wie viel sich nur „zeigt", ohne dass es je Gegenstand einer Kausaltheorie wird. Man hat hier mit einer fließenden Grenze zu rechnen.

Diese Sicht ist streng genommen nicht dualistisch, sondern erweiternd. Sieht man die kantsche Unterscheidung zwischen äußerem Sinn und innerem Sinn als dualistisch an, so ist das ebenfalls nicht mit dem Dualismus von Descartes oder Eccles zu verwechseln. Vielleicht ist es besser, auf das grobe Schema „monistisch-dualistisch" ganz zu verzichten. Es geht darum, dass wir uns aus einer rationalistisch-reduktionistischen Verengung unserer Ich-Identität befreien und die mögliche Öffnung zu dem hin gewinnen, was „sich zeigt" und was uns möglicherweise über die Vergänglichkeit erhebt.

11. Neurotheologie

Zum Abschluss skizzieren wir einige konkrete Beobachtungen und Erfahrungen, die das vorher Gesagte erläutern sollen. Man kann inzwischen nicht nur mit dem Positronen-Emissions-Tomographen Hirnreaktionen auf körperliche oder geistig-psychische Erlebnisse studieren. Mit dem „Transkranialen Magnetstimulator" lassen sich gezielt Hirnregionen reizen, um entsprechende Erlebnisse hervorzurufen. Schon vor einigen Jahrzehnten stimulierte man die Gehirne von Tieren (und gelegentlich von Menschen) durch eingeführte elektrische Sonden und konnte beispielsweise bei Hühnern Angst- und Fluchtreaktionen erzeugen. Nun aber bieten sich Möglichkeiten, subtilere Reaktionen bei Menschen hervorzurufen. So berichtete vor einigen Jahren der kanadische Psychologe Michael Persinger, er habe mit dem Magnetstimulator seine Schläfenlappen gereizt und zum ersten Mal in seinem Leben ein Gotteserlebnis gehabt. Als man den bekannten indisch-amerikanischen Neurobiologen Ramachandran nach seiner Einschätzung dieser Beobachtung fragte, meinte dieser:

„Persingers Beobachtung kam nicht gänzlich überraschend für mich, weil ich schon immer vermutet hatte, dass die Schläfenlappen, besonders der linke, in irgendeiner Weise mit der religiösen Erfahrung zu tun haben. Jeder Medizinstudent lernt, dass Patienten mit epileptischen Anfällen, die in diesem Teil des Gehirns entstehen, während der Anfälle oft intensive spirituelle Erfahrungen haben und sich manchmal auch in den Zeiten zwischen den Anfällen eingehend mit religiösen und moralischen Fragen beschäftigen.

Aber ergibt sich aus diesem Syndrom auch der Schluss, dass unser Gehirn eine Art Schaltkreis enthält, der auf religiöse Erfahrungen spezialisiert ist? Tragen wir ein 'Gottmodul' im Kopf? Und wenn es einen solchen Schaltkreis gibt, woher kommt er? Ist er das Ergebnis der natürlichen Selektion, ein menschliches Merkmal, das im biologischen Sinn so natürlich ist wie die Sprache oder das stereoskope Sehen? Oder ist da ein tieferes Geheimnis im Spiel, wie Philosophen, Erkenntnistheoretiker oder Theologen vielleicht meinen würden?"[28]

Gewiss wollte Ramachandran die alte Suche nach dem Sitz der Seele im Gehirn nicht wieder aufnehmen. Aber er wies in zahlreichen Versuchen und Beobachtungen nach, dass ebenso wie Körperreaktionen, Sprache und geistige Vorgänge auch religiöse Phänomene ihr Korrelat im Gehirn besitzen, und zwar nicht nur im Schläfenlappen. Der Radiologe Andrew Newberg von der University of Pennsylvania bat meditierende Mönche, vor Eintritt in einen besonders abgehobenen Erleuchtungszustand an einer Schnur zu ziehen, so dass der Positronen-Emissions-Tomograph mit den Messungen einsetzte. Dieses Mal stellten sich Veränderungen im Stirnlappen ein. Sensibel für mystisch-religiöse Erfahrungen sind vor allem auch verschiedene Teile des so genannten limbischen Systems.

Die Untersuchungen von Hirnphänomenen mit religiösem Bezug werden gelegentlich „Neurotheologie" genannt. Der Begriff scheint von Neurologen zu stammen, nicht von Theologen. Schon lange sind sich Religionsforscher einig, dass es quer durch die Weltreligionen hindurch Gemeinsamkeiten gibt, die auf universelle religiöse Grundgegebenheiten im Menschen schließen lassen: die Annahme übersinnlicher Wesen, Jenseitsvorstellung, die Vorstellung der vom Körper ablösbaren Seele, von Schuld und Sühne, die bildhaft-mythische Einkleidung religiöser Vorstellungen, der Glaube an ein Sein über den Tod hinaus. Man hält das für ein in die Frühentwicklung der Menschheit zurückreichendes kulturelles Erbe. Nun aber wird aus dem kulturellen Erbe ein biologisches Erbe, dessen Grundstrukturen dem Gehirn ebenso einprogrammiert sind wie die Grundstrukturen von Sprache und Grammatik. Ramachandran stellt die entscheidenden Fragen der „Neurotheologie", die nach Herkunft und Sinn des „Gottmoduls".

Die Antwort ist nicht von der Wissenschaft selbst zu erwarten, sondern drückt sich in Hoffnungen aus, die durch tiefer gehende Motivation oder existentielle Entscheidungen bestimmt sind. So trifft etwa der Soziobiologe Edward Wilson eine antireligiöse Entscheidung, wenn er sagt: „Das endgültige Ziel wissenschaftlichen Naturalismus wird erreicht sein, wenn es ihm gelingt, die traditionelle Religion, seinen Hauptkonkurrenten, als gänzlich materielles Phänomen zu erklären."[29] Schon die Rede vom „Hauptkonkurrenten" baut eine weltanschauliche Mauer auf, die sachlich nicht geboten ist. Ramachandran dagegen lässt die Möglichkeit offen, dass „ein tieferes Geheimnis im Spiel"[30] ist – eine Alternative, an die die Theologie anknüpfen kann.

Durch die neueren Untersuchungen zur Verankerung des Religiösen im Gehirn dürfte das Klischee überwunden sein, nach dem es sich bei mystisch-religiösen Äußerungen um krankhafte Phänomene handele, oft verbunden mit Schläfenlappenepilepsien. Man entdeckt auch biologisch eine Art religiöses „Organ" und rätselt über dessen

Zustandekommen und Bedeutung. Dass dieses „Organ" durch Epilepsien, komatöse Zustände, Magnetstimulationen oder auch Drogeneinnahme aktiviert werden kann, sagt ebenso wenig über seinen eigentlichen Sinn aus wie die Erregbarkeit sexueller Phantasien über die Begegnung von Mann und Frau und die Fortpflanzung. Vielleicht dient das „religiöse Organ" wirklich einer Kommunikation mit spirituellen Welten, die weit „realer" sind, als es die naturalistische Denkweise annimmt.

Eine mögliche Denkrichtung, den Sinn des „Gottmoduls" besser zu verstehen, bietet sich in neuerer Zeit durch die Nahtodforschung an. Die meist in wirklicher oder psychologischer Todesnähe auftretenden Erfahrungen wie Außer-Körper-Erlebnis, Tunnel-Licht-Vision, Glücksgefühle im Licht, Begegnung mit bereits verstorbenen Menschen, Lebenspanorama lassen sich – trotz entsprechender Bemühungen – nicht alle psychologisch erklären und stellen uns vor letzte Fragen, die nur teilweise naturwissenschaftlich zugänglich sind. Das „religiöse Organ" hat offensichtlich mit der Todeszone und dem Durchschreiten dieser Zone zu tun. Es durchkreuzt die einfache Formel Tod = Ende. Der Tod ist ein Heiligtum. Was geschieht, wenn wir dieses betreten, wird uns Lebenden hier verborgen bleiben, mit vielleicht kleinen Ausnahmen, wenn uns noch einmal „zurückgekehrte" Nahtod-Betroffene etwas berichten oder wir den Glanz erkennen, der je und dann über das Gesicht eines Sterbenden huscht.[31]

Dass der Gedanke eines Fortlebens nach dem Tod dem banalen materialistischen Illusionsvorwurf entzogen werden kann, war Leitlinie des vorliegenden Beitrags. Die Kosmosvorstellungen der modernen Physik lassen eine Offenheit zum Jenseits hin zu.[32] Die letztlich ungelösten Fragen von Lebensentstehung, Menschwerdung und „Gottmodul" drängen uns, nach einer Sinnfindung Ausschau zu halten, die auch dann noch besteht, wenn sich unser Planet Erde in einigen Milliarden Jahren im roten Riesen Sonne aufgelöst haben wird.

Literatur

Abbott, Edwin A., Flächenland. Ein mehrdimensionaler Roman, verfasst von einem alten Quadrat, Stuttgart 1982.

Atmannspacher, Harald/Primas, Hans/Wertenschlag-Birkhäuser, Eva (Hrsg.), Der Pauli-Jung-Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft, Berlin u.a. 1995.

Breidbach, Olaf, Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1997.

Churchland, Paul M., Die Seelenmaschine. Eine philosophische Reise ins Gehirn, Heidelberg u. a. 2001.

Crick, Francis, Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins, Reinbek bei Hamburg 1997.

Eccles, John C./Popper, Karl, Das Ich und sein Gehirn, München 1996.

Ewald, Günter, Die Physik und das Jenseits. Eine Spurensuche zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, Augsburg 1998.

Ewald, Günter, An der Schwelle zum Jenseits. Die natürliche und die spirituelle Dimension der Nahtoderfahrungen, Mainz 2001.

Fölsing, Albrecht, Albert Einstein, Frankfurt a. M. 1995.

Greene, Brian, Das elegante Universum. Superstrings, verborgene Dimensionen und die Suche nach der Weltformel, Berlin 2000.

Horgan, John, An den Grenzen des Wissens. Siegeszug und Dilemma der Naturwissenschaften, München 2000.

Kaku, Michio, Im Hyperraum. Eine Reise durch Zeittunnel und Paralleluniversen, Reinbek bei Hamburg 1998.

Kant, Immanuel, Werke, Berlin 1910.

Lang, Bernhard/McDannell, Colleen, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt a. M. 1990.

Metzinger, Thomas (Hrsg.), Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn u. a. 1996.

Penrose, Roger, Schatten des Geistes. Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins, Heidelberg u. a. 1995.

Ramachandran, Vilaynur S./Blakeslee, Sandra, Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins, Reinbek bei Hamburg 2001.

Schnabel, Ulrich/Sentker, Andreas, Wie kommt die Welt in den Kopf? Reise durch die Werkstätten der Bewusstseinsforscher, Reinbek bei Hamburg 1997.

Weischedel, Wilhelm, Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken, München [25]1995.

Anmerkungen

[1] Zit. nach Lang/McDannell, 119.

[2] Lang/McDannell, 441 f.

[3] Vgl. die deutsche Ausgabe des Romans von Abbott, 1982.

[4] Vgl. hierzu wie allgemein zur Diskussion der Vierdimensionalität im 19. Jahrhundert Kaku, 77–105.

[5] Bemerkenswerterweise hat Wolfgang Pauli (1900–1958, Physik-Nobelpreis 1945) bereits im Alter von 19 Jahren in den „Verhandlungen der Deutschen Physikalischen Gesellschaft" eine Arbeit publiziert, in der er zu diesem Problemkreis schreibt: „Wir operieren in Weyls Theorie fortwährend mit der Feldstärke im Innern des Elektrons. Für den Physiker ist diese aber nur als die Kraft auf einen Probekörper definiert, und da es keine kleineren Probekörper gibt als das Elektron selbst, scheint der Begriff der elektrischen Feldstärke in einem mathematischen Punkt eine leere, inhaltslose Fiktion zu sein. [...] Sollten wir überhaupt mit den Kontinuumstheorien für das Feld im Innern des Elektrons auf einer falschen Fährte sein?" Zit. nach Ch. P. Enz: Rationales und Irrationales im Leben Wolfgang Paulis, in: Atmannspacher, Harald, u. a. (Hrsg.), Der Pauli-Jung-Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft, Berlin – Heidelberg 1995, 29.

[6] Vgl. hierzu Fölsing, 731.

[7] Folgende Bücher geben eine populärwissenschaftliche Einführung in die Superstringtheorie: Kaku 1998, Ewald 1998, Greene 2000.

[8] Vgl. Greene, 327 ff. Inzwischen werden auch höherdimensionale Strings in die Theorie einbezogen.

[9] Penrose, Kap. 7. Eine – allerdings polemische – Darstellung der Schwierigkeiten findet sich in dem Beitrag von R. Crush/P. Smith Churchland „Lücken im Penrose-Parkett", in: Metzinger, 221–249.

[10] Horgan, 117.

[11] Ebd.
[12] Lang/McDannel, 442.
[13] Zit. nach www.tu-bs.de/institute/geophysik/geschichte/laplace (1. 5. 02).
[14] Horgan, 215.
[15] Horgan, 196.
[16] Horgan, 202–204.
[17] Horgan, 205.
[18] Churchland, 4.
[19] Churchland, Umschlag.
[20] Crick, Textanfang.
[21] Vgl. Schnabel/Sentker, 173–174.
[22] Zit. nach Schnabel/Sentker, 174.
[23] Vgl. „Descartes Rache", Vortrag von Erwin Rogler anlässlich der Veranstaltung „Übergänge" vom 10. bis 12. 5. 2002 an der J.-W.-Goethe-Universität in Frankfurt a. M.
[24] Vgl. hierzu Breidbach, 61–64. Breidbachs Buch gibt einen ausgezeichneten Überblick über die Entwicklung der Hirnforschung und deren philosophische Hintergründe.
[25] Kant, Immanuel, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels; Kant's Werke Band I, Vorkritische Schriften I, Berlin 1910, S. 355.
[26] Zit. nach Weischedel, 296.
[27] Vgl. das umfassende Werk Eccles/Popper.
[28] Ramachandran/Blakeslee, 285.
[29] Der Spiegel 21/2002, S. 201.
[30] Ramachandran, 285.
[31] Über Nahtoderlebnisse, insbesondere zahlreiche Nahtodberichte aus dem deutschsprachigen Raum, vgl. Ewald 2001.
[32] Vgl. Ewald 1998.

Jean-Pierre Wils

WANN IST DER MENSCH TOT?

Medizinisch-ethische Fragen

1. Einleitende Bemerkungen

Nicht nur ethische Konflikte gehören zur Signatur der Moderne,[1] sondern auch der anhaltende Konflikt *über* diese Konflikte. Wo die moralischen Regeln, die noch einer Welt träger Entwicklungen entstammen, mit den neuen technologischen Geschwindigkeiten konfrontiert werden, steht deren Reichweite, nicht selten aber auch ihre generelle Geltung zur Debatte. Es entsteht das beklemmende, möglicherweise jedoch auch befreiende Gefühl, den vorhandenen Normen sei ihre Realitätstüchtigkeit abhanden gekommen. Man kann diesen Wirklichkeitsverlust nämlich auf verschiedene Art und Weise interpretieren. Es sei der Lauf der Dinge, so wird häufig konstatiert, dass sich in einer durch Innovation geprägten Kultur die überkommenen Standards als anachronistisch erweisen. Weil die Veränderungen ihrerseits Ausdruck eines Rationalitätsgewinns moderner Gesellschaften seien, könnten von der Ethik gewisse Anpassungsleistungen im Sinne einer Revision älterer Theorieannahmen und überkommener Basiskategorien mit Fug und Recht erwartet werden. Auch für die Ethik bringe diese Aktualisierung nämlich ihrerseits einen Gewinn an Rationalität und Gestaltungskraft mit sich. Es handelt sich in diesem Fall keineswegs um puren Konformismus, sondern hinter der genannten Devise kann die berechtigte Sorge stehen, eine Ethik, die zu keinerlei affirmativen Kommentaren fähig sei, würde sich selbst um jegliche Wirkung bringen. Dort, wo Ethik in Negativismus erstarrt, ist sie kaum mehr von Eskapismus zu unterscheiden. Gehört es doch zur „déformation professionelle" der Ethiker, die Kluft zwischen der Norm und der Wirklichkeit eher zu vertiefen (durch Überbetonung der kontra-faktischen und präskriptiven Natur der Norm) als diese zu verringen (durch Hervorhebung der Vernunftpotentialität der Verhältnisse).

Nun hat diese „Wirklichkeitsscheu" der Ethik nicht selten ein „fundamentum in re". Die alternativische Interpretation wird zu Recht betonen, dass wir keinen *allgemeinen* Grund haben, die humanisierende Kraft der Moderne zu überschätzen. Unter dem Zwang eines technologisch dominierten Modernisierungsprozesses und unter dem erfahrungsgesättigten Eindruck der zerstörerischen Wirkungen eines ungebremsten

„Fortschritts", so dieses Kritikalphabet, müssen ethische Interventionen damit rechnen, dass sie eher retardierend, nicht selten sogar ablehnend in ihrer Grundhaltung sein werden. Was die affirmative Kritik als Rationalitätsgewinn zu diagnostizieren geneigt sein wird, wird demnach von der negativen Kritik als Humanitätsverlust apostrophiert werden. Letztere weist beharrlich darauf hin, dass wir unser Vertrauen in die neuen Entwicklungen harten Kriterien der Überprüfung unterwerfen sollten. Manchmal gleicht diese Haltung dem, was man in der älteren Moraltheologie „Tutiorismus" nannte: Nur wenn die neue Handlungsoption wirklich „sicher" ist, darf von der alten überlieferten Norm abgewichen werden.

Dies läuft auf eine radikale Minimierung jeglichen Risikos hinaus. Aber ohne das viel zitierte Wort der „Risikogesellschaft"[2] bemühen zu wollen, muss auf die grundlegende Spannung hingewiesen werden, die zwischen der Risikoabstinenz des soeben skizzierten Ethiktyps und einer Gesellschaft besteht, in der Handlungsrisiken *strukturell* gewissermaßen zum Alltag gehören. Ethik ohne die Bereitschaft zur Risikoabschätzung wird unter solchen Bedingungen zutiefst problematisch. Eine Antwort auf eine solche Ethik würde dann lauten, dass wir keine allgemeinen, sondern lediglich *konkrete* Gründe besitzen, die Humanitätsfähigkeit der Moderne in Zweifel zu ziehen. Darüber hinaus könnte man daran erinnern, dass bereits die aristotelische Ethik, und mit ihr eine ganz breite europäische Tradition, auf den Umstand aufmerksam gemacht hat, dass Handlungsgründe nicht immer über (gut fundierte) Wahrscheinlichkeitsbehauptungen hinausgehen müssen.

In der Verlängerung dieser Tradition lässt sich nun auch eine dritte Interpretation umreißen. Idealtypisch müsste sie als eine solche aufgefasst werden, die das Maß an Wirklichkeitsnähe, das die Ethik in Anspruch nehmen kann, auf den einzelnen Fall, also auf den gegebenen Anlass zur Reflexion, bezieht. Die Affirmation oder die Negation, die von einer Ethik ausgeht, sollte sich demnach nie generell, sondern nur als eine jeweils *bestimmte* zeigen. Die Abwägung des Für und Wider kann sich also nur auf dem Fundus einer unvoreingenommenen Kenntnis der Fakten, der Informationen, der Interessen, der Optionen und der ethischen Gewichtungsmöglichkeiten vollziehen. Wer diese Forderung unterschreibt (und wir sind der Meinung, dass man dies tun sollte), wird alsbald merken, dass Probleme, die eine hohe existentielle Bedeutung haben, sich nur ungern einem solchen Ansinnen unterwerfen. Wenn ethische Themen ein hohes Maß an Affektivität, an persönlicher Unausweichlichkeit und an Erfahrungsdichte aufweisen, wird das Einnehmen reflexiver *Distanz* immer schwerer. Die Diskussion um den Hirntod[3] ist ein typisches Beispiel für solche Distanzprobleme.

Als das „Gesetz über die Spende, Entnahme und Übertragung von Organen" – das „Transplantationsgesetz" – im November 1997 verabschiedet wurde, hatte eine mehrere Jahre anhaltende, scharf und zum Teil emotional geführte Diskussion stattgefunden. Dabei spielten auch noch andere Gesichtspunkte als die unmittelbar existentiellen Faktoren eine Rolle. So ging es um die Frage, ob der Hirntod angemessen als der Tod eines „Organs", eines „Menschen" oder einer „Person" betrachtet werden sollte. Darüber hinaus wurde das Problem erörtert, ob wir es hier – unabhängig von den unübersehbar „empirischen" Aspekten des Sachverhaltes – mit einem „objektiven" Kriterium, einer „subjektiven" (und interessengeleiteten) Entscheidung oder mit einer „konventionellen" Festlegung zu tun haben. Vor allem der Verdacht, das neue Hirntod-Kriterium sei im Grunde zum Zwecke der Organtransplantation geschaffen worden, hielt (und hält) sich hartnäckig. Daran knüpfte sich die Erwartung, neue Handlungsoptionen würden in Zukunft eine erneute Revision des damals noch zur Diskussion stehenden Hirntodkonzeptes erzwingen.

Während beispielsweise J. L. Bernat noch davon sprach, dass „eine Person als tot erachtet werden soll", wenn „ein irreversibler Verlust aller Hirnfunktionen"[4] festgestellt wird, plädiert K. G. Gervais bereits für die Eingrenzung dieser Funktionen lediglich auf die kognitiven Leistungen des Gehirns.[5] Genau diese Tendenz zur Verknappung der Lebensfrist schien die Furcht zu bestätigen, externe Gesichtspunkte (wie der Organmangel) und dadurch hervorgerufene Begehrlichkeiten würden das Todeskriterium zu einer Verhandlungsmasse machen. Weil aber auch weltanschauliche Elemente – gleichsam auf der Schiene anthropologischer „Letztfragen" – in die Diskussion hineingeraten waren, tauchte die Frage auf, wie „neutral", „gebunden" und „transzendenzorientiert" (im Sinne eines „über die Ethik hinaus") ethische Theorien veranlagt sein dürfen bzw. wie unabhängig von religiösen und weltanschaulichen Hintergrundannahmen ein konsensuelles Kriterium angelegt sein müsste.

Als weiteres Indiz für die Heftigkeit der genannten Debatte dürfte ein Phänomen gelten, das John O'Neill „negativen Anthropomorphismus"[6] genannt hat. Damit ist gemeint, dass immer mehr medizin-technologische Interventionen sich von unseren sinnen-geleiteten Intuitionen und Wahrnehmungsgewohnheiten entfernen. Gleichsam als emblematische Verdichtung für diese Tendenz kann die Gentechnologie mitsamt ihren Verzweigungen in die pränatalen und (zum größten Teil noch fiktionalen) postnatalen Anwendungsgebiete genannt werden. Gilt sie doch als Prototyp einer „unsinnlichen", also als exemplarischer Fall einer nicht unmittelbar sichtbaren und einer nicht sinnlich erfahrbaren Veränderung unserer somato-psychischen Ausstattung. Man könnte die Gentechnik auch eine „paradoxe Intervention" nennen, denn die Radikalität der möglichen Folgen des Eingriffs (oder der Selektion) steht in einem seltsamen Kontrast zur Minimalität des Vorgangs selbst. Beispielsweise vollzieht sich die „Präimplantationsgenetische Diagnostik" nicht an visiblen *menschlichen* Entitäten, sondern an Zellkonfigurationen ohne anthropologisch wiedererkennbares Profil. Schmerzexpressionen oder zukunftsbezogene Präferenzen (auf Seiten des Handlungsobjekts) sind hier nicht möglich. Ebenso wenig kann hier die Rede sein von einer auch nur elementaren Kommunikation.[7] Man könnte hier von einer „Überlistung" der Sinne sprechen. „Der Mensch darf seinen ursprünglichen Intuitionen nicht mehr vertrauen"[8], schreibt Detlef B. Linke. Dennoch ist dieser Eingriff eine Form radikal-manipulativer Veränderung der Subjektivität einer künftigen Person.

Nun braucht man das Prädikat „radikal-manipulativ" nicht sofort ethisch zu qualifizieren, denn es weist zunächst nur deskriptiv auf die Reichweite dessen hin, was tatsächlich geschieht. Aber es macht zugleich deutlich, dass *Reichweite* und *Tragweite* in

unserer Wahrnehmung trügerischerweise keineswegs übereinstimmen müssen. Die Reichweite des Eingriffs bzw. die Veränderungen, die hervorgerufen werden, können als weitreichend empfunden werden, denn der wissenschaftliche und technologische Aufwand ist enorm, während die Tragweite der intendierten Modifikation – fälschlicherweise – vielleicht als eher gering erfahren wird. Im Falle des Hirntodes haben wir es mit einer ähnlichen Konfusion zu tun, nun allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen. Man kann die Reichweite des neuen Kriteriums als gering einschätzen, weil im Vergleich zu den vorher angewandten Konzepten nun lediglich eine gründlichere und angemessenere Todesdefinition gegeben wird. Die Tragweite ist jedoch gewaltig, denn nun sind umfangreiche Explantationen möglich, so dass die postmortale Integrität des Körpers jedenfalls neu überdacht werden muss. Ebenso schwerwiegend ist eine andere Folge: Der Tod ist für den Menschen nun sinnlich unwahrscheinlich geworden, denn der „neue" Tote unterscheidet sich vom „alten" Toten dadurch, dass es keine äußerliche – sensible – Evidenz für dessen Tod mehr gibt. Damit wird keineswegs insinuiert, dass diese Veränderungen ethisch nicht zu bewältigen wären. Wohl aber wird auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die durch den „negativen Anthropomorpohismus" hervorgerufen werden.

Im Jahre 1968 erschien der „Report of the Ad Hoc Commitee of Brain Death", in dem das irreversible Koma als Todeskriterium verteidigt wurde.[9] Es überrascht nicht, dass darauf eine scharf geführte Kontroverse folgte. Berühmt geworden ist der Protest, der von Hans Jonas eingelegt wurde. Zwar akzeptierte er das Kriterium als Indikator, aber eben nur als Indikator für den nun einsetzenden und zu akzeptierenden Prozess des Sterbens, nicht aber als Definition des Todes. Im Hintergrund dieser Kritik stand erneut die Befürchtung, die Diskussion um eine *exakte* Todesdefinition habe einen pragmatischen Kern, nämlich die Absicht, den Leichnam möglichst frühzeitig zum Zwecke der Transplantation aus der Kommunität der Lebendigen zu entfernen. Aus dieser Perspektive erzwinge eine Sichtweise, die den Leib vor allem als Reservoir für Organe betrachte, eine Neudefinition des Todes. Der Zeitpunkt des Todes stehe dann in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den Erfordernissen der Transplantationsmedizin.

„Wir brauchen nur als Tatsache zu wissen, daß das Koma irreversibel ist, um ethisch zu entscheiden, dem Sterben nicht länger Widerstand zu leisten. Für die zweite [die Entnahme der Organe] müssen wir die Grenzlinie mit absoluter Sicherheit kennen; und eine weniger als maximale Todesdefinition zu benutzen, um an einem *möglicherweise* vorletzten Zustand zu begehen, was nur der letzte erlauben würde, heißt sich ein Wissen anmaßen, das wir (meine ich) nicht haben können. Da wir die genaue Grenzlinie zwischen Leben und Tod nicht kennen, genügt nichts Geringeres als die maximale 'Definition' (besser: Merkmalsbestimmung) des Todes – Hirntod plus Herztod plus jeder sonstigen Indikation, die von Belang sein mag –, bevor endgültig Gewalt stattgreifen darf."[10]

Die Kritik von Jonas plädiert demnach für eine maximale, um nicht zu sagen für eine *maximalistische* Betrachtung der Problematik. Dies bedeutet, dass wir eine hohe Anzahl Todesindizien sammeln müssen, damit die Todesfeststellung *sicher* ist. Jonas geht offenbar davon aus, dass zwischen der zeitlichen Exaktheit und der Sicherheit der Todesfeststellung *keine* Kongruenz besteht. Wer möglichst exakt sein will, muss ein hohes – ein *zu* hohes – Maß an Unsicherheit hinnehmen. Aber in Jonas' Kritik haben sich Ungenauigkeiten und nicht weiter begründete Behauptungen eingeschlichen. Offensichtlich stellt der Gehirntod nur einen *„möglicherweise"* vorletzten Zustand dar, vielleicht ist er also doch der letzte. Dass wir ein sicheres Wissen „nicht haben können", klingt ebenso thetisch wie die Aussage, „die genaue Grenzlinie zwischen Leben und Tod" würden wir nicht kennen. Darüber hinaus gehen Wertungen in die Begriffswahl ein, ohne dass diese eigens legitimiert werden: die Organentnahme beispielsweise sei „Gewalt". Ein Akt der „Gewalt", so die nahe liegende Schlussfolgerung, müsse dann auch die Hirntoddefinition sein. Jonas' Replik zeigt erneut, wie emotional aufgeladen die Diskussion um den Todeszeitpunkt des Menschen ist, ja vielleicht sogar sein muss.

2. Zur Genese des Hirntodkriteriums. Erste Hinweise auf Schwierigkeiten

Oft wird behauptet, der Begriff des Hirntodes sei im Jahre 1800 erstmals bei Xavier Bichat in den berühmten „Recherches physiologiques sur la vie et la mort" erwähnt worden. Dieser Versuch, für das Hirntodkriterium ein historisches Antezedens zu finden, führte zu offensichtlich falschen Ergebnissen;[11] das medizinische Konzept ist nicht sehr alt. Es entstand erst am Ende der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Nachdem der Herz-Kreislauf-Stillstand in den fünfziger Jahren erstmals durch die künstliche Beatmung substituiert werden konnte, beschrieben die beiden französischen Ärzte Mollaret und Goulon einen „neuartigen" Zustand. Während vor der Erfindung der künstlichen Beatmung jede schwere Schädigung des Gehirns unausweichlich in kürzester Zeit zu einem Herz-Kreislauf-Stillstand führen musste, war dies nun offensichtlich nicht länger der Fall. Eine irreversible Zerstörung des Gehirns zog bei Patienten, deren Atmung und Kreislauf substituiert wurden, keineswegs den Tod des Organismus unmittelbar nach sich. Dieses so genannte „Coma dépassé" zeigte, dass ein Zustand „jenseits des Komas" nicht unbedingt ein Zustand „jenseits des Lebens" zu bedeuten hatte.

Aber nach damaligem Dafürhalten galten diese Patienten zunächst nicht als tot. Vielmehr war kaum jemand gewillt, die gängige Definition in Zweifel zu ziehen, wie sie exemplarisch in „Black's Law Dictionary" zum Ausdruck kommt. „Death is the cessation of life; the ceasing to exist; defined by physicians as total stoppage of the circulation of the blood, and the cessation of the animal and vital functions thereupon, such as respiration, pulsation, etc."[12] Auch die erwähnten Ärzte Mollaret und Goulon gingen noch davon aus, dass erst *nach* dem Abbruch der künstlichen Beatmung und nicht bereits durch die Feststellung einer Schwerstschädigung des Gehirn die Festellung erlaubt wäre, der Patient sei tot. Wie bereits angedeutet, kam es erst durch die Arbeit

der Ad-hoc-Kommission der Harvard Medical School im Jahre 1968 zu einem wirklichen Umschwung.[13] Dabei waren die Argumente eher pragmatischer Natur: Der „Bedarf" (!) für eine neue Definition sei gegeben durch die „schwere Last", die auf „den Patienten" ruhe, und durch die Probleme, die andernfalls bei der „Beschaffung von Organen zur Transplantation" entstehen würden.[14] Wer als Arzt bei einem irreversibel komatösen Patienten die Beatmung beendete, stand zudem im Verdacht, eine Tötung zu praktizieren, während dies als Folge der Neudefinition nicht länger der Fall sei.

Die neue Todesdefinition fand zunächst in den USA, dann aber auch weltweit, wenn auch nicht überall, eine rasche Akzeptanz. Die deutsche Bundesärztekammer hat im Jahre 1982 festgestellt: „Mit dem Organtod des Gehirns sind die für jedes personale menschliche Leben unabdingbaren Voraussetzungen, ebenso aber auch alle für das eigenständige körperliche Leben erforderlichen Steuerungsvorgänge des Gehirns endgültig erloschen. Die Feststellung des Hirntodes bedeutet damit die Feststellung des Todes des Menschen."[15]

Allerdings hat es bereits zu einem frühen Zeitpunkt Kritik an der Rigidität dieses Standpunkts gegeben. Für *diese* Kritik war die Ganzhirntodkriteriologie zu streng. Sie konnte sich an dem Sachverhalt entzünden, dass in allen Umschreibungen des Hirntodes nicht nur biologische Kategorien zur Anwendung kommen, sondern auch auf Begriffe wie „Bewusstsein", „personale Existenz", „Leben der Person" zurückgegriffen wird. Wäre es also nicht angemessener, das strenge Ganzhirntodkonzept zu verlassen und sich auf jene Regionen zu konzentrieren, die das bewusste Leben des Menschen als einer „Person" bedingen? Wäre es nicht konsequenter, Menschen in einem irreversiblen Koma, Menschen also, deren „vegetative" Fähigkeiten des Hirnstammes noch intakt sind, bereits für tot zu erklären? Im Falle der Apaliker, bei denen die Funktionen der Großhirnrinde (Pallium) zerstört sind, waren schon im Jahre 1975 H. Tristam Engelhardt jr.[16] und Robert Veach[17], der das Ganzhirntod-Konzept als „outmoded" bezeichnet, der Meinung, diese Patienten könnten als tot betrachtet werden. In diesem Zusammenhang wurde dann auch deutlich, dass die Annahme, der Tod des Gehirns hätte die Desintegration der funktionellen Einheit des Organismus zur Folge, nicht unbedingt auf das Ganzhirnkonzept angewiesen ist. Wenn nämlich die vegetativen Funktionen des Hirnstamms, die zweifellos die „conditio sine qua non" der anderen, „höheren" Funktionen sind, ausfallen, dann kann von einer „Integration" des Organismus keine Rede mehr sein. Bereits Anfang der achtziger Jahre hat es dann auch Diskussionsbeiträge gegeben, in denen die Orientierung am „Bewusstsein" als zu vage abgetan und die Aufmerksamkeit auf die Funktionen des Hirnstammes gelenkt wurde.[18]

Und überall dort, wo im Zusammenhang mit dem Gehirntod vom Tod der Person die Rede ist, wird zumindest implizit auf den *Teil*hirntod gezielt, da Personalität und Bewusstsein in aller Regel aufeinander bezogen werden. Hinzu kommt, dass – darauf hat Detlef B. Linke hingewiesen – im Falle der fötalen Hirngewebetransplantation auf lebendiges Gehirn, das nach einem Schwangerschaftsabbruch gewonnen wird, zurückgegriffen werden muss, so dass hier im Sinne einer *strengen* Auslegung des Ganzhirntodkriteriums der Fötus *nicht* als tot betrachtet werden kann.[19] Die Hirngewebetransplantation wäre demnach eine Praxis, die – wie C. Söling es ausdrückt – „nur möglich [ist], wenn sie verboten ist, oder nur erlaubt, wenn sie sinnlos ist"[20]. Allerdings stellt sich hierbei die Frage, ob diese Praxis nicht als ein Grenzfall betrachtet werden sollte, bei dem die moralische Problematik der Abtreibung in unzulässiger Art und Weise der Diskussion um den Gehirntod untergeschoben wird. Die Situation ist auch insofern unvergleichbar, als wir es im Falle des Gehirntodes mit einer Desintegration der funktionellen Einheit des Organismus zu tun haben und im Falle der Abtreibung ein (buchstäblich) desintegrierter Körper mit kurzfristig erhaltener Restvitalität einzelner Teile vorliegt. Auch das klassische Todeskriterium – der endgültige Herz-Kreislauf-Zusammenbruch – schloss eine solche Restvitalität einzelner Teile *nicht* aus.

Der allzu eingeschränkten Bedeutung von „Person" als einer „kognitiv-selbstbewussten Entität" oder als eines „selbstreflexiven Lebewesens" muss jedenfalls sowohl aus theoretischen als auch aus phänomenologischen Gründen widersprochen werden.[21] Wir sollten uns auch hüten, allzu schnell eine gehirnphysiologische Hierarchie zu entwerfen, in der wir ein „kortikozentrisches Hirnkonzept" (Jochen Vollmann)[22] verwenden, das bereits anthropologische Wertungsstufungen enthält. Ein Ausweg aus dieser Engführung wäre der Einsatz eines möglichst *extensiven* Personbegriffs. So schreibt Detlef B. Linke:

> „Angesichts der Zerstörbarkeit der geistigen Programme eines Menschen ergibt sich die Frage, ob es nicht angemessener wäre, seine Identität allein über seine körperliche Gegenwart zu bestimmen und nicht von der Intaktheit seiner Gedächtnisinhalte und seines intellektuellen Vermögens abhängig zu machen. [...] Mir liegt es näher, auch in sich gespaltene Systeme aufgrund der Einheit ihres materiellen Substrats noch als Person anzusehen, auch wenn sich in dieser die gehirnbedingte Verwüstbarkeit des menschlichen Geistes auf bisweilen erschreckende Weise darstellt."[23]

Man kann diesen Hinweis Linkes als die Aufforderung verstehen, den Personbegriff nicht leichtfertiger zu „verknappen", damit beim „Tod der Person" nicht das (intendierte) Ergebnis, nämlich die Vorverlegung des Todeszeitpunktes, als das Resultat einer Redefinierung des Gehaltes von „Person-Sein" erscheint.[24] Falls man Ideologieverdacht vermeiden möchte, sollte man zur Lösung ethischer Probleme die Semantik ihrer Basiskategorien nicht manipulieren. Bedeutungsveränderungen sind nicht dazu angetan, moralische Konflikte zu entzerren. Angesichts der überaus reichhaltigen Komplexität des Personbegriffs[25] ist es ohnehin besser, mit diesem sparsam umzugehen, wenn nicht sogar in bestimmten Kontexten ganz auf ihn zu verzichten. Wenn man nämlich auf den Begriff der Person zurückgreift, will man damit die *Identität eines Menschen über die Zeit hinweg* oder seine „Persistenz" erfassen. Im Zusammenhang mit der Hirntodkontroverse müssten wir somatische bzw. biologische Aspekte des Menschen mit Personenmerkmalen entweder identifizieren oder diese parallelisieren. Die Personqualifikation soll hier nämlich eine Auskunft über die Angemessenheit

(oder Unangemessenheit) des Hirntodkriteriums geben. Hierbei ergeben sich zumindest zwei Probleme.

Das erste ist begriffsökonomischer Natur: Es ist fraglich, ob man das außerordentlich hohe Konfliktpotential, das in der Semantik und Epistemologie des Begriffs „Person" enthalten ist, auf einen konsensfähigen und akzeptablen Person-Begriff reduzieren kann, der dann auch geeignet wäre, ethische Differenzen zu überbrücken. Bislang weist kaum etwas darauf hin.

Darüber hinaus scheint es ebenfalls fraglich zu sein, ob der Begriff „Persistenz"[26] im obigen Sinne überhaupt auf eine überzeugende Art und Weise mit den stark evaluativen und an Fähigkeiten orientierten Aspekten von „Person-Sein" in Verbindung gebracht werden kann.[27] Natürlich kann man den Person-Begriff so dehnen, dass er alle somatischen Zustände in der Genese eines Menschen erfasst, aber solchermaßen „gestreckt" lösen sich sämtliche Konturen des Begriffs auf. Auch wenn man etwa den Leib-Begriff als ein *Konstituens* des Person-Begriffs bezeichnet, bleibt das Problem der Differenz beider Begriffe weiterhin bestehen.[28]

3. Der Hirntod – medizinisch

Auf E. T. Barlett und S. J. Younger geht eine Unterscheidung zurück, die in den Diskussionen über den Hirntod große Beachtung verdient, nämlich die Trennung zwischen einem *Todesbegriff* oder einer *Todesdefinition*, einer *Todeskriteriologie* und den *Todestests*.[29] Die Definition ist dabei die grundlegendere Operation, denn in ihr wird unser Todesverständnis festgehalten. Dieter Birnbacher hat zu Recht darauf hingewiesen, dass eine solche Definition weder streng „wissenschaftlichen" Maßstäben im Sinne empirischer und theoretischer Verfahren entsprechen muss (und kann) noch alleine auf der Basis willkürlicher Entscheidungen zu gewinnen ist. Sie müsse vielmehr durch Überlegungen der Adäquatheit oder durch pragmatische Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit abgesichert werden. Dagegen muss ein Kriterium sich messen lassen an empirisch bestätigten und theoretisch bewährten Theorien. Die Tests schließlich haben die Aufgabe, das Eintreffen der Kriteriologie empirisch zu überprüfen. Mit dieser Dreiteilung wird zugleich deutlich, dass eine Theorie, die behauptet, den „objektiven" Tod feststellen zu können, die schwere Bürde auf sich geladen hat, gleichzeitig eine metahistorische Perspektive und eine Art Hyperempirie für sich beanspruchen zu müssen.

„Während die unseren Tests und Kriterien zugrundeliegenden empirischen Verallgemeinerungen und wissenschaftlichen Theorien wahr oder falsch sein können, kann eine Definition jeweils nur sinnvoll oder sinnlos, angemessen oder unangemessen, zweckmäßig oder unzweckmäßig sein."[30]

Wem diese Auskunft zu pragmatisch erscheint, kann – wie von Kurthen, Linke und Moskopp gefordert – noch eine vierte Ebene, die der „Attributionen" einführen:

„Auf dieser vierten Ebene wäre dann eine Bestimmung des Subjekts des Todes zu leisten, die sich nicht in einer bloßen Definition dieses Subjekts erschöpfen darf, sondern ihre eigene weltanschauliche, historische und gesellschaftliche 'Kontextsensitivität' mitreflektieren muß, um einen sicheren Ausgangspunkt für eine noch zu konzipierende 'Ethik des Todes' zu bilden"[31].

Aber auch dieser zusätzliche Aspekt garantiert kein höheres Maß an Sicherheit. Im Grunde wird hier nur betont, dass den Adäquatheits- und Zweckmäßigkeitsüberlegungen jeweils quasi-anthropologische Annahmen zugrunde liegen. Gerade die „Kontextsensitivität" erlaubt keine Unabhängigkeit, zeigt sie doch ganz im Gegenteil, in welchem Maße *Standpunktgebundenheit* unvermeidlich ist. Aber gleichsam als Nebeneffekt weist sie darauf hin, dass Definitionen, insofern diese ihrerseits auf dem Rücken von Attributionen gewonnen werden, in dem Sinne über Zweckmäßigkeitsüberlegungen hinausgehen, als sie das Produkt von kulturellen Konventionen, damit aber auch von wandelbaren kulturellen Definitions*verhältnissen* sind.

Im Folgenden werden zunächst Informationen präsentiert, die den Bereichen des Kriteriums und der Tests entstammen, erst später wird die Attributions- und Definitionsebene diskutiert. Zur Feststellung des Hirntodes heißt es in den Empfehlungen des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer:

„Der Hirntod wird definiert als Zustand der irreversibel erloschenen Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstammes. Dabei wird durch kontrollierte Beatmung die Herz- und Kreislauffunktion noch künstlich aufrechterhalten. [...] Mit dem Hirntod ist naturwissenschaftlich-medizinisch der Tod des Menschen festgestellt."[32]

Missverständlich – auf dem Hintergrund der oben umrissenen vier Ebenen – ist in diesem Zitat der Gebrauch des Verbs 'definieren'. Es wird nämlich häufig über eine „Hirntoddefinition" gesprochen, während wir es in Wirklichkeit mit dem *Hirntodkriterium* zu tun haben. Es gibt *Todes*definitionen, aber keine solche des Hirntodes. Letzterer ist ein Sachverhalt in der Welt, Definitionen dagegen sind semantische Festlegungen.

In dem soeben zitierten Hirntodkriterium wird der *Ganzhirntod* umschrieben. Dabei handelt es sich, wie gesagt, um einen Sachverhalt und weder um eine Prognose noch um eine unsichere Behauptung. An das Kriterium wird die Schlussfolgerung geknüpft, dass, sobald die integrativen und regulatorischen Funktionen des Gehirns erloschen sind, was beim Ganzhirntod der Fall ist, der Mensch tot sei. Der vollständige Ausfall der Hirnfunktionen ist die Folge einer zum Stillstand gekommenen Hirndurchblutung (etwa aufgrund eines Schädel-Hirn-Traumas) oder eines mehrere Minuten anhaltenden Sauerstoffmangels. Die Feststellung des Ganzhirntodes ist ein komplexes Verfahren, das hier in groben Zügen dargestellt werden sollte.[33]

Zu den *Voraussetzungen* einer Prüfung des Hirntodes gehört zum einen die zweifelsfreie Feststellung eines Hirnschadens und zum anderen der Nachweis, dass es sich nicht um einen reversiblen Ausfall der Hirnfunktionen handelt. Die Ursache für einen Hirnschaden können sogenannte „primäre Läsionen" (Verletzungen des Gehirns, Hirnblutungen oder Hirntumore) oder „sekundäre Läsionen" (Schädigungen infolge eines Herzstillstandes, Stoffwechselentgleisungen) sein. Patienten mit einer unklaren

Bewusstlosigkeit müssen bis zum Beweis des Gegenteils von der Hirntoddiagnostik ausgeschlossen bleiben. Laut Empfehlungen des Wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer muss das Versagen der integralen Hirnfunktionen durch klinische Zeichen dokumentiert werden. Dazu gehört das Vorhandensein eines tiefen Komas, der Ausfall der Hirnstammreflexe und der Ausfall der Vitalfunktionen des Hirnstammes (wie der Ausfall der eigenen Atemtätigkeit und der zentralen Herz-Kreislauf-Regulation). Die Grade des Komas (I bis IV) werden gemessen anhand des Vorhandenseins von Reaktionen auf Schmerzreize. Fehlt *jede* motorische Reaktion auf Schmerzreize, haben wir es mit einem tiefen Koma zu tun. Im Falle der Hirnstamm-Areflexie bzw. des Fehlens von Hirnstammreflexen sind Pupillenreflexe, Hornhautreflexe, Okulo-zephale Reflexe (Veränderung der Augenbewegung in gegensätzlicher Richtung bei raschem Bewegen des Kopfes), kalorische Vestibularis-Reflexe (Reaktionen bei der Kaltspülung der äußeren Gehörgänge), Husten- oder Würgereflexe und Schmerzreaktionen im Gesicht nicht mehr vorhanden. Im Falle des Fehlens von Vitalfunktionen des Hirnstamms fehlen unter anderem die eigene Spontanatmung, die Steuerung der Herz-Kreislauf-Tätigkeit und die Regulation des Schlaf-Wach-Rhythmus.

Falls man auf die Möglichkeit verzichtet, die klinische Befunderhebung nach einer gewissen Zeit zu wiederholen, müssen über die bereits erfolgten Diagnostiken hinaus ergänzende apparative Untersuchungen den endgültigen und integralen Funktionsausfall des Gehirns bestätigen. Dabei handelt es sich um Verfahren zum Nachweis des zerebralen Durchblutungsstillstands und um Verfahren zum Nachweis der erloschenen bioelektrischen Aktivität des Gehirns. Zu den erstgenannten Verfahren werden verschiedene Techniken gerechnet. Es kann sich um die zerebrale Angiographie handeln, bei der nach der Verabreichung eines jodhaltigen Kontrastmittels eine Röntgenkontrastdarstellung aller gehirnversorgenden Arterien erfolgt. Eine andere Möglichkeit stellt die Ultraschall-Untersuchung dar. Bei der zerebralen Perfusionsszintigraphie wird eine radioaktiv markierte Substanz intravenös verabreicht, so dass die Durchblutungsverhältnisse im Gehirn sichtbar gemacht werden können. Um den Nachweis erloschener bioelektrischer Aktivität im Gehirn zu erbringen, kann eine Elektroenzephalographie (EEG) gemacht werden. Es können aber auch somato-sensibel evozierte Potentiale (SEP) und frühe akustisch evozierte Potentiale (FAEP) angewandt werden, wobei die Reaktionen auf diese Potentiale in elektrischen Kurvenmustern dargestellt werden.

Die Hirntodfeststellung ist demnach eine komplexe Handlung, bei der – ausgehend von einer schweren Hirnschädigung, die zu der Vermutung Anlass gibt, ein irreversibler Funktionsausfall liege vor – in einem zweiten Schritt verschiedene klinische Befunde untersucht werden und drittens apparative Hirntoddiagnostiken zur Anwendung kommen. Offenbar gibt es bisher weltweit keinen Fall, bei dem nach einer erfolgten sachgerechten Hirntod-Feststellung eine Revision des klinischen Befunds zu einem späteren Zeitpunkt notwendig geworden wäre. Die Sicherheit der Diagnose ist demnach außerordentlich hoch.

4. Hirntod und Explantation

In diesem Kontext muss auf die „Nähe" der Hirntodfeststellung zur Organtransplantationpraxis hingewiesen werden. Starke Befürworter des Konzepts finden sich nämlich bei den Transplantationschirurgen. Aber auch die Rechts- und Intensivmediziner waren an der Durchsetzung des Konzepts interessiert.[34] Dass die Qualität der zur Transplantation freigegebenen Organe entscheidend vom Zeitpunkt ihrer Entnahme abhängt, ist evident. Die verschiedenen rechtlichen Regelungsmodelle (Widerspruchslösung, Zustimmungslösung, Informationslösung) sind *alle* mit dem Hirntodkriterium verbunden. Je nachdem aber, ob man das Kriterium akzeptiert oder nicht, ändern sich die Vorzeichen der Entnahme dramatisch. Wer dem Kriterium ablehnend gegenübersteht, also den *Hirn*toten nicht als tot betrachtet, wird konsequenterweise davon ausgehen, dass die betroffene Person zu einem früheren Zeitpunkt ihr Einverständnis zu einer Explantation gegeben hat.[35] Die Person stirbt dann *in Folge* dieser Explantation durch einen Herz-Kreislauf-Stillstand. Diesen Eingriff als einen Akt aktiver Euthanasie zu betrachten, scheint mir problematisch. Dennoch dürfte klar sein, dass im Falle der Ablehnung des Hirntodkriteriums nur die Zustimmungslösung im strikten Sinne, also die Einwilligung der Person selbst, und nicht einmal die in Deutschland gültige „erweiterte Zustimmung", bei der auch die Angehörigen mit einbezogen werden, in Frage kommt. Die Person hat zu einem früheren Zeitpunkt eingewilligt, dass die Explantation den Prozess des Sterbens beendet.

Aus der Warte dieser Position ist das Hirntodkriterium dazu da, diese moralische Komplikation, nämlich die „Tötung durch Explantation", zu vermeiden bzw. diese gleichsam durch eine Neudefinition des Todes verschwinden zu lassen. Befürworter des betreffenden Kriteriums werden ihren Gegnern allerdings ihrerseits vorwerfen, sie wollten eine Tötungshandlung legalisieren, was in offenem Widerspruch zum bestehenden Verbot der Fremdtötung auf Verlangen (§ 216 StGB) stehe, bzw. sie zeigten sich zugleich als Befürworter der aktiven Sterbehilfe.[36] Hans-Ludwig Schreiber lässt sich sogar zu der Aussage hinreißen, die Gegner des Hirntodkriteriums verwandelten die Explantation in eine „Vivisektion" und zeigten somit ihren mangelnden Respekt für ein Leben, das in ihren Augen „minderer Qualität" sei.[37]

Wenn man die beiden Positionen betrachtet, kann man feststellen, dass die Befürworter des Hirntodkriteriums entweder zu einer Reduzierung des ethischen Konfliktpotentials neigen oder dass sie diese Reduzierung als Effekt ihrer Argumentation zumindest akzeptieren. Dies geschieht paradoxerweise, indem neben der biologischen Argumentation häufig auf einen hoch-moralischen (und komplexen) Begriff, nämlich auf den Begriff der „Person", zurückgegriffen wird: Mit dem kompletten und irreversiblen Funktionsausfall des Gehirns sei auch das Leben der Person als eines kognitiven Wesens erloschen. Die Gegner des Hirntodkriteriums dagegen erhöhen das ethische Konfliktpotential, das sowohl mit der Todesfeststellung als auch mit der Transplantation einhergeht (was nicht heißt, dass sie Letztere ablehnen). Sie tun dies häufig, indem

sie ein alternatives Person-Konzept verwenden und eine andere Deutung der biologischen Informationen präferieren.

Offenbar zeigt sich erneut, dass es außerordentlich schwierig ist, das Hirntodkriterium von den „Attributionen" und von den „Todesbegriffen" oder „Todesdefinitionen" zu lösen. Der bereits zitierte Hinweis Birnbachers, Letztere hätten keinen mit empirischen Feststellungen vergleichbaren Zuschnitt, sondern einen *Zweckmäßigkeitsstatus*, entbindet nämlich nicht von der Frage, *was* in diesem Zusammenhang zweckmäßig ist und *wer* über diese Zweckmäßigkeit entscheidet. Offensichtlich reichen zur Entscheidung dieser Frage bzw. zur nachträglichen Legitimation einer Antwort biologische Hinweise *allein* nicht aus. Je nachdem, welchen Grad biologischer Gewebsvernichtung man nämlich für ausschlaggebend hält, ist die Extension des Begriffs „tot" weiter oder enger. Im Hinblick auf das finale Absterben *allen* biologischen Lebens sind sowohl die Herz-Kreislauf-Kriteriologie als auch die Gehirntodkriteriologie *arbiträr*. Im Übrigen bedeutet „arbiträr" keineswegs, dass wir es hier mit Beliebigkeit, Willkür und Unverstand zu tun hätten. In diesem Zusammenhang impliziert die Arbitrarität des jeweiligen Kriteriums lediglich, dass es im *Vorfeld* des genannten Erlöschens allen Lebens keinen objektiven, also auch keinen pur biologischen Maßstab gibt. Es lässt sich kaum bestreiten, dass wir es hier mit einer „Interpretation 'hirntot'" (Gesa Lindemann)[38] zu tun haben.

Tatsächlich werden wir mit einem gehörigen Maß an *Unentscheidbarkeit* konfrontiert. Das wohl größte Ausmaß an Unentscheidbarkeit finden wir allerdings auf der Ebene der „Attributionen". Wenn dort „Kontextsensitivität" und Kulturgebundenheit dominieren, wird man kaum auf einen Konsens hoffen können.[39] Nicht nur *inter-kulturell*, sondern auch *intra-kulturell* stehen uns solche Konsense längst nicht mehr zur Verfügung. Wer einen Blick auf die kulturellen und historischen[40] Verschiedenheiten nicht scheut, wird ein gesundes Gefühl für die Standortgebundenheit der Auffassungen entwickeln.[41] Auch auf der zweiten Ebene, der Ebene der Todesbegriffe, wird man auf eine solche Übereinstimmung nicht setzen können, denn jene Begriffe sind wohl zum größten Teil von den gewählten Attributionen abhängig. Wessen „Kontextsensivität" durch die Standards modernster Medizintechnologie geprägt ist, wird einen Todesbegriff, der auf diese Technologie zugeschnitten ist, auch „zweckmäßig" finden. Dabei ist weder gegen Zweckmäßigkeitsüberlegungen noch gegen medizinische Hochtechnologie im Prinzip etwas einzuwenden. Aber auch Gegner des Hirntodkriteriums werden solche Zweckmäßigkeitsüberlegungen anstellen. Sie können beispielsweise einwenden, dass das Kriterium und die zu seinen Gunsten vorgetragenen Argumente einen Mangel an Konsistenz aufweisen.

5. Mehrdeutigkeiten des „Ganzhirntodkonzeptes"

Wenn man auf die jüngere „Geschichte des Todes" (Philippe Ariès) schaut, wird man mit einem auffälligen Sachverhalt konfrontiert. Mit dem Ende der Atmung und des Kreislaufs wurde jahrhundertelang die Vorstellung verbunden, dass damit auch die Person oder das Individuum im Sinne der konkreten und *sozial-nachvollziehbaren* Identität eines Menschen dahingegangen sei. Der Herz-Kreislauf-Stillstand galt als das lebensweltlich sichtbare und erfahrbare Ende einer Person. In unserem Zeitalter geht man mehrheitlich davon aus, dass der Tod der Person dem Tod des Organismus zuvorkommen kann. Die Person wird in einem gewissen Sinne *kognitiv* enggeführt. Dies geschieht, indem nun die Aufmerksamkeit auf die „Vitalfunktion" der Organe, im Speziellen des Gehirns gelenkt wird. Auf diesem Wege aber wird „die epistemologische Schwelle des Individuums", so Sebastian M. Schellong, „unterschritten"[42]. Wohlgemerkt – die Schwelle des alten Individuums wird unterschritten. Irritierend ist dabei die Zusammenführung oder Vermischung zweier Semantiken oder Ontologien: der Semantik des *Vitalismus* und der Semantik des *Personalismus*.[43]

In der Tat lassen sich bei nicht wenigen Umschreibungen und Kommentaren zum Hirntod irritierende Mehrdeutigkeiten feststellen. Diese sind vor allem auf die bereits genannte Vermischung verschiedener „Ontologien" zurückzuführen. Denn einerseits handelt es sich beim Hirntod um ein *biologisches* Phänomen, das in einer deskriptiven Semantik zum Ausdruck gebracht wird. Andererseits werden Zuschreibungsebenen und implizite (oder explizite) Wertungen verwendet, die nicht selten in einer evaluierenden und präskriptiven Semantik erfasst werden. Denn es handelt sich beim Hirntod auch um ein *anthropologisches* Phänomen, um die Art, wie Menschen in einer kulturellen (und keineswegs universalen) Perspektive den Tod konstruieren und den Vorgang des Sterbens bewerten. Die Gefahr, die von einer Vermischung dieser beiden Ontologien ausgeht, liegt darin, dass man – je nach Argumentationsbedarf – auf die eine oder andere Perspektive ausweicht. Dies macht sich auch in der Terminologie bemerkbar. Denn einerseits ist die Rede von einer „Desintegration des biologischen Organismus" bzw. vom Tod als einem „irreversiblen Zusammenbruch des Organismus als eines Ganzen, als einer funktionellen Einheit". Andererseits wird der Gehirntod als Ende der bewussten personalen Existenz, als Verlust der „Merkmale seines [des Menschen] Daseins als geistbegabter Organismus"[44] verstanden. Auf die Schwierigkeiten des „Personbegriffs" (und verwandter exklusiver Formulierungen) haben wir bereits hingewiesen.

In der folgenden (gängigen) Definition wird die Schwierigkeit der Trennung der genannten Ebenen deutlich: „Biologisch ist mit dem vollständigen und endgültigen Ausfall der gesamten Hirntätigkeit die selbständige, selbstbestimmende, aus inneren Gründen selbsttätige Lebenseinheit und Lebensordnung des Organismus verloren, das Lebewesen zu Ende gegangen."[45]

Es ist zweifellos richtig, dass nach dem Hirntod die genannten *Fähigkeiten* des Men-

schen (und des Organismus) erloschen sind, aber die Schlussfolgerung, damit sei auch „das Lebewesen zu Ende gegangen", bleibt zweifelhaft. Wer von *Fähigkeiten* spricht, also auf ein *Vermögen* und *Können* hinweist, hat damit noch nicht nachgewiesen, dass das *integrale, somatische* Substrat, also der Körper, der gleichsam den Raum dieser Fähigkeiten bereitstellt, schon tot sei. Darüber hinaus werden Argumentationen, die auf ein biologisches Können bezogen sind, häufig angereichert mit anthropologischen Aussagen über „das Geistige" als eine menschliche Auszeichnung, die (selbstverständlich) nur mit den Funktionen des Gehirns erklärt werden kann. Hier stellt sich die Frage, ob es nicht angemessener wäre, den Hirntod als Tod jenes priviligierten Organs zu betrachten, das nach seinem integralen Absterben den Sterbeprozess des Organismus irreversibel eingeleitet hat und ohne apparative Assistenz zum *unmittelbaren* Tod der funktionellen Einheit des Organismus führt. Der Einwand von Dieter Birnbacher, entscheidend sei die Frage, ob der Organismus *selbst* fähig sei, die funktionelle Einheit aufrechtzuerhalten, ist insofern wenig überzeugend, als ohne apparative Substitution auch der Ausfall des Herzens (bei intakten Hirnfunktionen) zur völligen Unfähigkeit, diese Einheit *selbst* aufrechtzuerhalten, führt und eine komplette Desintegration bewirkt. Niemand versteigt sich aber zu der Aussage, in einem solchen Fall sei vom Tod des Menschen auszugehen.

Der Argumentationshygiene wegen wäre es darüber hinaus zweifelsohne besser, zwischen den zwei genannten „Ontologien" deutlich zu unterscheiden. Der Hirntod wäre dann zunächst eine biologische Aussage über den Zustand eines Organs und über die Irreversibilität des eingetretenen Prozesses hin zum endgültigen Tod des Organismus. Auf der zweiten Ebene, der Ebene der anthropologischen Attributionen, werden jene (kulturellen) Wertungen artikuliert, die es uns erlauben, die biologischen Sachverhalte in den Kontext unserer medizinischen und lebensweltlichen Praktiken zu integrieren. Sinnvollerweise können nur auf *dieser* Ebene ernsthafte Wertungs- und Interpretationskonflikte auftreten. Wer den Gehirntod mit dem Tod des Menschen ohne weitere Differenzierungen *identifiziert*, hat die Ebene der biologischen Deskription aber bereits verlassen. Wenn man, mit Michael Quante, die „Persistenz" des Menschen als „die kausale Kontinuität eines *organisierten* Körpers" betrachtet, „dessen materielle Bestandteile ausgetauscht werden können, ohne die Persistenz des Organismus zu gefährden"[46], hat man eine *biologische* Sichtweise gewählt. Gerade auf dieser Ebene sollte man davon ausgehen können, dass der Hirntod *nicht* als Tod des Menschen bezeichnet werden kann. Denn im Falle einer apparativen Substitution verschiedener Funktionen wird „die kausale Kontinuität eines organisierten Körpers" zunächst einmal *nicht* aufgehoben. Zwar ist die organische *Fähigkeit* nicht mehr da, aber deren Substituion erhält den Organismus weiterhin am Leben. Wie wir bereits gesehen haben, ist diese Sichtweise, wie auch die Hirntodkonzeption[47], nicht ganz frei von Arbitrarität. Unserer Meinung nach enthält sie aber ein höheres Maß an Konsistenz.

Ausschlaggebend sind offensichtlich die bereits mehrfach genannten „Attributionen" und „Definitionen". Sie transportieren „starke Wertungen", „questions about what makes our lives meaningful or fulfilling"[48], die unsere Einstellungen zum Tode einfärben. Gerade aus diesem Grunde muss, wenn die ethischen Differenzen nicht zum moralischen Dauerkonflikt werden sollen, die Rolle der Empirie als kompetente Schlichterin angemessen gewürdigt werden. Aber auch diese Würdigung ist, wie wir gesehen haben, nicht gefeit vor konkurrierenden Optionen.

Anmerkungen

[1] Vgl. Otfried Höffe, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt a. M. 1993.

[2] Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

[3] Neben der von mir zitierten Literatur wären – in chronologischer Folge – zu nennen: G. Pendl, Der Hirntod. Eine Einführung in seine Diagnostik und Problematik, Wien 1986; Gerhard Schwarz, Dissoziierter Hirntod, Heidelberg 1997; Gabriele Meyer, ›Der andere Tod‹. Die Kontroverse um den Hirntod, Frankfurt a. M. 1998; Jochen Vollmann, Ethische Probleme des Hirntods in der Transplantationsmedizin, Frankfurt a. M. 1998; Günther U. Höglinger (Hrsg.), Hirntod und Organtransplantation, Berlin 1998; Ralf Stoecker, Der Hirntod, Freiburg 1999; Johann S. Ach/Michael Quante (Hrsg.), Hirntod und Organverpflanzung, Stuttgart 1999; Werner Schneider, So tot wie nötig – so lebendig wie möglich. Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne, Münster 1999; Hans-Jürgen Firnkorn (Hrsg.), Hirntod als Todeskriterium, Stuttgart 2000; Michael Reuter, Abschied von Sterben und Tod? Ansprüche und Grenzen der Hirntodtheorie, Stuttgart 2001.

[4] John L. Bernat, On the Definition and Criterion of Death, in: Annals of Internal Medicine (1981), 94, 393.

[5] K. G. Gervais, Redefining Death, New Haven – London 1986.

[6] John O'Neill, Die fünf Körper. Medikalisierte Gesellschaft und Vergesellschaftung des Leibes, München 1990, 139.

[7] Vgl. Jean-Pierre Wils, Autonomie und Anerkennung, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 47 (2000), 27–51.

[8] Detlef B. Linke, Die dritte kopernikanische Wende. Transplantationsmedizin und personale Identität, in: Ethica 1 (1993), 53–64, 57.

[9] Vgl. Albert R. Jonson, The Birth of Bioethics, New York/Oxford 1998, 238 ff.

[10] Hans Jonas, Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes, in: ders., Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. M. 1985, 219–241, v. a. 211 f.

[11] So Alexandre Métraux, Der Todesreigen in der belebten Materie. Xavier Bichat über das vielfache Sterben des Organismus, in: Thomas Schlich/Claudia Wiesemann (Hrsg.), Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung, Frankfurt a. M. 2001, 167–186.

[12] Zitiert bei Johannes Hoff/Jürgen in der Schmitten, Kritik der „Hirntod"-Konzeption. Plädoyer für ein menschenwürdiges Todeskriterium, in: dies., Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterium, Reinbek 1994, 153–254, 234.

[13] H. K. Beecher u. a., A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, in: JAMA 205 (1968), 85–88.

[14] Ebd.

[15] Bundesärztekammer, Kriterien des Hirntodes. Entscheidungshilfen zur Feststellung des Hirntodes, in: Deutsches Ärzteblatt 14 (1982), 45–55, 46.

[16] H. Tristan Engelhardt jr., Defining Death. A Philosophical Problem for Medicine and Law, in: Ann. Rev. Respiratory Dis. 112 (1975). Zit. bei Hoff/in der Schmitten, Wann ist der Mensch tot? (s. o. Anm. 12), 231.

[17] Robert M. Veach, The Whole-Brain Oriented Concept of Death. An Out-moded Philosophical Formulation, in: Journ. Thanatology 3 (1973), 13; ders., The Impending Collapse of the Whole-Brain Definition of Death, in: Hast. Cnt. Rep. 23, no. 4 (1993), 18–24.

[18] J. L. Bernat/C. M. Culver/B. Gert, On the Definition and Criterion of Death, in: Annals of Internal Medicine 94 (1981), 389–394.

[19] Detlef B. Linke, Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden, Reinbek 1993, 117; ders./Martin Kurthen, Vom Hirntod zum Teilhirntod, in: J. Hoff/J. in der Schmitten (Hrsg.), Wann ist der Mensch tot? (s. o. Anm. 12), 82–94.

[20] Caspar Soeling, Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologische und theologische Anthropologie, Paderborn 1995, 280.

[21] Vgl. Jean-Pierre Wils, Person und Leib, in: J. Hoff/J. in der Schmitten, Wann ist der Mensch tot? (s. o. Anm. 12), 119–146.

[22] Jochen Vollmann, Das Hirntodkriterium heute. Begriffserklärung und medizinethische Konsequenzen, in: Th. Schlich/C. Wiesemann, Hirntod (s. o. Anm. 11), 45–65, 55.

[23] Linke, Hirnverpflanzung (s. o. Anm. 19), 168.

[24] Insofern bin ich mit Klaus Steigleder einverstanden, dass ein „personales Todesverständnis" uns keineswegs über die Angemessenheit einer ethischen Kriteriologie zu informieren braucht. Vgl. K. Steigleder, Die Unterscheidung zwischen dem „Tod der Person" und dem „Tod des Organismus" und ihre Relevanz für die Frage nach dem Tod eines Menschen, in: J. Hoff/J. in der Schmitten, Wann ist der Mensch tot? (s. o. Anm. 12), 95–118.

[25] Vgl. Dieter Sturma, Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997; ders. (Hrsg.), Person. Philosophiegeschichte. Theoretische Philosophie. Praktische Philosophie, Paderborn 2001.

[26] Vgl. Günther Rager/Josef Quitterer/Edmund Runggaldier, Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse, Paderborn – München – Wien – Zürich 2002.

[27] Vgl. Michael Quante, Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Frankfurt a. M. 2002, 54 ff.

[28] In meinem Buch: Ästhetische Güte. Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik, München 1990, habe ich das Problem der Differenz von phänomenologisch erhellbaren Strukturen des Leibes und ethisch ausgerichteten Personkonzepten noch unterschätzt.

[29] E. T. Barlett/S. J. Younger, Human Death and the Destruction of the Neocortex, in: R. M. Zaner (Hrsg.), Death. Beyond Whole-Brain Criteria, Dordrecht 1988, 199–215.

[30] Dieter Birnbacher, Einige Gründe, das Hirntodkriterium zu akzeptieren, in: J. Hoff/J. in der Schmitten (Hrsg.), Wann ist der Mensch tot? (s. o. Anm. 12), 30.

[31] M. Kurthen/D. Linke/D. Moskopp, Teilhirntod und Ethik, in: Ethik in der Medizin 1 (1989), 134–142, 139 f.

[32] Stellungnahme des Wissenschaftlichen Beirats der BÄK, Kriterien des Hirntodes, Dt. Ärzteblatt, 9. Mai 1997, Jahrgang 94, 78.

[33] Für Einzelheiten verweise ich auf das hervorragend informierende Buch von Fuat Oduncu, Hirntod und Organtransplantation. Medizinische, juristische und ethische Fragen, Göttingen 1998, 41–92. In meiner medizinischen Darstellung folge ich im wesentlichen dieser Arbeit.

[34] Vgl. Claudia Weisemann, Notwendigkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der ersten Hirntod-Definition der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie von 1968, in: dies./Th. Schlich, Hirntod (s. o. Anm. 11), 209–235.

[35] In diesem Sinne argumentieren auch Wolfram Höfling und Stephan Rixen, Verfassungsfragen der Transplantationsmedizin, Tübingen 1996.

[36] So etwa Fuat Oduncu, Hirntod und Organtransplantation (s. o. Anm. 33), 138.

[37] Hans-Ludwig Schreiber, Bewertung des Hirntodes sowie der engen und erweiterten Zustimmungslösung in einem Transplantationsgesetz, in: J. Hoff/J. in der Schmitten (Hrsg.), Wann ist der Mensch tot? (s. o. Anm. 12), 424–433. 430.

[38] Gesa Lindemann, Die Interpretation ›hirntot‹, in: Th. Schlich/C. Wiesemann, Hirntod (s. o. Anm. 11), 318–344.

[39] Vgl. Volker Roelcke, Kulturen des Todes. Beobachtungen und Theorieansätze aus Ethnologie und Ethnomedizin, in: Th. Schlich/C. Wiesemann, Hirntod (s. o. Anm. 11), 66–83.

[40] Vgl. Daniel Schäfer, Todesfestellungen im Mittelalter, in: Th. Schlich/C. Wiesemann, Hirntod (s. o. Anm. 11), 102–114; Elisabeth Emter, Bilder vom Tod in der frühen Neuzeit, in: ebd., 115–132; Martina Kessel, Die Angst vor dem Scheintod im 18. Jahrhundert. Körper und Seele zwischen Religion, Magie und Wissenschaft, in: ebd., 133–166.

[41] So Thomas Schlich, Tod, Geschichte, Kultur, in: Th. Schlich/C. Wiesemann, Hirntod (s. o. Anm. 11), 9–42, 15.

[42] Sebastian M. Schellong, Die künstliche Beatmung und die Entstehung des Hirntodkonzeptes, in: Th. Schlich/C. Wiesemann, Hirntod (s. o. Anm. 11), 187–208, 205.

[43] Für Schellong ist der Paradigmenwechsel gewissermaßen instrumenteller Natur: Im Falle der Gehirntodkonzeption „handelt es sich um eine Definition, deren Grundlage eine Übereinkunft ist. Es handelt sich um eine Setzung. [...] Sie gibt in dem eröffneten Bereich des Wissens und des Handelns eine Orientierung kraft einer Übereinkunft, die den im Diskurs neu erarbeiteten Gewißheiten gehorcht. Die Kriterien des Hirntodes bringen daher nicht auf wunderbare Weise zurück, was auf ebenso wunderbare Weise in den zwanzig Jahren zuvor verloren gegangen war. Sie ermöglichen lediglich ein weniger gestörtes Funktionieren des durch die ethische Frage stark verunsicherten Intensiv-Medizin-Betriebs. Sie sind eine funktionale, instrumentale und technische, aber keinesfalls eine ethische Antwort." Ebd., 206.

[44] So Heinz Angstwurm, Der vollständige und endgültige Hirnausfall (Hirntod) als sicheres Todeszeichen, in: J. Hoff/J. in der Schmitten, Wann ist der Mensch tot? (s. o. Anm. 12), 41–50, 44.

[45] Ebd., 45.

[46] Quante, Personales Leben, a. a. O. 56.

[47] Michael Quantes Verteidigung des Hirntodkriteriums verfolgt einen biologischen Ansatz (seinem Persistenzkriterium gemäß), der sich ebenfalls an der Integrationsleistung des ganzen Gehirns orientiert. Er „entscheidet" sich aber anders. Vgl. Quante, Hirntod, 127 ff.

[48] So Charles Taylor, Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Cambridge Mass. 1989, 4.

Michael Schröter-Kunhardt

NAH-TODESERFAHRUNGEN

Letzte und existentielle Erfahrungen an der Grenze des Todes

Zusammenfassung

Scheinbar bewusstlose Patienten erleben zuweilen komplexe Träume. Diese sog. Oneiroide sind gekennzeichnet durch: sensorische Deprivation, ein Dominieren inneren szenischen Erlebens einer scheinbar realen, individuellen anderen Welt, Wahrnehmungen des bedrohlich kranken Zustandes des eigenen Körpers, seiner Umgebung und der eigenen Biographie bei normalem Ich-Erleben, Klarheit und Intensität der Bilder, Zeitlosigkeit und Überwachheit, fehlende Kontrolle über die Erfahrung, Hypermnesie, teilweisen Wachtraum-Charakter und den Charakter einer Verarbeitung der eigenen Erkrankung.

Die in dieser Arbeit untersuchten 100 Fälle sog. Nah-Todeserfahrungen (NDEs) erweisen sich als eine besondere Form des Oneiroids. Neben vielen Ähnlichkeiten mit den Oneiroiden haben sie einige zusätzliche Eigenschaften: individuell ausgestaltete, transkulturell gleichartige Elemente, die unabhängig sind von Geschlecht, Alter, Beruf, Religion und Auslöser (Krankheit); überwiegend positive mystisch-religiöse Bilder und Gefühle; photographisch genaue, distanzierte Wahrnehmung des eigenen Körpers und seiner Umgebung von oben; Transzendenz der Wirklichkeit und der Krankheit; Sinnhaftigkeit und oft positive (religiös motivierte) Auswirkungen auf das weitere Leben.

Psychologische Erklärungen wie Imagination, Wunscherfüllung, Verleugnung des drohenden Todes, aber auch das Konzept der subliminalen Wahrnehmung oder psychopathologische Erklärungen der NDEs als Depersonalisation/Derealisation, als Glückspsychosen oder Halluzinationen können NDEs nicht vollständig erklären. Vielmehr scheinen NDEs biologisch angelegte, jederzeit auslösbare Erfahrungen zu sein, die durch elektrische Stimulation des Gehirns, durch Halluzinogene oder durch Hypoxie/Hyperkapnie ausgelöst werden können. Eine besonders wichtige Rolle spielen dabei dissoziative Akivitätssteigerungen im rechten temporolimbischen System.

1. Einleitung

Patienten in scheinbarer äußerlicher Bewusstlosigkeit (z. B. in komatösen Zuständen) oder in Todesnähe (z. B. im Rahmen von Reanimationen), aber auch im Locked-in-Syndrom berichten zuweilen von komplexen Traumsequenzen, den sog. Oneiroiden (s. Fall 6). Diese sind formal gekennzeichnet durch ihren Realitäts-Charakter mit nahezu normalem Ich-Erleben, durch Überwachheit, Hypermnesie, (zumeist) fehlende Steuerbarkeit, große Farbintensität der Bilder mit (Wach-)Traumcharakter, durch eine Aufhebung der Zeitdimension und durch ihren Charakter eines sinnvollen Verarbeitungsversuches der bedrohlichen körperlichen Situation. Der Erlebende spielt in dem szenischen Traumerleben, das für ihn in seiner Geschlossenheit den Charakter einer „anderen Welt" annimmt, eine aktiv oder passiv partizipierende Rolle.

Inhaltlich handelt es sich bei den Oneiroiden um individuell unterschiedliche, weltimmanente und zumeist bedrohliche szenische Halluzinationen, die das völlige Ausgeliefertsein an die Krankheit, die Umwelt und den bedrohlich nahen Tod widerspiegeln und überwiegend mit negativen (angstvollen) Gefühlen einhergehen. Drei wesentliche Themata kommen häufig vor: Gefangener sein; etwas Falsches getan haben, was die Gefangenschaft rechtfertigt; und das Thema Tod. Immer wieder scheint, traumhaft verkleidet, die eigene Biographie durch (9; 16; 27; 29; 51; 53; 61; 63; 65).

Eine Sonderform der Oneiroide sind die sog. Nah-Todeserfahrungen oder Near-Death Experiences (NDEs), die formal den Oneiroiden entsprechen, sich aber inhaltlich von diesen in folgenden Kennzeichen unterscheiden: transkulturell gleiche Grundelemente in individueller Ausgestaltung; überwiegend positive mystisch-religiöse Bilder und Gefühle; fotografisch genaue, distanzierte Wahrnehmung des Körpers und der Umwelt von oben; Welt- und Krankheitstranszendenz; offensichtliche Sinnhaftigkeit und deutliche (zumeist positive) Auswirkungen auf das weitere Leben (6; 11; 16; 20; 22; 43; 45; 52; 54; 56).

Nach einer repräsentativen Befragung von 2000 Deutschen haben knapp fünf Prozent aller Menschen in Deutschland NDEs erlebt (69); ihre Häufigkeit in Todesnähe beträgt je nach Studie zwischen 0,5 und 100 Prozent (4). Nach der größten prospektiv durchgeführten (holländischen) Studie erleben 18 Prozent aller reanimierten (Herzinfarkt-)Patienten NDEs (75). Zwar sind die Oneiroide in der deutschen Neurologie/Psychiatrie inzwischen rezipiert worden, doch gibt es nur wenige deutsche Untersuchungen von Nah-Todeserfahrungen (67; 68). Die Zwischenergebnisse einer ersten deutschen Fallsammlung sollen hier vorgestellt und die psychiatrisch-neurologischen Erklärungsmöglichkeiten zusammenfassend diskutiert werden.

2. Eigene Untersuchungen

2.1 Methodik

Um eine ausreichende Anzahl NDEs zu erhalten, wurden über einige Jahre hinweg in – zumeist öffentlich zugänglichen – Vorträgen sowie eigenen Beiträgen in Fernsehen, Radio, Büchern und Zeitschriften zum Thema Nah-Todeserfahrungen Klienten mit solchen Erlebnissen ermittelt. Von insgesamt über 190 erhaltenen Berichten wurden – zur Vermeidung einer Präselektion – die zuletzt (in der Zeit zwischen 1993 und 1998) eingetroffenen 100 Berichte ausgewertet.

Die Erlebenden – hier NDEr genannt – schilderten ihre Erlebnisse schriftlich und füllten zwei Fragebögen aus. Einer davon war der validierte Fragebogen des amerikanischen Psychiaters Greyson, der 18 NDE-Elemente abfragt: diese 18 NDE-Elemente kennzeichnen die Nah-Toderfahrungen als ein umgrenztes Syndrom (28). Im Rahmen dieses Fragebogens wurde zusätzlich nach zwei weiteren typischen NDE-Elementen – Tunnel-Phänomen und Musik-Wahrnehmungen – gefragt, die bekanntermaßen recht häufig vorkommen (hier in 47 Prozent bzw. 24 Prozent der Fälle). Tabelle 3 am Ende dieses Beitrages präsentiert die Ergebnisse dieser Analyse.

Ein weiterer Fragebogen von K. Ring (61) erfasste neben soziodemographischen Daten subjektiv empfundene Lebensveränderungen nach dem NDE in fünf Graduierungen. Bezüglich dieser Auswirkungen wurden zur Überprüfung bisheriger Thesen für diese Untersuchung nur einige Aspekte ausgewählt (s. Abbildung). Bei fehlender Objektivierung der Beurteilungen (durch Persönlichkeitstests vor und nach dem NDE) sind solche Selbsteinschätzungen vorerst jedoch nur als rein subjektive Wertungen zu beurteilen.

2.2 Ergebnisse

Die zumeist deutschen NDEr waren zum Zeitpunkt des NDEs in 10 Prozent der Fälle noch Kinder im Alter von 5 bis 13 Jahren, 18 Prozent waren Jugendliche (14 bis 20 Jahre alt), 69 Prozent erwachsen (21 bis 61 Jahre) und 3 Prozent über 62 Jahre alt. 65 Prozent waren Frauen, knapp die Hälfte der Probanden war verheiratet. 41 Prozent hatten die Grundschule, 16 Prozent die Realschule, 7 Prozent das Gymnasium und 12 Prozent die Universität besucht.

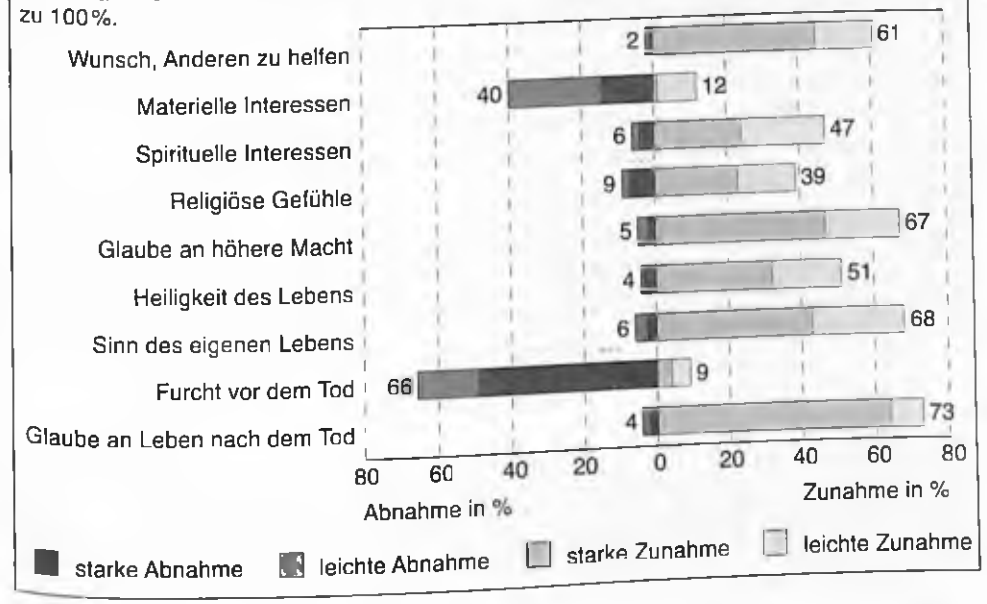
45 Prozent der NDEr waren evangelisch, 31 Prozent katholisch; nur 25 Prozent beschrieb sich jedoch als religiös, die Mehrzahl (29 Prozent) schätzte sich als wenig bzw. durchschnittlich religiös ein, 17 Prozent hielten sich für gar nicht religiös (s. Tabelle 1). Die Tatsache, dass die meisten NDEr (63 Prozent) kein Vorwissen über NDEs besaßen, bestätigt die Aussage vieler Untersuchungen, dass die relative Einheitlichkeit der NDEs nicht durch entsprechende Vorinformation der NDEr erklärbar ist.

Die Untersuchung der Erkrankungen, die zur NDE führten – hierzu wurden die Angaben der NDEr benutzt, zuweilen ergänzt durch ärztliche Unterlagen – ergab in abnehmender Häufigkeit die in Tabelle 2 genannten Auslöse-Situationen. Die meisten NDEs (90 Prozent) traten im Rahmen von lebensbedrohlichen Erkrankungen auf; in zwei Fällen waren die Betroffenen sogar schon für tot erklärt worden. Dabei dominierten NDEs im Rahmen von Verkehrsunfallen (19 Prozent) und bei intraoperativen Zwischenfällen (14 Prozent) – Situationen also, in denen die NDEr immer (durch Narkotika) oder aber zum größten Teil (traumatisch) äußerlich scheinbar bewusstlos gewesen sein werden.

Dasselbe gilt – zumindest für kurze Zeit – für die nächsthäufigen Auslöser (Beinahe-)Ertrinken, Komata und mittelschwere bis schwere Schädel-Hirntraumata, die zusammengenommen weitere 21 Prozent der NDEs auslösten. Die Vielzahl der möglichen Auslöser bestätigt die Ergebnisse anderer Untersuchungen, dass das Auftreten von NDEs unabhängig vom jeweiligen Auslöser (und damit der medizinischen Umstände) ist.

Inhaltlich dominieren sehr angenehme Gefühle von Ruhe, Frieden, Wohlbefinden, Freude oder Glück; drei Viertel der Betroffenen berichten über eine gesteigerte Lebendigkeit der Wahrnehmung, die alle NDE-typischen Elemente betreffen kann. Weitere wichtige formale Kennzeichen sind eine Beschleunigung mentaler Prozesse wie der Zeitwahrnehmung und der Gedanken bis hin zum zumeist sehr schnellen Ablauf von Bildern aus dem eigenen Leben. Oneiroidale, also idiosynkratische individuelle

Abb. 1: Ethisch-religiöse Auswirkungen der Nah-Todeserlebnisse
Die Prozentzahlen stellen jeweils die Gesamt-Abnahme bzw. -Zunahme aus Sicht der Betroffenen dar. Die Anzahl der Patienten ohne erlebte Veränderung ergibt sich aus der Differenz zu 100%.



Bilder beinhaltende Traumsequenzen, traten bei diesen Erlebnissen nur in 27 Prozent der Fälle auf, was den Status der NDEs als Sonderform der Oneiroide (s. o.) bestätigt.

Die hervorstechendsten NDE-Auswirkungen sind (bei 66 Prozent der Untersuchten) eine deutliche Abnahme der Angst vor dem Tod (als Ende) bei gleichzeitig deutlicher Zunahme des Glaubens an ein Leben nach dem Tod (bei 73 Prozent der NDEr). Diese Zunahme einer primär religiösen Überzeugung geht mit einem Anstieg im weitesten Sinne religiöser Werte einher; zu Letzteren zählen ein Wachsen des Wunsches, anderen zu helfen (in 61 Prozent der Fälle), eine Zunahme spiritueller Interessen (in 47 Prozent der Fälle) und religiöser Gefühle (in 67 Prozent der Fälle), eine gewachsene Wertschätzung des Lebens (in 51 Prozent der Fälle) und der Sinnhaftigkeit des Lebens (in 68 Prozent der Fälle) sowie eine Stärkung des Glaubens an eine höhere Macht (in 67 Prozent der Fälle). Diese in Abb. 1 dargestellten Ergebnisse bestätigen die vieler anderer Untersuchungen (61).

3. Fallbeispiele

Zur besseren Verständlichkeit der NDE-Auslöser (s. Tabelle 2) und der NDE-Phänomenologie sollen im Folgenden einige vollständige Nah-Todeserfahrungen in aufsteigendem Alter in den Worten der NDEr selbst wiedergegeben werden.

Fall 1

NDE eines polnischen katholischen Mädchens im Alter von 7 Jahren (im Jahr 1984), die in Polen beim Schwimmen beinahe ertrank und kein Vorwissen über NDEs hatte:

„Meine Eltern und ich waren in Polen schwimmen. Ich verlor plötzlich den Grund unter den Füßen. Plötzlich stehe ich auf der Wiese und sehe, wie mein Vater zu meinem Körper schwimmt. Ich sah, wie mein Vater meinen Körper herausholt. Ich hatte ein wunderbares Gefühl und werde es nie vergessen. Es war etwas Ruhiges. Als wäre ich neu geboren. Ich hatte keine Probleme mehr.

Ich sah, wie mein Vater mich rauszog. Jemand hat zu mir gesagt: Du musst wieder zurück. Ich sah, wie mein Vater vor meinem Körper kniete und wie meine Mutter weinte. Ich weiß nicht, wie ich in meinen Körper zurückgekommen bin."

Fall 2

NDE eines evangelischen Jungen im Alter von 13 Jahren (im Jahr 1946), der im Strudel eines Flusses beinahe ertrank und kein Vorwissen von NDEs hatte:

„Ein Strudel [...] zog mich runter in die Tiefe. Es begann eine schreckliche Zeit. Meine Luft im Körper wurde immer weniger, ich bekam große Angst. Ich schluckte Wasser, immer mehr, und meine Sinne schwanden dahin. In dieser Zeit liefen viele Lebensbilder von mir vor meinen Augen ab. Plötzlich befand ich mich in einer Spirale, die mich mit sehr hoher Geschwindigkeit nach oben riss [...]. In ganz weiter Ferne sah ich einen Lichtschein, der – desto mehr ich mich abmühte, durch die enge Spirale zu kriechen – immer heller wurde [...]. Dort tauchte ein wunderschönes helles und weiches Licht auf in Farbtönen, die ich vorher und auch danach nie wieder gesehen habe. Außerdem war im Hintergrund eine Melodie zu hören, die zusammen mit dem Licht

eine wohltuende und glückliche Stimmung erzeugte. Auch eine Stimme, die mir bekannt vorkam, erzählte mir von Vorgängen aus meinem persönlichen Leben [...]. Die Stimme von meinem Bruder, der im Krieg vermisst war, konnte ich heraushören [...]. Seine Erklärung über sein Verbleiben – er würde nicht mehr zur Familie zurückkehren, weil er mit seinem Flugzeug in einem Feuerball abgestürzt sei – wurde von der Behörde 15 Jahre danach bestätigt [...]. In diesem Augenblick fing die Spirale an, sich rückwärts zu drehen, und stürzte nach unten ab. Es wurde wieder dunkel, ich spürte einen Schlag in mein Gesicht. Ich war dabei, mich zu übergeben, und es war alles verschwommen vor meinen Augen. Traurig und unglücklich war ich, nicht mehr im schönen Jenseits zu sein. Ich lag auf einer Sandbank am Fluss. Über mir kniete mein Lebensretter [...]."

Bezüglich der im NDE genannten Todesumstände seines Bruders könnte es sich um eine verifizierte außersinnliche Wahrnehmung (Retrokognition) handeln; nach späteren Angaben des DRK und aus England wurde dieser Bruder tatsächlich über England abgeschossen und war mit seiner brennenden Maschine abgestürzt. Eine genaue Überprüfung anderer Erklärungen dieses Wissens im NDE steht jedoch aus.

Fall 3

Eine evangelische kaufmännische Angestellte ohne NDE-Vorwissen war im Alter von 16 Jahren (im Jahr 1967) im Wagen mit ihren Eltern frontal mit einem LKW zusammengestoßen; ihre Eltern starben dabei. Die Patientin erlitt multiple Frakturen, ein SHT Grad III (mit rechtsseitiger blutiger Hirnkontusion bei Schädelbasisfraktur) mit mehrtägigem Koma; ihr NDE hat sich von den Bildern her zu Beginn des Unfalls ereignet.

Sie sah ihren „Körper durchsichtig, leicht, zeitweise ohne Unterkörper [...]. Fahrer und Beifahrer sitzen bzw. hängen blutüberströmt im Auto – ich sitze hinten. Dieses Bild ist total nüchtern und ohne Gefühl, ich empfinde nichts dabei [...], fast erschreckend nüchtern – wenn ich so nachdenke ... Ich fühle mich ganz leicht, frei, schwebend! Ich lasse meinen Körper zurück und schwebe aus dem Auto, ohne die Tür zu öffnen. Ganz leicht, ganz selbstverständlich! Draußen ist es grell neblig, blau-weißer, gleißender, blendender Nebel. Im Davonschweben denke ich noch: Du solltest den 'Menschen' im Auto helfen ... (eigentlich weiß ich, dass dies meine Eltern sind), aber eine Stimme sagt mir, du kannst sowieso nichts mehr machen. In dem Moment ist mir das auch ganz klar. Ohne mich umzusehen, entschwebe ich ganz schnell, leicht, frei ... Dies Gefühl kann ich sehr schlecht beschreiben – schwebend, leicht, fliegend. Es geht im glühenden, grellen Nebel einer Hauswand?! entlang um die Ecke – hinter das Haus?! Im gleißenden, leuchtenden Nebel leicht und froh (ohne Gewissensbisse) in die Klarheit, ins Wohlsein!" Sie habe sich in einem bläulichen Zweitkörper, sozusagen als Geistkörper, gesehen.

„Ich sehe mich auf einer Wiese liegen, am Rande eines dichten, dunklen Waldes. Um mich herum ist alles hektisch und unruhig, starke Farben, starke und kräftige Eindrücke. Nur ich bin ganz ruhig, frei von Gefühlen, und beobachte aus einiger Entfernung. Ich weiß, dass außer mir noch zwei Personen am Boden liegen, um die sich die Helfer bemühen (ich weiß wohl, es sind meine Eltern), aber ich habe dabei kein Gefühl, ich sehe dies aus gewisser Entfernung mit einer 'Gefühlsdistanz'. Einerseits – im Nachhinein – bedrückende Bilder. Andererseits Distanz, Friede, Ruhe. Ein unbeschreibliches Gefühl. Es sind beeindruckende, klare Bilder – die jederzeit abrufbereit sind!"

Der Unfall war an einer Wiese am Waldrand passiert.

Fall 4

NDE eines ostdeutschen Mannes im Alter von 19 Jahren (im Jahr 1973) bei einer Bauchschussverletzung an der DDR-Grenze (mit Perforation des Magens, Duodenums, Colons, multiplen Leberrupturen, kotiger Peritonitis etc.):

„Als ich getroffen war, habe ich keinerlei Schmerzen verspürt. Ich sah nur noch Bilder (wichtige Stationen meines Lebens) an mir in schneller Folge vorüberziehen, bis zurück zu meiner Kindheit. Dann habe ich die ganze Situation von oben gesehen und bin über das Gelände geschwebt. Ich habe vier Soldaten gesehen, die sich an mir zu schaffen machten. Sie haben mich getreten und weggetragen. Dann sah ich nur mich und alles andere war weg. Es erschien ein grelles Licht und ich schwebte langsam darauf zu [...]. Während der ganzen Zeit verspürte ich keinerlei Schmerzen, im Gegenteil, ich dachte, das geht dich nichts mehr an."

Fall 5

NDE eines evangelischen technischen Angestellten im Alter von 44 Jahren (im Jahr 1983), der schon für tot gehalten wurde, im Rahmen einer Reanimation zehn Tage nach einem Herzinfarkt:

„[...] Mein Zustand verschlechterte sich derart, dass man mich aufgegeben hatte und ich durch den anwesenden Chefarzt für tot erklärt wurde. [...] Anschließend sollten sie mich in die Leichenhalle fahren [...].

Da man mich mit einem Tuch abgedeckt hatte, stellte die Schülerin fest, dass sich dieses im Bereich meiner Nase bewege. Hierauf erfolgte eine erneute Reanimation, und während dieser Phase hatte ich das, was man als NTE bezeichnet [...]. Ich befand mich wie auf einer Ebene, die wie eine Bühne aussah, und in der hinteren rechten Ecke eröffnete sich ein Tunnel oder eine Röhre, aus welcher ein Licht in einer Dimension erstrahlte, wie man es nicht oder schlecht beschreiben kann.

Dabei bewegte ich mich tiefer in diesen Tunnel, wobei ich nicht sagen kann, ob ich gegangen bin oder ob der Tunnel auf mich zukam. Am Ende des Tunnels kam ich wie auf eine Wiese, wobei ich ein Farbenspiel sah oder erlebte, wie man nicht beschreiben kann. Pastelltöne von einer Zartheit, dass man sich daran nicht hätte satt sehen können.

Wie aus einem Bodennebel erschienen mir drei Personen, von denen ich die beiden vorderen als meine Großeltern erkannte. Meine Großmutter hob beide Arme in Brusthöhe und streckte mir die Handflächen entgegen, wie in einer Abwehrbewegung, komm bitte nicht näher. Von diesem Moment begann sich das Bild von mir weg zu bewegen, ich sah wieder den Tunnel mit dem hellen Licht, und dann verschwand alles."

Fall 6

Zur Unterscheidung von den transkulturell aus den gleichen Grundelementen bestehenden NDEs sei ein Oneiroid mit (hier kursiv gedruckten) NDE-Elementen berichtet, das eine Diplom-Sekretärin im Alter von 54 Jahren (im Jahr 1993) während eines postoperativen zweimonatigen Komas (mit Pneumonie, Nierenversagen und Herzstillstand) erlebte.

Sie hatte „immer eine furchtbare Angst, einen Gerichtstermin zu versäumen [...]. Ganz zu Anfang schwebte ich mit einem Hubschrauber und meiner gräflichen verstorbenen Tante Charlotte auf die Zugspitze. Von dort oben sah ich meinen Körper in einer Mulde liegen. Viele Körper lagen dort und ich wollte auf keinen Fall dorthin zurück. Von der Zugspitze gingen wir zu einem

Tunnel, meine verstorbene Mutter stand da und freute sich, dass ich kam. Im Tunnel selbst war es sehr dunkel, aber es kamen immer mehr lichte Gestalten (Engel?), die mich an der Hand fassten und begleiteten. Wir kamen in eine Helligkeit, die unbeschreiblich schön war, Blumen überall und es war warm, so unendlich schön warm. Dann hatte ich plötzlich furchtbare Angst vor einer Amputation, ich sah immer einen Arzt mit einer Säge, ich rief nach meinem Freund K., der mir aber nicht helfen konnte, weil er nicht da war. Ich kam inmitten dieser Schönheit und Ausgeglichenheit in einen furchtbaren Konflikt. Ich wollte dort bleiben, meinte aber, ich hätte drei kleine Kinder und müsse unbedingt nach Haus (Alter meiner Kinder zur Zeit des Komas: 18, 25 und 28 Jahre), so schön es hier oben auch sei. Man ließ mich aber nicht gehen, ein durchsichtiges Wesen hielt mich fest, zeigte wieder auf meinen toten Körper und sagte mir, dass ich in den Schwarzwald müsse (hier wohnt meine jüngste Schwester Irmgard). Dort wollte ich dann hin, aber meine Schwester war nicht zu Hause. Ich ging in eine Klinik im Schwarzwald und wurde dort angekettet (ich war tatsächlich während des Komas angebunden). Ich fühlte mich entsetzlich eingeengt, ich flehte meinen Sohn Klaus an, mich zu befreien, es half nichts. Nach langem Hin und Her fuhr ich mit dem Zug ins Klinikum Großhadern nach München. Hier hatte ich den Eindruck, dass ich nicht mehr hören und sprechen konnte. Ich hatte tatsächlich ein Rohr in der Luftröhre. Manchmal kam ich mir vor wie in einem Boot, das ganz langsam schaukelte (Wasserbett!). Ich sah meine Tochter, einen Krankenwagen, Schwestern, die mir nicht wohl gesonnen waren, junge Männer in einem Zug, die versuchten, mich zu vergewaltigen. Daraufhin entschloss ich mich, wieder in die Helligkeit zurückzukehren, da es dort am schönsten war. Ich fuhr wieder mit dem Zug dorthin, habe im Zug noch eine Räubergeschichte mit geklauten Fahrrädern erlebt, stieg in einen Krankenwagen, der mit Blaulicht zu dem Tunnel auf der Zugspitze fuhr und mich dort auslud und allein ließ. Ich ging auf den Tunnel zu und begab mich wieder in die Helligkeit und Wärme. Mir kam der Gedanke, dort zu bleiben, so schön ruhig war es, so hell, es roch so gut. Ich hatte keine Sorgen und keine Schmerzen [...]. Ich hörte das Ave Maria und das Ave verum, das mir meine Tochter im Koma immer wieder auf Musikkassetten vorgespielt hat. Ich merkte, dass meine Tochter da war. Ich habe sie öfter gehört, aber nie gesehen [...]."

Die (kursiv gesetzten) positiven, zum Teil nur angedeuteten NDE-Elemente tauchen hier immer wieder zwischen Traumbildern auf. Diese Traumbilder bestehen – dem Oneiroid entsprechend – aus ganz und gar individuellen szenischen Bildern, die eher bedrohlich wirken und als traumhaft verfremdete Verarbeitung unterschwelliger Wahrnehmungen/Vorgänge um und am Körper dieser Frau verstanden werden müssen. Dies ist die typische Art des Übergangs von Oneiroid zu NDE (12; 66).

4. Psychiatrisch-psychologische Erklärungen der NDEs

Im Folgenden werden die Ergebnisse der bisherigen NDE-Forschung in Verbindung mit denen der eigenen Fallstudie zusammengefasst und begründet.

Nah-Todeserfahrungen sind glaubwürdig und nicht auf Vorinformationen zurückzuführen

Zwar ist die individuelle Ausgestaltung der universellen NDE-Elemente offensichtlich abhängig von (unbewussten) persönlichen, kulturellen und religiösen Vorinforma-

tionen. Die transkulturelle Invarianz der NDE-Grundelemente und die Tatsache, dass NDEs/OBEs (Out-of-Body-Experiences) von Menschen, die von diesen schon gehört haben, nicht anders beschaffen sind als die von der Mehrzahl der uninformierten NDEr, spricht jedoch dafür, dass Vorinformationen bzw. Erwartungen für das Auftreten von NDEs/OBEs keine Rolle spielen. Auch die Erwartung eines Lebens nach dem Tod fördert das Auftreten von NDEs nicht (6; 16; 35; 51; 61; 63; 83).

Tatsächlich erleben auch Kinder (schon unter zwei Jahren) – nahezu immer ohne jegliches Vorwissen – erste NDEs/OBEs, die denen der Erwachsenen erstaunlich ähneln. Gegen den Einfluss von Vorinformation spricht in diesem Zusammenhang auch, dass kindliche Träume erst im Alter von 9 bis 12 Jahren denen Erwachsener zu ähneln beginnen und Kleinkinder keine Geschichten träumen, sondern zum Beispiel Bilder von Teddybären, den Eltern oder allenfalls kurze Sequenzen (52; 53; 54).

Wie eine Studie (38) zeigte, meiden Menschen, die nicht an ein Leben nach dem Tod glauben, systematisch jegliche Informationen über NDEs und sind sicher, dass nach dem Tod alles aus ist. Aber auch diese Menschen erleben NDEs, die dann besonders beeindruckende Auswirkungen haben. Ein Vorwissen über NDEs ist also nicht entscheidend für ihr Erleben.

Nah-Todeserfahrungen sind dissoziative Leistungen

Nah-Todeserfahrungen sind als dissoziative Leistungen zu betrachten. Dafür spricht die mit dem außerkörperlichen Erlebnis (Out-of-Body-Experience – OBE) zumeist verbundene abrupte Schmerzfreiheit, die mit einer reversiblen, vollständigen räumlich-optischen und emotionalen Distanzierung vom eigenen Körper und den im Sterben oft dominierenden Ängsten einhergeht. Dass OBEr ihre autonomen körperlichen Aktivitäten gelegentlich von außen beobachten, ist ein weiterer Hinweis auf den dissoziativen Charakter der NDEs/OBEs (24; 26).

Die Tatsache, dass schon gewöhnliche Träume Kontakte mit personifizierten (dissoziierten) Anteilen von uns sind und es dabei wie im NDE zu telepathisch wirkendem Gedankenaustausch mit diesen Anteilen kommt, belegt ebenfalls den dissoziativen Charakter der NDEs. Typisch für dissoziative (Trance-)Zustände ist zudem die veränderte bzw. aufgehobene Zeitwahrnehmung. Die dissoziative Abspaltung einiger Leistungsbereiche geht dabei mit einer höchsten Aktivierung anderer wie zum Beispiel des Gedächtnisses in Form des Lebensfilmes einher (49).

Dissoziative Leistungen wie die NDEs/OBEs sind keine psychopathologischen Phänomene, sondern wie Träume weit verbreitete, sehr effektive Leistungen und von einer dissoziativen Störung klar abzugrenzen. So gelten dissoziative Reaktionen auf Traumata nicht automatisch als krankhaft, weil sie ein weitgehend ungestörtes Ich-Erleben gewährleisten; eine derart ich-stabilisierende Funktion haben viele OBEs und NDEs. Die Alternative wäre die Überwältigung des Ichs von Gefühlen der Ohnmacht, der Ausweglosigkeit, von extremen Ängsten oder Verzweiflung (70; 72).

Nah-Todeserfahrungen sind keine Abwehr des Todes

Niemand flieht in eine genaue Betrachtung/Verarbeitung der Situation, die ihm Angst macht. Gerade die bewusst erlebte Trennung vom Körper – und erst recht die Beobachtung des drohenden eigenen Todes im OBE – müsste eine ebenso große oder viel größere Angst verursachen als die eigentliche NDE-Auslösesituation. Oft ist es erst das Zulassen des bevorstehenden Sterbens und nicht dessen angstvolle Abwehr, das die NDEs induziert (65; 82).

Negative Gefühle wie Angst vor dem (ND-)OBE führen oft zur Beendigung desselben; 40 bis 80 Prozent aller nicht todesnahen OBEs ereignen sich gar in völlig angstfreien Situationen. Auch andere NDE-Elemente lassen sich unter entspannten Bedingungen (Hypnose, Autogenes Training) induzieren (35).

Gegen die Verdrängungshypothese spricht außerdem, dass eine therapeutisch (und nicht durch ein NDE) induzierte Lebensrückschau mit einer größeren Akzeptanz bzw. einer geringeren Verdrängung/Verleugnung des Todes einhergeht. Eine Verdrängung hat das Ziel, den Status quo zu erhalten, wohingegen NDEs oft auffällige Lebensveränderungen nach sich ziehen und die Angst vor dem Tod deutlich reduzieren (57).

All diese Überlegungen werden auch psychometrisch bestätigt: Gerade gering ausgeprägte Abwehrmechanismen, Religiosität und (damit verbunden) der Glaube an außersinnliche Wahrnehmung (ASW) führten bei 16 Standard-ASW-Versuchen (an über 500 Versuchspersonen) zu höheren Trefferresultaten. Religiosität korreliert mit dem Glauben an ein Leben nach dem Tod – und beide korrelieren mit einem häufigeren Auftreten von spontanen paranormalen Erfahrungen. NDEs und OBEs beinhalten keine gesteigerten, sondern verringerte Abwehrleistungen. Sie sind höchst religiöse und ASW-beinhaltende/-fördernde Erfahrungen (31).

Die eigentliche (archaische) Abwehr bzw. Verdrängung der belastenden Todesumstände bzw. des Todes selbst ist die Bewusstlosigkeit. NDEs und OBEs dagegen sind – wie Träume – Verarbeitungsversuche der eben nicht durch Bewusstlosigkeit abgewehrten, sondern in diesen beiden Erlebnisformen bewusst gewordenen Realität (66)!

Nah-Todeserfahrungen sind keine bloße Wunscherfüllung

Die religiösen Inhalte der NDEs könnten darauf zurückgeführt werden, dass Todesnähe bei vielen Menschen nahezu zwangsläufig noetische und damit religiöse Fragen in den Vordergrund treten lässt. Damit wären NDEs möglicherweise bloße Wunscherfüllungen. Dass auch areligiöse Menschen NDEs erleben, ließe sich durch unbewusste, in der Areligiosität nur verdrängte, religiöse Tendenzen jedes Menschen erklären, ja als Hinweis auf einen universellen biologischen Wunsch/Trieb nach Unsterblichkeit deuten.

Andererseits lässt die Universalität der NDE-Elemente bzw. ihre Unabhängigkeit von allen epidemiologischen, sozialen, religiösen, kulturellen und psychologischen Variablen (z. B. Auftreten auch bei Kindern unter 2 Jahren) NDEs nicht als Folge einer immer subjektiven – und damit zu viel größerer inhaltlicher Varianz führenden –

Wunscherfüllung erscheinen; diese spielt allenfalls bei der unterschiedlichen Ausgestaltung der NDE-Elemente eine Rolle. Doch auch diese Ausgestaltung hat Grenzen. Bei Mormonen zum Beispiel entspricht das im NDE erlebte Jenseits zwar ihrem Glauben, jedoch treten auch Elemente wie der Tunnel, die Grenzzone oder die Wahl des weiteren Verbleibs auf, die sich nicht in der mormonischen Jenseitslehre finden (82).

Der (bewusste) Wunsch nach Unsterblichkeit bzw. die Religiosität prädisponieren in keiner Weise – auch nicht bei experimenteller OBE-Induktion – zum Auftreten eines OBEs/NDEs. Eine Flucht in heile Welten würde nur angenehme Bilder/Erinnerungen produzieren; genau das ist aber in der Lebensrevision oft nicht der Fall, bei der auch die eigenen schlechten Gedanken und Taten wiedererlebt werden. Wenn es sich bei den NDEs nur um halluzinative Wunscherfüllungen handeln würde, müssten sich die NDEs von Kindern aufgrund ganz anderer kindlicher Todeskonzepte von denen der Erwachsenen deutlich unterscheiden; auch das ist aber nicht der Fall (24; 35).

Nah-Todeserfahrungen als mystische Erfahrungen

NDEs weisen alle religions- und kulturunabhängigen Eigenschaften mystischer Erfahrungen auf: Einheits-Erleben, Transzendenz von Zeit und Raum, tief empfundene positive Stimmung, Gefühl der Heiligkeit, der Objektivität und Realität, Unaussprechlichkeit, Paradoxie und Flüchtigkeit des Erlebens sowie anhaltende positive Veränderung in Einstellung und Verhalten. Damit sind NDEs die häufigsten mystisch-religiösen Erfahrungen überhaupt (13; 34; 36; 44).

Nah-Todeserfahrungen sind kein Ausdruck von Psychopathologie

Im amerikanischen Diagnosesystem psychischer Erkrankungen (DSM IV R) werden mystische Erfahrungen zusammen mit den NDEs als psychospirituelle Probleme kategorisiert (19; 46). Tatsächlich spricht das Ausmaß, in dem bestimmte rationale Funktionen und besonders die Fähigkeit zur ethischen Bewertung in NDEs noch vorhanden sind (s. o.), gegen eine Psychopathologisierung der NDEs/OBEs. Dasselbe gilt für die zuallermeist positiven Auswirkungen dieser Erfahrungen (24; 34; 35).

Verschiedenen Untersuchungen zufolge zeigen NDEr/OBEr im Verhältnis zu Kontrollgruppen psychisch Gesunder keine psychischen Auffälligkeiten, ja sie sind teilweise sogar psychisch gesünder als diese (64). NDEr und OBEr sind weder neurotischer, schuldbeladener, hysterischer, Kontakt suchender, ängstlicher (vor dem Tod), autonomer, aggressiver und Gefahren suchender noch introvertierter oder narzisstischer als Menschen ohne NDE/OBE. Mehrfach konnte gezeigt werden, dass mystische Erfahrungen Zeichen nicht etwa von Ich-Schwäche, sondern von Ich-Stärke sind (34).

Nah-Todeserfahrungen sind keine Depersonalisation oder Derealisation

Zwischen OBEs und Depersonalisations-/Derealisationsphänomenen gibt es einige formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die auf einen kontinuierlichen Übergang zwischen diesen Phänomenen hinweisen. Zu den Gemeinsamkeiten

zählen die affektive Distanzierung von der Realität, der Traumcharakter des Erlebens, eine gewisse Entfremdung vom eigenen Körper und von der Umwelt bis hin (in 19 bis 26 Prozent der Fälle) zum Auftreten von OBEs im Rahmen der Depersonalisation. Wie das OBE (und das NDE) ereignen sich auch Depersonalisationen häufig bei sonst gesunden Menschen (z. B. bei 40 bis 70 Prozent aller Studenten), bei cerebraler Aktivierung und in lebensbedrohlichen Situationen (1; 24; 72).

Beim OBE/NDE fehlt jedoch zumeist die die Depersonalisation begleitende negative Emotionalität (Empfindungslosigkeit, Angst, Panik, Fremdheits- und Krankheitsgefühl); OBEs/NDEs sind im Gegenteil durch außerordentlich positive Gefühle gekennzeichnet. Auch kommt es im NDE/OBE zu keinem Gefühl der eigenen Irrealität bzw. der Entfremdung vom eigenen seelischen Erleben. Der (ND-)OBEr erlebt sich vielmehr als völlig intaktes Ich, handelndes und beobachtendes Selbst sind zumeist eins, die Farben sind im Gegensatz zur Depersonalisation lebendiger als sonst und das Selbst- und Realitätsgefühl des NDErs/OBErs ist oft deutlich gesteigert (26; 35; 55).

Schließlich unterscheiden sich auch Epidemiologie, Dauer und Frequenz beider Erlebnisarten; Depersonalisationsphänomene fehlen zum Beispiel im Gegensatz zu NDEs/OBEs bei Kindern und älteren Menschen (über 45 Jahre) und chronifizieren oft. Psychometrisch fanden sich nur schwache Korrelationen zwischen beiden Erlebnisarten (40). Depersonalisation und Derealisation lassen sich als inkomplette, deformierte, unverstandene OBEs/NDEs, als deren psychopathologische Vorstufe verstehen.

Nah-Todeserfahrungen sind keine Psychosen

Nur selten können abgewandelte NDE-Elemente einmal Teil von (zycloiden) (Angst-Glücks-)Psychosen sein, die zuweilen auch in Antizipation des drohenden Todes auftreten. Dabei dominieren jedoch – infolge einer stärkeren Ich-Alteration – eher inkohärente, verworrene Bild- und Gedankenfolgen in fehlender Geschlossenheit, in die der Erlebende unabgegrenzt hineingeworfen ist und dementsprechend auch psychotische Symptome aufweist. Im Unterschied zur Stimmungsfärbung der NDEs sind Angstpsychosen viel häufiger als Glückspsychosen; außerdem zeigen Angst-Glücks-Psychosen keine inhaltlichen Gemeinsamkeiten (26a; 43; 58).

NDEs dagegen treten bei psychisch Gesunden wie psychisch Kranken zumeist in (psychologischer oder realer) Todesnähe auf, sind in der Regel selbstlimitierend und es fehlen zumeist anhaltende manische oder depressive Affekte, alle Arten von psychotischen Erlebnisweisen (z. B. formale Denkstörungen) und auch die schnellen Stimmungswechsel von Angst und Glück (27; 29).

Selbst die NDEs psychisch kranker Menschen bestehen aus den typischen NDE-Elementen und unterscheiden sich formal und inhaltlich deutlich von deren psychopathologischen Erfahrungen und Ich-Erleben (6). OBEs und NDEs treten bei psychiatrischen Patienten nicht häufiger als bei Gesunden auf, was zu erwarten wäre, wenn es sich um psychopathologische Phänomene handeln würde. Insgesamt lassen sich NDEs

somit ähnlich wie Träume durch ihre kurze Dauer und ihre adaptive, sinnvolle Funktion für die Psyche von den Psychosen abgrenzen (10; 63).

Nah-Todeserfahrungen sind keine gewöhnlichen Imaginationen/Halluzinationen

Grundsätzlich lassen sich OBE und NDE als imaginatives, primärprozessartiges Bilderleben verstehen, das mit hypnagogem Bilderleben zu vergleichen ist, dessen Auftreten archetypische Bilder und PSI-Leistungen evozieren kann. So besitzen hypnagoge Bilder wie die des NDEs/OBEs einen autonomen Charakter und sind wie Letztere sehr plastisch und lebendig bzw. realistisch. Wie in der Imagination kann man im OBE durch Wände gehen und sehen, um Ecken und über weite Entfernungen hinweg wahrnehmen und in Gedankenschnelle die Welten bzw. Szenen wechseln (66).

(OBE-)Imaginationsübungen induzieren – korrelierend mit dem Grad der Absorption für innere Bilder – OBEs. Ganz selten wurde während eines NDEs direkt die mentale Kreation anderer Welten mit Verstorbenen und Jesus erlebt. Besonders das (bedürfnisgerecht) variierende Aussehen des Zweitkörpers und die Vermischung scheinbar realistischer Wahrnehmung der Umgebung mit fiktiven Elementen im OBE verweisen auf ihre imaginative Konstruktion. Auch experimentell korrelierten die NDE-typischen positiven Gefühlsqualitäten und die NDE-Vorerfahrung mit den Imaginationsfähigkeiten. Weiterhin fördern Imaginationsprozesse wie (ca. 10 Prozent aller) Träume außersinnliche Wahrnehmung, was das gemeinsame Auftreten von Imaginationen und ASW in NDEs und OBEs erklärt (2; 9; 35).

Gegen eine bloße Imaginations-/Halluzinations-Hypothese zur Erklärung von NDEs/OBEs sprechen jedoch einige Befunde. So können von Geburt bzw. bis zum 5. Lebensjahr blind Gewordene nicht bildhaft imaginieren; die auch bei ihnen auftretenden NDEs/OBEs können also keine (bloße) Imagination sein (53). Mit wenigen Ausnahmen ließ sich bei OBErn keine größere (visuelle, kin- oder somästhetische) Imaginationsfähigkeit als bei Non-OBErn nachweisen (9; 67).

Halluzinationen/Imaginationen sind immer individuell unterschiedlich, wohingegen NDEs und OBEs weltweit aus gemeinsamen Grundelementen bestehen, die nur unterschiedlich ausgestaltet und interpetiert werden (6; 83). Außerdem treten NDEs bei psychisch Kranken bzw. Halluzinierenden nicht häufiger auf. Die westliche Kultur/Religion lehrt keine NDE-Sequenzen, die der NDEr dann im Sterben halluzinieren könnte. Gerade Kinder müssten andere NDEs als Erwachsene erleben, wenn es sich um bloße Halluzinationen handeln würde, da Kinder ganz andere Todeskonzepte haben. Und schließlich besteht der Lebensfilm überwiegend aus fotografisch genauen Erinnerungen und ist somit sicher keine Halluzination (9; 53; 63).

Auf jeden Fall sind OBEs keine heautoskopischen Halluzinationen, (a) weil die Stimmung im OBE zuallermeist positiv-freudig, ja nicht selten ekstatisch ist, während die (He)autoskopie oft mit einem Gefühl der Traurigkeit und Angst einhergeht, (b) weil der OBEr seinen Körper von außen und nicht wie bei der Autoskopie aus dem Körper heraus beobachtet, (c) weil der physische Körper und die Umgebung nicht nur

fragmentarisch und nicht seitenverkehrt wahrgenommen werden, (d) weil es beim OBE nicht zur Bewegungsimitation kommt, der beobachtete physische Körper vielmehr zumeist bewegungslos ist oder aber automatisierte eigenständige Bewegungen ausführt, die der OBEr beobachtet, (e) weil die Altersverteilung von OBE und Autoskopie sich unterscheiden: Letztere scheint im Gegensatz zu OBEs nicht im Kindesalter vorzukommen (48).

Zwar ist die Unterscheidung von Realität und Fiktion im NDE oft eingeschränkt. So sind zum Beispiel die scheinbar realen Wahrnehmungen im OBE teilweise falsch bzw. imaginiert. Andererseits gibt es im OBE zuweilen auch verifizierbar-richtige außersinnliche Wahrnehmungen, die jedoch häufig unzureichend überprüft sind; der Ausschluss einfacher bzw. unterschwelliger optischer (und akustischer) sowie kryptomnestischer Wahrnehmungen gelang dabei nur in Einzelfällen (9; 65; 73).

Dennoch konnte gezeigt werden, dass die Fähigkeit zum OBE – auch experimentell – mit gesteigerten ASW-Fähigkeiten einhergeht. In zwei Untersuchungen wurde zudem eine signifikant positive Korrelation zwischen der begutachteten Echtheit induzierter OBEs und der Genauigkeit einer paranormalen Zielobjekt-Identifizierung durch den OBEr festgestellt (24; 28). Für die nachgewiesene Zunahme paranormaler Leistungen im Rahmen des NDE ist somit das (ND-)OBE das entscheidende Element; es steht mit fast allen PSI-Komponenten des NDE in Zusammenhang und ist PSI-induktiv (9; 26; 35).

Ein weiterer Grund für die Zunahme paranormaler Leistungen in den NDEs/OBEs ist die in der Parapsychologie bekannte Tatsache, dass NDEs wie Träume zu den Veränderten Wachbewusstseinszuständen (VWB) zählen, in denen es generell vermehrt zu außersinnlichen Wahrnehmungen kommt (25; 50). Dies korreliert mit der Tatsache, dass (körpereigene) Halluzinogene nicht nur zu Halluzinationen, sondern unter anderem auch (in hohen [psychedelischen] Dosen) zur Zunahme außersinnlicher Wahrnehmungen (ASW) führen (44; 60).

Gehäuft treten außersinnliche Wahrnehmungen im Rahmen von bedrohlichen, Angst erzeugenden Situationen und damit bei einem dringenden Bedürfnis nach Mitteilung auf – Situationen, in denen besonders innige affektive Spannungen bzw. Bindungen (zwischen Sender und Empfänger) bestehen. Genau solch eine Situation aber stellt der bevorstehende Tod dar. Überhaupt sind religiöse Erfahrungen – und dazu zählen die NDEs – in besonderem Maße PSI-induktiv. Dabei sind die außersinnlichen Wahrnehmungen in den NDEs bzw. in den (ND-)OBEs wie paranormale Leistungen (im Traum) zumeist nicht fotografisch genau bzw. nie vollständig richtige Wiedergaben der Wirklichkeit, sondern oft durch subjektive Bilder bzw. traumhafte Umgestaltungen/Verzerrungen verschlüsselt (7; 47).

Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Nah-Todeserfahrungen und Luzid- oder Wachträumen

OBEs (NDEs) und Luzidträume kommen statistisch gehäuft zusammen vor und gehen mit einer cerebralen Aktivitätssteigerung einher. Flugträume gelten als Vor-

stufen von Luzidträumen und OBEs; die bevorzugte Fortbewegungsart in beiden Zuständen ist das Fliegen oder Schweben. Weiterhin können OBEs bzw. ein geträumtes Erwachen willentlich aus einem Luzidtraum heraus entwickelt werden. Vereinzelt kommen weitere NDE-Elemente in Luzidträumen vor.

Bezüglich Kognition, Emotion, Motivation, Ich-Bewusstsein bzw. Ich-Erleben, Intentionalität, Rationalität, Zeithaftigkeit, Kommunikation, Erleben und Verhalten sind Wachträume wie OBEs und NDEs dem gewöhnlichen Leben wesentlich näher als gewöhnliche Träume oder reine Imaginationen. So sind im Wachtraum und im (experimentellen) OBE (selten im NDE) begrenzt bewusste Erinnerung und eine willentliche Ausführung geplanter Handlungen möglich (und zum Teil physiologisch messbar). Der Perzipient beobachtet in diesen Erlebnisformen ein vollständiges und in sich konsistentes Wahrnehmungsfeld und nimmt gleichzeitig wahr, dass er sich in einem veränderten Bewusstseinszustand befindet.

Im Luzidtraum wie im NDE/OBE entspricht die Verteilung der Sinnesmodalitäten der des normalen Wachbewusstseins. Die Luzidtraum-Bilder selbst scheinen eine sofortige Umsetzung von Gedanken in Bilder zu sein und sind sehr real und farbintensiv. Andererseits werden (kleinere) Einzelheiten der Traumwelt im OBE/NDE und im Luzidtraum nicht als irreal erkannt. Die auftauchenden Gestalten haben in beiden Zuständen anscheinend ein eigenes Bewusstsein und lassen sich als Personifikation eigener Anteile des Unterbewusstseins verstehen.

Weitere Gemeinsamkeiten von NDE/OBE und Luzidtraum sind die zumeist extrem positive Gefühlsqualität, das Auftreten von Angstgefühlen im OBE und im Luzidtraum, wenn der Erlebende glaubt, nicht mehr in die Realität zurückkehren zu können, und die Hypermnesie infolge hoher cerebraler Aktivierung (25;33; 40).

Nun gibt es aber auch deutliche Unterschiede zwischen NDEs und Luzidträumen. Angst führt zum Beispiel oft zur Luzidität, beendet umgekehrt aber häufig OBEs. In den OBEs kommt es im Unterschied zum Luzidtraum häufig zu Geräuschwahrnehmungen. OBEs ereignen sich in 62 bis 88 Prozent der Fälle im Wachzustand, Luzidträume jedoch nur im Schlaf. Luzidträume sind ein Erwachen im REM-Schlaf, während OBEs im EEG zuallermeist nicht mit REM-Phasen einhergehen.

Die im NDE zumeist fehlende Luzidität – und damit das Bewusstsein sowie die Bild- und Gedankenkontrolle – ist besonders in der linken Hemisphäre zu lokalisieren; NDEs scheinen im Gegensatz zu Luzidträumen eher in der rechten Hemisphäre abzulaufen (s. u.). Anders als NDEr kann der Luzidträumer die Bilder bei Aufrechterhaltung einer kritischen (emotionalen) Distanz kontrollieren.

Im Vergleich mit den NDEs/OBEs sind die Klartraum-Bilder symbolischer, phantasiereicher und individuell unterschiedlicher; ein abrupter Szenenwechsel findet häufiger statt. NDEs und OBEs dagegen bestehen – unabhängig von persönlichen oder kulturellen Faktoren – aus universell gleichen Grundelementen. Sie beinhalten zum Beispiel wesentlich häufiger als Luzidträume Tunnelphänomene, außersinnliche Wahrnehmungen sowie mystisch-religiöse Qualitäten.

Insgesamt verbieten die phänomenologischen Unterschiede zwischen Luzidträumen und OBEs und die nur schwachen statistische Assoziation zwischen beiden eine einfache phänomenologische Gleichsetzung. Erfahrene OBEr, die auch Luzidträume haben, halten beides für unterschiedliche Phänomene (8; 25; 26; 33).

Außerkörperliche Erlebnisse sind nicht nur subliminale Wahrnehmungen

Akustische Information wird bei äußerlich Bewusstlosen oft nur dann subliminal wahrgenommen, wenn es sich um Furcht erregende oder Angst mindernde Inhalte handelt; im ND-OBE aber werden oft auch ganz banale Wahrnehmungen gemacht. Subliminale Wahrnehmungen beinhalten im Gegensatz zum NDE häufig die Wahrnehmung von Schmerzen und haben eher negative Auswirkungen (22; 65).

Nicht immer ist die im OBE zur Imagination der Umgebung notwendige subliminale (akustische) Wahrnehmung gegeben, zum Beispiel weil manche NDEs/OBEs in geräuschloser Umgebung stattfinden. Des Weiteren werden die bei Sauerstoffmangel am längsten bestehen bleibenden subliminalen akustischen Wahrnehmungen nicht in adäquate Bilder der Auslöser umgesetzt, sondern immer akustisch erinnert und eben nicht – wie es nach dieser Theorie beim OBE der Fall sein müsste – synästhetisch in optische Bilder transferiert. Im letztgenannten Fall würden nur abstrakte Bilder induziert, die niemals die ursprünglichen Wahrnehmungen abbildeten oder mit ihnen in direkter inhaltlicher Beziehung stünden. In größerer Todesnähe/Bewusstlosigkeit werden die unterschwellig wahrgenommenen Umgebungsreize eher in oneiroidale, das Umfeld allenfalls symbolisch verkleidet wiedergebende Traumbilder transformiert (66).

5. Psychoanalytische Deutungen von Nah-Todeserfahrungen

Aus psychoanalytischer Sicht sind NDEs Regressionen (im Dienste des Ich). Die Unaussprechlichkeit der NDEs zum Beispiel spiegele eine Regression in präverbale Entwicklungsstadien wider, ihre höchste Sinnhaftigkeit und Eindrücklichkeit die Absolutheit der Primärerfahrungen, die ekstatischen Gefühle die ersten Still-Erlebnisse und das Gefühl der All-Einheit eine Regression in ein symbiotisches Entwicklungsstadium (3; 36).

Als infantile Wunscherfüllung wird die Begegnung mit den – den eigenen Bedürfnissen nachgestalteten – Verstorbenen interpretiert, als Konfrontation mit den triebhaften Es-Anteilen die Begegnung mit Dämonen und als deren Überwindung durch Konzentration auf eigene höhere Ich-Anteile die Umwandlung negativer in positive NDEs durch Zentrierung auf ethisch-religiöse Inhalte. Die Veränderungen der Persönlichkeit nach einem NDE sollen Folge des regressiven Ausgleichs unerfüllter Defizite sein (20; 24).

Für die Annahme, dass es sich bei den Verstorbenen und den religiösen Gestalten des NDE um eigene (höhere) Anteile handelt, spricht zum Beispiel die Tatsache, dass diese Gestalten in unterschiedlichem Alter erscheinen und zuweilen ganz alltägliche,

wenn auch gute Ratschläge erteilen. Auf jeden Fall sind NDEs immanente religiöse Erfahrungen und führen zu einer Verschmelzung mit eigenen Selbst-Anteilen, die in ihrer höchsten Form bildhaft vom Licht repräsentiert werden (9; 34).

Tatsächlich kommt es in den NDEs zu einer gewissen Abnahme des zielgerichteten Denkens, der intellektuellen (abstraktiv-differentiellen) Leistungen und der Außenorientierung bei gleichzeitiger Zunahme der Affektivität und der Altersregression. Damit wird aber auch eine hohe Formbarkeit/Veränderbarkeit der Psyche erreicht, welche die erstaunlichen Wirkungen von NDEs (und der psycholytisch/psychedelischen Therapien) erklärt (44).

Einige Argumente sprechen jedoch gegen einen psychoanalytischen Reduktionismus von Nah-Todeserfahrungen. So haben NDEs in ihren Auswirkungen wertvolle psychotherapeutische Effekte. Die Lebensrevision zum Beispiel erfüllt eine konstruktive – nicht aber eskapistische – Funktion, die sich viele Psychotherapien in der Aufarbeitung der eigenen Biographie zunutze machen. Bei denjenigen, die schon lange von ihrem drohenden Tod wussten und genug Zeit hatten, ihr Leben zu rekapitulieren, scheint eine Lebensrevision seltener zu sein (9).

NDEs werden nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv zumeist von einem wenig regredierten (erwachsenen) separaten Ich erlebt, das in der Lebensrevision zu höchster ethischer (motivationsanalytischer) Selbstbeurteilung in der Lage ist. Das Ausmaß, in dem bestimmte rationale Funktionen – wie Gedächtnis, Selbstreflektion, rationale Bewertung, Toleranz für Zweideutigkeit, selektive Wahrnehmung oder die Fähigkeit zu ordnen, zu lokalisieren und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu unterscheiden – in NDEs noch erhalten sind, spricht gegen die Annahme, dass es sich dabei um eine bloße Regression handelt. Gilt doch Ich-transzendierendes, kosmisch-mystisches Erleben im Sinne der „peak experiences" Maslows als eine der größten Leistungen eines autonomen Ich (34: 36).

Eine der wenigen Studien – sie untersuchte die Abhängigkeit von 72 NDEs von der Persönlichkeit des NDErs – hat gezeigt, dass keines von 40 untersuchten NDE-Elementen mit so wichtigen psychologischen Variablen wie Alter, Geschlecht, Familienstand, Bildung, Beruf, Vorhandensein eines Hirntraumas, dem Glauben an Geister, Gott oder das Schicksal oder aber mit dem Vorwissen über NDEs korrelierte, obwohl diese Variablen ja nach psychoanalytischem Konzept deutliche Auswirkungen auf die NDE-Inhalte haben müssten. Auch ein intro- oder extrovertierter Persönlichkeitsmodus vor dem NDE schien nicht mit den NDE-Elementen in Zusammenhang zu stehen. Schließlich konnte den OBErn kein (von Psychoanalytikern behaupteter) erhöhter Narzissmus nachgewiesen werden (82).

Den in psychoanalytischer Sicht aus den NDEs ableitbaren Wunsch bzw. Trieb nach Unsterblichkeit als Leugnung des Todes zu bezeichnen ist dasselbe, als würde man – um ein Beispiel zu nennen – die Sehnsucht nach Liebe eine Leugnung der Lieblosigkeit nennen! Ist es da nicht viel sinnvoller und dem menschlichen Wesen näher, Lieblosigkeit als Verdrängung der Liebe bzw. der Liebesfähigkeit zu verstehen?

Die in allen Kulturen vorkommenden, erstaunlich ähnlichen göttlichen und dämonischen Bilder bzw. Visionen stellen eine der gewöhnlichen Psychoanalyse nicht zugängliche tiefere Schicht der menschlichen Seele dar. In diesen „archetypischen" Bildern zeigen sich möglicherweise die universellen elementaren Kräfte oder „Quanten" der menschlichen Psyche, die Korrelate eigener Anteile und gleichzeitig den einzelnen Menschen transzendierende archetypische Kräfte darzustellen scheinen (30; 36; 44).

6. Neurobiologische Erklärungsansätze

Durch künstliche cerebrale Hypoxie und die damit verbundene dissoziative Enthemmung/Aktivitätssteigerung lassen sich NDE-Elemente induzieren.

Bei experimentell – via Extrembeschleunigung in einer Zentrifuge (n > 1000 Luftwaffenpiloten) oder via Kombination von Hyperventilation, Orthostase und intrathorakaler Druckerhöhung mittels Valsalva-Manöver (n = 59) – induzierten cerebralen Hypoxien (Dauer ca. 12 +/– 5 Sekunden) wurden im psychischen Erleben in 60 Prozent der Fälle – neben kurzzeitigen Verwirrtheitszuständen – visuelle Halluzinationen beschrieben. Diese bestehen aus einfachen optischen Farbmustern, aber auch aus einzelnen NDE-Elementen wie Bildern aus dem eigenen Leben, Lichtgestalten, wunderschönen Landschaften oder außerkörperlichen Erfahrungen, in denen der Proband sich selbst sozusagen schwerelos von oben beobachtet.

Wie NDEr unterscheiden die meisten Probanden diese Bilder in Art und Intensität deutlich von ihren nächtlichen Träumen; dazu trägt besonders die emotionale Beteiligung bei, die ebenfalls durch drei typische NDE-Elemente gekennzeichnet ist:

- das rauschhafte oder tranceartige Gefühl, in einer anderen Welt gewesen zu sein,
- die außergewöhnliche Erfahrung eines losgelösten oder schwerelosen Zustands der Ruhe und des inneren Friedens,
- die widerwillige Rückkehr in die Realität (5,34).

Wie die NDEs erhalten diese Bilder eine außerordentliche Bedeutung für den Erlebenden und werden nie mehr vergessen (Hypermnesie) (5; 42; 81).

Hypoxie (Sauerstoffmangel) und Hyperkapnie (erhöhter arterieller CO_2-Gehalt) bzw. die (diese begleitende) Alarmreaktion in Todesnähe lösen somit bei NDE eine zerebrale Aktivitätssteigerung aus, erkennbar an einer erhöhten (im Koma internes Orientierungsverhalten und einen Gedächtnisabgleich signalisierenden) P300-Amplitude im EEG (39; 58). Da diese auch bei oft weiterbestehender äußerer Bewusstlosigkeit (z. B. während der Vollnarkose) eintritt, ist dieses Phänomen als dissoziativer Prozess zu verstehen.

Im Rahmen dieser cerebalen Aktivitätssteigerung kommt es zur dissoziierten Enthemmung und damit Aktivierung spezifischer corticaler und subcorticaler (besonders temporolimbischer), weniger Hypoxie- und Hyperkapnie-empfindlicher Hirnstrukturen. Über eine Aktivation des Acetylcholin-übertragenden Transmittersystems in der

Formatio reticularis (RAS) und im frontobasalen Vorderhirn (Nucleus basalis) kommt es dabei zu einer extremen Beschleunigung der Gedanken und Bilder (z. B. des Lebensfilms) mit konsekutiver Veränderung der Zeitwahrnehmung und Hypermnesie, aber auch zum Auftauchen archetypischer, dem normalen Wachbewusstsein nicht zugänglicher Bilder. Ähnliches gilt für Halluzinogen-induzierte veränderte Wachbewusstseinszustände, für die das cholinerge System ebenfalls unerlässlich ist (42; 44; 49; 81; 84).

Trotz der schon genannten Bedeutung von Hypoxie/Hyperkapnie-Zuständen für die Induktion von NDEs bestehen viele phänomenologische Unterschiede zu Hypoxie- (und Hyperkapnie-)Symptomen. Letztere bestehen im Gegensatz zu NDEs unter anderem in Herabsetzung von Mnestik, Konzentration, Entscheidungsfähigkeit, geistiger und körperlicher Leistungsfähigkeit, in Illusionen, Halluzinationen und Gedächtnisverlust. Die große Sauerstoffmangel-Empfindlichkeit von Gedächtnisleistungen macht die Erklärung des Auftretens von Gedächtnishöchstleistungen im Lebensfilm als reines Hypoxie-Symptom eher unwahrscheinlich (23; 81).

Schließlich gibt es genügend NDEs (z. B. bei bloßer Todeserwartung), die bei normalen Sauerstoff- und Kohlendioxid-Konzentrationen ablaufen; zumindest in diesen Fällen spielen Hypoxie bzw. Hyperkapnie keine Rolle. Beide sind somit (auch experimentell) nur mögliche, aber keine unbedingt notwendigen Trigger von NDE-Elementen (9).

6.1 Elektroencephalographische Korrelate von Nah-Todeserfahrungen

Gesicherte elektroencephalographische Korrelate liegen bisher nur von experimentellen OBEs vor, die keine durchweg einheitlichen Veränderungen zeigen. Generell findet man eine verlangsamte Alpha-Aktivität (wie bei tiefer Hypnose und intensiver Imagination) und interessanterweise ein Fehlen von REM-Phasen (35; 67).

Oft ist das EEG beim OBE abgeflacht und zeigt eine weitere Verlangsamung in Form von Theta-Delta-Aktivität. Auch eine Hypoxie führt nach etwa 10 Sekunden zum Auftreten niederfrequenter, hochamplitudiger Thetawellen (und später zu Deltawellen). Das OBE-EEG gleicht oft dem typischen EEG in den ersten ca. 15 Sekunden einer Hypoxie (5; 23; 24; 35).

Eine Zunahme von Theta-Aktivität im EEG gilt auch als Korrelat teilweiser/dissozierter kortikaler Inaktivität im betroffenen und gleichzeitiger selektiver Aufmerksamkeitseinengung bzw. -steigerung in anderen Arealen; dementsprechend gehen dissoziative Höchstleistungen wie NDEs oder die Lösung schwieriger mathematischer Aufgaben unter Zeitdruck (z. B. bei Astronauten unmittelbar vor dem Start oder der Landung) mit Thetabursts einher (49; 59).

Nah-Todeserfahrungen als (epileptoide) Leistung besonders der rechten Hemisphäre

Die rechte Hemisphäre und dort vor allem die temporolimbische Region (mit Hippocampus und Amygdalum) ist besonders für typische NDE-Eigenschaften wie non-

verbale, bildbetonte/visuelle (halluzinative), räumlich-konstruktive und ganzheitliche Leistungen, aber auch für Objekt- und Gesichts-Erkennung (Muster) sowie für Gedächtnisleistungen (besonders [episodische] autobiographische Langzeitgedächtnis-Leistungen) im NDE zuständig (8).

Auch die unkontrollierte Bedeutungszuschreibung in Träumen und Trancezuständen korreliert mit einer besonderen Aktivierung der rechten Hemisphäre (32; 77). Deren Bedeutung zeigt sich außerdem darin, dass NDE-Elemente auslösende hoch dosierte Halluzinogene (I. Ordnung) wie LSD keine visuellen Phänomene mehr produzieren, wenn der rechte Temporallappen chirurgisch entfernt wurde. Auch die euphorisierende und psychedelische Wirkung von LSD hängt vom rechten Temporallappen ab (5; 71).

Tatsächlich lassen sich durch elektrische Reizung der rechten corticalen Temporalregion im Bereich (zumeist unterhalb) der Fissura lateralis (Sylvii) und damit im Bereich des Gyrus temporalis superior et medius OBEs induzieren. Bei Stimulation tiefer gelegener Areale des Temporallappens – neuerdings spezifisch des Gyrus angularis im rechten Temporallappen – wurden ebenfalls OBEs, Schwebegefühle, mystische und religiöse Erlebnisse sowie Tunnel-, Licht- und Traumsequenzen induziert. Elektrische Stimulation des Temporallappens sowie des Hippocampus und des Amygdalum führt manchmal zum plötzlichen Auftauchen von Lebensfilm-Bruchstücken. Das zusammen mit diesen Elementen auftretende Tunnel-Licht-Erlebnis originiert somit auf jeden Fall nicht in der Sehrinde (15; 49; 59; 69; 78; 79; 85).

Für eine abrupte Entladung temporaler Hirnareale bei NDE sprechen auch gewisse Ähnlichkeiten mit manchen Temporallappenepilepsie-(TLE-)Symptomen wie Hypermnesie, gesteigerte Bewusstseinshelle, intensive Eindringlichkeit der traumhaften Bilder, deren große persönliche (affektive) Bedeutung, der dissoziative, religiöse und manchmal paranormale Charakter der NDEs und die nach den NDEs selten vermehrt auftretenden Déjà-vu-Erlebnisse. Die seltenen, wie automatisiert ablaufenden Bewegungen des in OBE verlassenen Körpers erinnern entfernt an motorische Entäußerungen bei Temporallappenepilepsien (9; 10; 26a; 35; 56; 59; 74).

Selten treten NDE-ähnliche religiöse Erfahrungen direkt bei (mit Flickerlicht oder durch eine EKT induzierten) epileptischen Anfällen auf. Selbst Grand- und Petit-Mal-Anfälle können gelegentlich OBE-/NDE-Elemente (bei Dostojewski z. B. höchste Glückserlebnisse) induzieren (5; 9). Andererseits fehlen bei NDE alle TLE-typischen Phänomene wie die bizarren Körperwahrnehmungsstörungen, die Gefühle der Furcht und die motorischen Automatismen, die Störung aller kognitiven und mnestischen Leistungen sowie Geruchs- und Geschmackshalluzinationen und die entsprechenden EEG-Veränderungen (26a).

Insgesamt verweisen die Ähnlichkeiten und Unterschiede von NDEs und Temporallappenepilepsien auf eine äußerst genau gesteuerte und programmierte Aktivation bestimmter Areale des temporolimbischen Systems im Rahmen der NDEs. Da in NDEs unter anderem die Identität/das Ich erhalten, Wahrnehmung kategorisiert, Objekte identifiziert und Bedeutung bewertet werden, ist jedoch von einer Beteiligung weiterer corticaler Strukturen auszugehen (64; 69).

6.2 Nah-Todeserfahrungen als Wirkung körpereigener Halluzinogene

Bei bis zu 80 Prozent aller (auch areligiöser) Probanden können – selbst im experimentellen Rahmen zum Beispiel eines Doppelblindversuches – durch Halluzinogene I. Ordnung wie LSD, Cannabis (THC) und Ketamin NDE-Elemente ausgelöst werden. Somit spielt eine Freisetzung körpereigener Halluzinogene I. Ordnung bei den NDEs wohl eine wichtige Rolle.

Zu diesen körpereigenen Halluzinogenen zählt Dimethyltryptamin, das experimentell alle NDE-Elemente produzieren und im Gehirn über die Dimethyltransferase aus Tryptamin herstellt werden kann. Eine chemische Variante ist das DPT (Dipropyltryptamin), das wie LSD als Psychedelikum eingesetzt wird, aber wesentlich schneller und kürzer als dieses wirkt, so dass es den für das NDE benötigten körpereigenen Halluzinogenen sehr viel näher kommt als LSD.

Andere körpereigene Halluzinogene sind die sog. Anandamide (Arachidonyläthanolamide), die als endogenes THC-Äquivalent gelten. Sie aktivieren die gleichen körpereigenen Cannabinoid-Rezeptoren wie Marihuana und besitzen vergleichbare Eigenschaften. Bezeichnenderweise lautet die Übersetzung des Wortes Anandamid „innere Glückseligkeit" (17; 30; 36; 44).

Die Wirkung von Halluzinogen besteht (wie beim Sauerstoffmangel) aus einer Enthemmung des Hippocampus, wodurch das RAS aktiviert und so eine (dissoziierte) Überwachheit ausgelöst wird. Die (endogenen) Halluzinogene I. Ordnung bewirken auch eine Dissoziation des sensorischen Inputs wie der Schmerzwahrnehmung bei gleichzeitiger Aktivierung des limbischen Systems und des RAS; Bewusstsein und Erinnerungsfähigkeit bleiben wie im NDE erhalten.

LSD soll wie alle Halluzinogene die Serotonin-vermittelte inhibitorische Wirkung des Nucleus raphe (dorsalis) aufheben, der mit seinen Axonen das Frontalhirn und den Temporallappen sowie das limbische System hemmt, so dass LSD NDE-Phänomene-induzierende Entladungen im Temporallappen bewirken kann. Insbesondere die Ausschaltung der Serotonin-Freisetzung in den hippocampalen Pyramidenzellen soll für religiöse Erlebnisse und Ekstase-Erfahrungen von Bedeutung sein.

Serotonerge Fasern des Nucleus raphe dorsalis sollen auch mit dem Griseum centrale, dem Ort höchster Endorphin-Konzentrationen, in Verbindung stehen. Außerdem scheint Serotonin eine Rolle bei der reduzierten Schmerzwahrnehmung unter Stress und in NDE zu spielen. Interessanterweise sollen auch die Hyperkapnie bzw. die damit verbundene Hypoxie, die, wie gezeigt, NDE-Elemente induzieren können, über eine Beeinflussung der Serotonin-Aktivität wirken (14; 37).

6.3 Endorphine/Enkephaline

Besonders für die affektiven Komponenten des NDEs könnten die sog. Endorphine bzw. Enkephaline verantwortlich sein. Tatsächlich haben Endorphine/Enkephaline (auch experimentell) primär (wie in NDE) eine euphorisierende, schmerzreduzierende bzw. Schmerzfreiheit induzierende Wirkung, verbunden mit einer Stimmungsaufhellung. Die schmerzlindernde Wirkung der Enkephaline ist aufgrund zweier Inaktivationsenzyme sehr kurz, was das plötzliche Einsetzen und Sistieren der Schmerzfreiheit bei NDE/OBE gut erklären könnte (9).

Die Ausschüttung von Endorphinen soll besonders im temporolimbischen System erfolgen, da diese und ihre (My-)Rezeptoren dort besonders häufig vorkommen. Das würde sich mit der bevorzugten Wirkstätte der NDEs decken. Tatsächlich gibt es Hinweise für einen Anstieg der Beta-Endorphin-Konzentration bei (schweren) Krankheiten und (damit) bei Lebensgefahr (9; 18; 21; 45).

Für die Bedeutung der Endorphine spricht auch der Befund, dass eine Verabreichung von Beta-Endorphinen direkt in den Liquor von Krebskranken ähnlich wie das NDE zur Analgesie und Stimmungsanhebung führt. In einem Einzelfall hat sich ein positives NDE nach intravenöser Gabe des Opiat-Antagonisten Naloxon in ein negatives verwandelt (21).

Das Fehlen der sedierenden Wirkung der Endorphine bei den NDEs und die Tatsache, dass Endorphine keinerlei Bilder induzieren, NDEs aber überwiegend aus Bildern bestehen, relativiert die Bedeutung der Endorphine jedoch deutlich (9; 65).

7. Interdisziplinär-anthropologischer Ausblick

Angesichts des bisher überwiegend hypothetischen Charakters der neurobiologischen Korrelate der NDEs, die außerdem nur Korrelate, nicht aber die letzte oder beste Erklärung der NDEs sind, kommt einer fachübergreifenden anthropologischen Perspektive aus der Sicht der NDEr die größte Bedeutung zu.

Phänomenologisch gibt es ein kontinuierlich ineinander übergehendes Spektrum von Träumen zum Thema Tod, indirekt angedeuteten NDE/OBE-Elementen im Traum, (luzid) geträumten OBEs/NDEs, typischen, völlig real erscheinenden bis hin zu verifizierbaren, nur durch außersinnliche Wahrnehmung erklärbaren OBEs/NDEs. Somit handelt es sich bei den NDEs/OBEs zuallererst um eine bloße Wanderung durch mentale Selbst- und Weltmodelle und damit um eine Art Vorspiel oder eine Simulation eines Lebens nach dem Tod. NDEs wären demnach nur tröstende Hoffnung eines noch aktiven Gehirns.

Zumindest angesichts der außersinnlichen Wahrnehmungen in NDEs und deren transkultureller Ähnlichkeit könnte man jedoch eine Erweiterung der immanenten Perspektive zulassen, die auch die Haltung der meisten NDEr zu ihrem Erlebnis trifft: So wie unsere alltägliche Wahrnehmung eine repräsentationale Interpretation der

– physikalisch anders interpretierten – Realität darstellt (beides sind je verschiedene Zugangsweisen zur mehrdimensionalen Realität und Annäherungsversuche an sie), so könnte sich auch in NDEs eine annähernde Interpretation einer verfremdet, das heißt in Gehirn-eigenen, traumhaft gestalteten Bildern wahrgenommenen anderen Wirklichkeit außerhalb von Raum und Zeit andeuten. Diese Sicht erklärt dann auch die NDE-induzierten Lebensveränderungen.

Wie auch immer man sich jedoch entscheiden mag, eines ist sicher: Religiös-mystisches (NDE-)Erleben beruht auf einer anhand der NDEs/OBEs erkennbaren biologisch angelegten Matrix, die durch keine Theorie hinwegerklärt werden kann und elementarer Bestandteil der menschlichen Psyche ist. Paranormale Leistungen von Lebenden wie von Sterbenden und ihr vermehrtes Auftreten im Rahmen von religiösen Erlebnissen (besonders im Sterben) bzw. bei religiösen (an paranormale Möglichkeiten glaubenden) Menschen *verweisen* auf einen zeit- und raum-unabhängigen und somit unsterblichen Anteil der menschlichen Psyche, der oft als unsterbliche Seele bezeichnet wird und nach dem Tod weiterlebt.

Tabelle 1: Soziodemographischer Überblick über die Patienten (n = 100)

Geschlecht		*Religionszugehörigkeit*	
Männer	35%	katholisch	31%
Frauen	65%	evangelisch	45%
Familienstand		andere Religionen	12%
ledig	13%	keine Religion	10%
verheiratet	48%	*Grad der Religiosität vor dem NDE (Selbsteinschätzung)*	
geschieden	20%	religiös	25%
verwitwet	16%	wenig/durchschnittlich religiös	29%
Nationalität		nicht religiös	17%
Deutschland	97%	*Alter zum Zeitpunkt des NDE*	
Österreich	2%	5–8 Jahre	7%
Bildungsstand		11–13 Jahre	3%
Grundschule	41%	14–18 Jahre	8%
Realschule	16%	19–20 Jahre	10%
Gymnasium	7%	21–61 Jahre	69%
Universität	12%	62–78 Jahre	3%
Fachhochschule	2%	*Vorwissen über NDEs*	
Beruf		ja	12%
Arbeiter	5%	nein	63%
Angestellter	17%		
Beamter	2%	In einigen Kategorien der Tabelle wurden wegen fehlender Angaben der NDEr keine 100% erreicht.	
Selbstständiger	14%		
Hausfrau	12%		
Rentner	27%		
in Ausbildung	3%		

Tabelle 2: Auslöser der Nah-Todeserfahrungen (NDE)

Intraoperative Zwischenfälle	19%
Verkehrsunfälle	14%
Ertrinken	8%
Komata (unterschiedlicher Genese)	7%
Schädel-Hirn-Traumata (mittelschwer bis schwer)	6%
Kardiale Notfälle (Infarkt, Rhythmusstörung)	6%
Pulmonale Notfälle (Embolie, Pneumonie, Ersticken)	6%
Blutverluste	4%
Suizidversuch (Medikamente, Heroin, Kopfschuss)	3%
Gastrointestinale Notfälle (Peritonitis, Perforation)	3%
Verbrennungen	2%
Hohes Fieber	2%
Hochgradiges Guillain-Barré-Syndrom	1%
Hirnmassenblutung (links-temporal)	1%
Schwere Erkrankung unklarer Genese	1%
Medikamentennebenwirkung	1%
Komplizierte Totgeburt	1%
Anaphylaktischer Schock	1%
Bauchschuss	1%
Verhungern	1%
Stromschlag	1%
Tetanus	1%

Bezüglich der Auslöser wurde wegen z. T. fehlender Angaben der NDE keine 100% erreicht.

Tabelle 3: Häufigkeit verschiedener NDE-Elemente (Mehrfachnennungen), n = 100

Gefühl von Ruhe, Friede oder Wohlbefinden	89%
Gefühl von Freude oder Glück	80%
Lichtwahrnehmung	77%
Gesteigerte Lebendigkeit der Wahrnehmung	75%
Eintritt in eine überirdische, jenseitige Welt	63%
Außerkörperliche Erfahrung (OBE)	61%
Beschleunigter Zeitablauf/Zeitlosigkeit	59%
Wahrnehmung der Realität	48%
Beschleunigung der Gedanken	47%
Tunnelphänomen	47%
Einheitserleben	38%
Allverstehen/Allwissenheit	33%
Begegnung mit mystischen Wesen	32%
Ablauf von Ereignissen der eigenen Vergangenheit	30%
Erreichen einer Grenzzone	29%
Begegnung mit Verstorbenen/religiösen Gestalten	27%
Wahrnehmung von Musik	24%
Präkognition	3%
NDE-untypische, traumhaft-oneiroidale Komponenten	27%

Literatur

1. Amminger, G. P., Resch, F., Paranoide Schizophrenie und Depersonalisations-/Derealisationssyndrom in der Adoleszenz, in: Fundamenta Psychiatrica 7 (1993), 178–187.
2. Atwater, P. M., Coming Back To Life. The After-Effects Of The Near-Death Experience, Ballantine, New York 1989.
3. Bache, C. M., A Perinatal Interpretation of Frightening Near-Death Experiences. A Dialogue with Kenneth Ring, in: J Near Death Stud 13/1 (1994), 25–46.
4. Bates, B. C./Stanley, A., The Epidemiology And Differential Diagnosis Of Near-Death Experience, in: Am J Orthopsychiat 55/4 (1985), 542–549.
5. Bauer, M., Phänomenologie induzierter Synkopen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der medizinischen Doktorwürde an den medizinischen Fachbereichen der Freien Universität Berlin, Berlin 1994.
6. Becker, C. B., The Centrality of Near-Death Experiences in Chinese Pure Land Buddhism, in: Anabiosis 1/2 (1981), 154–171.
7. Bender, H., Verborgene Wirklichkeiten. Aufsätze zur Parapsychologie III, Piper, München 1985.
8. Birbaumer, N./Töpfner, S., Hirnhemisphären und Verhalten, in: Dt Ärztebl 95/45 (1998), C-2015–2018.
9. Blackmore, S., Dying To Live. Science and the Near-Death Experience, HarperCollinsPublishers, Guernsey 1993.
10. Bowers, M. B./Freedman, D. X., ›Psychedelic‹ Experiences in Acute Psychoses, in: Arch Gen Psychiat 15 (1966), 240–248.
11. Brugger, P./Agosti, R./Regard, M./Wieser, H.-G./Landis, T., Heautoscopy, epilepsy, and suicide, in: J Neurol Neurosurg Psychiatry 57 (1994), 838–839.
12. Brunswig, K., Das Licht. Erinnerungen an den Tod, Dreves, Rosengarten 1992.
13. Buckley, P., Mystical Experience and Schizophrenia, in: Schizophrenia Bulletin 7 (1981), 516–521.
14. Davidson, J. M./Davidson, R., The Psychobiology of Consciousness, Plenum Press, New York 1980.
15. Dewhurst, K./Beard, A. W., Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy, in: Brit J Psychiat 117 (1970), 497–507.
16. Dinzelbacher, P., An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich, Herder Taschenbuch-Verlag, Freiburg i. Br. 1989.
17. Dittrich, A., Ätiologie-unabhängige Strukturen veränderter Wachbewußtseinszustände. Ergebnisse empirischer Untersuchungen über Halluzinogene I. und II. Ordnung, sensorische Deprivation, hypnagoge Zustände, hypnotische Verfahren sowie Reizüberflutung, Enke, Stuttgart 1985.
18. Drab, K. J., The Tunnel Experience. Reality or Hallucination?, in: Anabiosis 1/2 (1981), 126–152.
19. Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen III R und IV, Beltz, Weinheim 1989 und 1996.
20. Ehrenwald, J., Out-Of-The-Body Experiences And The Denial Of Death, in: J Nerv Ment Dis 169/4 (1981), 244–248.
21. Fenwick, P./Fenwick, E., The Truth In The Light. An Investigation Of Over 300 Near-Death Experiences, Headline Book, London 1996.
22. Finger, L., Reanimation. Eine Untersuchung über die psychosozialen Auswirkungen bei erfolgreich reanimierten Patienten. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der medizinischen Doktorwürde an den Medizinischen Fachbereichen der Freien Universität Berlin, Berlin 1988.
23. Forster, E. M./Whinnery, J. E., Recovery from Gz-Induced Loss of Consciousness. Psychophysiologic Considerations, in: Aviat Space Environment Medicine 6 (1988), 517–522.
24. Gabbard, G. O./Twemlow, S. W., With The Eyes Of The Mind. An Empirical Analysis of Out-of-Body States, Praeger, New York 1984.
25. Gackenbach, J./La Berge, S. (Hrsg.), Conscious Mind, Sleeping Brain. Perspectives On Lucid Dreaming, Plenum Press, New York 1988.
26. Green, C., Out-of-the-Body Experiences, Institute of Psychophysical Research, Bath ⁴1979.

26a. Greenberg, D. B./Hochberg, F. H./Murray, G. B., The Theme of Death in Complex Partial Seizures, in: Am J Psychiatry 141/12 (1984), 1587–1589.

27. Grey, M., Return From Death. An Exploration Of The Near-Death-Experience, Arkana, Guernsey 1985.
28. Greyson, B., The Near-Death Experience Scale, in: J Ner Ment Dis 171/6 (1983), 369–375.
29. Greyson, B./Stevenson, I., The Phenomenology of Near-Death-Experiences, in: Am J Psychiatry 137 (1980), 1193–1196.
30. Grof, S./Halifax, J., Die Begegnung mit dem Tod, Klett-Cotta, Stuttgart 1980.
31. Haraldsson, E./Houtkooper, J. M., Eine Metaanalyse von Experimenten über Wahrnehmungsabwehr und Außersinnliche Wahrnehmung. Glaubensüberzeugung, Persönlichkeit, Versuchsleiter- und Absinkungseffekte, in: Z Parapsych Grenzgeb Psychologie 36, 3/4 (1994), 194–210.
32. Heckmann, J. G./Lang, C. J. G./Lösslein, H./van Stockeret, T./Neundörfer, B., Untersuchung zum Erkennen vertrauter Handschrift nach linkshemisphärischer und rechtshemisphärischer Hirnschädigung, in: Nervenarzt 65 (1994), 369–401.
33. Holzinger, B., Der luzide Traum. Phänomenologie und Physiologie, WUV-Universitätsverlag, Wien 1994.
34. Hood, R. W. Jr., Psychological Strength and the Report of Intense Religious Experience, in: J Scient Study Religion 12 (1974), 441–448.
35. Irwin, H. J., Flight of Mind. A psychological study of the out-of-body experience, The Scarecrow Press, New York 1985.
36. Josuttis, M./Leuner, H. (Hrsg.), Religion und die Droge. Ein Symposion über religiöse Erfahrungen unter Einfluß von Halluzinogenen, Kohlhammer, Stuttgart 1972.
37. Jourdan, J.-P., Near-Death and Transcendental Experiences. Neurophysiological Correlates of Mystical Traditions, in: J Near Death Stud 12/3 (1994), 177–200.
38. Kellehear, A./Irwin, H., Five Minutes After Death. A Study of Beliefs and Expectations, in: J Near Death Stud 9/2 (1990), 77–90.
39. Kulke, H., Die P300-Komponente der ereigniskorrelierten Potentiale im Verlauf der schizophrenen Erkrankungen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Medizinischen Fakultät der Bayrischen Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, Würzburg 1994.
40. La Berge, S., Hellwach im Traum. Höchste Bewußtheit in tiefem Schlaf, Junfermann, Paderborn 1987.
41. Lauter, V., Krankheitserleben und psychische Veränderungen bei intensivbehandelten Patienten mit akutem Guillain-Barré-Syndrom. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Medizinischen Fakultät der Bayrischen Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, Würzburg 1997.

42. Lempert, T./Bauer, M./Schmidt, D./Syncope. A., Videometric Analysis of 56 Episodes of Transient Cerebral Hypoxia, in: Ann Neurol 36/2 (1994), 233–237.
43. Leonhard, K., Differenzierte Diagnostik der endogenen Psychosen, abnormen Persönlichkeitsstrukturen und neurotischen Entwicklungen, Verlag Gesundheit, Berlin ⁴1991.
44. Leuner, H., Halluzinogene. Psychische Grenzzustände in Forschung und Psychotherapie, Huber, Stuttgart 1981.
45. Loew, T./Zimmermann, U./Hummel, T./Wildt, L., Bungee Jumping. Endokrinopsychophysiologie des Springens, Fallens und Gehaltenwerdens, in: Münch Med Wochzeitschr 30/31 (1993), 396–399.
46. Lukoff, D./Lu, F./Turner, R., Toward a More Culturally Sensitive DSM IV. Psychoreligious amd Psychospiritual Problems, in: J Nerv Ment Dis 180 (1992), 673–682.
47. Mattiesen, E., Das persönliche Überleben des Todes, de Gruyter, Berlin – Leipzig 1936.
48. Menges-Fleig, A., Das Capgras-Phänomen und andere wahnhafte Mißidentifikationsstörungen. Prävalenz und klinische Charakteristika. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der gesamten Medizin an der Philipps-Universität Marburg, Marburg 1993.
49. Milsmann, S., Das Lebensfilm-Phänomen aus neuropsychologischer Perspektive. Diplomarbeit an der Abteilung für Psychologie der Fakultät für Psychologie und Sportwissenschaft der Universität Bielefeld, Bielefeld 1996.
50. Mischo, J., Paranormale Erfahrungen im Traum, in: Z Parapsych Grenzgeb Psychologie 1–4/27 (1985), 116–141.
51. Moody, R., Das Licht von drüben. Neue Fragen und Antworten, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989.
52. Morse, M., A Near-Death Experience in a 7-Year Old Child, in: Am J Dis Child, 10/137 (1983), 959–961.
53. Morse, M./Castillo, P./Venecia, D./Milstein, J./Tyler, D. C., Childhood Near-Death Experiences, in: Am J Dis Child, 11/140 (1986), 1110–1114.
54. Morse, M./Perry, P., Zum Licht. Was wir von Kindern lernen können, die dem Tod nahe waren, Zweitausendeins Verlag, Frankfurt a. M. 1993.
55. Müller, C. (Hrsg.), Lexikon der Psychiatrie. Gesammelte Abhandlungen der gebräuchlichsten psychiatrischen Begriffe, Springer, Heidelberg 1986.
56. Neppe, V. M., Temporal Lobe Symptomatology in Subjective Paranormal Experients, in: J Soc Psychical Research 77/1 (1983), 1–29.
57. Olson, M./Dulaney, P., Life Satisfaction, Life Review, and Near-Death Experiences in the Elderly, in: J Holis Nursing 11/4 (1993), 368–382.
58. Peters, U. H./Karenberg, A./Diederich, N., ›Symptomatische Manien‹ bei HIV-Infektionen. Drei Fälle von ekstatischen Eingebungspsychosen als Folge der AIDS-Krankheit, in: Psychiatrische Praxis 16 (1989), 91–96.
59. Persinger, M./Makarec, K., Complex Partial Epileptic Signs As A Continuum From Normals To Epileptics. Normative Data And Clinical Populations, in: J Clin Psychology 49 (1993), 33–45.
60. Rätsch, C., Ethnopharmakologie und Parapsychologie, EXpress Edition, Berlin 1986.
61. Ring, K., Den Tod erfahren – das Leben gewinnen. Erkenntnisse und Erfahrungen von Menschen, die an der Schwelle zum Tod gestanden und überlebt haben, Scherz-Verlag, Bern – München – Wien 1984.
62. Ring, K./Cooper, S., Near-Death and Out-of-Body Experiences in the Blind. A Study of Apparent Eyeless Vision, in: J Near Death Stud 16/2 (1997), 101–147.
63. Roberts, G./Owen, J., The Near-death Experience, in: Br J Psychiatry 153 (1988), 607–617.

64. Roth, G., Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Suhrkamp, Frankfurt a. M. ²1995.
65. Sabom, M. B., Erinnerung an den Tod. Eine medizinische Untersuchung, Goldmann, Berlin ²1986.
66. Schmidt-Degenhard, M., Die oneiroide Erlebnisform. Zur Problemgeschichte und Psychopathologie des Erlebens fiktiver Wirklichkeiten, Springer, Heidelberg 1992.
67. Schröter-Kunhardt, M., Mögliche neurophysiologische Korrelate von Nah-Todeserfahrungen, in: Dittrich, A./Hofmann, A./Leuner, H. (Hrsg.), Welten des Bewußtseins Bd. 2, VWB-Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin 1993, 57–75.
68. Schröter-Kunhardt, M., Erfahrungen Sterbender während des klinischen Todes, in: TW Neurologie Psychiatrie 9 (1995), 132–140.
69. Soeffner, H.-G./Knoblauch, H. (Hrsg.), Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1999.
70. Spencer, M., Dissociation. Normal or Abnormal?, in: J Near Death Stud 14/3 (1996), 145–158.
71. Spitzner, M., Halluzinationen. Ein Beitrag zur allgemeinen und klinischen Psychopathologie, Springer, Berlin – Heidelberg 1988.
72. Stumpfe, K. D., Psychosomatische Reaktionen bei dem Erlebnis der Todesnähe. Ein Zustand der affektiven Dissoziation, in: Zschr. psychosom. Med 31 (1985), 215–225.
73. Sutherland, C., Psychic Phenomena Following Near-Death Experiences. An Australian Study, in: J Near Death Stud 8/2 (1989), 93–102.
74. Twemlow, S. W., Clinical Approaches to the Out-of-Body Experience, in: J Near Death Stud 8/1 (1989), 29–43.
75. van Lommel, P./van Wees, R./Meyers, V./Elffereich, I., Near-death experience in survivors of cardiac arrest. A prospective study in the Netherlands, in: The Lancet Vol 358, December 15, 2001, 2039–2045.
76. Wagner, R. F./Weiß, H./Faller, H./Lauter, V., Auswirkungen extremer Deprivation bei Patienten mit akutem Guillain-Barré-Syndrom, in: Z Med Psychologie 2 (1994), 58–63.
77. Wais, M., Auf der Suche nach einer Theorie des Anarchischen oder Was verbindet Parapsychologie und Neuropsychologie?, in: Z Parapsych Grenzgeb Psychologie 1–4/27 (1985), 55–64.
78. Waxman, S. G./Geschwind, N., Hypergraphia in temporal lobe epilepsy, in: Neurology 24 (1974), 629–636.
79. Waxman, S. G./Geschwind, N., The Interictal Behavior Syndrome of Temporal Lobe Epilepsy, in: Arch Gen Psychiatry 32 (1975), 1580–1586.
80. Weiß, H., Psychische Veränderungen bei intensivbehandelten Patienten mit akutem Guillain-Barré-Syndrom. Tiefenpsychologische Aspekte des Kommunikationsverlustes und seiner Bewältigung, in: Fortschr Neurol Psychiatrie 59 (1991), 134–140.
81. Whinnery, J. E./Whinnery, A. M., Acceleration-Induced Loss of Consciousness. A Review of 500 Episodes, in: Arch Neurol 47 (1990), 764–776.
82. White, P. R., The Anatomy of a Transformation. An Analysis of the Psychological Structure of Four Near-Death Experiences, in: J Near Death Stud 3/15 (1997), 163–185.
83. Zaleski, C., Nah-Todeserlebnisse und Jenseitsvisionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Insel, Frankfurt a. M. – Leipzig 1995.
84. Zeman, A. Z. J./Grayling, A. C./Cowey, A., Contemporary theories of consciousness, in: J Neurol Neurosurg Psychiatry 62 (1997), 549–552.
85. Blanke, O./Ortigue, S./Landis, T./Seeck, M., Stimulating illusory own-body perceptions. The part of the brain that can induce out-of-body experiences has been located, in: Nature, Vol 419, 19 September 2002, 269–270.

IV. Der christliche Auferstehungsglaube: heute theologisch verantwortet

JÜRGEN WERBICK

„DIESS LEBEN – DEIN EWIGES LEBEN!"?

Die Kritik am christlichen Auferstehungsglauben und ein fundamentaltheologischer Versuch, ihn zu verteidigen

1. Das Menschenleben: ein gebrochenes Versprechen?

Der Glaube an die Auferstehung der Toten gehört normalerweise nicht zu den Themenfeldern der Fundamentaltheologie. Gleichwohl ist er zumindest seit der Aufklärung ein bevorzugtes apologetisches „argumentum ad hominem" gewesen. In der Auseinandersetzung mit dem „aufgeklärten" Selbstbewusstsein der Welt-Bürger, die es gelernt hatten, ihr Leben in die eigenen Hände zu nehmen und zum Schmied ihres Lebensglücks zu werden, stellen die Prediger ihren Zuhörern das unausweichliche Todesschicksal vor Augen – und den christlichen Auferstehungsglauben, der allein dieses Todesschicksal bestehen lasse. Der Nachdruck, mit dem sie dies tun, zeigt den Grad der Verunsicherung an, der sie zum Äußersten ihre Zuflucht nehmen lässt: zum Wachrufen der Todesangst, der sich niemand – auch die ausdrücklichen Gottesleugner nicht – entziehen könne. Auf dem Totenlager müssten sich auch die Freigeister eingestehen, dass ihnen nur noch der Glaube an den gnädigen Gott und an die Auferstehung der Gestorbenen helfen kann. Jetzt, mitten im Leben, renommieren sie damit, den Tod nicht zu fürchten. Aber – so spricht sie der Prediger Hyacinthe de Montargon an – „warum könnt ihr denn nicht bis zu Ende diese stolze Gelassenheit zur Schau tragen? Warum zittert ihr, wenn es ans Sterben geht? Was veranlasst euch in diesem Augenblicke, alle eure Redereien und euer ganzes vergangenes Leben Lügen zu strafen?"[1]

Das „argumentum ad mortem hominum" mag als unfair empfunden werden, vielleicht auch als verräterisch: Haben die Sachwalter des christlichen Glaubens es wirklich nötig, die Menschen bei ihrer Schwäche[2] – bei ihrer abgründigen Todesangst – zu packen? Entlarven sie ihre Religion damit nicht – wie schon Lukrez unterstellte[3] – als Ausgeburt der Furcht? Eine Apologetik, die nur die Angst der Menschen für sich ins Feld zu führen wüsste, wäre dem Einwand schutzlos ausgeliefert, der von ihr verteidigte Glaube sei nichts anderes als die ängstliche Weigerung, sich der Realität dieser Welt und des Lebens in ihr schonungslos auszusetzen – ein Glaube für Feiglinge gewissermaßen.

Aber darf die Fundamentaltheologie nicht daran festhalten, dass die Realität menschlichen Lebens Fragen aufwirft, die auch von der Entschlossenheit, sich ihr zu stellen, nicht gegenstandslos gemacht werden? Diese Fragen hätten allesamt damit zu tun, dass sich – wie Peter Sloterdijk zugespitzt formuliert – „Zurweltkommen und Zunichtskommen aufeinander reimen“[4]. Wer als Mensch ungefragt ins Dasein gesetzt wird, ist damit – von Anfang an – der Frage ausgesetzt, wohin das Zur-Welt-Kommen führen kann, wenn nicht zu einem Ende, in dem widerrufen wäre, was mit dem Zur-Welt-Kommen begonnen hat. Ist die Welt, in die hinein das Menschenkind kommt, ein guter Ort, so ist es ein Skandal, sie einst verlassen zu müssen – es sei denn, die Welt, zu der man kommt, ist ein Versprechen, das sich über das Zur-Welt-Kommen hinaus erfüllen wird: im Über-die-Welt-Hinauskommen.

So viel scheint schon phänomenologisch unabweisbar: Die Welt macht den „Menschenankömmlingen“ ein Versprechen; ja sie „ist ihrer Gegebenheit nach nichts anderes als ein Versprechen, das die älteren Welteinwohner den Neuankömmlingen machen“, ein Versprechen, „das der Labilität irdischer Verhältnisse wegen dazu prädestiniert ist, gebrochen zu werden“[5]. – Ein unhaltbares Versprechen also? Menschen leben jedenfalls von solchen „lebensspendenden Versprechen“ – und von ihrer Einhaltung: „[…] die Führung ihres Lebens hängt an der Haltung von Versprechen, die von ihnen selbst her zur Unhaltbarkeit neigen. Wenn Mütter ihre weinenden Kinder auf den Arm nehmen und ihnen versichern, es sei wieder *alles gut,* so versprechen sie ihnen mehr, als zu halten sein wird – aber sie können es ihnen auch nicht nicht versprechen, wenn sie die Kinder nicht zur Unzeit in Haltlosigkeit versinken lassen wollen.“[6] Ist ihr Versprechen – da das Leben ja doch zu nichts führt und gleichwohl im Glauben an dieses Versprechen gelebt, zumindest begonnen werden muss – nur eine lebensdienliche Täuschung? Was wäre das für ein Leben, in das man so hinein-verführt, ja hineinbetrogen wird? Aber auch dies ist ja noch – so Sloterdijk – das den Heranwachsenden von früh an aufgegebene Lernpensum: „Früh genug lernt jedes Individuum, dass der Schlagschatten unhaltbarer Versprechen auf das menschliche Leben fällt und dass zur Existenz nicht nur Lebenshaltung und Lebensführung auf der Basis gehaltener Versprechen gehören, sondern auch Lebensirreführung und Lebensfehlhaltung – wegen fehlenden Halts für das Versprochene.“[7]

Lernt der Mensch nicht rechtzeitig, dass ihm – so Sloterdijk – zu viel versprochen wurde, so überfordert er sich und seine Welt durch die individuell und kollektiv betriebenen Projekte, das Unhaltbare doch zustande zu bringen. Die Welt gibt nicht her, was sie versprochen hat. Will man sie dazu zwingen, so zerstört man sie. Also kommt es darauf an, die Ansprüche an die Haltbarkeit von Versprechen aufs Menschenwelt-Maß zurückzunehmen. Peter L. Berger[8], von dem Sloterdijk das Beispiel der tröstend-versprechenden und versprechend-tröstenden Mutter übernimmt, begegnet der Haltbarkeit ihres Versprechens – der „Seile“, „auf die sich Menschen wie Seiltänzer“ ins Leben hinauswagen[9] – nicht mit Sloterdijks Skepsis, sondern mit der Bereitschaft, den „induktiven Glauben“ der Versprechenden selbst wie derer, die sich an dieses Versprechen halten, zu würdigen. Die Eltern übernehmen die Rolle der Repräsentanten von Transzendenz. Und es liegt an ihnen, ob und wie sie der Glaubwürdigkeit ihres Repräsentierens glauben können und glauben wollen, ob sie sich selbst in ihre Rolle hineinwagen – hineingeben – können und mit ihrem Wagnis Spuren der Transzendenz sichtbar machen. Diese Repräsentantenrolle lässt sich – so viel steht für Berger außer Frage –

„überhaupt nur innerhalb eines religiösen (genauer gesagt: übernatürlichen) Bezugsrahmen rechtfertigen. Nur in einem solchen ist die natürliche Welt, in die wir hineingeboren werden, in der wir leben und sterben, nicht die einzige, sondern der sichtbare Vordergrund einer anderen, in der Liebe nicht durch Tod zunichte wird und in der das Vertrauen in die Mächtigkeit der Liebe, Chaos zu bannen, seine Rechtfertigung findet.“[10]

Wie aber, wenn dieser religiöse Bezugsrahmen unglaubwürdig geworden ist? Werden die Versprechenden dann unvermeidlich zu Lügnern? Wird ihr Repräsentieren hohl, wird ihre humane Praxis, Menschen „zur Welt zu bringen“, abgründig defizitär? Oder gibt es die Möglichkeit, sich ohne das Versprechen einer Transzendenz, eines „eschatologischen“ Sieges der Liebe über den Tod, in das Leben hineinzuwagen? Kann der Mensch womöglich überhaupt nur dann zur Welt kommen, wenn er sie nicht nur als Durchgang und Übergang hinnimmt, sondern als die Herausforderung annimmt, sich in ihr ohne jede Aussicht auf eine Über- oder Hinterwelt dem Leben zu öffnen?

Die Religionskritik des 19. und des 20. Jahrhunderts widersprach mit Entschiedenheit und Pathos der Glaubensüberzeugung, der Mensch sei ein Versprechen, das er selbst nicht halten kann (Maurice Blondel[11]) und das ihn deshalb auf einen Gott angewiesen sein lässt, der dieses Versprechen einlösen wird. Es verhalte sich – so seit Holbach und Feuerbach der „common sense“ der Religionskritik – geradezu umgekehrt: Wer sich auf den Flügeln der Versprechungen, die die Religion macht, davontragen lässt, der findet gar nicht in diese Welt und in die Möglichkeiten der Natur hinein, weil sie ihm nicht wichtig genug sind, weil hier für ihn nicht *alles* auf dem Spiel steht. Man hofft über diese Welt nur hinaus, wenn man sich in der Natur nicht heimisch zu machen weiß, wenn man sie nicht zu achten weiß als den guten Ort eines guten, endlichen Lebens. Die Natur ist den Menschen – so Holbach – „keine Stiefmutter“; sie „wird uns sehr viele Güter verschaffen, wenn wir ihr die Achtung entgegenbringen, die ihr zukommt“[12].

Die Hoffnung auf Überirdisches – auf eine wahre, „andere Welt“, in der unsere Sehnsucht erst zur Ruhe käme – ist in Wahrheit „Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens“ in dieser Welt und – für Friedrich Nietzsche liegt das auf der Hand – „nur eine Suggestion der décadence – ein Symptom niedergehenden Lebens“[13]. Von Anfang an war

„das Christenthum […] wesentlich und gründlich, Ekel und Ueberdruss des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein ‘anderes’ oder ‘besseres’ Leben nur verkleidete, nur versteckte, nur aufputzte. Der Hass auf die ‘Welt’, der Fluch auf die Affekte, die Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit, ein Jenseits nur erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden, im Grunde ein Verlangen in's Nichts […].“[14]

Gegen das Christentum und seinen Jenseitsglauben an eine wahre Welt, die eben nicht von dieser Welt ist, gegen den christlichen „Platonismus für's 'Volk'"[15] ist diese Welt als die wahre anzusehen und anzunehmen: „Diess Leben – dein ewiges Leben!"[16] Nietzsches Zarathustra zieht daraus die radikale Konsequenz einer ebenso vorbehaltlosen wie rückhaltlosen Diesseits-Frömmigkeit; und er schwört seine „Brüder" darauf ein:

„Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.

Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!"[17]

Die Versprechungen, die der Glaube an eine durch Auferweckung der Gestorbenen zugängliche andere Welt macht, sind – so die Religionskritiker – nicht nur „unhaltbar", sondern darüber hinaus eine abgründige Verführung. Sie verführen dazu, die Erde und das Leben in ihr zu *hintergehen,* es zu verraten – all das zu verraten, was es bedeuten und hervorbringen würde, wenn man ihm die Treue hielte. Aber ist damit das „argumentum ad mortem hominum" schon außer Kraft gesetzt? Ist der Tod denn nicht Grund genug, an der Erde und ihren Verheißungen zu zweifeln, wenn nicht zu verzweifeln? Es gehört Mut dazu, alles auf das Leben hier und jetzt ankommen zu lassen und nicht auf ein Danach zu hoffen; Nietzsche lässt das nicht im Unklaren. Aber was vermag der Mut gegen den Tod, der das gelebte Leben zunichte und damit sinnlos macht – der das Versprechen des leibhaft-vitalen Lebens rücksichtslos und definitiv bricht?

Das apologetische „argumentum ad mortem hominum" wäre nur dann um seine Kraft gebracht, wenn es gelänge, eine Lebenserfüllung ohne Auferstehung zu denken, einen Lebenssinn, der vom Tod nicht negiert wäre und deshalb auch nicht erst durch den „Tod des Todes" – die Auferweckung der Gestorbenen – gerettet werden müsste. Solange der Weg des Menschen in den Tod als „aporetisch" gedacht und erlebt werden muss – als Weg ins Weglose, wo es kein „Durchkommen" mehr gibt, sondern nur noch hilfloses „Auf-der-Strecke-Bleiben" –, solange sich alle Hoffnung an ein Durchkommen „trotz allem" und gegen den Augenschein klammert, so lange bleibt das rettende Danach der Sinnhorizont menschlichen Sterbens. Dieser Horizont – die Fata Morgana (?) – der Auferweckung wird nur aus dem Blick schwinden, der Blick wird sich nur in Beharrlichkeit und Treue dem Diesseits zuwenden, wenn es beim Tod nicht mehr ums „Durchkommen" geht, wenn er nicht mehr vom Danach her verstanden und gelebt wird, sondern vom Davor, vom Leben des „Lebewesens Mensch" aus: nicht als das gebrochene Versprechen des leibhaften Lebens, sondern als seine Erfüllung, als Selbstverständlichkeit.

2. Der selbstverständliche Tod

Wird der Tod vom Leben her verstanden, verliert er seinen Schrecken. Das war die Überzeugung all jener aufgeklärten Humanisten, die sich dem als zutiefst unfair empfundenen „argumentum ad mortem hominum" zu entziehen versuchten. Epikur hatte

schon in der Antike das Argument formuliert, das nur darauf wartete, ernst genommen und durchdacht zu werden: „Das schauerlichste Übel, der Tod, geht uns nichts an. Denn solange wir da sind, ist der Tod nicht da; und wenn er da ist, sind wir nicht da."[18] Heißt das im Klartext: Leben und Tod haben letztlich nichts miteinander zu tun, weil sie einander ausschließen? Noch Ludwig Wittgenstein hat es so gesehen: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht."[19]

Aber ist Epikurs Argument nicht doch ein „Sophisma"[20], da es das Sterben als das Zerbrechen des Lebenswillens nicht zur Kenntnis nimmt und „der Tod" – vom Leben her gesehen – ja nichts anderes ist als das „Ergebnis" des Sterbens, definitives Zerbrochensein des Lebenswillens, definitive Zerstörung des Lebens? Wenn (menschliches) Leben unaufhebbar sich selbst will, so widerfährt ihm das Sterben als die äußerste Missachtung seines vitalen Strebens, als der Sieg der überlegenen Gegenmacht über meine Lebenskräfte. Der Tod selbst mag nicht mehr er-„lebt" werden, wohl aber seine Ankunft im Sterben. Muss es deshalb nicht darum gehen, das Sterben selbst als Lebensprozess zu denken und ihm so die Selbstverständlichkeit des Nicht-sein-Sollens zu nehmen, das Sterben und den Tod zu „ent-skandalisieren"?

Diesen Schritt über Epikur hinaus versucht die Theorie des „natürlichen Todes" bzw. des „natürlichen Sterbens", die seit Francis Bacon gegen die christliche Vorstellung vom Tod als dem schlechthin Sinnwidrigen – als „Sold der Sünde" (vgl. Röm 6,23) – andenkt. Bacon gibt das Stichwort: „Sterben ist ebenso natürlich wie Geborenwerden, und für den Säugling ist das eine vielleicht so schmerzhaft wie für uns das andere."[21] Im Sterben erfüllt sich ein Leben, das seine Lebendigkeit nicht in einer möglichst unbegrenzten zeitlichen Erstreckung – einem ewigen „Weiter so" – haben kann, sondern eben nur in der Intensität eines das menschliche Leben in seinen Möglichkeiten ausschöpfenden *Er-lebens*. Wer intensiv zu leben und das Leben *auszuschöpfen* weiß, der wird – so etwa der Enzyklopädist Condorcet – sterben können, ohne ungestillte Ansprüche an sein Leben zu haben; er stirbt einen Tod, „der erst nach Erschöpfung aller Lebenskräfte eintritt und dann auch willkommen ist"[22].

Das Ideal des „natürlichen Todes" gewinnt im Verlauf des 19. Jahrhunderts parallel zur „materialistischen Wende" der Philosophie an Kontur und Überzeugungskraft. Mit ihm scheint der Tod endgültig seinen Schrecken zu verlieren. So etwa bei Ludwig Feuerbach: „Schrecklich ist nicht der Tod an und für sich; nein! Der naturgemäße, der gesunde Tod, – der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern und anderen gottgesegneten Männern heißt, ist selbst der letzte Wille und Wunsch des Menschen, solange er wenigstens in seinen Wünschen und Vorstellungen der menschlichen Natur getreu bleibt. Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod. Nur dieser erscheint daher dem Menschen als göttliches Strafgericht."[23]

Im Umkreis materialistisch-emanzipatorischer Bewegungen entwickelt sich die Vorstellung des natürlichen Todes zum Gegenbild des christlichen Auferstehungsglaubens und zum entscheidenden weltanschaulichen Gegenargument gegen die christliche Lebenseinstellung überhaupt: Der emanzipatorische Materialist lehnt es ab, im diesseiti-

gen Leben eine Vorbereitung auf das Sterben oder auf die jenseitige Erfüllung zu sehen, weil man damit das Leben „vor dem Tod" den Machthabern dieser Welt preisgeben würde. Gesellschaftlich-emanzipatorische Praxis wird in Zukunft schließlich auch das heute noch als entwürdigend erlebte gewaltförmige Sterben zum „friedlichen Verlöschen" eines ausgelebten Lebens befreien, so dass sich die Frage nach einer jenseitigen Erfüllung gar nicht mehr stellen wird. Die Idee des natürlichen Todes erscheint deshalb – „gemessen an Rationalität und Humanität in einem" – als der „fortgeschrittenste" Begriff des Todes; er allein lasse sich rational rechtfertigen, da nur er sinnvolle – humanisierende – Handlungsweisen im Hinblick auf das Sterben abzuleiten erlaube.[24]

Aber wie lässt sich der Begriff des „natürlichen Todes" näher bestimmen? Der Tod wird offenkundig dann als natürlich angesehen, wenn er den Menschen – im Gegensatz zum „zufälligen vorzeitigen pathologischen Tod" – als „Alterstod" heimsucht, als „ein normales Ereignis, das zu festgesetzter Stunde eintritt wie die Pubertät oder die Menopause".[25] Der natürliche Tod gehört zum Leben wie die biologisch bedingten Lebenseinschnitte, die jeweils eine neue Lebensphase einleiten. Er hat „natürliche", nicht etwa übernatürliche Ursachen; diese Ursachen sind analysierbar und wenigstens zum Teil eliminierbar. Eliminierbar sind jene gesellschaftlich vermittelten Todesursachen, die den Menschen daran hindern, seine „natürlichen" – sprich biologischen – Möglichkeiten auszuschöpfen. So verweist die Vorstellung des natürlichen Todes auf die Maxime, die „von Natur gesetzte Lebensspanne allererst zu realisieren durch die Abwendung des vorzeitigen, zufälligen oder gewaltsamen Todes"[26]. Nicht mehr das Schicksal, Gott oder die Ahnen weisen dem Menschen eine bestimmte Lebenszeit zu; die Natur selbst ist maßgebend für Lebensdauer und Eintritt des Todes, wenn nicht zusätzliche Faktoren hinzutreten, die den Menschen in seinen biologischen Möglichkeiten beschneiden. Diese zusätzlichen todbringenden Faktoren, die den Tod zu einer irrationalen, plötzlich eintreffenden Katastrophe machen, gilt es zu bekämpfen. Deshalb enthält der Begriff des natürlichen Todes die in revolutionärer Praxis umzusetzende Anweisung, jedem Menschen müsse ermöglicht werden, „am Ende seiner Kräfte zu verlöschen, ohne Gewalt und Krankheit oder vorzeitigen Tod seine biologischen Lebenskräfte bis an ihre Grenze auszuleben"[27]. Sind die nicht biologischen Todesursachen ausgeschaltet, so kann der Tod als biologisch sinnvolles und das heißt als definitives Lebensende hingenommen werden.

Wirkungsgeschichtlich nachhaltig ist dieses Ideal des natürlichen Todes von Ludwig Feuerbach zum „modernen" Gegenbild des archaischen christlichen Auferstehungsglaubens ausgearbeitet, ja ausge*bildet* worden. Die Erfolge der Medizin beflügeln schon den jungen Feuerbach zu der poetisch gestalteten Hoffnungsperspektive:

> „Leistete dies Medizin, daß stürbe der Mensch nicht zur Unzeit,
> sondern der Ordnung gemäß, welche bestimmt die Natur,
> Dann verlangte der Mensch nicht mehr nach dem Leben noch Leben,
> Und es verschwände der Grund, drauf sich der Pfaffe jetzt stützt."[28]

Weise ist deshalb „der allein, der Alles schon findet im Leben;/Aber dafür auch im Tod weiter nichts findet als ihn"[29]. Wer aber in diesem Leben nicht alles (die dem Leben hier und jetzt erreichbare Fülle) sucht, sondern auf ein Danach setzt – auf ein „ewiges himmlisches Leben" –, „dem verliert dieses Leben seinen Wert. Oder vielmehr, es hat schon seinen Wert verloren: Der Glaube an das himmlische Leben ist eben der Glaube an die *Nichtigkeit* und *Wertlosigkeit dieses Lebens* [...]. Das himmlische Leben kann kein Gegenstand, kein *Gesetz des Glaubens* sein, ohne zugleich ein *Gesetz der Moral* zu sein: [...] *Ich darf mich nicht* hängen an die vergänglichen Dinge dieser Erde. Ich darf nicht, oder ich mag auch nicht, denn was sind alle Dinge hinieden gegen die Herrlichkeit des himmlischen Lebens?"[30] So erhält christlicher Auferstehungsglaube seine Überzeugungskraft allein dadurch, dass er die sterblichen Menschen eines Lebensreichtums beraubt, der sie, wenn er entdeckt wäre, gar nicht „nach mehr" verlangen ließe. Gott – und die Teilhabe am Göttlichen im Himmel – ist der christlichen Religion „der Ersatz der verlornen Welt"[31].

Feuerbachs Konzept des natürlichen Todes gewinnt seine Plausibilität aus der Unterstellung, ein erfülltes, bis zur Neige ausgeschöpftes Leben werde den Menschen lebenssatt und in glücklich-abschiedsbereiter Erschöpfung seines Lebenswillens sterben lassen. Die Xenien zu den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" bringen diese Verheißung so ins dichterische Wort:

> „Angenehm ist der Tod, kommt er zur gehörigen Zeit an,
> Kommt er aber zu früh, ist er ein lästiger Gast.
> 's ist kein Wunder, es fällt zur Last uns der teuerste Gast selbst,
> Kommt er zu uns in das Haus, ehe noch fertig das Mahl."[32]

Der Tod wird gern willkommen geheißen, wenn das Leben dem Sterbenden nichts schuldig geblieben ist. Wo das Leben sich in seinem ganzen Reichtum entfalten konnte, da wird der Mensch sich nicht daran klammern, wenn die Stunde des Abschieds gekommen ist; da gehorcht er gern der „Sehnsucht der Natur", die danach strebt, alles Besondere und auf sich selbst Fixierte in den Prozess des Lebens zurückzunehmen.[33] In einzelnen Menschen offenbart sich die Fülle des Lebens nur so, dass sie das Individuum dem Lebensprozess – dem Göttlichen – „aufopfert". Später wird Feuerbach sagen: Im Individuum will sich die Menschengattung realisieren; und das verlangt vom Individuum die Bereitschaft, den in seinem Leben realisierten Reichtum im Dahinsterben der Individualität der Entwicklung der Menschengattung aufzuopfern. In der liebenden Hingabe an die „göttliche" Liebe, die sich in Natur und Menschengattung realisieren will, gibt der Mensch sein Eigenes hin und sein Eigensein auf, damit Frucht bringen kann, was sich im individuellen Leben als Lebens- und Liebes-Reichtum entfalten durfte, wem seine Liebe und seine Arbeit galten. Noch einmal in der dichterischen Sprache der frühen Xenien:

> „Wohl wirst du zu Staube dereinst, doch nimmer vergehet,
> was du hast Edles gedacht, was du hast innigst geliebt.

Wesen des Menschen ist das Objekt nur, welches er liebet;
Liebet er nicht ein Objekt, so ist er eitel wie Stroh.
Ewig lebest du nicht nach deiner Person und dem Fleisch nach;
Nur in der Liebe allein lebst du fort nach dem Tod."[34]

So kann – Herbert Marcuse radikalisiert diesen Gedanken – der Tod zum „Wahrzeichen der Freiheit" werden, des Freiwerdens von der Beschränkung auf das Eigene, des Freiwerdens von Eigen-Sucht:

„Die Unvermeidlichkeit des Todes widerlegt nicht die Möglichkeit einer schließlichen Befreiung. Gleich den anderen Notwendigkeiten kann er vernünftig gestaltet werden – schmerzlos. Die Menschen können ohne Angst sterben, wenn sie wissen, dass das, was sie lieben, vor Elend und Vergessen bewahrt ist. Nach einem erfüllten Leben können sie es auf sich nehmen, zu sterben – zu einem Zeitpunkt ihrer eigenen Wahl."[35]

Der Gedanke ist faszinierend und scheint doch nicht radikal genug. Lebt er – gerade er – denn nicht von einem leeren Versprechen? Er verspricht, dass der Tod seinen Stachel verliert, wenn die Menschen ihren eigenen, „freien" Tod sterben können, wenn der Tod zur letzten Tat der Selbstbestimmung wird: der Selbsthingabe an das geschichtlich-gesellschaftliche Befreiungsprojekt, das die „Substanz" der individuellen Menschenleben in sich aufbewahrt. Müsste nicht mit Ernst Bloch zumindest dies eingestanden werden:

„[...] wie immer hinausgeschoben, es bleibt der naturhafte Tod, als der durch keine gesellschaftliche Befreiung berührbare. Die Vermittlung mit dem Naturhaften daran ist nun gerade für die befreite, solidarisch gewordene Menschheit ein spezifisch welthaftes, weltanschauliches Problem. Desto mehr, als nach abgeschaffter Armut und Lebenssorge sich die Todessorge besonders hart erhebt, gleichsam ohne das Unterholz übriger, banaler Depressionen."[36]

Am Standhalten in dieser Todessorge hat Blochs „roter Held" sich zu bewähren; hat er die Authentizität seiner Weltanschauung zu bewähren. Er „opfert sich ohne Hoffnung auf Auferstehung. Sein Karfreitag ist durch keinen Ostersonntag gemildert, gar aufgehoben, an dem er persönlich wieder zum Leben erweckt wird". Dennoch stirbt er, „als wäre die ganze Ewigkeit sein. Das macht: er hatte vorher schon aufgehört, sein Ich so wichtig zu nehmen, er hatte Klassenbewusstsein." Der rote Held gibt sich hin an die Sache der Arbeiterklasse, ohne die ich-fixierte Hoffnung zu hegen, die Früchte seiner Hingabe selbst noch ernten zu können.[37] Er hat sein „klebrig-schäbiges Haftenwollen am kleinen Ich" überwunden: den Fortlebens-Egoismus, den sich die Prediger des Christentums so wirkungsvoll zunütze zu machen wussten. Aber – Bloch fährt sich selbst in die religionskritische Parade – ist damit die Auferstehungshoffnung schon abgetan, ist sie als religiös aufgetakelter Narzissmus um den moralischen Kredit gebracht? Sind die Prediger der Auferstehung des Missbrauchs niedrigster menschlicher Bedürfnisse überführt? Ob ihre Predigt „Opium fürs Volk war oder aber Stärkung des Gefühls vom unendlichen Wert der eigenen Seele und folglich Stärkung des Willens, sich jetzt schon nicht als Vieh traktieren zu lassen: das hängt" – so Ernst Bloch – „von den Männern und Verhältnissen ab, unter denen vom Himmel gepredigt wurde"[38].

Wenn aber die Pauschalverurteilung erst einmal vom Tisch ist, kann vielleicht genauer gewürdigt werden, welchem Versprechen Christinnen und Christen trauen, wenn sie an die Auferstehung der Gestorbenen, ja an die Auferstehung des „Fleisches" glauben. Dann kann auch zur Diskussion gestellt werden, ob dieser Auferstehungsglaube – wie Nietzsche unterstellt – generell oder nur in ganz bestimmten, näher zu untersuchenden Ausprägungen zur Untreue gegen „die Erde" verführt; dann wäre auch zur Diskussion zu stellen, welche Versprechungen gemacht werden müssen, um den Auferstehungsglauben sozialkritisch-emanzipatorisch, existentialistisch, anthropologisch oder wie immer zu beerben.

Fundamentaltheologie ist – jedenfalls auch – als kritische Hermeneutik jener Heilsversprechen zu entwickeln, die den aufs Ganze gehenden Glauben der Menschen für sich einfordern. So hat sie die von der Religionskritik angefochtene Glaubwürdigkeit des Auferstehungs-Versprechens ebenso zu prüfen wie die Tragfähigkeit der Plausibilitäten, die das vom Glauben an die Auferweckung Erhoffte als Schimäre erscheinen lassen.

3. Das Versprechen der Lebens-Optimierung

Nietzsche hat die Diskreditierung des Versprechens, das der christliche Auferstehungsglaube macht, am weitesten vorangetrieben: Der Unsterblichkeits- oder Auferstehungsglaube schmeichelt dem Egoismus der Schwachen, die ihrer vitalen Selbstbehauptung in dieser Welt keine Geltung verschaffen können und sie deshalb auf ein Jenseits vertagen, das ihre Niederlagen in Siege verwandelt. So hat das Christentum „Uneigennützigkeit und Liebe" gepredigt und doch zugleich das „Individual-Interesse" vor das „Gattungs-Interesse" gestellt, gar zu einer „*Steigerung des Egoismus*, des Individual-Egoismus bis ins Extrem (bis zum Extrem der Individual-Unsterblichkeit)" seine Zuflucht genommen. Jeder ist – so suggeriert der Unsterblichkeitsglaube – unendlich wichtig. Damit wurde aber der „Einzelne [...] durch das Christentum so wichtig genommen, so absolut gesetzt, daß man ihn nicht mehr *opfern* konnte: aber die Gattung besteht nur durch Menschenopfer [...]"[39].

Versprechen reimt sich hier auf Verbrechen: Das christliche Versprechen der Individual-Unsterblichkeit ist für Nietzsche das eigentliche Verbrechen am leibhaft-irdischen Leben, am menschlichen „Gattungs-Interesse", denn die gleiche „Werthschätzung" aller Individuen läuft auf den „Ruin der Gattung" hinaus:

„Wenn der Entartende und Kranke (‚der Christ') so viel Werth haben soll wie der Gesunde (‚der Heide'), oder gar noch mehr [...], so ist der natürliche Gang der Evolution gekreuzt und die *Unnatur* zum Gesetz gemacht [...]. Diese allgemeine Menschenliebe ist in praxi die Bevorzugung alles Leidenden, Schlechtweggekommenen, Degenerierten: Sie hat thatsächlich die Kraft, die Verantwortlichkeit, die hohe Pflicht, Menschen zu opfern, heruntergebracht und abgeschwächt."[40]

Das Christentum „conserviert" – und will auf alle Ewigkeit konserviert sehen –, was durch Selektion überwunden werden muss: die Lebens-Untüchtigkeit der „Mißrathe-

nen, Schwachen, Degenerierten". Es ist deshalb „das Gegenprincip *gegen die Selektion*", ein „Massen-Egoismus der Schwachen", die das Liebesgebot nicht im „Opfer zum Besten der Gattung" realisiert sehen, sondern in einer Fürsorge, die am Leben erhält, was untergehen muss.[41]

Das Versprechen eines jenseitigen Lebens gerade für die hier Schwachen und Lebensuntüchtigen gibt diesen hier schon das falsche Selbstbewusstsein, die Starken und das Versprechen, das im irdisch-leibhaften Leben selbst liegt – den „Willen zur Macht" –, diskreditieren zu können. Wer auf das Versprechen eines besseren Jenseits hört, der verachtet das Versprechen des Lebens in dieser Welt, verachtet die „grosse Vernunft"[42] des Leibes. Dieses Versprechen gilt nicht dem Einzelnen, sondern dem ganzen Menschengeschlecht, dem der Mensch als Leib-Wesen eingefügt ist und dem er sich durch seine leibhafte Praxis immer wieder neu einfügt. So widerspricht es – schon Feuerbach gibt diesen anthropologischen Grundakkord vor – zutiefst dem leibhaften Menschsein, die individuelle Einzelexistenz über das Allgemeine der Menschengattung zu stellen:

„Durch seine Zwecke, durch die Tätigkeit, in welcher er diese Zwecke realisiert, ist [...] der Mensch zugleich, wie etwas für sich, so *etwas für andere*, für das Allgemeine, die Gattung. Wer daher in dem Bewußtsein der Gattung als einer Realität lebt, der hält sein Sein für andere, sein öffentliches, gemeinnütziges Sein für das Sein, welches eins ist mit dem Sein *seines* Wesens, für sein unsterbliches Sein. Er lebt mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen für die Menschheit. Wie könnte er eine besondere Existenz für sich noch im Rückhalt haben, wie sich von der Menschheit scheiden? Wie sollte er im Tod verleugnen, was er im Leben bekräftigte? Aber sein Glaube im Leben war: *Nec sibi sed toti genitum se credere mundo*."[43]

Der menschliche Leib selbst ist der unwiderlegbare Zeuge dieses vernünftigen Glaubens an das Allgemein-Menschliche: Für sich selbst ist er der Vernunft des Werdens und Vergehens unterworfen, ein Lebewesen, das sich verausgaben und – sich selbst verausgabend – Leben hervorbringen muss, Instrument eines Lebens, das sich selbst, aber nicht das einzelne Lebewesen um seiner selbst willen will. Das Zeugnis des leibhaften Lebewesens Mensch ist ernst zu nehmen; und so muss man das Menschsein und den Menschen insgesamt „zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden"[44]. Das Versprechen des „homo natura" – des menschlichen Leibes – mag für die vielen Einzelnen vordergründig die individuell oder zu zweit genossene Lust sein. Diese Lust ist durch und durch vergänglich.

„Doch alle Lust will Ewigkeit –,
– will tiefe, tiefe Ewigkeit!"[45]

Lust an der Ewigkeit und in Ewigkeit aber ist die Lust am Werden und Vergehen als des um seiner selbst – um des werdend vergehenden und vergehend werdenden Lebens – willen Geschehenden.[46]

Aber was bedeuten Menschsein und menschliches Leben, wenn die „Übermalungen" über dem Grundtext „homo natura" endlich abgetragen sind? Welchen Grundtext hätte dann das Versprechen menschlich-leibhaften Lebens? Etwa nur den: Du bist nichts – eine quantité négligeable –; die Arbeiterklasse oder die Rasse oder die Nation oder der evolutionäre Lebensprozess ist alles? Überredet dieses Versprechen nicht doch nur zur Unterwerfung unter die Sachwalter des jeweiligen Allgemeinen, dem Ewigkeit zugesprochen werden und dem die Ewigkeits-Lust gelten soll? Nach den Orgien der Ewigkeitslust im 20. Jahrhundert besteht Anlass zu solchen Rückfragen. Die gegenwärtig diskutierten und schon längst technologisch umgesetzten Ansprüche auf eine durchgreifende „Naturalisierung des Geistes" zwingen dazu, sie auf die Tagesordnung zu setzen. Verliert unsere Zivilisation die Möglichkeit, die Ich-Perspektive mit der Erfahrung von Verbindlichkeit und des Selbstwerts einer jeden individuellen menschlichen Existenz noch zu würdigen, wenn sie nur den Grundtext „homo natura" nachbetet und den „Lebens-Wissenschaften" die alleinige Definitionsmacht über das Menschsein zuspricht, wenn sie die „semantischen Potentiale" des christlichen Schöpfungsglaubens und seiner Auferstehungshoffnung für die Individuen einfach vergisst?[47]

Nietzsche selbst intoniert das Versprechen, das diese semantischen Potentiale heute als überflüssige, gar hinderliche Reminiszenz an unwissenschaftliche Zeiten erscheinen lassen soll. Er sieht sich als Vordenker und Vorläufer jener „neue[n] Partei des Lebens", die „die grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit in die Hände nimmt" – und er vergisst nicht hinzuzufügen: „eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen"[48]. Einzuräumen ist gewiss, dass Nietzsche einen wenig präzisen und noch nicht von den Möglichkeiten der Gentechnologie dimensionierten Begriff der Züchtung verwendet. Doch spricht er schon klar aus – und am Übergang zum 21. Jahrhundert findet sein Wort reichlich Widerhall –, die Selbststeigerung des Lebens sei als letzte und normgebende Wirklichkeit auch für den Menschen anzuerkennen, weshalb zu empfehlen oder gar durchzusetzen ist, dass die Menschen sich von Züchtungsregeln in ihrer „biologisch-biophilen" Weisheit den Weg zum wahren Leben zeigen lassen: den Weg dahin, sich in intelligentem Lebensgehorsam in die Funktion ihres Daseins für die evolutionäre Optimierung des Lebens einweisen zu lassen.

Es geht bei solchem intelligenten Lebensgehorsam um „authentische, kluge und gewinnende Koproduktionen mit dem evolutionären Potential"[49] – und bestimmt nicht mehr darum, dass den Hoffnungen der Menschen Erfüllung und ihren Intentionen Gerechtigkeit widerfährt, dass ihr Streben gewürdigt und ihr Scheitern aufgefangen wird, dass die Versprechen gehalten werden, die sie ins Menschenleben hineingelockt haben. Es geht nicht mehr um die Würdigung der Ich-Perspektive, sondern entscheidend um die „Optik des Lebens"[50], in der alles gerechtfertigt erscheint, was das als unwert und entartet angesehene Leben ausmerzen und überwinden hilft.

Das Versprechen der Lebens-Optimierung bietet heute eine attraktive Aussicht: Erweiterung der Möglichkeiten eines vitalen Lebens in Selbstverwirklichung; Steigerung der Chancen für möglichst viele Menschen, die Möglichkeiten, die das Leben bietet,

nutzen zu können; Steigerung des Lebens durch das Verfügbarmachen von Ressourcen, deren Nutzung ein Leben in Gesundheit, Kraft und Schönheit ermöglichen. Das optimierte Leben wäre ein Leben, das die Verheißung der Rundumbefriedigung in sich trägt – und sie im Wesentlichen zu erfüllen in der Lage wäre, für Nietzsche freilich das Lebensideal der „letzten Menschen", der Menschen, die das Glück erfunden haben und alles Beschwerliche meiden.[51]

Das mag eine Karikatur sein. Aber die Karikatur macht sichtbar, wie die „biophile" These von der Selbstbezüglichkeit des Lebens – nach der es dem Leben nur um sich selbst und um seine Selbstoptimierung geht – zur gesellschaftlichen Wirklichkeit werden *kann*. Das irgendwann auch genetisch optimierte Leben wird es bringen. Es ist dazu verurteilt, sich selbst zu rechtfertigen, sich „eschatologisch" als die Wirklichkeit zu erweisen, die nichts schuldig bleibt und jeden Sinnlosigkeitsverdacht aus dem Feld schlägt, ohne auf ein Leben in einem jenseitigen „Danach" verweisen zu müssen. Leben *lohnt* sich; es muss sich lohnen, und es wird sich lohnen, wenn es – zu größter Lebendigkeit gesteigert und clever gelebt – glücklich macht. Wenn es die „letzte Gelegenheit"[52] ist, hat es geradezu die Bringschuld sich zu lohnen. „Wo das endliche Leben die religiösen Ewigkeiten für sich beansprucht", da provoziert es dazu, „Ewigkeiten vom endlichen Leben zu erwarten: ewige Jugend, ewiges wirtschaftliches Wachstum, anhaltenden technischen Fortschritt"[53]. Es provoziert die „ausbeuterische Erwartung an das Leben"[54], aus ihm ließe sich so viel herausholen, in ihm ließe sich so viel erleben, dass es sich lohnt, zu leben – dass es sich tendenziell für alle lohnen wird, wenn der Schritt zu gezielter Optimierung der Lebensbedingungen und des menschlichen Lebens endlich gewagt würde. Genug Leben für alle, ein gesundes, vitales Leben, ein Leben in Schönheit und Kraft für alle – aber nur, wenn wir die biophile Weisheit der Genforschung nützen und uns zu „authentische[n], kluge[n] und gewinnende[n] Koproduktionen mit dem evolutionären Potential" bereit finden (Peter Sloterdijk). Das heißt jedoch im Klartext für hier und jetzt oder jedenfalls für morgen: „genetische Diskriminierung" (Jeremy Rifkin)[55], d. h. Privilegierung derer, die über eine zukunftsfähige genetische Ausstattung verfügen, und mehr oder weniger nachdrückliche Ausschaltung derer, bei denen das „evolutionäre Potential" nicht erkennbar ist.

Wer auf solche Lebens-Optimierung setzt, muss sich entschließen zu selektieren, was gewiss immer schon geschieht; muss sich entschließen, die weitere Menschheitsgeschichte als ein Experiment anzulegen, in dem die sozialen Ressourcen nicht kompensativ vor allem den Schwachen zugute kommen, sondern bei den vom Leben genetisch Begünstigten kumuliert werden sollen. Die Ideologie des Marktes, der ja keineswegs gleiche Chancen für alle schafft, sondern die Chancen bei denen konzentriert, welche die besten Ausgangsbedingungen im wirtschaftlichen Wettbewerb mitbringen, demonstriert diese Experimental-Logik zur Genüge.[56] Die Ungerechtigkeit der Ausgangsbedingungen, des vorzeitigen Sterbens wie des Lebens selbst, das Gesundheit, Kraft und Schönheit so ungleich verteilt, könnte offenbar nur durch die Steigerung dieser Ungerechtigkeit zur Selektion überholt werden – eine geradezu paradoxe Vision, die Nietzsche dazu trieb, alle egalitären Bestrebungen von vornherein zu diskreditieren. Eine Gesellschaft, die – widersprüchlich genug – den Kampf um Gleichberechtigung und gleiche Lebens-Partizipations-Chancen zu ihrer normativen Selbstlegitimation heranzieht, wird mit dieser Paradoxie schwerer umgehen können, wird sie womöglich zu verdrängen, jedenfalls zu überholen versuchen. So wird sie es vielleicht hinnehmen, dass wissenschaftliche Aristokraten das evolutionäre Schicksal in die Hand nehmen, das, wie James Watson[57] weiß, „in großem Maße in unseren Genen" liegt. Aber die Legitimation, das Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, läge gerade darin, es zu überholen auf ein Leben hin, in dem die Zufälligkeit und Ungerechtigkeit der Lebens-Chancen egalitär überwunden und der Skandal des individuellen Lebensverlustes so weit als möglich erträglich gemacht wäre, in dem „eine heutzutage völlig außergewöhnliche Gewissheit" erreichbar wäre: die der sicheren Verfügbarkeit aller das Leben begünstigenden und steigernden Vitalressourcen.[58] Wer zu diesen Vitalressourcen Zugang fände und die „lebensbehindernden" genetischen Faktoren ausmerzen könnte, wäre in der Lage, die Geworfenheit menschlichen Daseins in das „Sein zum Tode" (Martin Heidegger) endlich in einen *Entwurf* aufzuheben, der den Menschen zum Designer seiner selbst – zunächst freilich nur seiner Nachkommen – macht. Sind es nicht solche Versprechen einer jede Daseinskontingenz und Ungewissheit überholenden Optimierung menschlichen Lebens, die den Träumen der Gentechnologen eine so unerhörte gesellschaftliche Resonanz verleihen, dass man dem „semantische Potential" religiöser Verheißungen keine Aufmerksamkeit und keine Verstehensbemühung mehr zu schulden meint?

4. Das Versprechen des Leibes

Die Verheißung des christlichen Glaubens, die Auferweckung der Gestorbenen, gilt dem Einzelnen in der Lebensgemeinschaft aller Menschen. Sie bezieht sich nicht auf die immanente Teleologie eines Entwicklungs- oder Selbststeigerungsprozesses, sondern auf das Zum-Ziel-Kommen des einzelnen Menschen: auf seine in der Ich- oder Wir-Perspektive gehegten Hoffnungen; auf Herausforderungen und Verbindlichkeiten, die ihn als ein Ich in Anspruch nehmen und Handlungsperspektiven entwerfen, die durch ihn und über ihn hinaus – aber eben auch *für ihn* – an ein Ziel kommen sollen, das schlechthin gut genannt werden darf. Christlicher Auferstehungsglaube besteht darauf, dass die Teilnehmerperspektive der ersten Person – ihrer Leiden, ihrer Sehnsucht und ihres Handelns – nicht in die unbeteiligte Beobachterperspektive der dritten Person aufgehoben werden darf. So wagt er von einer *eschatologischen Würdigung* zu sprechen, die nicht irgendwelchen Prozess-Resultaten, sondern dem vom einzelnen Menschen konkret-leibhaft gelebten und erlittenen Leben gelten wird. Die eschatologische Würdigung gilt der *leibhaften* Existenz des Menschen. Das ist christlich im Bekenntnis zum Glauben an die Auferweckung *des Fleisches* ausgesprochen – und gegen

eine Kritik zu verteidigen, welche die Leib-Perspektive des „homo natura" gegen einen christlichen „Platonismus fürs Volk" zur Geltung bringen will.

Die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge können hier weitgehend außer Betracht bleiben.[59] Herauszuarbeiten ist vielmehr, wie der christliche Auferstehungsglaube auf das Versprechen menschlich-leibhafter Existenz eingeht und dabei die Eigenbedeutung der Ich-Perspektive wahrt, sie gegen eine „Optik des Lebens" verteidigt, die um einer wie auch immer näher zu bestimmenden „Vernunft des Leibes" willen das Recht des aufsteigenden Lebens gegen das „kranke und absterbende" durchzusetzen fordert – Menschenopfer ausdrücklich eingeschlossen. Wie also bringt christlicher Auferstehungsglaube das Versprechen menschlich-leibhafter Existenz zum Sprechen, wie gibt er ihm Resonanz?

Der Glaube an die Auferstehung des „Fleisches" richtet sich nicht – und insofern ist das Wort „Fleisch" für die Ohren der Zeitgenossen missverständlich – auf das ewige Überdauern oder die Ressurektion eines durch Stoffwechselvorgänge am Leben erhaltenen, von Blut durchströmten, von der Haut umschlossenen und von einem Skelett getragenen Menschenkörpers. Der das „Fleisch" auferweckt, wendet sich den menschlichen *Leibern* zu: ihrer durch und durch leibhaft-gemeinschaftlichen Geschichte, der Sehnsuchts- und Verwundungsgeschichte, dem leibhaften Hunger und Durst der Leidenschaften, der Bio-Graphie, die sich als Leib-Charakter – als Leib-Prägung – allen Gliedern und Sinnen, allem Fühlen und Erleben eingeschrieben hat. Der bio-graphische Leib-Text spricht die Ur-Sehnsucht des Leibes aus; auch die individuell unverwechselbare Geschichte, die von dieser Sehnsucht in Gang gehalten wurde, mit all dem, was ihr widerfuhr, was ihr Nahrung gab und was sie scheitern ließ.

Der Leib *er-lebt* diese Geschichte, indem er in ihr seine Sehnsucht lebt und erleidet. Dabei ist der Leib nicht noch einmal vom Ich oder einer Seele unterscheidbar, die das vom Instrument unterschiedene Subjekt des Erlebens und Erleidens wären. Das Ich *hat* nicht nur einen Leib, es *ist* sein Leib. Der Leib ist selbst Subjekt; und das Subjekt ist durch und durch leibhaft, keine Restgröße, die übrig bliebe, wenn man alles Raumzeitliche vom Erleben und Erleiden abziehen würde. Der Leib ist die Erlebensperspektive der ersten Person, verortet und verzeitlicht, sichtbar und berührbar in einer gemeinschaftlichen Erlebens- und Erleidensgeschichte von Menschen, die sich in ihrem Erleben und Erleiden zu anderen Erlebnisperspektiven der ersten Person in Beziehung setzen: kommunizieren. Der Übergang zur Gattungsperspektive der dritten Person ist denkbar und gegebenenfalls notwendig. Aber er darf die Erlebnisperspektive der ersten Person niemals aufheben oder gegenstandslos machen wollen. Die menschliche Leib-Wirklichkeit widersetzt sich der ihr ja immer wieder aufgenötigten Zuschauerperspektive der dritten Person. Sie verlangt danach, dass die leibhaft Mitseienden sich auf die Teilnehmerperspektive einlassen – die Perspektive der ersten Person Plural –, weil die bloße Beobachterperspektive die leibhaft Existierenden zum bloßen Ding macht und damit zutiefst entwürdigt.

Das Verlangen des leibhaft Existierenden nach dem Teilnehmen der anderen verleiblicht sich darin, dass er sich dem Blick des anderen als Leib darbietet und mit Wohlwollen angeschaut und berührt werden will. Es scheitert, wo sein Blick – wie Jean-Paul Sartre es in „L'être et le néant" phänomenologisch einfühlsam beschreibt – mich zum An-sich, zum bloßen „Gegenstand" entwürdigt, den man so *behandelt,* wie es den eigenen Interessen entspricht.[60] Wer mich nur oder vor allem als Objekt sieht und mich entsprechend behandelt, der verweigert die Teilnahme an meiner Welt. Er missachtet mein Leibsein, meine Erfahrungen, meine Intentionen, mein Ich; sein Blick macht mich zur Beute. Die Leib-Geschichten sind durchzogen von solchen Erfahrungen der Entwürdigung, vom verweigerten Berühren und Sich-berühren-Lassen; vom Widerstand gegen den Beute-Blick; von den Versuchen, sich ihm zu entziehen; von der Sehnsucht nach einem Angeschaut- und Berührtwerden, dem ich mich gern darbiete, weil ich mich darin gewürdigt weiß.

Wo Menschen solches „Ansehen" geschenkt wird, müssen sie nicht länger um Anerkennung kämpfen; da dürfen sie sich darauf verlassen – daran glauben –, dass man ihnen ungezwungen und gern Aufmerksamkeit zuwendet. Im leibhaften Gefallen-Finden verdichtet sich diese Erfahrung der gern geschenkten Aufmerksamkeit, einer Würdigung, die „von Herzen kommt", weil sie tatsächlich dem Gewürdigten gilt, seiner „Ansehnlichkeit", dem Reichtum seines Da-Seins, seiner leibhaften Präsenz. Auf solche Würdigung sind die Menschen elementar angewiesen. Es überfällt sie der Lebenshunger, wenn sie sich nicht *so* gewürdigt erfahren. So bestimmen das Buhlen um Aufmerksamkeit und die Angst vor Nichtbeachtung oder Missachtung Biographien von Anfang bis Ende: Bin ich schon der Beachtung wert? Die unausgesprochene Frage des Säuglings. – Wer beachtet mich noch? Die allzu oft ausgesprochene Frage alter Menschen. Und dazwischen der Kampf ums Beachtetwerden; das Ringen darum, dass sich die Blicke auf mich richten: wenn schon nicht die liebevollen Blicke, die mir gern geschenkt sind, so wenigstens die staunenden oder gar die furchtsamen, die man – mit sanfter oder nachdrücklicher Gewalt – auf sich zieht. Der Leib aber „blüht nur auf", er wird „lebendig" im gern geschenkten, wohlwollenden Blick und der Berührung des anderen, denen dieser Anblick willkommen ist, in denen er – in denen das leibhaft um Präsenz bittende Ich – willkommen geheißen wird. Der gern geschenkte Blick wie die wohlwollende Berührung gewähren und schenken *Präsenz*. So schenken sie die Erfahrung, willkommen zu sein mit all dem, was ich bin und „mitbringe" – mit meinen Qualitäten und Defiziten, mit dem Schönen und Hässlichen, das man mir ansieht.

Das Versprechen des Leibes spricht sich in der Sehnsucht aus, willkommen zu sein; es ist das Versprechen, alle Erfahrungen des Unwillkommenseins seien in ein lebensentscheidendes, Leben und Sterben umgreifendes Willkommen aufgehoben. Es ist – Peter Sloterdijk hat darauf hingewiesen – jenes Versprechen, das Menschen „zur Welt bringt", sie vom Lebensanfang an ermutigt, an der Menschenwelt teilzunehmen, da sie den anderen Teilnehmern an dieser Welt als Teilnehmer willkommen sind. Es ist das Versprechen, dessen Erfüllung man auch da noch sucht, wo der Anblick, den man anderen darbietet, ihr Willkommen kaum – kaum noch – hervorrufen kann. Und es ist

das Versprechen, von dem die Menschensehnsucht glauben möchte, die Erfahrungen der Entwürdigung und der Missachtung, die Menschen einander antun und die in einer abgründig gleichgültigen Welt auf sie „warten", könnten nicht vereiteln, was es verspricht.

Der christliche Auferstehungsglaube wagt es, Gott für die Einlösung dieses Versprechens in Anspruch zu nehmen. Ihm allein könnte die Macht zugesprochen werden, die definitive Missachtung der Ich-Perspektive durch den Tod, der meiner Teilnahme an einer mit Lebens-Gefährten geteilten Welt ein Ende setzen wird, zu überbieten. Ihm allein wäre es zuzutrauen, dass er die Beweise des Unwillkommenseins und der Gleichgültigkeit einer Welt, die auf mein Verschwinden geradezu wartet, außer Kraft setzt. Aber spricht es nicht *gegen* diesen Gott, dass er das Versprechen des Leibes wahrmachen und dem narzisstischen Ich, das immer willkommen sein will, Recht geben soll? Der Wunsch ist hier, so diagnostiziert die Religionskritik in den Spuren Feuerbachs und Freuds, nur allzu gut erkennbar der Vater des Gedankens – womit der Gedanke als bloßes „Wunschdenken" entlarvt wäre.

Macht es sich diese Entlarvungsstrategie nicht zu einfach? Theodor W. Adorno hat modifizierend gegen sie eingewandt: „Wohl versagt Erkenntnis, wo ihre vergegenständlichende Leistung im Bann der Wünsche bleibt. Sind aber die Triebe nicht im Gedanken, der solchem Bann sich entwindet, aufgehoben, so kommt es zur Erkenntnis überhaupt nicht mehr, und der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt."[61] Muss sich die Erkenntnis nicht von den Wünschen zu denken geben lassen und das Versprechen denken, das dem Menschen mit seinem Leib gegeben ist, wenn sie die Aufgabe bewältigen will, die gebrochenen und die falschen Versprechen als solche zu identifizieren und das den Menschen Vorenthaltene – das ihnen im Bruch des Leib-Versprechens Zugefügte – anzuklagen und einzuklagen? Erkenntnis bleibt im Bann der Wünsche, wenn sie der Neigung nachgibt, die Realität nur nach Maßgabe des Erwünschten wahrzunehmen, wenn sie in diesem Sinne bloßes Wunschdenken ist. Erkenntnis wird *erkenntnisfähiger,* wenn sie ihrem „Gegenstand" mit ansieht, was er den Menschen schuldig bleibt – wenn sie ihr Ethos also nicht von vornherein darin sieht, die Menschen mit dem, „was nun einmal so ist", zufrieden sein zu lassen.

Diese Überlegung kann den religionskritischen Projektionsvorwurf nicht entkräften; sie kann den Verdacht nicht zweifelsfrei ausräumen, der Auferstehungsglaube sei zu „schön" – zu wunschbestimmt –, um wahr zu sein. Sie kann aber geltend machen, dass der biblische Gottesglaube sich ja gerade durch den Glauben an Gottes *Treue* definiert, durch den Glauben daran also, dass Gott seine Versprechen einlöst (vgl. 2 Kor 1,19 f.) – das Versprechen, mit dem er die Menschen in ihre leibhafte Existenz hervorgerufen hat; die Versprechen, mit denen er die Menschen immer wieder neu in ihre geschichtliche Verantwortung hineinruft, aus der endzeitlichen Gottesgerechtigkeit und auf sie hin zu leben. Ein Glaube, der Gott die Einlösung dieser Versprechen nicht zutrauen würde, wäre in biblischer Perspektive selbstwidersprüchlich; er wäre „Moloch-

Glaube" und nicht Jahwe-Glaube. Die Pauschalkritik am Auferstehungsglauben, er sei zu schön, um wahr zu sein, setzt selbst voraus, was sie zu beweisen meint: dass ein Gott, der das Versprechen des Menschseins wahr macht, nur als Ausgeburt des Wunsches verstanden werden kann, dieses Versprechen möge nicht ins Leere gehen; so wie der Glaube seinerseits – der „Logik" folgend, die ihn bestimmt – voraussetzt, dass nur ein Gott, der für dieses Versprechen einsteht, „verdienen" könnte, Gott genannt zu werden.

Die Kritik am biblischen Auferstehungsglauben bleibt aber – wie dargestellt – nicht so pauschal, dass sie mit dem ebenso pauschalen Hinweis auf ihre Zirkelargumentation zurückgewiesen werden könnte. „Kritikscharf" wird sie da, wo sie meint unterstellen zu müssen, christlicher Auferstehungsglaube untergrabe die Treue der Menschen „zur Erde"; er untergrabe ihre Fähigkeit, das Leben hier und jetzt angemessen zu würdigen, seine geschichtlich-kontingente Realität zu erkennen und sie als Herausforderung zu ergreifen, über bloß individuelle Lebenserfüllung hinaus dem Leben der Menschengattung zu dienen. Diese Unterstellung ist fundamentaltheologisch aufzugreifen, denn sie trifft den Kern biblischen Gottesglaubens.

5. Das Versprechen des Leibes nicht verloren geben

Biblischer Gottesglaube lebte und lebt von der Inspiration eines vorbehaltlos für den Menschen und sein Menschseinkönnen engagierten Gottes. Von Irenäus von Lyon stammt der programmatische Satz: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei."[62] Er spricht diese Inspiration gültig aus. Gott will, dass der Mensch lebe und dass in einem wahrhaft menschlichen Leben Gott sichtbar werde, denn „das Gefäß des Wirkens Gottes, seiner ganzen Weisheit und Kraft ist der Mensch. Wie der Arzt an den Kranken sein Können beweist, so erweist Gott sich an den Menschen."[63] Gottes Ehre und die Ehre der Menschen, die darin liegt, dass sie als sie selbst gewürdigt werden und willkommen sind, stehen nicht in einem Konkurrenzverhältnis zueinander; sie stehen vielmehr *miteinander* auf dem Spiel und sie kommen *miteinander*, ja *ineinander* zur Geltung. Das heißt konkret, Gott wird nach biblisch-christlicher Glaubensüberzeugung nicht dadurch geehrt, dass ihm das leibhafte Menschenleben zum Opfer gebracht oder auch „nur" um seinetwillen gering geschätzt wird. Vielmehr gilt genau umgekehrt, dass jede Missachtung des menschlichen Lebens – seines Reichtums und seiner Entfaltungsmöglichkeiten – eine Missachtung Gottes selbst ist, der im menschlichen Leben als der darin (sich) Schenkende und die Menschen in seine Herrschaft Führende „geschaut" und „geehrt" werden will.

Diese irenäische Programmatik ist von der konkreten Christentumsgeschichte gewiss vielfach und nicht selten auch mit abgründiger Konsequenz missachtet worden. Und so sind die entsprechenden religionskritischen Unterstellungen wirkungsgeschichtlich verständlich. Aber das bedeutet ja nicht, dass man die irenäische Pro-

grammatik verloren geben müsste. Dogmatik und Fundamentaltheologie sind vielmehr gefordert, sie neu zur Geltung zu bringen und die Mechanismen zu analysieren, die für die zu Recht kritisierte Umkehrung dieser theologischen Programmatik verantwortlich zu machen sind.

Gegen Nietzsches Invektiven aber ist klarzustellen, dass biblisch-christlicher Auferstehungsglaube das Versprechen leibhaft-menschlicher Existenz gerade nicht für einen Welt und Leben entwertenden Jenseitsglauben drangibt, sondern diesem Versprechen *bis zuletzt* treu bleiben, es auch angesichts der entwürdigenden und in jedem Falle tödlichen Leib-Schicksale nicht verloren geben will. Diese Weigerung muss und darf christlich nicht dazu führen, den Blick von den Leib-Schicksalen in der Menschenwelt abzuwenden und sie angesichts dessen, was der Glaube für die „letzten Dinge" erwartet, für mehr oder weniger unerheblich zu halten. Sie muss vielmehr zur Konsequenz haben, dass Glaubende sich zur Parteinahme gegen die Missachtung des Leib-Versprechens herausfordern lassen, wo und wie immer sie Menschen konkret widerfährt. Glaube bedeutet in diesem Sinne In-Anspruch-genommen-Sein von Gottes Ehre und Gottes Sichtbarwerden im Menschen. Gott wird sichtbar – er wird geehrt –, wo Menschen das Versprechen hören, das in der leibhaften Existenz der anderen vernehmbar und greifbar wird; wo sie das Ihre dazu tun, dass dieses Versprechen Erfüllung finden kann, und wo sie darauf vertrauen lernen, dass Gott zur Vollendung bringen wird, was er in ihrem Einsatz für die Würdigung des Nächsten begonnen hat.

Die Religionskritik unterstellt weithin, dass das Vertrauen auf Gottes eschatologisches Handeln aus der Dringlichkeit des eigenen Einsatzes entlässt. Wenn Gott selbst das Entscheidende wirkt, können sich – so der Vorwurf – die an ihn Glaubenden getrost auf sein Werk verlassen und ihm anheim stellen, was nach der Erfahrung neuzeitlicher Gesellschafts- und Religionskritik der Menschen eigene geschichtliche Aufgabe ausmacht: Was Gott später sowieso tut, das braucht von den Menschen ja nicht vorweggenommen zu werden. Der Auferstehungs- und Vollendungsglaube wäre dann die Ermöglichung und die Rechtfertigung eines christlichen Quietismus, der nur am individuellen Seelenheil Interesse zeigt.

Diese Kritik diskreditiert sich dadurch, dass sie sich weigert, die innere Logik der Glaubenserfahrung nachzuvollziehen. Sie unterstellt ihr vielmehr eine Logik, die vor allem dem religionskritischen Entlarvungsinteresse selbst entspricht. Biblisch-christlich geprägte Glaubenserfahrung weiß sich in Anspruch genommen von der Schöpferintention Gottes, von Gottes gutem Willen, wie er in der Schöpfung greifbar werden und sie bestimmen will. Im Glauben an die Auferstehung traut sie dem Schöpfer zu, dass er diesen guten Willen eschatologisch definitiv zur Geltung bringen wird und deshalb das Leib-Versprechen menschlicher Existenz, dem er sich eingezeichnet hat, nicht unerfüllt lässt. Das bedeutet aber gerade nicht, dass die von Gottes gutem Willen in Anspruch Genommenen sich davon dispensiert wüssten, ihn in Wort und Tat zu bezeugen, ihm ihrerseits – soweit es an ihnen liegt – *jetzt schon* Geltung zu verschaffen. Glauben kann nicht heißen, die Entwürdigung von Menschen im weltabgewandten Sehnsuchtsblick

auf die in Aussicht gestellte jenseitige Kompensation für unerheblich zu halten. Vielmehr gilt – im religiösen „Sprachspiel" der irenäischen Programmatik formuliert – geradezu umgekehrt: Gott will hier und jetzt „geehrt" werden und in der Würdigung des Menschenlebens zur Erscheinung kommen. Er wird geehrt, indem Menschen seinen guten Willen hier und jetzt „mitwollen": als Gottes Geist-Wirklichkeit, die – „wie im Himmel so auf Erden" – geschehen und zur alles bestimmenden Wirklichkeit werden soll; die – durch den Einsatz der Menschen, aber noch weit über das Menschenmögliche hinaus – den Sieg über die Mächte der Entwürdigung und des Todes erringen wird. Die Auferstehung der Gestorbenen wird deshalb christlich nicht als Kompensation für entgangene „Lebensqualität" erwartet, sondern als das Zum-Ziel-Kommen der Schöpfung, als Selbsterweis des Schöpfergottes, der das von seinem guten Willen ins Dasein Gerufene nicht verloren gibt – der es sich nicht von den Mächten der Entwürdigung und des Todes aus der Hand reißen lässt.

Aber warum kommt Gottes guter Wille erst in der Auferweckung der Gestorbenen zum Ziel? Warum rettet er die Leidenden und Entwürdigten nicht hier und jetzt vor der Gewalt der Entwürdigung und des Todes? Warum hat er nicht die Macht, sie vor der Missachtung ihrer Leib-Sehnsucht zu bewahren? Die *Theodizeefrage* zieht den Auferstehungsglauben vielleicht nachhaltiger in Zweifel als die oben diskutierten Unterstellungen der Religionskritik. Die Fundamentaltheologie wird hier in der Apologie des christlichen Auferstehungsglaubens nur so weit kommen können, dass sie die Theodizeefrage argumentativ offen hält: dass sie den Schluss von der Leid- und Todeserfahrung der Menschen auf die Nicht-Existenz eines guten und allmächtigen Schöpfergottes als nicht zwingend zurückweist, so dass die Auferstehungshoffnung rational gerechtfertigt Gott anheim stellen kann, sich angesichts der Leiden der Menschen selbst endzeitlich zu rechtfertigen. Die Argumente können hier nicht im Einzelnen dargestellt und abgewogen werden.[64] In unserem Zusammenhang wäre so viel aber zu verdeutlichen: Die Hoffnung auf die Auferweckung der Gestorbenen und auf Gottes endzeitliche Gerechtigkeit gegenüber Opfern wie Tätern ist zugleich die Hoffnung darauf, dass die den Menschen „zuletzt" widerfahrende Würdigung Gottes Antwort auf das ihnen zugefügte Unrecht sein wird – eine Antwort, die des schöpferischen guten Willens Gottes würdig sein wird.

6. Vom Wagnis, das Leben als Versprechen anzunehmen

Wer es verstünde und den Mut hätte, darauf zu vertrauen, dass aus seinem Leben „mehr" werden kann, als er daraus zu machen imstande ist, dass es mehr bedeutet als die Erlebnisquanten, die es ihm gebracht haben wird; wer nicht darauf fixiert wäre, sein Leben durch eine positive Erlebnis-Bilanz zu rechtfertigen, der wäre so frei, auf eine Zukunft zuzugehen, der er sich mit seiner Leib-Sehnsucht anvertrauen und von der er erhoffen dürfte, dass sie das Erlebte doch nicht als quantité négligeable gleichgültig

machen wird. Das kann nur *Gottes* Zukunft sein. Nur Gott könnte das endlich-leibhafte Menschenleben zu einem Versprechen machen – als ein Versprechen ins Dasein rufen –, das sich nicht aus sich selbst erfüllen und nicht rettungslos um seine Erfüllung kämpfen muss.

Das Leben als Versprechen hören und annehmen heißt aber nicht, im Blick auf das, was noch kommen mag, das, was es hier und jetzt bestimmt, als bloß vorübergehend und vorläufig auf sich beruhen zu lassen. Der christliche Auferstehungsglaube ruft in den Kampf gegen die Mächte der Entwürdigung und ihre Verbündeten, weil sie das Menschenleben zum Fluch machen – weil sie den Menschen die Erfahrungsbasis dafür zerstören, ihr Leben als Versprechen er-leben zu können. Gottes guter Schöpfergeist will – so bezeugen es die biblischen Überlieferungen – Menschen ergreifen, damit sie einander bezeugen: Das leibhafte Menschenleben ist Gottes Geschenk und *deshalb* Gottes Versprechen. Wenn Menschen dieses Zeugnis nicht mehr ablegen oder glauben könnten, weil aus dem Geschenk eine schreckliche Zumutung geworden ist, dann wäre nicht nur Gottes Schöpferehre in Zweifel gezogen, sondern darüber hinaus die Möglichkeit untergraben, überhaupt zu verstehen, in welchem Sinne das Leben ein Versprechen sein könnte – und die Möglichkeit, die Einlösung des so Verstandenen zu erhoffen. Gottes „Ehre" kommt in seiner Schöpfung darin zur Geltung, dass das Leben von den Menschen als sein Versprechen wahrgenommen und geglaubt wird – darin, dass das Menschenleben in jedem einzelnen Fall bezeugen kann, wie es von Gott gemeint und wozu es deshalb berufen ist. Die Menschengeschichte – im Einzelnen wie in der Menschheitsgeschichte insgesamt – ist deshalb eine Geschichte des Ringens darum, dass Menschen dahin kommen und den Mut finden können, einander das Menschenleben als Gottes Versprechen zu bezeugen und *so* Gott die Ehre zu geben.

Dieser theologische Sachzusammenhang des Auferstehungsglaubens hat bei den Kritikern kaum jemals die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden. So meinte man, dem abgelehnten Auferstehungsglauben Alternativen unterschieben zu dürfen, die gegeneinander stellen, was unabdingbar zusammengehört: die Leidenschaft für das endliche Leben in Raum und Zeit und die leidenschaftliche Hoffnung, dieses Leben sei – über all das hinaus, was es jetzt schon ist oder sein soll – ein Versprechen, das nicht ins Leere geht, weil Gott es gegeben hat und seine Ehre darin sucht, dass Menschen sich von seinem Versprechen in Anspruch genommen wissen.

Die religionskritische These, der christliche Auferstehungsglaube entwerte das Diesseits, um in den Glaubenden die Sehnsucht nach dem Jenseits zu entfachen, verkennt von Grund auf, dass die Sehnsucht nach der Erfüllung aus der leibhaften Erfahrung des Versprechens erwächst. Es ist gerade die Erfahrung der Mystiker und Mystikerinnen, dass beim „Aufstieg" des Menschen zu Gott jede Station „zum Ausgang höheren Findens [wird]. Und niemals" – so Gregor von Nyssa – „steht der Wanderer nach oben still, er empfängt Beginn aus Beginn." Jede erfüllte Sehnsucht ruft „ein frisches Sehnen nach dem Höheren" hervor.[65]

Das ist die Logik der Liebe, die jede Berührung durch den Geliebten als beseligende

Heraus-Forderung zu neuer und tieferer Begegnung erfahren lässt: als Versprechen, über das Gefundene hinaus entdecken zu dürfen, wie der Geliebte – wie Gott – sich immer wieder neu und noch tiefer finden lässt. Christlicher Auferstehungsglaube hält sich an diese Logik. Er versucht sich auch da noch an sie zu halten, wo das Versprechen in den Abgründen der Entwürdigung unterzugehen droht. Den Beweis für das Zum-Ziel-Kommen seiner verwegenen Hoffnung wird er schuldig bleiben, nicht aber das Zeugnis dafür, dass es unwidersprechlich gut ist, an dieser Hoffnung festzuhalten, das Zeugnis dafür, dass die Auferstehungshoffnung *sein lassen* kann, was mir die Welt hier und jetzt ist, weil es nicht alles sein muss.

Anmerkungen

[1] Zit. bei: Bernhard Groethuysen, Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung. Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Bd. I, Neuausgabe Frankfurt a. M. 1978, 109.

[2] Vgl. Ludwig Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Werke in sechs Bänden, hrsg. v. E. Thies, Frankfurt a. M. 1975 ff., Bd. I, 77–349, hier 322 (Xenien): „Auf die Schwäche des Menschen der Fromm aufbauet den Glauben; Ach! Wie schwach muß erst sein, was auf die Schwäche sich stützt!"

[3] Vgl. Lukrez, De rerum natura VI, 49 ff.

[4] Peter Sloterdijk, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt a. M. 1989, 174.

[5] Ebd., 177.

[6] Ebd., 179.

[7] Ebd.

[8] Vgl. Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, dt. Frankfurt a. M. 1970, 82.

[9] Vgl. Sloterdijk, Eurotaoismus (s. o. Anm. 4), 178.

[10] Berger, Auf den Spuren der Engel (s. o. Anm. 8), 85.

[11] Nach: Karl Heinz Weger, „Der Mensch ist ein Versprechen, das er nicht halten kann." Das Ungenügen religionskritischer Argumente als Erklärung (mit-)menschlicher Erfahrungen, in: ders. (Hrsg.), Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart, München 1976, 25–57, hier 44.

[12] Paul-Henri Thiry d'Holbach, Le christianisme dévoilé, London 1761, 344.

[13] Vgl. Friedrich Nietzsche, Götzendämmerung, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari (KSA), München – Berlin 1980, Bd. 6, 78 f.

[14] Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik, Aph. 5, KSA 1, 18.

[15] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Vorrede, KSA 5, 12.

[16] Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Herbst 1881, KSA 9, 513.

[17] Nietzsche, Also sprach Zarathustra I. Vorrede 3, KSA 4, 15.

[18] Epikur, Brief an Menoikos.

[19] Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Nr. 6.4311.

[20] So Josef Piepers Urteil; vgl. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, München 1968, 41.

[21] Francis Bacon, Essays, hrsg. v. L. L. Schücking, Leipzig 1940, 7.

[22] Vgl. Jacques Choron, Der Tod im abendländischen Denken, dt. Stuttgart 1967, 140.

[23] Feuerbach, Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie, in: Ludwig Feuerbach's Sämtliche Werke, hrsg. v. W. Bolin u. F. Jodl, Stuttgart 1903–11, Bd. 1, 91–262, hier 236f.

[24] Vgl. Johannes Schwartländer, Der Tod und die Würde des Menschen, in: ders. (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976, 14–33, hier 19ff.

[25] Vgl. Jürg Wunderli, Euthanasie oder Über die Würde des Sterbens, Stuttgart 1974, 124f.

[26] Werner Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973, 67.

[27] Ebd., 72.

[28] Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: Werke in sechs Bänden (s. o. Anm. 2), Bd. 1, 329 (Xenien).

[29] Ebd., 296.

[30] Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Werke in sechs Bänden (s. o. Anm. 2), Bd. 5, 191.

[31] Ebd., 232.

[32] Feuerbach, Werke in sechs Bänden (s. o. Anm. 2), Bd. 1, 330.

[33] Vgl. ebd., 100.

[34] Ebd., 337.

[35] Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, dt. Frankfurt a. M. 1969, 232.

[36] Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, 1381.

[37] Ebd., 1378f.

[38] Ebd., 1302.

[39] Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888, KSA 13 (s. o. Anm. 13), 409f.

[40] Ebd., 470.

[41] Vgl. ebd., 470f.

[42] Vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra I. Von den Verächtern des Leibes, KSA 4 (s. o. Anm. 13), 40f.

[43] Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Werke in sechs Bänden (s. o. Anm. 2), Bd. 5, 201f.

[44] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aph. 230, KSA 5 (s. o. Anm. 13), 169.

[45] Nietzsche, Also sprach Zarathustra IV. Das Nachtwandler-Lied 12, KSA 4 (s. o. Anm. 13), 404.

[46] Vgl. das ganze Nachtwandler-Lied (KSA 4 [s. o. Anm. 13], 395–404), das die Ewigkeit der Lust in der Lehre von der ewigen Wiederkunft fundiert.

[47] Jürgen Habermas hat sich in den letzten Jahren unablässig bemüht, die gesellschaftliche Dramatik dieser Fragen ins öffentliche Bewusstsein zu heben; vgl. etwa: Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 9–31.

[48] Nietzsche, Ecce homo. Die Geburt der Tragödie 4, KSA 6 (s. o. Anm. 13), 313.

[49] Vgl. Sloterdijk, Der operable Mensch. Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technologie, in: Stiftung Deutsches Hygiene-Museum und Deutsche Behindertenhilfe – Aktion Mensch e.V. (Hrsg.), Der imperfekte Mensch. Vom Recht auf Unvollkommenheit, Ostfildern 2000, 97–114, hier 107ff.

[50] So Nietzsche in: Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik 4, KSA 1 (s. o. Anm. 13), 17.

[51] Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vorrede, Aph. 5, KSA 4 (s. o. Anm. 13), 19f.

[52] Vgl. das Buch von Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993.

[53] So Tiemo Rainer Peters, Tod wird nicht mehr sein, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, 33.

[54] Ebd., 35.

[55] Vgl. Jeremy Rifkin, Genetische Diskriminierung. Eine neue Form des sozialen Vorurteils, in: Süddeutsche Zeitung vom 24. Juni 2000, 17.

[56] Das Ideal der Lebens-Perfektion inszeniert sich – so Zygmunt Bauman – „auch als Privileg [...]. Es verheißt nicht bloß das gute Leben, sondern gesellschaftliche Distinktion. Im Club der genetisch Vollkommenen werden nur verhältnismäßig wenige Zutritt haben." Baumann, Leben – oder bloß Überleben, in: Die Zeit vom 28. Dezember 2000, 41.

[57] Zitiert in: Rifkin, Genetische Diskriminierung (s. o. Anm. 55).

[58] Vgl. Bauman, Leben oder Überleben (s. o. Anm. 56).

[59] Vgl. dazu den Überblick bei Franz-Josef Nocke, Eschatologie, Düsseldorf 1982, 115ff., und bei Theodor Schneider, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf 1985, 462ff. Als wichtige Einzelstudien wären heranzuziehen: Theodor Schneider, Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel ›anima forma corporis‹, Münster 1973, und Georg Scherer, Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie, Wien 1983, 61–88.

[60] Vgl. Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, dt. Hamburg 1962, 338–397.

[61] Theodor W. Adorno, Minima moralia. Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a. M. 1980, 136f.

[62] Irenäus, Adversus haereses IV, 20,7.

[63] Irenäus, Adversus haereses III, 20,2; unmittelbar vorher formuliert Irenäus komplementär zu IV, 20,7: „Gloria enim hominis Deus."

[64] Vgl. dazu: Armin Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg – Basel – Wien 1997; Hans Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000; Jürgen Werbick, Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets, in: Berliner Theologische Zeitschrift 18 (2001) 40–59.

[65] Gregor von Nyssa, Homiliae in Canticum canticorum, nach H. U. von Balthasar, Gregor Nyssa. Der versiegelte Quell, Einsiedeln ²1954, 8 u. 12.

Ulrich Lüke

AUFERSTEHUNG – IM TOD? AM JÜNGSTEN TAG?

1. Schillernde Begriffe

Selbst bei Menschen, die der Theologie fern stehen, erhält man auf die Frage, welche Begriffe ihnen zum Thema Tod und Auferstehung einfallen, ein recht vollständiges Sortiment dessen, was Theologen meinten sagen zu können oder zu sollen. Verlässlich kommen Begriffe zur Sprache wie Trennung des Leibes von der Seele, Verfall des Leibes, göttliches Gericht, Himmel, Fegfeuer, Hölle. Die Integration dieser Begriffe zu einem System fällt schon schwerer. Über die genannten Begriffe hinaus wäre von der vom Leib getrennten Seele zu sprechen, vom Zwischenzustand für die Seele, vom persönlichen Gericht und vom allgemeinen Weltgericht, vom Todestag und vom Jüngsten Tag, vom Ende individueller Zeit und vom Ende aller Zeit und schließlich von der Auferstehung im Tod bzw. der Auferstehung am Jüngsten Tag, was den zu glaubenden Sachverhalt nicht einfacher macht.

Es gibt hier offenbar ein Miteinander, Gegeneinander und Durcheinander von zwei divergierenden Traditionssträngen, welche die christliche Theologie entscheidend geprägt haben: der griechisch-platonischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele und deren Freiwerden im Tode und der hebräisch-biblischen Vorstellung von der Auferstehung des ganzen Menschen am Ende der Zeit. Athen und Jerusalem haben mitformuliert, was Rom zu glauben vorlegt.

Überdies haben wir es mit theologisch relevanten naturwissenschaftlichen Überlegungen zum Problem der Zeit zu tun. Folgt man den derzeit als zutreffend angesehenen naturwissenschaftlichen Überlegungen, so ist von einer untrennbaren Verbindung, einer grundlegenden Interdependenz von Materie, Raum und Zeit auszugehen. Unsere mesokosmische Vorstellung legt uns nahe, die Materie sei, wie ein Glas Eingemachtes in einer bestimmten Längs- oder Querreihe im Kellerregal, in Raum und Zeit eingeordnet und diese existierten ebenso wie das Kellerregal, auch wenn nichts darinsteht. Demgegenüber werden Raum und Zeit von der heutigen Naturwissenschaft aber als Eigenschaften der Materie angesehen, so dass davon auszugehen ist, dass der Raum wie die Zeit mit der Materie beginnen. Raum und Zeit sind eindeutig nicht die auch ohne Materie denkbaren Behältnisse für materielle Entitäten. Das ist eine keineswegs neue, aber leider vielfach noch immer nicht bis zur Theologie durchgedrungene Erkenntnis.[1] Weder Raum noch Zeit sind vor der Materie oder ohne Materie denkbar, auch wenn unser mesokosmisches Anschauungsvermögen uns ständig andere Annahmen nahe legt. Jedwede Verzeitlichung, jedwede Verräumlichung, etwa des Begriffs Seele, bedeutet demnach implizit immer Materialisierung.[2]

Wie aber kann man, um verantwortlich von Auferstehung zu sprechen, den naturwissenschaftlichen Einsichten und den theologischen Erfordernissen zugleich gerecht werden? Dazu ist es nötig, exemplarisch einige der zentralen theologiegeschichtlich entstandenen Vorstellungsmodelle von Auferstehung kritisch zu sichten.

2. Das Vorstellungsmodell von Auferstehung am Jüngsten Tag

Wenn man die oben genannten, in den theologischen Denkmodellen immer wieder auftauchenden Begriffe in schon klassisch zu nennender Weise einander zuordnet, ergibt sich das in Abbildung 1 dargestellte Bild.

Nach diesem bildlich skizzierten Vorstellungsmodell trennen sich im Tod Leib und Seele. Während der verwesende Leib unter den Bedingungen der Zeit einem katabolischen Stoffwechsel unterworfen bleibt, erfolgt das persönliche Gericht Gottes an der vom Leib getrennten Seele. Günstigstenfalls gelangt diese im Himmel zur Anschauung Gottes, ungünstigerenfalls zur Läuterung ins Fegfeuer, schlimmstenfalls in die Gottferne der Hölle. Erst am Jüngsten Tag, dem vom Todestag verschiedenen letzten Tag, vollzieht sich dann die Auferstehung von den Toten mit Leib und Seele.

Dieses Denkmodell findet sich auch in offiziellen kirchlichen Schriften, so im Katechismus der Katholischen Kirche, wo es etwa heißt:

> „Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegengeht und darauf wartet, dass sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereint wird. In seiner Allmacht wird Gott unserem Leib dann endgültig das unvergängliche Leben geben, indem er ihn kraft der Auferstehung Jesu wieder mit unserer Seele vereint."[3] „Bei diesem 'Aufbrechen' (Phil 1,23), beim Tod, wird die Seele vom Leib getrennt. Sie wird am Tag der Auferstehung der Toten wieder mit ihrem Leib vereint werden."[4]

Damit erhält die Seele, nach ihrer Trennung von und vor ihrer Wiedervereinigung mit dem zeithaft bleibenden Leib, insofern sie ja auf ihre Refusionierung mit ihm wartet, eine unübersehbare Zeitcharakteristik. Das gilt auch dann, wenn der mit der Seele wiedervereinigte Leib hernach als verklärter Leib zeitlos gedacht werden kann; denn zuvor, eben bis zu dieser Wiedervereinigung, war er zeithaften Prozessen unterworfen. Diese Ausdrucksweise ist keineswegs der unhintergehbare Restbestand einer sich um Zeitunabhängigkeit bemühenden Sprache. Der von Vorgrimler stammende Vorwurf, die Seele werde zwischen Tod und Auferstehung am Jüngsten Tag zu einem „Krüppelwesen"[5] gemacht, ist auch insofern nicht von der Hand zu weisen, als dies Modell den einen Menschen in zwei Parallelexistenzen zerlegt.

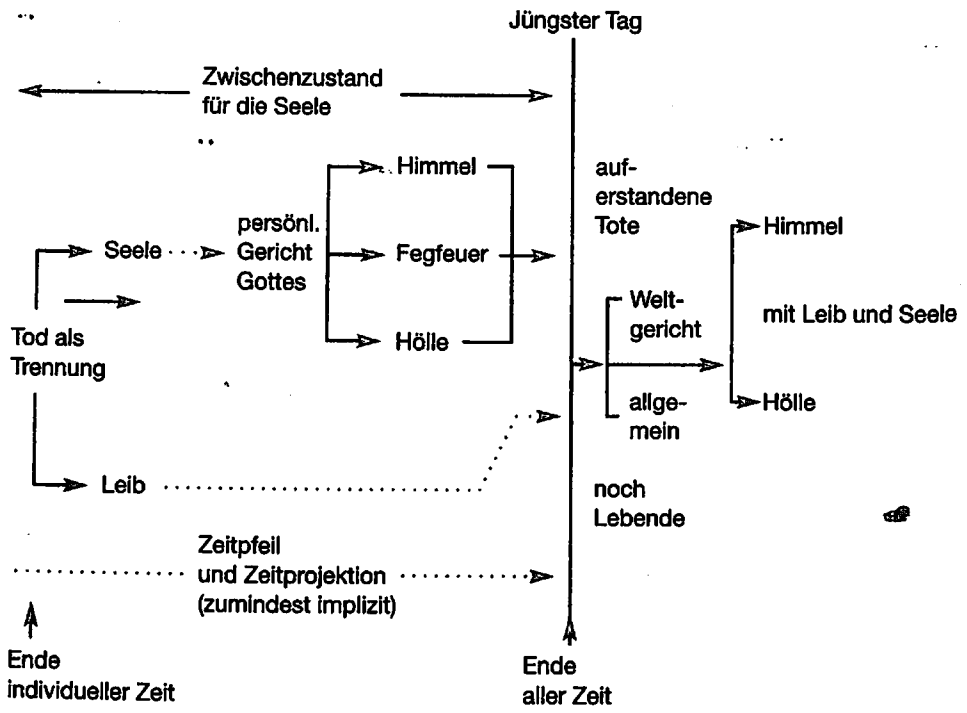


Abb. 1

In geradezu klassischer Weise lässt sich eines der Probleme dieses Denkmodells in den Überlegungen von Hermann Volk studieren. Der damalige Münsteraner Dogmatiker und spätere Mainzer Kardinal sah sich in den fünfziger Jahren zur Rettung der theologischen Relevanz der Totenauferstehung am Jüngsten Tag genötigt:

„Man könnte befürchten, die Auferstehung von den Toten könne eigentlich doch nicht mehr viel bedeuten, weil die Seelen der Gerechten schon vor der Wiederkunft Christi und schon vor der Auferstehung des Fleisches der Anschauung Gottes und damit der ewigen Seligkeit teilhaftig werden. [...] Wiederherstellung der menschlichen Natur ist ein wesentliches Element der Erlösung. Wiederherstellung ist darum auch für die Seligkeit nicht gleichgültig. Auferstehung von den Toten ist auch eine Steigerung der Seligkeit. Das widerspricht nicht der Seligkeit, weil Seligkeit in ihrer abschließenden Form nicht [...] nur in dem Verhältnis zu Gott, nicht nur in der Anschauung Gottes liegt, sondern auch Vollendung der Natur ist."[6]

Dies Modell operiert mit zwei qualitativ unterschiedlichen Seligkeiten, nämlich einer unvollkommenen vor der gnadenhaften Wiederherstellung der Leib-Seele-Einheit und einer vollkommenen danach. Daraus ergäbe sich eine zunächst rein seelische, quasi leiblose Anschauung Gottes zweiter Klasse und hernach als Konsequenz der Vollendung der menschlichen Natur die Anschauung Gottes erster Klasse. Das Dasein der

Heiligen und ihre vollendete Teilhabe an Gottes Lebensfülle wäre bis zum Jüngsten Tag nachdrücklich als noch immer defiziente Daseinsweise zu deklarieren.

Diese Sichtweise führt zwangsläufig eine posthume Chronologie ein, projiziert also Zeit ins Jenseits der Todesgrenze. Natürlich ist für den wahrnehmungsdiesseitigen Verwesungsprozess der Leiche eine Chronologie angemessen, wie alle Obduktionen und Exhumierungen es ja stillschweigend voraussetzen. Eine Chronologie für die wahrnehmungsjenseitige Dimension des Toten hingegen ist nicht nur nicht zwingend, sondern sogar höchst problematisch. Denn damit wird Zeit zumindest unausgesprochen und implizit ins Jenseits und auf eine anima separata projiziert.

Diese Problematik wird auch in der neueren universitären Theologie nicht selten übersehen. So versucht D. Hattrup, nicht nur die „Möglichkeit", sondern sogar die „Notwendigkeit"[7] der Lehre vom Zwischenzustand zwischen persönlichem Tod und allgemeinem Ende der Geschichte neu zu begründen und einsehbar zu machen. Er schreibt:

„Der Zwischenzustand ist der präzise Ausdruck dieser Differenz des Endlichen und Unendlichen, in die hinein der eine und ganze Mensch gestellt ist. Der Zwischenzustand ist der Interpret des unendlichen für das endliche Leben, der hermeneutische Bote der Ewigkeit in der Zeit."[8]

Damit ist der Zwischenzustand keineswegs präzisiert, sondern allenfalls eine klare Verhältnisbestimmung von Zwischenzustand zu Zeit und Ewigkeit vermieden. Auch bei Hattrup müssen zweierlei unterschiedlich qualifizierte Seligkeiten angenommen werden: die minder qualifizierte Seligkeit zwischen Tod und Auferstehung und die vollkommene Seligkeit nach der Auferstehung am Jüngsten Tage. Auch hier findet sich der Kaschierungsversuch mit der Seligkeitszunahme: „Die intensive Zunahme der Gottesschau nach der Auferstehung der Toten"[9] erinnert ein wenig zu sehr an das Anpassen einer neuen, besseren Brille auf Seiten des Subjekts oder eine Größensteigerung auf Seiten des Objekts der Anschauung. Beides vermag wohl kaum zu überzeugen.

Schon in der Kirche der Antike wurde versucht, den Zwischenzustand mit der posthumen Läuterung zu füllen und „als vermittelndes metaphysisches Glied zwischen dem platonischen Gedanken der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung"[10] zu begreifen. Er wurde damit aber nur zu einem für das jeweilige, noch dazu als Zeit missverstandene Läuterungsstrafmaß nicht individuell kompatibel dimensionierbaren Platzhalter. Und selbst wenn man die ja definitiv mit längerer Läuterungszeit versehenen früher Verstorbenen mit geringerer Intensität und die später Verstorbenen mit größerer Intensität läuterte, um durch den Faktor Zeitdauer mal Strafgewicht eine individuelle Gerechtigkeit zu gewährleisten, es wäre theologisch nichts gewonnen. Das Problem ist die chronologische Parallelführung dessen, was zeitbehaftet ist und bleibt – des Leibes, und dessen, was mit Zeit, sofern diese wirklich nur als Eigenschaft der Materie existiert, nicht zusammenzudenken ist – der immateriellen Seele. Der problematischen chronologischen Parallelführung ist in diesem Gedankenmodell nicht zu entkommen, weil sowohl der Tag des Todes, denn da „wird die Seele vom Leib ge-

trennt", als auch der Jüngste Tag, denn der ist der letzte in der Abfolge aller Tage und zumindest von einer Seite chronologisch bestimmt, weil also Todestag und Jüngster Tag die Zeitsignatur tragen.[11]

J. Ratzinger ordnet sich diesem Denkmodell zu. Seine Antwort auf die Frage, in welchem Verhältnis der zeitlich-material verfasste Leib oder Körper zum nichtzeitlich-nichtmaterialen „Auferstehungsleib" steht, ist aber logisch wie biologisch kaum nachvollziehbar, wenn er äußert, dass „Auferstehung an den Reliquien des alten Erdenleibs nicht vorbeigeht, soweit sie noch eindeutig als solche vorhanden sind"[12]. Auch in Bezug zur anima separata, ohne die dies Denkmodell nicht auskommt, ist seine Position unklar: „Wo die 'Gemeinschaft der Heiligen' geglaubt wird, ist die Idee der Anima separata (der 'losgetrennten Seele', von der die Schultheologie spricht) im letzten überholt."[13]

Zur Vermeidung einer Zeitprojektion auf die anima separata einerseits und zur Überbrückung der den Zwischenzustand generierenden Distanz zwischen Todestag und Jüngstem Tag andererseits wurde als dritte Größe ein nicht mehr so recht Zeitliches und noch nicht so recht Ewiges eingeführt: „Die im Tod erreichte Ewigkeit ist nicht zu verstehen als das nunc stans Gottes (aeternitas), sondern als endgültig gewordene Geschichte (aevitas)."[14]

3. Die Ganztod-Hypothese

P. Althaus wies bereits vor Jahrzehnten auf die Schwächen dieses eschatologischen Vorstellungsmodells hin und stellte fest, dass diese aus einer problematischen „Synthese zwischen der aus dem Judentum kommenden zentralen neutestamentlichen Hoffnung der Auferstehung des ganzen Menschen aus vollem Todeszustande und dem griechischen in das Spätjudentum und das NT z. T. hineinwirkenden Gedanken einer leiblosen Lebendigkeit der Seele nach dem Tode"[15] resultierten. Mit Recht monierte er: „[...] erst am Jüngsten Tage bekommen die Seelen ihren Leib, in der Auferstehung der Toten, und damit wird ihre Seligkeit oder Unseligkeit erst voll. [...] Dabei verliert die Auferstehung ihren Ganzheits-Charakter. Sie gilt nur noch dem Leibe, nicht mehr dem ganzen Menschen. Es wird verkannt, daß wir ein Jenseits des Todes allein durch die Auferweckung haben."[16]

Wie aber ist der „Ganzheits-Charakter" der Auferstehung mit Leib und Seele zu wahren und zugleich das Zwischenzustandsproblem sowie die Etablierung einer Anima-separata-Zeit zu vermeiden?

Der Antwortversuch auf diese Fragen, der innerhalb der evangelischen Theologie nahezu einhellig unternommen wurde, bemüht die Ganztod-Hypothese, die Vorstellung von der totalen Vernichtung des Menschen. Damit geht die Leib-Seele-Einheit Mensch als Ganze und total unter; es bleibt also auch keine unsterbliche Seele. Der Gedanke an eine unsterbliche Seele wird als Marginalisierung des Auferstehungsglaubens deklariert und dementsprechend die als Neuschöpfung zu verstehende ausschließliche Auferstehung des Leibes proklamiert.

Eberhard Jüngel kombiniert die Ganztod-Hypothese mit dem Gedanken einer Auferstehung im Tod. Wenn der Leib stirbt, dann ist Jüngel zufolge das Kontinuität wahrende, bleibende Element keineswegs in der unsterblichen Seele des Menschen gegeben.[17] Eine solche Annahme, die er offenbar mit einer sozusagen naturwüchsig gegebenen und auch von Gott her nicht mehr zu widerrufenden Unsterblichkeit der Seele verwechselt, dünkt ihn überheblich und anmaßend gegenüber Gott. Aber an dieser Stelle karikiert er gewissermaßen die Vorstellung von der unsterblichen Seele, um sie besser kritisieren zu können. Im Gegenzug wäre zu fragen, ob er nicht aus Furcht vor einer Hypertrophierung menschlicher Selbstmächtigkeit ins andere Extrem der totalen Negierung menschlicher Selbstmächtigkeit, restloser Annihilierung verfällt. Mit seiner Position steht er aber nicht allein, sondern schwimmt im Hauptstrom evangelischer Theologie mit:

> „Für die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts steht weithin das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten 'in ausschließendem Gegensatze' [...] zur Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele. Dem entspricht ein Verständnis des Todes als Tod des ganzen Menschen und nicht als Trennung der Seele vom Leib, so dass die Auferstehung als Neuschöpfung und nicht als Verbindung der Seele mit einer neuen Leiblichkeit verstanden werden muß."[18]

Wenn man diese gedankliche Vorstellung akzeptiert, hat man zwar zunächst gewisse Probleme ausgegrenzt. Das Problem der anima separata, ihres Zwischenzustandes und des Grades ihrer Beseligung stellt sich nicht mehr, denn ein Zwischen mag es zwar nach dem Untergang des zeitlichen und vor dem Aufgang des ewigen Lebens geben, nicht aber für den nach Jüngel angeblich in die „radikale Verhältnislosigkeit"[19] gefallenen Toten. Prima facie ergibt sich also gegenüber dem zuvor besprochenen Modell eine gewisse gedankliche Eleganz, wenn man den Gedanken an die unsterbliche Seele entsorgt. Eine ganz andere Problematik aber hat man sich damit neu besorgt. Wenn Auferstehung nur als Neuschöpfung gedacht werden kann, dann stellt sich – und zwar unabhängig davon, ob an eine Auferstehung als Neuschöpfung im Tod oder am Jüngsten Tag gedacht ist – die zentrale Frage, wie es denn um die Identität und der Kontinuität des im Tod so ganz und gar annihilierten und in der Auferstehungsneuschöpfung so ganz und gar rekreierten Geschöpfes Mensch bestellt ist.

Der von Ratzinger erhobene Einwand gegen eine Position wie die Jüngels und vieler anderer evangelischer Theologen erscheint durchaus stichhaltig: „Auferweckung ist dann eine Neuschaffung und der Auferweckte kann der gleiche, aber nicht derselbe sein wie der Gestorbene, der folglich mit dem Tod als dieser Mensch definitiv endet."[20]

Dass Gott den Menschen im Tod, durch den Tod hindurch, über den Tod hinaus liebt, ist letzter Grund menschlicher Hoffnung; aber er liebt doch ein Etwas, einen Jemand, auch wenn er ihn selbst erschaffen hat. Die konsequent gedachte Ganztod-Hypothese gibt dieses Etwas, diesen Jemand total auf und bedarf der totalen Neuschöpfung. Und damit gibt sie – ein hoher Preis ihrer Problembeseitigung – die Identität und Kontinuität des individuellen Geschöpfes Mensch definitiv auf. Die unsterbliche Seele, was immer sie für theologische Probleme einträgt, dies eine trägt sie aus: Sie ist zumin-

dest die Chiffre für Kontinuität und Identität des von Gott in einer die Todesgrenzen sprengenden Maßlosigkeit geliebten Menschen.

Ungeklärt bleibt ferner die Frage nach dem Auferstehungsleib, der ja etwas anderes sein muss als der irdische Leib. Keiner der beiden „Leiber", weder der prämortale noch der postmortale Leib, ist der Träger von Identität und Kontinuität. So bleibt also wieder der Blick auf die Seele, genauer, wenn denn die lebenszeitliche Seele im Tod ganz und gar untergegangen ist, der Blick auf die zwei Seelen, die prä- und die postmortale Seele. Haben wir hier zwei Original- oder eine Original- und eine Faksimile-Seele zu gewärtigen respektive zu befürchten?

In naturwissenschaftlicher Hinsicht klammert die Ganztod-Hypothese die thermodynamische Perspektive aus; denn das, was materieller Leib war, geht ja nicht in absolute Beziehungslosigkeit über, sondern wird in die Stoffwechselwege und Körper von anderen lebenden Wesen implementiert und partizipiert an deren Beziehungen. Und in dogmatischer Hinsicht klammert die Ganztod-Hypothese die Konstitution „Benedictus Deus" von 1336 aus, die von der selig machenden Schau Gottes zwischen Todestag und Jüngstem Tag handelt und zum schon präreformatorischen Dogmenbestand gehört.[21]

Zu sagen, auch wenn der stichwortgebende Gewährsmann Karl Barth ist, „Auferstehung sei geradezu 'eine Umschreibung des Wortes Gott'"[22], kann nicht zufrieden stellen, weil es nichts als eine reductio in mysterium primum ist und keine theologische Entfaltung, um die es angesichts der Auferstehungsbehauptung gehen müsste. Die Frage, ob der Mensch aufersteht, mag abhängen von der Frage, ob da ein Gott ist. Die Klärung der Frage, ob und wie eine Auferstehung zu denken ist, kann aber nicht dadurch umgangen werden, dass auf Gott verwiesen wird, der eben ein Gott des Lebens sei. Dieser Verweis gibt keine Antwort, sondern wirft die Frage implizit neu auf, ohne sie auch nur annähernd zu präzisieren.

4. Das Vorstellungsmodell von Auferstehung im Tode

Viele Theologen, so unterschiedlich sie sonst – manche gar in Kombination mit der Ganztod-Hypothese – argumentieren, kommen denn doch in der Vorstellung von einer Auferstehung im Tode überein. In diesem Konzept werden persönliches Gericht, Weltgericht, Jüngster Tag, Fegfeuer als die heilende Begegnung und läuternde Konfrontation mit Gott interpretiert[23] und mit der Auferstehung zu einem Ereigniskomplex im Tode zusammengezogen. Die sich im Tod ereignende Begegnung mit Gott ist Gericht, ist Läuterung, ist Transfer in das vollendende und vollendete Leben. Der Versuch einer annähernden Skizze dieses Gedankens könnte etwa so aussehen, wie es Abbildung 2 zeigt.

Hans Urs von Balthasar interpretiert die eschatologischen Bilder in pointierter Personalisierung auf Gott hin, der „als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer" ist.[24]

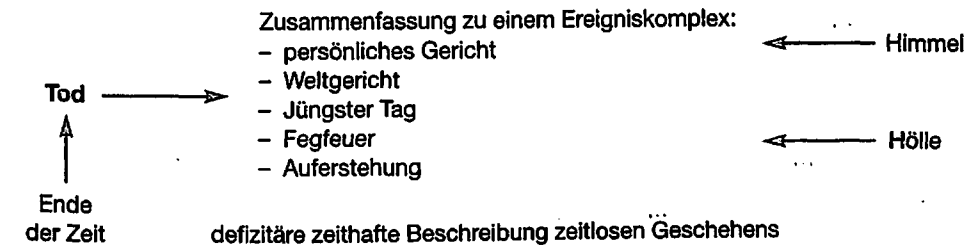


Abb. 2

Greshake, auch wenn er dem Gedanken der Auferstehung im Tod nachdrücklich anhängt, glaubt dennoch einen Zwischenzustand aufrecht erhalten zu sollen:

„Da aber jeder einzelne Mensch essentiell mit dem Ganzen der Wirklichkeit vernetzt ist und weil Menschsein und erst recht Christsein sich unabdingbar in der Communio mit den anderen vollzieht, muss der eine und ganze Mensch, der im Tod zum Leben erweckt wird, noch auf die Vollendung aller, die erst am Ende der Zeit gegeben sein kann, warten. Beide Konzeptionen, die von der Seligkeit einer leiblosen Seele wie die von der Vollendung des ganzen Menschen im Tod, kennen also ein Noch-nicht dieser Vollendung, ein Warten auf die universale Auferstehung."[25]

Hier wird dem Gedanken, dass Zeit eine Eigenschaft der Materie ist, nicht hinreichend Rechnung getragen, und damit steckt der Begriff Seele, sobald man ihn ins Wartezimmer der endgültigen Vollendung setzt, in der Materialisierungsfalle. Darum muss dringend eine Unterscheidung getroffen werden zwischen Zeitdiesseitigkeit und Zeitjenseitigkeit. Im klaren Bewusstsein der Problematik dieser Ausdrucksweise, aber angesichts der Notwendigkeit, etwas Zeitloses in die zwangsläufig zeithafte und Zeitworte verwendende Sprache zu bringen, soll hier der Begriff einer *zeitjenseitigen Koinzidenz* als defizitäre Andeutung des Gemeinten eingeführt werden. Selbst der Begriff Koinzidenz, insofern er implizit noch eine Zeitsignatur trägt, ist falsch und, insofern er das totale Zugleich der Zeitjenseitigkeit ausdrückt, vielleicht tautologisch.

Der Begriff einer zeitjenseitigen Koinzidenz soll helfen, die Theologumena persönliches Gericht und Weltgericht als ein einziges Ereignis zu denken. Dahinter steht die Annahme, dass beide Begriffe ausschließlich zeitseitig betrachtet, also in der Hinterbliebenen-Perspektive äonenweit getrennt erscheinen und sich daher wie zwei distinkte Ereignisse ausnehmen. Die problematische Projektion von Zeit ins Jenseits jedoch, die chronologische Parallelität von Seele in der Anschauung Gottes und Leib bzw. Leichnam im Verwesungsprozess käme nicht vor. Dann aber ist zu klären, wie diese zeitjenseitige Koinzidenz von individuellem Ende und persönlichem Gericht, von kollektiv-menschlichem oder gar kosmischem Ende und Weltgericht angesichts der unüberwindbaren Zeitimprägnierung unseres Denkens vorstellbar ist. Auch hierzu sei eine Skizze vorgelegt (Abbildung 3), die einem bereits bei Thomas von Aquin angedeuteten Gedanken folgt.[26]

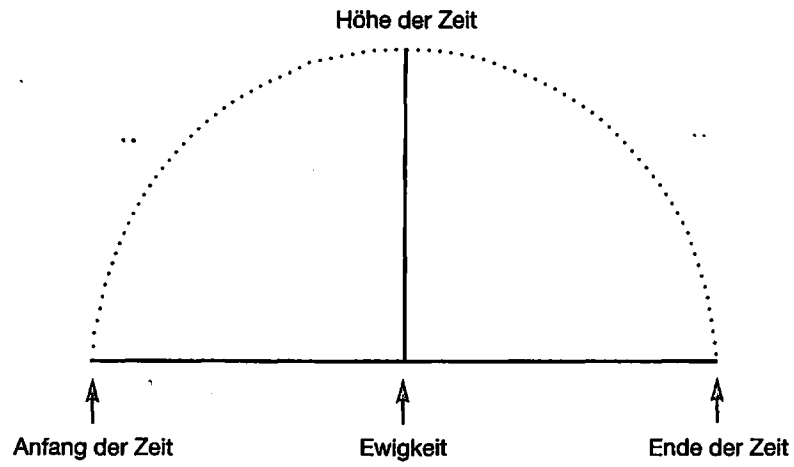


Abb. 3

Die als beliebig zahlreich vorzustellenden Punkte auf der Peripherie des Halbkreises symbolisieren Zeitpunkte der Kosmos-, der Evolutions-, der Kultur- und der menschlichen Lebensgeschichte. So entfernt sie untereinander auch sein mögen, sie befinden sich allesamt in einer Äquidistanz zum Mittelpunkt, und der nun figuriert als Ewigkeit. Die Äquidistanz aller Peripheriepunkte zum Mittelpunkt ist das Symbol dafür, dass alle Zeitpunkte, welche individuell-lebenszeitlichen oder gar kosmischen Zeiträume auf der Zeitperipherie auch zwischen ihnen liegen mögen, der Ewigkeit gleich nahe sind. Noch pointierter formuliert: Alle Zeitpunkte sind „gleichzeitig" im Entbundenwerden aus der Zeit hin zur Ewigkeit. Sie verschmelzen zu einem nicht mehr zeithaften Moment, das heißt, sie werden oder sie wären gleichzeitig, wenn von Zeit, die ja nicht mehr existiert, noch geredet werden dürfte. G. Lohfink formuliert das, etwas missverständlich, so:

„Indem ein Mensch stirbt und eben dadurch die Zeit hinter sich läßt, gelangt er an einen 'Punkt', an dem die gesamte übrige Geschichte 'gleichzeitig' mit ihm an ihr Ende kommt, mag sie auch 'inzwischen' in der Dimension irdischer Zeit noch unendlich weite Wegstrecken zurückgelegt haben."[27]

Daraus ist natürlich nicht zu folgern, der Einzelne brächte wegen seiner tiefen lebensgeschichtlichen Verflochtenheit in diese Welt und Geschichte bei seinem Tod die ganze übrige Welt und Geschichte gewissermaßen abschließend mit vor Gott. Denn damit wäre in völliger Selbstüberhebung das einzelne menschliche Individuum zum Träger der Einheit der Welt hochstilisiert und horrend aufgewertet, die über den Tod des Einzelnen zeitseitig weiterlaufende Geschichte demgegenüber zur leeren Belanglosigkeit abqualifiziert.[28]

Emil Brunner legte diesen Gedanken bereits in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts nahe:

„Auf Erden gibt es ein Vorher und ein Nachher und einen Zeitabstand, der Jahrhunderte oder gar Jahrtausende umfaßt. Aber 'auf der anderen Seite', in der Welt der Auferstehung, in der Ewigkeit gibt es diese auseinandergezogene Zeit, diese Zeit der Vergänglichkeit nicht. Das Todesdatum ist für jeden ein verschiedenes; denn der Todestag gehört zu dieser Welt. Unser Auferstehungstag ist für alle derselbe und ist doch vom Todestag durch kein Intervall von Jahrhunderten getrennt – denn es gibt diese Zeitintervalle nur hier, nicht aber dort, in der Gegenwart Gottes, wo 'tausend Jahre sind wie ein Tag'."[29]

Die Annahme einer Auferstehung im Tod vermeidet im Gegensatz zur Ganztod-Hypothese den Kontinuitäts- und Identitätsverlust des Sterbenden; gleichwohl enthält auch sie eine unübersehbare Restproblematik. Wenn nämlich Auferstehung im Tode geschieht und den ganzen Menschen meint, was ist dann mit dem unübersehbar vorhandenen Leichnam? Anstatt sich mit den einschlägig relevanten naturwissenschaftlichen Überlegungen auseinander zu setzen, bieten einige Autoren, wohl im gedanklichen Gefolge von Hans-Eduard Hengstenberg[30], noch immer und immer wieder den Gedanken der Leib-Körper-Differenzierung an. Leider entsteht dabei immer wieder der Eindruck, hier nicht mit einer terminologischen Präzisierung, sondern mit einer terminologischen Nebelkerze zu tun zu haben.

Wenn die menschliche Ganzheit als leib-seelische gedacht wird und als Ganze vollendet werden soll, was ist dann mit der kruden Materialität? Diese wird, so scheint es, stillschweigend aus dem Leib in den Körper verlagert und gedanklich eingeäschert. Dabei soll glauben gemacht werden, die auf die Vollendung zugehende menschliche Ganzheit sei mit dem materielos gemachten und gedachten Leib und der per se materielos gedachten Seele gerettet, ohne noch den thermodynamisch nötigen materiellen Tribut zollen zu müssen.

Man gewinnt den Eindruck, angesichts unübersehbarer prä- und postmortaler Verfallserscheinungen solle die Heilsbestimmtheit des ganzen Menschen dadurch gerettet werden, dass man mit drei anstatt mit zwei Begriffen arbeitet – mit Körper, Leib und Seele. Dabei wird die Körperlichkeit als „physizistisch" gebrandmarkt[31], die übrig bleibende Leib-Seele-Einheit des Menschen als seine Ganzheit begriffen und Leib durch diese an Ununterscheidbarkeit grenzende Seelennähe derart spiritualisiert, dass seiner Heilsbestimmung sein Materie-Sein jedenfalls kaum noch im Wege steht. Nur der Körper ist es, der da zerfällt und der naturwissenschaftlichen Betrachtung anheim fällt. Nur er verrichtet seine thermodynamische Notdurft, Leib und Seele ziehen sich sauber aus der Affäre.

Im Begriff Leib soll dann doch noch die individuelle Geschichte und der Weltbezug des Verstorbenen hinübergerettet und ergänzend oder korrigierend zu einer bloß griechischen Vorstellung von einer ungeschichtlichen und unsterblichen Seele ins Feld geführt werden. So heißt es bei Greshake:

„Der Christ hofft, daß im Tod Auferstehung geschieht. [...] Auferstehung des Leibes heißt nicht Auferstehung des Körpers oder des Leichnams, Auferstehung bedeutet vielmehr, daß im Tod der ganze Mensch mit seiner konkreten Welt und Geschichte von Gott neue Zukunft erhält. [...] Was im Tod des einzelnen, der in der Geschichte konkrete Gestalt gefunden hat, in Gott eingeborgen wird, ist ein Weltbezug."[32]

Aber was soll das sein, der ganze Mensch, wenn der Körper nicht dazugehört? Was soll das sein, der Weltbezug, wenn der menschliche Körper als der elementarste und sinnenfälligste Ausdruck des Weltbezugs, als „inkarnierter Weltbezug", nicht dazugehört? Der Körper wird wie der Schwanz der Eidechse abgeworfen und soll – zumeist wird das nicht einmal reflektiert – den thermodynamischen Ansprüchen Genüge tun. Mit dem wertvollen „Rest" der Eidechse, der eigentlich und sozusagen das Ganze ist, sprich mit der Leib-Seele-Einheit Mensch, die man – obgleich körperlos – als Ganzheit deklariert, glaubt man dann den ganzen Menschen der heilsgeschichtlichen Rettung zugeführt zu haben. Es fällt nicht schwer, sich – nach dem Modell der kostengünstig entkommenen Eidechse – vorzustellen, wie der Schwanz – sofern noch vonnöten – hernach regeneriert wird.

Die Leib-Dimension einerseits weitestgehend zu entmaterialisieren und körperfrei allen naturwissenschaftlich formulierbaren Zeitfragen zu entheben und andererseits in dieser Leib-Dimension gleichwohl die Zeit, Geschichte und Welt des Menschen vor Gott versammelt wissen zu wollen ist keine intellektuell redliche, sondern „doppelte Buchführung". Wenn damit der Körper heilsgeschichtlich gesehen scheinbar rückstandsfrei entsorgt werden soll, ist in Kenntnis anderer ökologischer Zusammenhänge warnend darauf hinzuweisen, dass alles, und zwar oft als schwer zu bewältigende Altlast, irgendwo wieder auftaucht.

Für diese heilsfähig gemachte Leib-Dimension konstruieren G. Greshake und G. Lohfink schließlich unter Reaktivierung des mittelalterlichen Begriffs „aevum" die mit diesem identifizierte „verklärte Zeit".[33] Zeit passt zum Körper, nicht aber zum derart konzipierten und überzeitlich dimensionierten Leib. Die „verklärte Zeit" wird damit sozusagen auf den zuvor entmaterialisierten „Leib geschneidert". Vielleicht ist angesichts dieser unnötigerweise eingeführten weiteren transempirischen Wirklichkeit wirklich das ockhamsche Rasiermesser angebracht.

Vorgrimler bietet eine andere theologische Variante von Auferstehung im Tod. Er hält fest am Gedanken einer grundsätzlichen Bezogenheit der Seele auf Materie. Da für die Seele posthum aber nicht mehr die raumzeitlich verfasste Materie aus alten Erdentagen wesentlich sein kann, folgert er: Gott bietet „in seiner göttlichen Dimension" der Seele neue Materie aus „nichtverweslichem Stoff" an, „in der sie sich formgebend auswirken kann". Zugleich muss er dabei eine „völlige Andersartigkeit des unverweslichen Leibes gegenüber dem vergänglichen Erdenleib" postulieren.[34] Diesen Leib glaubt er als Auferstehungsleib ansehen und damit eine auch leibliche Auferstehung im Tode annehmen zu dürfen. Letztlich führt er damit nur einen neuen Begriff von Materialität ein, der stark im Verdacht steht, eine bloße Äquivokation zu sein. Man wird den

Verdacht kaum los: Weil Materie zum Ganzen des Menschen hinzugehört, als raumzeitlich verfasste aber nicht zur Raum und Zeit transzendierenden Vollendung des Menschen passt, wird eine passende Materie hinzuerfunden. Die Frage nach Verbleib und Vollendung der ursprünglichen und verweslichen Materialität fällt dabei wie der abgenagte Vorspeisenknochen unter den Tisch und spielt beim sich anschließenden Menü des himmlischen Hochzeitsmahls keine Rolle mehr; mit anderen Worten, der neue Materiebegriff hat mit dem alten nichts mehr gemein und die Frage nach der Vollendung der ursprünglichen Materialität bleibt weiterhin ungeklärt.

Die 1950 definierte Lehre von der Leib und Seele betreffenden Aufnahme Marias in den Himmel[35] kann vielleicht argumentativ dafür ins Feld geführt werden, dass ein Mensch, zeitseitig betrachtet, auch vor dem Jüngsten Tag mit Leib und Seele bei Gott vollendet ist. Die Annahme einer Auferstehung im Tod spart sich die Projektion von Zeit auf die anima separata und ins Jenseits. Aber sie hat auch, und das sind ihre theologischen Folgekosten, keine Verwendungsmöglichkeit für den materiellen Körper, der aus der Hinterbliebenen-Perspektive erkennbar übrig bleibt. Er ist nicht zuletzt auch deshalb theologisch gesehen schwer zu entsorgen, weil die Seele seiner am Jüngsten Tag nicht bedarf, da sie im Tode bereits mit einem besseren Leib ausgestattet wurde. K. Rahner, der diesen neuen Materiebezug der Seele im Tode zu denken versucht, spricht davon, die Seele werde nicht akosmisch, sondern allkosmisch, das heißt, sie, die schon immer zum Ganzen der Welt hin offen sei,[36] trete in einen neuen umfassenden Bezug zur Gesamtwelt.

5. Versuch einer Problemlösung

Ich schlage angesichts der dargestellten Problematik eine grundsätzliche Perspektiven-Trennung vor und unterscheide (1.) die Hinterbliebenen-Perspektive, die in einer ihr selbst und ihren Objekten essentiellen Zeitverhaftetheit, um nicht zu sagen Zeit-Haft verbleibt, und (2.) die Perspektive, die im Versuch der Negation dieser Zeithaftigkeit eine zumindest als Hypothese aufscheinende und als Hypothese annehmbare Existenz in Zeitlosigkeit denkt. Die hier vorzustellende Position greift zum einen den Gedanken einer Auferstehung im Tod auf und vermeidet die Zweiklassenanschauung Gottes sowie, um den naturwissenschaftlichen Anregungen gerecht zu werden, eine durch die posthume Zeitprojektion gegebene implizite Rematerialisierung der Seele. Zum anderen versucht sie den Gedanken der Identität und Kontinuität und den der rettenden Vollendung des ganzen Menschen, also auch des Körpers, genauer der Materie, die einmal den Leib oder Körper ausmachte, zu bewahren.

K. Rahner[37] sieht Auferstehung und Gericht als diachrone Einzelereignisse und die Einzelgerichte in ihrer (die Diachronie nicht sprengenden?) Summe als allgemeines Gericht. Zeitseitig betrachtet ist das richtig; aber das ist nur die Hinterbliebenen-Perspektive.

In dieser Perspektive bleibt postmortal der materielle Körper oder Leichnam zeitweilig präsent. Er unterliegt einem katabolischen Stoffwechsel, dessen Produkte sehr wohl wie schon zu Lebzeiten und ohne Annahme kannibalischer Phantasien auch in den anabolisch-katabolischen Stoffwechsel anderer Pflanzen, Tiere und Menschen gelangen. Die stets nur zeitweilige Materie des Körpers hat keine über die sonstige Materie hinausgehende Relevanz für die Auferstehung, das heißt, Besitzansprüche und Zuordnungsversuche sind absurd.

Bei durchaus materieller Konnotation des Wortbestandteils Leib hat die christliche Theologie die Leib-Seele-Einheit stets einmütig und nachdrücklich verteidigt und betont. Von daher wäre die Annahme nicht nachvollziehbar, die im Tod zu Gott gelangende Seele sei – griechischem Denken entsprechend – etwas absolut Geschichtsloses oder Ungeschichtliches und nur der Leib sei Träger von Geschichte. Gewiss hat der Begriff Seele, wie ihn die christliche Theologie verwendet, auch griechische Ahnen, führt aber seit zwei Jahrtausenden ein Eigenleben, das weit mehr ist als die Rekapitulation seiner Ursprünge.

Angesichts dieser zeitlebens gegebenen, als Einheit aufzufassenden engen Verbundenheit mit dem Leib kann die Seele nicht als ein sich vom gestorbenen Menschen nach griechischem Denkmuster sozusagen geschichtsfrei ablösender Rest aufgefasst werden. Die Vorstellung von einer geschichtslosen Seele wäre der eigentliche, christlichem Glauben zuwiderlaufende Dualismus, nicht aber ein Begriff von Seele, die einen Anfang hat und in der konkrete Geschichte bewahrt und aufgehoben ist. Auch neuere kirchenamtliche Verlautbarungen, auch wenn sie in der Regel eine Zwischenzeit voraussetzen, sehen im Begriff der Seele das nicht geschichtslos zu denkende kontinuitäts- und identitätswahrende Element.[38] Um also die Geschichtlichkeit des einen Menschen zu bewahren, bedarf es, selbst wenn man von der gänzlichen Hinfälligkeit der körperlichen Materialität ausgeht, keines körperfrei konzipierten Leibes. Denn wenn die zeitlebens währende Leib-Seele-Einheit wirklich und im Letzten ernst gemeint war, dann ist die Seele der todüberdauernde Repräsentant des Menschen einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit.

Dass die Identität des Menschen in der Auferstehung mit dem Menschen zu Lebzeiten durch die die Materie formende Seele hinreichend gewährleistet sei, hatte vor circa 700 Jahren bereits Durandus de S. Porciano (1275–1334) vertreten. Wenn das richtig ist, und eine lehramtliche Beanstandung liegt nicht vor, dann müsste dies ebenso für die Wahrung der individuellen und konkreten Geschichtlichkeit gelten können. Auch beim frühen Ratzinger findet sich dieser Gedanke: „Tatsächlich wird man (auch abseits dieser Materie-Form-Theorie) sagen dürfen, daß im allgemeinen Strom des Werdens grundsätzlich die Einheit der leibgestaltenden Seele entscheidend ist und hinlänglich auch die Leibeseinheit verbürgt."[39] Auf die Einführung eines irgendwie spiritualistisch anmutenden Leib-Begriffs als dritter geschichtsbewahrender Größe wird also verzichtet und unter Rückgriff auf eine alte theologische Tradition dem Begriff der Seele das zugetraut, was der Begriff der Materialität angesichts heutiger Kenntnisse von Stoffwechselprozessen sicher nicht leisten kann, nämlich die Herstellung und Bewahrung einer Kontinuität und Identität zwischen dem zu Lebzeiten in raum-zeitlicher Materialität existierenden und befangenen sowie dem diese Endlichkeit im Tod überwindenden Menschen.

Ein Bild könnte das Gemeinte verdeutlichen: Seele ist wie die immaterielle Matrize, in die sich die materielle Patrize, also alles das, was wir die Geschichtlichkeit des Menschen nennen, Zeit übergreifend und bleibend einprägt. Was immer in unserer zeitlich-material-leiblich verfassten unverwechselbaren Geschichte geschah, bliebe über allen Zerfall dieser leiblichen Existenzweise hinaus in dem, was wir Seele nennen, im dreifachen Sinne aufgehoben, das heißt der Endlichkeit enthoben, über sie hinaufgehoben und in der Unendlichkeit Gottes bewahrt. Erst wenn die konkrete unverwechselbare Geschichte der Seele anvertraut ist, unterliegt sie nicht mehr der sich mehr oder weniger schnell vollziehenden unwiderruflichen Entwertung und Zerstörung im posthumen Zerfall des Leibes. Ein solches geschichtsbewahrendes Verständnis von Seele erfüllt in angemessener Weise das legitime und wichtige Anliegen bleibenden Weltbezugs. Eine solche das geschichtliche Gewordensein bergende und aufhebende Funktionszuschreibung für die Seele ermöglicht eine verantwortliche Rede vom Leben über den Tod hinaus, ohne zur doppelten oder gar dreifachen Buchführung mit den unscharf abgegrenzten Begriffen Körper, Leib und Seele eine zweifelhafte Zuflucht nehmen zu müssen.

Damit ist allerdings die Frage noch nicht beantwortet, was mit der körperlichen Materie, mit dem Leichnam, geschieht, wenn eine Auferstehung im Tod angenommen und als Auferstehung des ganzen Menschen interpretiert wird. Schon zu Lebzeiten kann von keiner materiellen Identität des menschlichen Leibes die Rede sein, da er einem ständigen Stoffwechsel unterliegt, der je nach chemischer Substanz eine unterschiedliche Prozessdauer aufweist. Postmortal durchläuft der menschliche Körper wie andere organische Materie auch einen chemisch beschreibbaren Abbauprozess. Was immer hier konstatierbar ist, verbleibt eindeutig im Horizont der Hinterbliebenen-Perspektive, die genau das beschreibt, was schon zu Lebzeiten nur zeitweise den menschlichen Leib ausmachte. Auch wenn der Leichnam der letzte Ausdruck menschlicher Materialität ist, ist er deswegen keineswegs der bleibende materielle Ausdruck. Selbst die Produkte des nur noch katabolischen Stoffwechsels eines Leichnams können schließlich in den anabolisch-katabolischen Stoffwechsel nicht nur eines anderen Lebewesens, sondern auch eines anderen Menschen implementiert werden. Die stets transitorische Materialität, derer sich der achtzigjährige Greis sterbend entledigt, hat keine andere und größere Bedeutung als die Materialität, derer er sich als fünfzigjähriger oder zwanzigjähriger Mann lebend und in diversen Stoffwechselwegen entledigt hat und die womöglich längst materieller Bestandteil eines anderen Menschen ist.

Die Vollendung der immer nur zeitweiligen menschlichen Materialität wäre zeitseitig erst in dem Punkt anzunehmen, den die Hinterbliebenen-Perspektive als den Jüngsten Tag bezeichnet. Diese Vorstellung ergibt sich als notwendige Konsequenz der naturwissenschaftlichen Einsicht, dass Raum und Zeit Eigenschaften der Materie sind.

Die Vollendung des durch seine geschichtsbewahrende Seele repräsentierten ganzen Menschen im Tod kann als unabhängig von der zu allen Lebens- und Sterbenszeiten immer nur zeitweiligen menschlichen Materialität angenommen werden. Gleichwohl ergibt sich keine Diastase zwischen individuellem Tod und Jüngstem Tag.

Hier ist nochmals an Abbildung 3 zu erinnern, der zufolge sich alle Punkte auf der Zeitperipherie in Äquidistanz zu dem befinden, was wir Ewigkeit nennen. Daraus ergibt sich Folgendes: Die Materie insgesamt, auch diejenige, die den menschlichen Körper prä- und postmortal ausgemacht hat und ausmacht, wird am zeitseitig Jüngsten Tag vollendet. Der ganze Mensch, dessen Geschichtsbezug sich in der Seele manifestiert und der erst in ihr die bleibende, Zeit übergreifende (individual-)geschichtliche Einmaligkeit erhält, wird an seinem zeitseitigen Todestag vollendet. Die nur auf den ersten und zeitseitigen Blick irritierende Diastase zwischen der Vollendung des ganzen Menschen in seinem Tod an seinem Todestag und der Vollendung seiner zuletzt vorliegenden Materialität am Jüngsten Tag ist nur ein Artefakt der zeithaften Hinterbliebenen-Perspektive. Die kirchenoffiziellen Dokumente, in denen sich implizit oder explizit die so genannte Zwischenzeit findet, zielen in ihrer Sinnspitze nicht auf die Etablierung einer jenseitigen Raum-Zeit, was ja zugleich Materialisierung bedeutete, sondern auf die Unmittelbarkeit der Gottesschau von Angesicht zu Angesicht.[40] Die aber wird in diesen Überlegungen ausdrücklich bestätigt und unter Einbeziehung naturwissenschaftlicher Kenntnisse neu begründet. Beides, die Vollendung des ganzen Menschen und die Vollendung seiner zeitweiligen und aller ihm nie leibeigen gewesenen fremden Materialität, koinzidiert, wenn man diesen Begriff in seiner bereits dargelegten Vorläufigkeit noch gebrauchen darf, zeitjenseitig. Der Versuch einer Überwindung der Hinterbliebenen-Perspektive interpretiert die zeitdiesseitige Diachronie nicht – dies wäre ein Widerspruch in sich – als eine zeitjenseitige Synchronie, sondern als zeitlose Identität von individuellem und Jüngstem Gericht und als zeitlose Identität von Vollendung durch Auferstehung des ganzen Menschen (an seinem zeitseitigen Todestag) und Vollendung ehemals und übergangsweise leibeigener und jeglicher Materialität (am zeitseitig Jüngsten Tag).

Die – gar noch zum Rechtgläubigkeitskriterium erhobene – Alternative, Auferstehung entweder im Tod oder am Jüngsten Tag annehmen zu müssen, ist überholt. Die Auferstehung im Tod *ist* die Auferstehung am Jüngsten Tag. Zur Veranschaulichung unserer Überlegungen sei auf Abbildung 4 verwiesen.

Für die Bereiche außerhalb der durchgezogenen Linie wird das Fehlen jeglicher Zeittextur, für die Bereiche innerhalb aber die Durchgängigkeit einer Zeittextur (gestrichelte Linien) angenommen. Ewigkeit ist in dieser Darstellung nicht der beginnlose Prolog und der endlose Epilog zur Zeit und damit selbst in ihrer Kontinuität unterbrochen. Vielmehr ist alle Zeit unterfangen wie auch beginnend und beendend umfangen von Ewigkeit. Die Auferstehung im Tod ist nicht alternativ zur, sondern identisch mit der Auferstehung des ganzen Menschen am Jüngsten Tage. Dabei wird die durch materielles Dasein zeitweilig geprägte menschliche Geschichte ewigkeitsfähig in dreifachem Sinn, aufgehoben in der Seele.

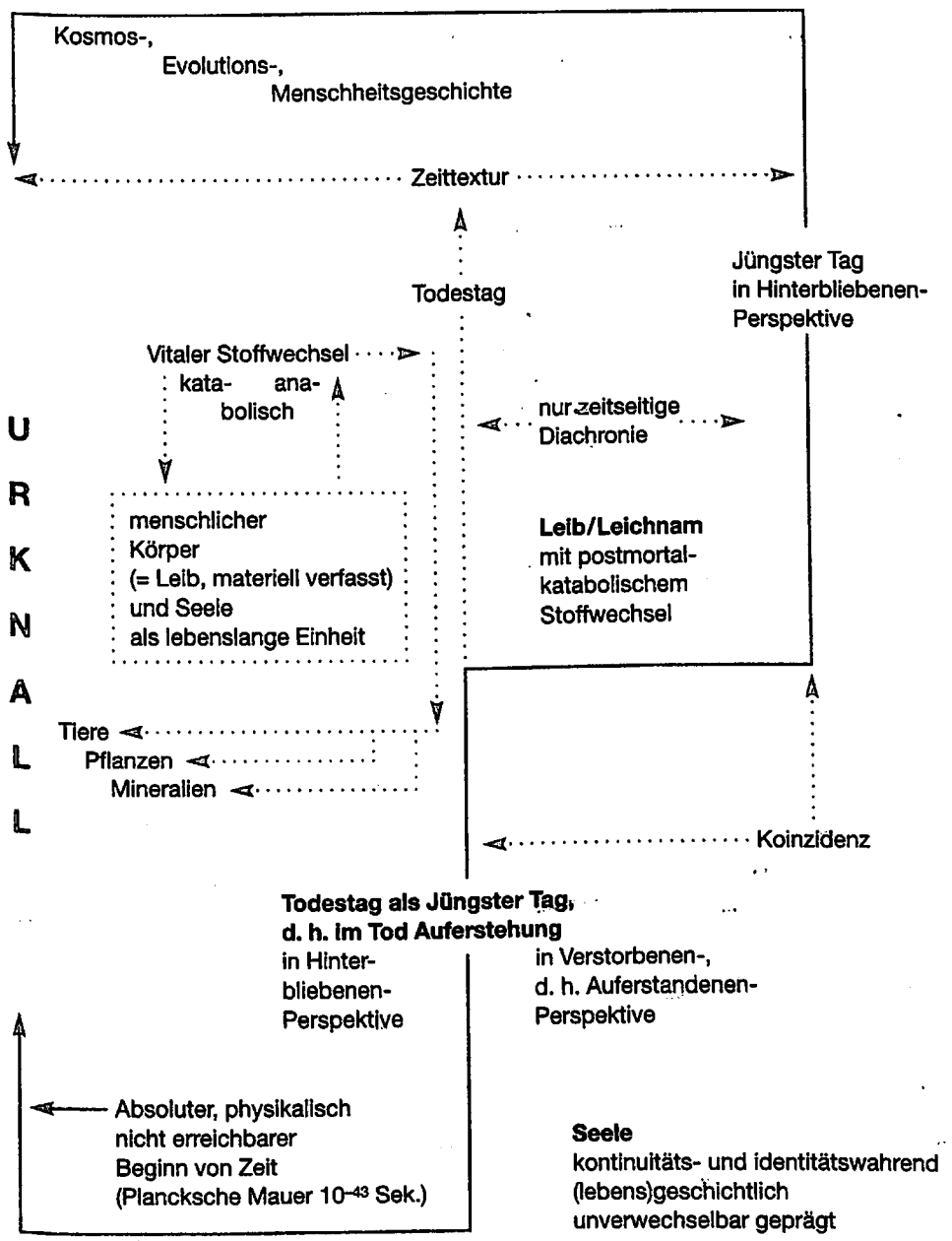


Abb. 4

Anmerkungen

[1] Vgl. G. Ludwig, Raum und Zeit als Probleme der Naturwissenschaften, in: J. Kälin (Hrsg.): Die Problematik von Raum und Zeit, Freiburg – München 1964, 7 ff., 46 ff.; vgl. auch H. Fahr, Zeit in Natur und Universum, in: H. M. Baumgartner (Hrsg.), Zeitbegriffe und Zeiterfahrung, Freiburg – München 1994, 11 ff.

[2] Vgl. z. B. H. und W. Hemminger, Jenseits der Weltbilder. Naturwissenschaft, Evolution, Schöpfung, Stuttgart 1991, 38 f.

[3] Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), München 1993, Art. 997, 286.

[4] Ebd., Art. 1005, 288.

[5] H. Vorgrimler, Wir werden auferstehen, Freiburg – Basel – Wien 1981, 94.

[6] H. Volk, Das christliche Verständnis des Todes, Münster 1957, 109 f.

[7] D. Hattrup, Eschatologie, Paderborn 1992, 334.

[8] Hattrup, Eschatologie (s. o. Anm. 7), 338.

[9] Hattrup, Eschatologie (s. o. Anm. 7), 345 f.

[10] K. Schmöle, Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien, Münster 1974, 135.

[11] Vgl. KKK (s. o. Anm. 3), Art. 1001, 287.

[12] J. Ratzinger, Art. ›Auferstehungsleib‹, in: [2]LThK 1, 1053.

[13] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1985, 293.

[14] A. Ahlbrecht, Art. ›Zwischenzustand‹, in: [2]LThK 10, 1442.

[15] P. Althaus, Art. ›Auferstehung, VI. Dogmatisch‹, in: [3]RGG 1, 697.

[16] Ebd.

[17] Vgl. z. B. E. Jüngel, Tod, Gütersloh [5]1993, 152 f.

[18] C. Schwöbel, Art. ›Auferstehung, Dogmatisch‹, in: [4]RGG I, 920.

[19] Jüngel, Tod (s. o. Anm. 17), 145.

[20] J. Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik. Bd. 9, Regensburg [6]1990, 217.

[21] H. Denzinger/P. Hünermann (Hrsg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg – Basel – Rom – Wien [37]1991, Nr. 1000.

[22] Vgl. [4]RGG 1, 919 oder [3]LThK 1, 1203.

[23] Vgl. z. B. G. Greshake, Stärker als der Tod, Mainz [4]1979, 76 f. und 90 ff.

[24] H. U. von Balthasar, Schriften, Bd. 1, 282.

[25] G. Greshake, Art. ›Zwischenzustand‹, in: [3]LThK 10, 1530.

[26] Vgl. Th. von Aquin, Summa theologiae I q. 57a.3.

[27] G. Lohfink, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: Greshake/Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Freiburg – Basel – Wien 1975, 38–81, zit.: 72.

[28] Äußerungen von Greshake und Lohfink, die dies nahe legen könnten, kritisiert z. B. H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1978, 120 ff.

[29] E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, München 1967, 167.

[30] Vgl. H.-E. Hengstenberg, Der Leib und die letzten Dinge, Regensburg 1955.

[31] Greshake/Lohfink, Naherwartung (s. o. Anm. 27), 116.

[32] Greshake (s. o. Anm. 23) 1979, 70 f.

[33] Greshake/Lohfink, Naherwartung (s. o. Anm. 27), 66 f.

[34] Vorgrimler, Wir werden auferstehen, 95.

[35] Vgl. DH 3903.

[36] Vgl. K. Rahner, Der Leib in der Heilsordnung, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 12, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, 426 f.

[37] Rahner, ebd. 456.

[38] Vgl. Schreiben der Glaubenskongregation „Recentiores episcoporum synodi", DH 4653.

[39] Ratzinger in: [2]LThK 1, 1053.

[40] Vgl. DH 1000.

KLAUS P. FISCHER

AUFERSTEHUNG UND VOLLENDUNG DER WELT

1. Die Problemstellung

Als das Neue Testament entstand (1. Jahrhundert), war *„die Welt"* ein gleichsam überschaubarer, feststehender Begriff: Die Welt bestand aus *Himmel* und *Erde*. Die *Erde* umfasste im Wesentlichen die bekannten Staaten und Zivilisationen des Mittelmeerraumes. Hier ereignete sich die *Welt*geschichte, ungeachtet anderer Völker im hohen Norden und im fernen Osten.[1] *Erde* ist die von Menschen bewohnte und kulturierte Welt, deren Grenzen („die Enden der Erde")[2] Wüste und Meer bilden. Der *Himmel* ist zunächst der Raum der Wolken, Bereich von Regen und Fruchtbarkeit, aber auch die Feste, das Firmament, das Gewölbe, die Fixsternsphäre; überdies Wohnung übermenschlicher, göttlicher Mächte. Die prophetische Verheißung eines „neuen Himmels" und einer „neuen Erde" (Jes 65,17 f.; 66,22), vom NT aufgenommen (2 Petr 3,13; Offb 21,1–5), meint einen von Gott geschaffenen und garantierten Lebensraum für Menschen, bewohnt von Gerechtigkeit und Frieden. Die Verbindung altgriechischer unbefangen-kühner Neugier[3] und biblischer Entgötterung der Welt (Himmel und Erde: z. B. Ps 8, Gen 1) im Namen des Gottesglaubens selbst machte den Weg frei zu Erkenntnis und Erforschung der eigenständigen *Ordnung* („Kosmos") der den Menschen umgebenden Welt. Für die spätantik-mittelalterliche Menschheit war (gemäß dem aristotelisch-ptolemäischen Modell) die Welt bzw. der *Kosmos* eine Kugel, in deren Mitte – umgeben von den konzentrisch übereinander geordneten Sphären der Planeten und Fixsterne – die kugelförmige Erde ruhte. Forscher der Neuzeit und anhebenden Moderne wie Columbus, Magellan, Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton, Huygens, Herschel, Faraday, Kirchhoff, Maxwell, Curie, Bohr, Einstein, Hubble, Darwin und andere trugen zu einer immer aufregenderen Horizonterweiterung bei: Die Menschen-*Welt* weitete sich schließlich zum *Welt-all*[4], der antike Kosmos wurde zum Universal-Begriff, anwendbar auf das Weltall in seiner räumlichen und zeitlichen Tiefe. Als Teil der *Welt*wissenschaft entwickelte sich die Astronomie zur Astrophysik und zur Kosmologie. Die Welt als *Kosmos* meint heute kein statisches, immer-seiendes Weltganzes mehr, sondern bezeichnet eine dynamische, expansive und evolutive Wirklichkeit. Das hat Konsequenzen für die biblische Rede vom Welt*ende* bzw. von *Vollendung* der Welt.

Zunächst aber: Was bedeutet die für heutige Kosmologen befremdliche Rede „Vollendung der Welt"? Der Ausdruck „Vollendung der Welt" stammt aus biblischer Sprache und Denkweise, beruht auf Anschauungen des rabbinischen Judentums der Zeitenwende, der Apokalyptik des folgenden ersten Jahrhunderts, und schließt die Glaubensüberzeugung von Gott als Schöpfer und Vollender der Schöpfung ein.[5] Der Ausdruck spiegelt die historische Vorstellung von zwei „Weltzeiten" (Äonen), die einander entgegenstehen: die jetzige „böse Weltzeit" (Röm 12,2) und die „künftige Weltzeit" (*aiôn méllôn*: Mt 12,32 und frühe Glaubensbekenntnisse) mit der „neuen Erde", auf der die Gerechten wohnen.[6] Die Wiedergabe „Ende [*statt:* Vollendung] der Welt" (EÜ/LÜ) wird dem griechischen Ausdruck nicht gerecht, insinuiert Abbruch, bloßes Auslaufen dieser Weltzeit. „Vollendung" beinhaltet die auf das Osterereignis gegründete Entmächtigung und Überwindung der „Mächte und Gewalten" der vergänglichen Welt.[7]

Kann man heute, angesichts kosmologischer Ausweitung des *Welt*-Begriffs, noch von *Vollendung* der Welt sprechen? „Vollendung" ist ja kein physikalischer Terminus, sondern ein Werturteil. Vollendet/unvollendet nennt man zum Beispiel ein Menschenleben oder ein Kunstwerk, bezogen etwa auf Entwicklung oder Reifung. Metaphysische oder theologische Rede von Vollendung der Welt bzw. Schöpfung setzt voraus, dass die Welt eine Richtung und ein *Ziel* habe. Das ist Welt-*Deutung* (K. Schmitz-Moormann) über den empirischen Befund hinaus. Dennoch zeigen auch prominente Geister, trotz aller Reklame für Naturwissenschaft als „ausschließliche Quelle der Wahrheit", die Neigung, die Sachverhalte zum Beispiel durch existentialistische Betrachtungen zu überhöhen. Der Mensch sei, wie alles Leben, „nur ein Übergangsstadium im Verfall des Sonnensystems" (B. Russel), sei, wie ein Zigeuner, im Universum verlassen, fremd; dieses sei „taub" und „gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen"[8]. Der zuweilen freundlich-heimelige Anblick der Erde täusche: Das Weltall gehe (wie der Mensch) „seiner Auslöschung durch unendliche Kälte oder unerträgliche Hitze entgegen" und wirke damit „umso sinnloser". Nur Forschung hebe „das menschliche Leben ein wenig über eine Farce hinaus" und verleihe ihm „einen Hauch von tragischer Würde".[9]

Da der menschliche *Geist* sich „vis-à-vis de l'univers" versteht und ihm seine eigene Endlichkeit wie auch die seiner Welt bewusst wird, liegt es ihm nahe, nach der *Voll*endbarkeit seiner Existenz und der Welt zu fragen. Schon Platon äußert, das Weltall sei von Gottes verschwenderischer Güte geschaffen, damit es durch Ordnung, Schönheit und Vernunftbegabung ihm möglichst ähnlich sei.[10] Die Antwort des Mittelalters – Sinn und Aufgabe der gegenwärtigen Welt sei Wiederherstellung der ursprünglichen, durch die Engelsünde gestörten Schöpfungsordnung, die Himmelskörper würden ihre Bewegungen einstellen, wenn die Zahl der für das ewige Leben hervorgebrachten Menschen (sie sollen die gefallenen Engel ersetzen) voll sei[11] – ist ebenso legitim, mag heute jedoch vor dem evolutiven Weltbild wenig Akzeptanz finden. Eine Herausforderung von anderem Rang stellt Teilhard de Chardins Vision dar, welche die Kosmogenese in der „Christogenese" sich vollenden sieht.

Muss nun angesichts des kosmischen Welthorizontes, angesichts der Ausweitung der früheren Menschen-Welt in die unvorstellbare Weite des Universums die Theologie nachziehen und ihre Hoffnung auf den „neuen Himmel" und die „neue Erde" in kosmische Dimensionen ausweiten?[12]

Doch begegnet diese Frage der Vorfrage, ob der biblisch begründete Gottesglaube berührt sei, wenn moderne Kosmologen den Anfang des Weltalls, salopp ausgedrückt, als „Big Bang" („Urknall") verstehen und über sein mögliches Ende – etwa als „Big Crunch" (~ „Knautsch-Ende") – spekulieren. Christen bekennen im Großen Glaubensbekenntnis Gott als „Allherrscher (*pantokrator*)" und „Schöpfer Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren"; das Bekenntnis schließt mit: „Wir erwarten Auferstehung der Toten und Leben der zukünftigen Welt (*aiôn méllôn*)". Die Kontroverse dreht sich darum, ob die traditionellen Formeln des Glaubensbekenntnisses die kosmologischen Konzepte zu Weltanfang und Weltende abdecken oder etwas anderes meinen als die Konzepte der Kosmologen. Liegen Theologen und Kosmologen zwar verschiedenartige, jedoch vielleicht einander ergänzende Wahrnehmungen vor? Oder handelt es sich beim biblischen Glauben und bei physikalischer Kosmologie um zwei konkurrierende Geisteshaltungen, zwischen denen man sich entscheiden muss?

2. Das Weltende zwischen Kosmologie und Theologie

Richtet man die Aufmerksamkeit auf das Weltende, wird man bemerken, dass die Kontroverse unklare Alternativen aufstellt. Zwar schwanken die Kosmologen bezüglich des „Endes" noch, ob das Weltall eher den „Kältetod" (bei unaufhörlicher Expansion) oder eher den „Hitzetod" (bei einer die Expansion einmal umkehrenden Implosion) erleiden wird. Doch bezweifelt niemand, dass in beiden Fällen die *Menschheit* sowie auch das sonst bekannte *Leben* lange vor dem Endzustand enden wird; ist doch das uns bekannte Leben an temperierte Wärme zwischen null und hundert Grad Celsius gebunden. Den „Hitzetod" sterben wird die Menschheit auf Erden schon früher (falls sie nicht vorher emigrieren kann) mit allem Leben, wenn eines fernen Tages die Sonne in ihre letzte Phase tritt und zu einem „roten Riesen" aufglüht. Liest man nun die Endzeitreden und -bilder der Evangelien (Mk 13,1–37 par), wird man feststellen, dass es ihnen trotz kosmischer Motive um das Ende der *Menschheit*, nicht abstrakt um das Ende des Kosmos geht. Daher sind für Theologen vor allem die Extrapolationen der Kosmologen und Futurologen auf das Ende der Menschheit bedeutsam. Den Einschlag eines großen Asteroiden, der die Menschheit auslöschen könnte wie vor Zeiten die Saurier (?), beurteilen Fachleute als sehr seltenes Ereignis. Viele Leute beunruhigt ohnehin eher eine Art Science-Fiction-Horror vor „Aliens", die mit überlegener Raumfahrt- und Waffentechnik aus den Tiefen des Alls auf die Erde herunterstoßen könnten.[13] Begründeter scheint die Sorge vor Entstehung und Ausbreitung neuartiger Seuchen zu sein, gegen die kein Heilkraut gewachsen ist. Die meisten Ängste vor

einem nicht mehr fernen Weltende richten sich auf die menschliche Art selbst: Sie, erwiesene Todfeindin vieler ausgestorbener und gefährdeter Arten, könnte, von Habgier und Hass motiviert, leicht auch ihre Selbstausrottung betreiben.[14]

Alternativ dazu steht das visionär-prophetische Endzeit-Szenario von Teilhard de Chardin. Hier steht die Zukunft der Menschheit im Zentrum. Da entfaltet das Universum nicht nur unvorstellbar Großes und unvorstellbar Kleines, sondern evoluiert auch „nach innen", tendiert zu „complexification", „Zentrierung" und Verinnerlichung. Dieser Prozess führt das „Phänomen Mensch" zur „Noosphäre" (~ Geist-Sphäre), die sich über der Biosphäre aufbaut. Der kosmische Trend zur „Einrollung" geht auf psychisch-noetisch-spirituellem Niveau weiter; das Ziel der Evolution und der sich immer mehr einenden, zur Einheit entwickelnden Menschheit ist – im so genannten „Punkt Omega" – der *kosmische Christus,* gemäß dem hymnischen Bekenntnis: „[...] alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen" (Kol 1,16).

Teilhard streift den Gedanken, die irdische „Noosphäre" könnte ihren Einigungsprozess in Kontakt mit außerirdischen „Noosphären" fortsetzen. Doch ist ihm die „Wahrscheinlichkeit" von befruchtenden interstellaren Kontakten „zu gering"; er glaubt, der irdischen „Noosphäre" sei es bestimmt, „sich isoliert in sich selbst zu schließen [...], ohne die Erde zu verlassen oder ihre Grenzen überschreiten zu müssen".[15] Die Welt ist vollendet, wenn die irdische „Noosphäre" höchste Komplexität und Zentrierung erreicht und in ihrem transzendenten Zentrum („Gott-Omega") zur Ruhe kommt; ob als Ganze oder nur zum Teil, bleibt offen.

Teilhard ist bis heute, zumal im christlichen Raum (auch für New-Age-Anhänger), ein großer Anreger. Sein Paradigma für die Versöhnung von Glauben und Naturwissenschaft führt der alten Menschheitsfrage „Wohin gehen wir?" ein faszinierendes Zielgemälde vor Augen. Der zu Lebzeiten Umstrittene, ja Verfolgte kam posthum zu Ehren. Über französische Periti beeinflusste er das Zweite Vatikanische Konzil[16] und regte jüngere Theologen an.[17]

Doch gibt es auch Vorbehalte. Bibeltheologen wenden ein, die Erwartung eines „neuen Himmels", einer „neuen Erde" liege auf anderer Ebene, ihr Inhalt sei von anderer Art als die Szenarien der Kosmologie vom Ende des Kosmos.[18] Biblische Zeugnisse bekundeten Hoffnung auf Gott und existentielle Glaubenserfahrung auf symbolisch-dichterische Art. Daher hätten biblische Endzeit-Texte nichts gemein mit Astrophysik und Kosmologie. Basis biblischer Zukunftshoffnung sei die Erkenntnis: „[...] in Christus [dem Auferweckten, im *pneuma* Zugänglichen]" sein besagt, eine „neue Schöpfung" sein (2 Kor 5,17; Gal 6,15). In der „Disziplin" dieses Wortes – Basis für alles Weitere – habe sich die Deutung von *neuer Himmel* und *neuer Erde* zu halten (G. Ebeling). Der Glaube sei auf das „Reich Gottes" als Ziel seiner Bewegung eingestimmt und thematisiere die *Schöpfung* nur, wenn er sich des alle Zeiten *umfassenden* Heilswillens und -engagements Gottes vergewissere. Teilhard jedoch vermische kosmische Evolution und Heilsgeschichte in unannehmbarer Weise (H. U. von Balthasar; H. J. Kraus).

3. Was ist Inhalt göttlicher Offenbarung?

Die Zurückhaltung solcher Theologen bezüglich des Vergleichs von biblischen und kosmologischen Aussagen über das Ende der Welt reicht von geäußerter „Inkongruenz" (W. Pannenberg) bis zu der Feststellung, „das Neue Testament" lehre „nirgendwo Auswirkungen des Christusgeschehens auf den physischen Bestand des uns bekannten Universums"[19].

Andere Theologen, vom Gegenteil überzeugt, berufen sich auf bestimmte Bibelstellen, vorrangig auf Röm 8,19–23, und können ein amtliches Dokument anführen: „Am Ende der Zeiten" werde „auch das Weltall" bzw. „das materielle Universum umgestaltet werden".[20] Sie wissen sich auf der Straße einer breiten Tradition, angeführt von jüdisch-apokalyptischen Schriften der zwei vorchristlichen Jahrhunderte (Henoch-Buch, Sibyllinische Orakel), welche, anknüpfend an Bilder bei Jesaja, den gesamten antiken Welt-Raum (Pflanzen, Tiere, Sonne, Sterne) von göttlicher Verdammnis wie auch göttlicher Welterneuerung betroffen sehen.[21] Die frühen theologischen „Väter" der Kirche weichen von diesen Vorstellungen nicht ab, auch wenn sie – Eph 1,10 und Kol 1,15 ff. deutend – Christus als „Haupt" der Kirche *und* des Weltalls proklamieren. Ihr Protagonist ist Irenäus von Lyon (2. Jahrhundert): Christus, Gottes Wort, fasst

> „in sich das All zusammen, damit er, wie das Wort in den überhimmlischen und geistigen Dingen Herrscher ist, ebenso in den sichtbaren und körperlichen Dingen herrsche"[22].

Nicht alle dachten so. Der sensualistisch-realistischen Interpretation, die Irenäus vertritt, steht eine mystisch-spiritualistische Richtung gegenüber. Für Gregor von Nyssa etwa (4. Jahrhundert) ist es Gott allein, der dem vollendeten Menschen all die terrestrischen und siderischen Realitäten seines hiesigen Lebens- und Weltraums ersetzt.[23] Augustinus (4./5. Jahrhundert), empfänglich für die vergängliche Schönheit von Erde, Lebewesen, Meer, Sonne, Mond und Sternen, lehnt es ab, sich über etwas – die unvergängliche Schönheit des *neuen Himmels* und der *neuen Erde* – „bestimmt zu äußern, was ich mir nicht vorstellen kann"[24].

Entscheidend dürfte sein, was das biblische Textzeugnis zu sagen hat. Darin eingeschlossen ist, da der biblische Text als „Gottes Wort" maßgebliche Bedeutung für Gläubige hat, die Frage nach *Wesen und Gehalt göttlicher Offenbarung*. Kirchenamtliche Verkündigung und Verlautbarung hat ja nicht eigene Informationen, Ideen und Vorstellungen verbindlich mitzuteilen, sondern muss „sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren"[25], damit sie „nichts lehrt, als was überliefert ist"[26], wobei sie auf sorgfältige Erforschung und Auslegung der „göttlichen Schriften"[27] zu achten hat. Geklärt ist heute auch: Gott gibt in seiner Offenbarung nicht etwa geheime Informationen über kreatürliche Sachverhalte zu Instruktion und Erziehung des Menschengeschlechts preis; Gottes Offenbarung ist wesenhaft *Selbst*offenbarung, *Selbstmitteilung* (sog. kommunikationstheoretisches Offenbarungsmodell).[28]

Doch genügt diese formale Begriffsbestimmung noch nicht. Sie ist zu füllen durch

das Verständnis der Gottesoffenbarung in der Bibel selbst. Dabei zeigt sich: Die Bibel kennt keinen technischen Offenbarungsbegriff. Das Alte Testament umschreibt Gottes Offenbarung nicht substantivisch-abstrakt, sondern verbal: Gott *handelt,* und *darin* „enthüllt" er sich (*gala*^{h}), „lässt sich sehen" oder „erscheint" (*nir'ah*) und „tut sich kund" (*no*^{w}*da'*). Regelmäßig bekundet Gott, sich offenbarend, sein den Menschen zugewandtes Wesen.[29]

Offenbarung als Menschen zugewandte Selbstmitteilung Gottes besagt daher, dass der Mensch Gott „vor allem in der Geschichte und im Wort"[30] begegnet. Die hebräische Sprache benennt mit „*dbr*" *Geschichte* und *Wort*.[31] Dass Israel Gottes Wort auch in den Geschehnissen der Schöpfung am Werk sehen kann, liegt nahe.[32] Zu Offenbarung, biblisch verstanden, gehören diese Elemente: das Geschehen oder Ereignis; das verstehend-deutende Wort; die Gottes-Anrede; die persönliche Betroffenheit und das Glaubenswiderfahrnis.[33] Vor allem lässt sich Gottes Offenbarung umschreiben als Akt *erwählender* Zuwendung.[34] Den Sinngehalt von Offenbarung erschließt zumal Gottes berühmte Selbstkundgabe von Ex 3,14 (Gegenbild Hos 1,9): Der Gott Israels bekundet sich als JHWH, das heißt als Verheißung, Gott werde für sein Volk da-sein „im Zeichen von Beständigkeit und Treue"[35]. Als Kurzformel biblischer Offenbarung kann gelten: „Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir" (Jes 43,5; Jer 1,8). Gerade im Blick auf die *Endzeit* soll nach vielfältigen Irrwegen das Bundesvolk „meinen Namen erkennen, an jenem Tag, dass ich es bin, der redet: Ich bin da" (Jes 52,6). Und: „Alle Enden der Erde schauen das *Heil*/die *Hilfe unseres Gottes*" (Jes 52,10; eig. Übers.).

Erwartung der Endzeit spricht jene *Verheißung* (*y*^{e}*schu*^{w}*'at 'Elohenu*) aus, die in Jesus („y^{e}schu^{w}'a^{h}") konkrete geschichtliche Gestalt annehmen wird (Mt 1,21–25; Lk 1,31). In ihm zeigt sich der *Immanu-El* der Väter und der Propheten. *Er* verlautbart: „Ich habe offenbart deinen Namen den Menschen" (Joh 17,6) und: „Solange ich mit ihnen war, bewahrte ich sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast" (V.12). Für christliches Verständnis kulminiert die biblische Offenbarung im *Namen* Jesus: „Das urchristliche Bekenntnis 'Kyrios Jesous' (1 Kor 12,3) zeigt das Geheimnis der *Namensidentität von Jahwe und Jesus* an. Jesus ist der Name gegeben, der über alle Namen ist (Phil 2,9). Vor ihm erfüllt sich die universale Proskynese, die nach Jes 45,23 – *Jahwe* gilt (Phil 2,10 f.)."[36]

Offenbarung als „Akt erwählender Zuwendung" Gottes beinhaltet, dass Israel sein Gottesverhältnis nach dem Modell politischer Vasallenverträge konzipiert: Gott offenbart sich dem Knecht/Vasall (König; Israel) als dessen *Herr* und schickt ihn in seinen (des Herrn) Verantwortungsbereich („Lehen", hebr. *dbr*). Dort ist der Knecht/Vasall per Dienstverhältnis Stellvertreter, Statthalter des Herrn: Seine Rede soll sein des Herrn Rede, sein Handeln soll sein des Herrn Handeln.[37] Der Knecht/Vasall vermag das aufgrund der Zusage des Herrn, *er* werde mit und bei ihm (und dem Volk) sein.

Dem biblischen Offenbarungsverständnis geht es also um Gottes Selbstkundgabe und die (darin enthaltene) Berufung des Knechtes (oder der Magd) ins Bundesverhält-

nis.[38] Offenkundig hat es keinen Platz für irgendwelche neutrale Informationen über nicht-göttliche Sachgehalte.

4. Offenbarung und Auslegung der Bibel

4.1 Röm 8,18–23

Erwägen wir mit dieser Vorgabe den einflussreichen Traditionstext Röm 8,18–23.[39]

[18] Ich bin nämlich überzeugt, dass die Leiden der jetzigen Zeit ungleich weniger bedeuten als die kommende Herrlichkeit, die uns offenbart werden wird. [19] Denn die sehnsüchtige Erwartung der Schöpfung harrt der Offenbarung der Söhne Gottes. [20] Denn der Nichtigkeit wurde die Schöpfung unterstellt, nicht freiwillig, sondern durch den, der (sie) unterstellte, auf Hoffnung hin, [21] dass auch die Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. [22] Wir wissen ja, dass die ganze Schöpfung zusammen jammert und in Wehen liegt bis jetzt; [23] nicht nur (sie) jedoch, sondern auch wir selbst, die wir das Unterpfand des (Hl.) Geistes haben, auch wir stöhnen bei uns selbst in Erwartung von Sohnschaft, der Erlösung unserer irdischen Existenz (eig. Übers.).

Eine große Schar evangelischer und katholischer Theologen ist der Ansicht, der Begriff „Schöpfung" von Röm 8,18–23 (*kt´sis*, ja *pāsa hae kt´sis*: die *ganze* [oder *jegliche*] Schöpfung, V. 22) schließe den materiellen Kosmos ein. Doch macht uns das *biblische* Offenbarungsverständnis auf das in dieser Deutung liegende Problem aufmerksam. Abweichend vom Kommunikationsmodell der Offenbarung soll Röm 8 eine Information liefern, nämlich über das Schicksal des physikalischen Kosmos. Geht es in Gottes Offenbarung jedoch um die Vollendung des Heilshandelns des Herrn an seinem Volk und, instrumental durch dessen Dienst, an den Völkern der Erde, eröffnet sich ein anderes Verständnis von Röm 8.

Die dort fünfmal genannte „Schöpfung" wird häufig direkt auf das materielle Universum bezogen.[40] Thomas von Aquin freilich merkt an, diese Bedeutung sei nur eine von drei möglichen; *die gerechten Menschen* sind die von ihm zuerst angeführte Bedeutung.[41] Zumindest die Deutung auf *Menschen* steht der biblisch-jüdischen Tradition nahe.

Das jüdische Totengebet Qaddisch spricht in bittender Form vom Reich Gottes, das „bald kommen" möge, sowie von „Frieden und Leben aus Himmelshöhen" für die Beter und „ganz Israel". Rabbinische Überlieferung denkt die „zukünftige Welt", das Garten-Eden-Motiv aufnehmend, als eine gerechte, durch Wissen geheilte, friedliche Menschengesellschaft, mit einer vom Chaos unbedrohten, üppig-fruchtbaren Natur als Rahmen – ein *Sinn*-Bild, Widerspiegelung des „Glanzes der *Schekhina*".[42] Wenn in apokalyptischen Texten[43] grausige Naturphänomene das Gottesgericht umrahmen, soll man verstehen: Den Frevlern werden die gewohnte Ordnung der Dinge und die Lebensgrundlagen entzogen; der unheimliche Bilderrahmen versinnbildlicht die Verwerfung jener durch den göttlichen Richter.

Zurück zum Begriff „Schöpfung" (Röm 8,19–22.39): Dieser zuerst in V.19 auftauchende Begriff steht – berücksichtigt man den *Kontext* – in Relation zur „jetzigen Zeit" (V.18: *ho nyn kairós*). Auch muss die „sehnsüchtige Erwartung" (*apokaradok´a*, V.19) in Beziehung stehen zu den in V.18 genannten „Leiden" (*pathémata*). Diese „Leiden" greift die Aufzählung am Schluss des Kapitels auf (VV. 35 f.). Daraus folgt: *Schöpfung* ab V.19 umfasst einmal die *Menschenwelt* jenseits der „Söhne Gottes" (V.19) und zudem die – als dunkel empfundenen – „Mächte und Gewalten" (VV. 38 f.). Von ihr bzw. ihnen sagt V.20, sie sei(en) der *mataiótes* – oft mit „Nichtigkeit" übersetzt – unterworfen. Das Adjektiv *mátaios* bedeutet „nichtig" im Sinne von „vergeblich, eitel, wahnhaft". Das Wort erinnert an Ex 20,7/Dtn 5,11 LXX, an die Forderung, den Namen Gottes nicht im Sinne des Wahnhaften (zwei Mal *mátaios*)[44] zu gebrauchen und auszulegen. Das biblische Wortfeld meint zudem das Götzenhaft-Lügnerische, Täuschende, auch Eingebildet-Falsche. In diesem Zusammenhang gerät auch die Hinfälligkeit des Daseins *ohne Gott* in den Blick.[45] Der Bereich des Wahnhaft-Illusionären, dem sich Menschen jenseits von Gott hingeben, ist aber der *Tod*[46] beziehungsweise die Vergänglichkeit, das Verderben (*phtorá* V.21).

Daher liegt es nahe, bei *Schöpfung* in Röm 8 vorab an Menschen zu denken, die ihr Dasein fern von Gott fristen, so nicht dem Leben, sondern dem Tod verhaftet, und die den „Gottessöhnen" Leiden und Drangsale bereiten (VV. 35 ff.). Doch in Wahrheit (im Tiefsten) sind sie hoffnungsvoll ausgespannt auf Erlösung von dieser Todverfallenheit und auf die Freiheit der „Kinder Gottes" (V.21). So wie vom Tod, will diese *Schöpfung* auch von der Herrschaft der Weltmächte befreit werden durch die österlich einsetzende Weltherrschaft Christi.[47]

In Röm 5,12 spricht Paulus von der Sünde, die in *den Kosmos* (*eis ton kósmon*) gekommen sei, und durch sie der Tod, und zwar zu „allen Menschen". Die lateinische Vulgata übersetzt „den Kosmos" hier treffend mit „*hic* mundus (*diese* Welt)" – im Einklang mit der „jetzigen Weltzeit" (*ho nyn kairós*) von 8,18.[48]

Genauere Exegese von Röm 8,19–23 erweist somit: Die Deutung der „Schöpfung" auf Natur und Weltall folgt zwar traditionellen Mustern, assoziiert sich auch dem aktuellen Kosmologie-Interesse, übersieht jedoch die im Begriff Schöpfung enthaltene *Heils*botschaft.

4.2 Andere Texte (2 Petr 3,13; Offb 21,1–5; Jes 65,17 f.; Kol 1,15–20)

Nicht anders steht es mit den anderen Texten, die in diesem Zusammenhang genannt werden.

„Neue Himmel aber und eine neue Erde erwarten wir gemäß seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3,13, Übers. A. Vögtle).

Schon der Zusatz „in denen Gerechtigkeit wohnt" lässt erkennen: *Neue Himmel* und *neue Erde* meinen hier nichts modern Kosmologisches, sondern sind Sinnbilder für das

Heil, für die Gottesfreude, ja für Gottes Wohnung selbst. Der sich vielleicht einstellende Gedanke, jener *Zusatz* sei womöglich den kosmologisch aufzufassenden Größen *neuer Himmel, neue Erde* zu-gesetzt, verliert an Suggestivkraft, sobald man den Bildausdruck näher bedenkt.

„Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Denn der erste Himmel und die erste Erde sind verschwunden, auch das Meer ist nicht mehr. Dann sah ich die heilige Stadt, das neue Jerusalem, herabkommen aus dem Himmel von Gott her [...]" (Offb 21,1–5; eig. Übers.).

Doch betreffen – im Urteil der Fachwelt – die biblischen Aussagen vom Weltende „kein physisches Ereignis, sondern die Frage nach endgültiger Gerechtigkeit (Gericht) und erneuerter Ordnung der Welt".[49] Also „ist dann das himmlische Jerusalem eine Stadt, in der die Grenzen zwischen Himmel und Erde aufgehoben sind und in der dasselbe auch für die Grenzen unter Menschen gilt, denn diese Stadt hat offene Tore"[50]. Das Bild vom *neuen Himmel* und von der *neuen Erde* stammt aus Jesaja:

„Denn, wohlan, ich schaffe
den Himmel neu,
die Erde neu,
nicht gedacht wird mehr des Frühern" (Jes 65,17; vgl. 66,22; Übers. M. Buber).

Diese Bildsprache wird in den Folgeversen aufgenommen und ausgelegt. Der Text zählt zu einer Reihe von kontrafaktischen Ankündigungen an die aus babylonischem Exil Heimgekehrten: Entgegen jetzigem Augenschein der deprimierend danieder liegenden Stadt wird Gott Jerusalem neu schaffen. Es geht hier um das *Ende* (nicht der Welt, sondern) der Bedrohung und Erniedrigung Israels – das meint der *alte* Himmel und die *alte* Erde – und den *Anbruch* seines Heils. *Neuer* Himmel und *neue* Erde sind Spiegelbilder der befreiten, jubelnden Stadt:

„Denn, wohlan, ich schaffe
aus Jerusalem einen Jubel,
aus seinem Volk ein Entzücken,
ich juble über Jerusalem,
ich entzücke mich an meinem Volk" (Jes 65,18; Übers. M. Buber).[51]

Es handelt sich also eher um politische als um kosmologische Sprache. Die folgende Auslegungsregel hat hermeneutisches Gewicht: „Für das Neue Testament und sein Denken ist die Natur nur die Exposition der Geschichte und nicht etwa umgekehrt."[52]

So ist auch die Sprache des Hymnus Kol 1,15–20 nicht primär kosmologisch, sondern, wie die alttestamentlichen Grundlagen, politisch-geschichtlich: Gott ist *Herr* über die Erde und alles, was sie erfüllt (Ps 24,1; vgl. 1 Kor 10,26). ER ist *groß* über alle Götter (Ex 18,11) und daher auch Gott *über* alle Geister und über alles Fleisch (Num 16,22; 27,16). Gottes All-Macht wird geschichtlich gesehen: „Ich bin der Erste und Ich der Letzte" (Jes 41,4; 44,6; 48,12). In diesem Sinne wird sie in der Johannes-Apokalypse dreimal aufgenommen: „Ich bin das Alpha und das Omega" (1,8), jedoch heilsgeschichtlich gestützt und konkretisiert (VV. 5 ff.; vgl. 21,6; 22,13). Nicht „die Könige der

Erde" und ihre Macht haben die letzte Gewalt und das letzte Wort über die Geschichte, sondern Jesus Christus, der „treue Zeuge und Erstgeborene von den Toten" (Offb 1,5).[53]

4.3 Mk 13,24–27 par

Für die oft zitierte synoptische Endzeitrede gelten keine anderen Auslegungsregeln:

„In jenen Tagen, nach der großen Not, wird sich die Sonne verfinstern, und der Mond wird nicht mehr scheinen; die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden" (Mk 13,24 f. par; EÜ).

Wie der Kontext (Mk 13,26 f. par) zeigt, malt dieser Text keinen Weltuntergang und kein Ende des Kosmos, sondern kündet die entscheidende *Wende der Zukunft* an. Erschütterung und Zerbrechen von Himmel und Erde spiegeln schon nach Jes 13–14 das Ende einer politischen Super-Weltmacht (dort der *babylonischen*); die Verfinsterung von Sternen, Sonne und Mond versinnbildlicht JHWHs Sieg und richtende Macht über die Supermacht und den *Fall* oder Untergang ihrer Götter und ihrer Herrscher – sowie Rettung der Unterdrückten (vgl. Lk 1,52). Mk 13 par nimmt das Motiv vom Heils- und Gerichts-„Tag JHWHs (des Herrn)" auf. Doch werden (nach den Evangelisten) „Macht und Herrlichkeit" JHWHs *Jesus,* dem „Menschensohn", verliehen (Mk 8,35; Mt 24,27.37 ff.; Lk 17,24.30): JHWH kommt *in* diesem „Menschensohn", ER hat *ihn* zum *gerechten König,* zum Richter und zu seinem einzigen (Völker-)Hirten bestellt (vgl. Dan 7,14). Die Begleiterscheinungen dieses österlich kommenden „Menschensohnes" bedeuten: *Jetzt* haben alle anderen Mächte und Gewalten ausgespielt, jetzt sind sie *entmachtet;* sie können die Heil schaffende Macht Gottes, des Entmachters sogar des *Todes,* nicht aufhalten. Vor dem Licht des göttlichen Siegers und seines Gesandten verblassen jetzt alle *anderen* Sterne und Leuchten (die fremden Götter und die von ihnen bevollmächtigten Machthaber). Somit hören jetzt *Sonne und Mond* auf zu scheinen und stürzen die Sterne vom *Himmel* in die Tiefe (ihrer Ohnmacht). Von Gott selbst werden sie aus ihrem (schlecht erfüllten) Dienst *entlassen,* werden *gestürzt.* Der *Kommende* ist schon dabei, eine *neue Schöpfung,* einen *neuen Himmel* und eine *neue Erde* herzu*richten,* wo die gottgewollte Weltordnung herrscht, wo *schalom* – Heil, Friede, Gerechtigkeit – aufblüht. Auf diese die Schöpfung endgültig *gut*-machende Wende und Vollendung weisen (nach den Propheten) die Begleiterscheinungen (*Sonnen*finsternis [Lk 23,45], Finsternis [Lk 24,44 par], Erdbeben [Mt 27,51b], Erscheinen von Toten [Mt 27,52]) des Gerichts-„Tages JHWHs" hin, welche die synoptischen Evangelien schon an den Augenblick des *Todes Jesu* knüpfen.[54]

5. Weltende und „neuer Mensch" – theologisch-systematische Sicht

Welche Gründe führen Theologen dazu, Röm 8 und andere Bibeltexte auf den gesamten physikalischen Kosmos auszudehnen und zu beziehen?

Zunächst empfiehlt ein beachtlicher Traditionsstrang (Apokalyptik, Kirchenväter) diese Ausdeutung.[55] *Sodann* ist das Weltall im 20. Jahrhundert stark ins Bewusstsein der Menschen getreten, physikalisch wie technisch. Die Theologie muss dieser „Bewusstseins*erweiterung*" Rechnung tragen.

Die Aufgabe stellt sich erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts. Der Holländische Katechismus (von 1966, dt. 1969) fragt, ob Gott „Geschöpfe, die in unserem Weltall auf anderen Planeten leben", ebenfalls, wie die Menschheit, zur Gemeinschaft berufen habe.[56] Wenig später lehrt das Neue Glaubensbuch (von 1973), Gott erlöse den Menschen, indem er „die Durchsetzung seines [Gottes] Willens über das ganze Universum" bewirke.[57]

Die *dritte* Antwort auf die Frage rührt an tiefer liegende Schichten gläubiger Weltsicht und geht von der traditionellen *Erbsünden*-Lehre aus. Die konservative Auffassung erklärt, in der so genannten „Urgerechtigkeit" des ersten, von Gott geschaffenen Menschen habe es „die Harmonie zwischen dem ersten Menschenpaar und der gesamten Schöpfung" gegeben, eine Harmonie, die mit und nach der „Ursünde" bzw. dem „Sündenfall" verloren ging.[58] Das heißt:

„Die Disharmonie erfaßt schließlich auch den Bezug zur Schöpfung: sie wird dem Menschen fremd; mühselig muß er ihr abringen, was sie ihm ursprünglich köstlich geschenkt hat. Der Tod, den Gott nicht geschaffen noch gewollt hat (Weish 1,13), hält Einzug ins Menschenleben."[59]

Der (dogmatisch gelesene) Wortlaut der Bibel (Gen 3,14–19) nötigt nicht, den Begriff „Ackerboden" kosmisch auszuweiten, weder protologisch noch eschatologisch, zumal dann nicht, wenn man dem Menschen des „Urstandes" eine reale, jedoch „historisch unzugängliche" (obgleich „ge-erdete") Existenz zuschreibt.[60]

Die traditionelle Auffassung ist jedoch weiterentwickelt worden. Die innere Beziehung zwischen „Urstand" und „Endstand" des Menschen, zwischen erstem *Adam* und *letztem* oder neuem *Adam* – Jesus Christus (Röm 5,14–21; 1 Kor 15,22.45) –, weist darauf hin, dass die Menschheit von Anfang an, das heißt *von Gott her,* unter einer einheitlichen Sinn- und Zielsetzung steht. Gott hat den Menschen *von Anfang an* zum Heil und zur göttlichen Lebensgemeinschaft berufen, mit Blick auf Jesus Christus als endgültigen Adam. Die *Gnade* des Anfangs liegt in der *Hinordnung* der Menschheit und ihrer Geschichte auf die in der Fülle der Zeit erschienene und in Jesus Christus greifbar gewordene Gnade.[61] Daraus ergibt sich: Der „erste Mensch" oder „Adam" der theologischen Protologie ist kein Gegenstand paläontologischer und archäologischer Ausgrabungen, sondern stellt eine der Evolution und Geschichte transzendent bleibende Größe dar. Ebenso ist auch der vollendete „letzte Mensch", gerade weil mit Jesus Christus identifiziert, keine Gestalt auf der Linie der realgeschichtlichen Zukunft. Zwischen dem *protologischen* Adam und dem *eschatologischen* Adam kann es nur eine inadäquate, künstlich-nachträgliche Distinktion geben, wie sie für eine *zeit*gebundene Intelligenz typisch ist. Die Theologie muss die zwei Aspekte *zusammen*denken:

„Die wahre Wirklichkeit des Menschen von Anfang an, wie sie durch die christliche Botschaft offenbar wird, besteht darin, von Gott geliebt zu sein. Wir sind 'in Christus geschaffen' [...]. Durch die Menschwerdung des Sohnes wird nichts anderes offenbar, als dass die Welt bereits in Christus geschaffen ist."[62]

Die Protologie erfüllt sich in der Eschatologie. Schärfer: Protologie ist sich selbst verborgene, durch Jesus Christus jedoch enthüllte und zur Klarheit geführte Eschatologie: eschatologisch gestimmte Christologie und Anthropologie.[63]

Die Erzählungen vom begnadeten, dann schuldhaft verlorenen „Urstand" des Menschen (Gen 1–11) sind heute als Niederschlag der Gedankenarbeit israelitischer Theologen über Israels heilsgeschichtliche Gotteserfahrung erkannt. In Form einer an den Anfang der Geschichte projizierten „historischen Ätiologie" dachten sie über Gabe und Problematik der *Bundes*-Beziehung mit Gott nach. Aus der Erfahrung von Gabe und Problematik des *Neuen Bundes* in Christus nahm die frühe Kirche (insbesondere Paulus) diese erzählende Reflexion Israels später wieder auf und „verifizierte" sie sozusagen christologisch. Das Ende *voll*endet den Anfang. Jesus Christus, der – nach Ostern „der Erste und der Letzte" genannt (Offb 1,8.17f.; 22,13) – an JHWH-Elohims Attributen teilbekommt, ist (Prototyp und) Fundament der Berufung des vollendet „neuen Menschen" zur Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater im Heiligen Geist.

Vom österlich gesicherten Christus-Ereignis her blickt der Glaube also nach Art *prospektiver Ätiologie* nach vorn, in die vollendete Zukunft. Von ihrer gegenwärtigen, heilsgeschichtlich aktuellen und christologisch zentrierten Erfahrung blickt die glaubende Heilsgemeinde daher sowohl zurück wie auch nach vorn.

Rückblickend sagt sie mit Israel über den von ihr erfahrenen Gott: „Unser [Er-]Löser seit Urzeit dein Name" (Jes 63,16; Übers. M. Buber). Oder: „Du lenkst mit deiner Huld dies Volk, das du erlöstest" (Ex 15,13; Übers. M. Buber).

Entsprechend bekennt sie vorausschauend: „Meine Hilfe (*bzw.* meine Gerechtigkeit) wird sich erweisen auf ewig" (Jes 51,6.8; eig. Übers.). Sinngemäß auch: „Israel wird befreit durch JHWH für eine Freiheit von (auf) Ewigkeiten" (Jes 45,17; eig. Übers.) oder: „[Mächtig an uns sind] Gnade und Treue JHWHs auf ewig" (Ps 117,2; eig. Übers.).

Die altbundlichen Gotteszusagen an Israel und seine Zukunft sieht die neutestamentliche Heilsgemeinde aufgenommen und verbürgt in Jesus Christus und in seinem Evangelium.[64]

Ähnlich blickt sie vom Christus-Ereignis aus zurück: Gott hat uns berufen „aus eigenem *Vorsatz* (*próthesis*) und aus Gnade, uns gegeben in Christus Jesus *vor Urzeiten ('pro chrónôn aion'ôn')*" (2 Tim 1,9; eig. Übers.; vgl. Lk 1,54f.). Da obiger Vers fortfährt, Gottes Vorsatz und Gnade vor Urzeiten sei „jetzt aber offenbar gemacht durch

die Epiphanie unseres Retters Christus Jesus" (2 Tim 1,10; eig. Übers.), erübrigt sich theologisch wie historisch eine Rekonstruktion des „Urstands-Menschen". Der „Ur(stands)mensch", den die Theologengenerationen früherer Zeiten postulierten,[65] erscheint so als eine auf das Christus-Ereignis gegründete, auf die Vollendung vorausweisende transzendentale Idee des „neuen Menschen, gottgemäß geschaffen in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph 4,24; eig. Übers.).[66]

Diese Überlegungen legen den Verzicht auf ein altes Vorstellungsmodell nahe. Denn es zeigt sich, dass der sündelose „Urmensch" *und* der neue Mensch *par excellence,* der von Sünde und Tod, ihrem „Sold", befreite Mensch der eschatologischen Vollendung in Gottes Heilswillen eins sind. Nach christlichem Glauben hat der vollendete Mensch in Jesus Christus leitbildhafte Gestalt gewonnen. Auch lässt sich an *seiner* Leidens- und Erhöhungsgeschichte, ebenso wie an *Israels* Heils- und Unheilsgeschichte, ablesen, dass Menschen aus sich unfähig und unwillig sind, den ihnen von Gott zugedachten Weg ihrer Vollendung zu beschreiten. Diese Unfähigkeit kommt ihnen von *Natur* zu, *zeitlich* gesprochen, *von Anfang an.* Die *Sünde* als Widerstand gegen die göttliche Lebensverheißung und Wegweisung erscheint so von Anfang an als Kennzeichen einer Welt auf dem Wege, das heißt einer Menschheit, die ohne die Dynamik göttlicher Lebens- und Liebeskraft sich selbst anheim fällt und immer wieder in ihre Ohnmacht in Sachen Gerechtigkeit, Liebe, Versöhnung und Frieden zurücksinkt.

So erübrigt sich auch die Ableitung, in die Folgen eines vorzeitlichen „urmenschlichen Sündenfalles" sei das *gesamte Universum* (im modernen Sinn) hineingezogen worden, eine Annahme, die auch die dunklen und unheimlichen Seiten der Natur erklären soll. Die biblischen Verheißungs- und Endzeittexte sprechen von Erlösung und Heil der *Menschen.*

Insofern der Mensch durch seine leibhafte Existenz auch der Körperwelt angehört, tangieren seine Handlungen, ebenso wie die Unterlassungen, auch die außermenschliche Natur. Das Zeitalter ökologischer Wachheit kennt dafür genügend Belege. Mittels Raumstationen, Raumschiffen und Raumsonden hinterlässt der Mensch inzwischen auch geringe Spuren auf Mond, Mars und im „Raum". Soweit sich die Entwicklung heute nüchtern abschätzen lässt, werden seine Aktionen und ihre Folgen im Wesentlichen auf den Bezirk unseres Sonnensystems beschränkt bleiben.[67] Was der Mensch allerdings anstellen könnte, fiele ihm die Herrschaft über das Weltall zu, kann jahrtausendelange Erfahrung sich lebhaft ausmalen.

Freilich, mögen auch *neuer Himmel* und *neue Erde,* „in denen Gerechtigkeit wohnt", biblisch den menschlichen Lebensraum meinen, worauf auch das Bild von der „heiligen Stadt Jerusalem, die von Gott her aus dem Himmel herabkommt" (vgl. Offb 21,2), deutet, der heute kosmisch sensibilisierte Mensch wird dennoch weiter fragen: Und das Weltall? Gehört es nicht dazu? Sind wir Menschen nicht alle „Kinder des Weltalls"[68]?

Gewiss gehören die ungeheuren Räume und Zeiten des Kosmos mit seinen strahlenden Wundern und Rätseln zu unserer Erfahrungswelt. Es ist undenkbar, dass Menschen auf der „neuen Erde", unter dem „neuen Himmel" keinen Zugang und Kontakt

hätten zum ganzen Universum – anders allerdings als bei Science Fiction. Biblisch gesprochen: In der neuen Welt wird Gottes Herrlichkeit durch das „Lamm" alles erleuchten, das Licht wird das Licht des *Pantokrators* sein, und die Welt bildet den Tempel Gottes (Offb 21,22 f.). Paulus findet im Licht der Auferweckung des Christus von den Toten (1 Kor 15,20) Vollendung und Ziel der gesamten Schöpfung in der Entmachtung der „Feinde" und Widerstände durch Christus, in der Unterordnung alles Geschaffenen unter Gott, auf dass „Gott sei alles in allem" (V.28). Die Heilsgemeinde schaut Christus als Statthalter Gottes, dessen Fülle (*pléroma*) „das All in allem erfüllt" (Eph 1,22 f.). Und ein Hymnus besingt Christus als „Erstgeborenen jeglicher Schöpfung (*pāsa kt'sis*)", *durch* den und auf den *hin* alles geschaffen wurde, das Sichtbare und das Unsichtbare, Mächte und Gewalten, so dass *er* allem Geschaffenen vorgeordnet ist (Kol 1,15 ff.) – eine Erfüllungsmacht der Liebe, die durch keine andere Macht anzufechten und zu ersetzen ist (Röm 8,38 f.). Paulus und die Theologen seines Kreises hatten die *Mächte und Gewalten* im Sinn, welche die damalige Welterfahrung ahnte und fürchtete.[69] Zweifellos würden sie die Mächte und Gewalten des modernen *Welt*-Raumes heute mit erwägen, soweit sie in Weltverständnis und Lebensgestaltung der Menschen eingreifen. Insofern erkennen die Augen des Glaubens Jesus Christus als Pantokrator, *All*herrscher auch im modernen Sinn.

Doch was bedeutet das? Wenn jetzige Erkenntnis Stückwerk ist (1 Kor 13,9) und Menschen jetzt „durch einen Spiegel in Rätsel" blicken, „dann aber Angesicht zu Angesicht" (V.12), dann werden Menschen der *neuen Erde* und des *neuen Himmels* die liebend-fügend-herrschend-richtende Gegenwart Gottes im Universum des unendlich Kleinen, unendlich Großen, unendlich Komplexen schauen und erfahren. Sie werden *ihre* Welt, *ihr* Leben und deren Vernetzung mit dem Weltall *in Gott* schauen und erfahren. Und sie werden *sich selber* durch das Universum in Gott schauen und erfahren. Sie werden dabei Christus als Mysterium der Menschheit und zugleich des Weltalls verstehen. Intuition des Dichters lässt die wunderbare Gegenwart der Menschen mit und vor Gott in der vollendeten Schöpfung von universaler Weite ahnen.[70]

6. Der Kosmos als Erscheinung der Weisheit

Wissenschaftler bewerten biblisch-theologisch motivierte Ausblicke auf Weltende und Vollendung des Kosmos gern als poetischen Überschwang, unverbindliche Überhöhung der Fakten, wissenschaftlichen Daten und Extrapolationen. Allerdings bleibt solche Bewertung einem Teil-*Aspekt* der Weltwirklichkeit verhaftet. Die Rede von *Gott* bringt keinen neuen Sachverhalt oder Gegenstand ins Spiel, „sondern verändert die Bedingungen, unter denen die Gegenstände überhaupt [...] dem Menschen sichtbar und verständlich werden"; dadurch erhält „für uns die Welt ein anderes Gesicht" (G. Ebeling)[71], kommt neues Licht in die Welt (Joh 1,9). Versteht der Mensch sich als von Gott in ein Verhältnis zu ihm gestellt, werden Welt und Dinge zu Trägern Gott-

menschlicher Kommunikation, sie erhalten *Wort*-Charakter.[72] Der so mit neuen Augen begabte Mensch sieht den Kosmos nicht mehr nur als Netz oder System von Kräften, Energien, Teilchen und Strukturen, sondern auch, *in* alldem, als *weisheitliche* Ordnung und Dynamik. Das ist biblische Weltsicht: „Durch Weisheit hat JHWH die Erde gegründet, durch Einsicht den Himmel befestigt" (Spr 3,19; Übers. G. von Rad)[73].

Auch durch den Kosmos und seine Ordnung gibt Gott sich und seine Heilsabsicht zu erkennen. Auch ein Physiker kann sagen, die religiöse Sprache biete Einsichten „über den hinter den Erscheinungen spürbaren Zusammenhang der Welt, ohne den wir keine Ethik und keine Werteskala gewinnen können"[74]. Weisheitliche Weltschau kann die Naturwissenschaft nicht auf ihrem Feld bereichern – weder trägt sie ein mathematisches Gewand noch experimentiert sie. Doch wenn der Mensch *mehr* ist als eine „6 ft" lange, „besondere molekulare Sequenz von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-" usw. Atomen (J. Lederberg auf der CIBA-Konferenz von 1962) und *nicht* erschöpfend und „exakt beschreibbar" durch „10^{45} Informationsbits" (F. Tipler 1994)[75], kann weisheitlich-religiöse Weltsicht über das Weltall hinausführen und zugleich tiefer in es hinein. Das weisheitlich-religiös begabte Auge mag dann Gottes offenbarende Selbstmitteilung als letztes Prinzip und spirituelle „Energie" schon am Beginn des Kosmos am Werk und als verborgenen „Motor" im Evolutionsgeschehen wirksam sehen. Es kann eine die Gegenwart überschreitende Entwicklung des Universums in Mensch und Menschheit hin zum Mysterium Christi als *Alpha* und *Omega,* als *Christus Evolutor* von Welt und Kosmos gewahren.[76]

Diese Sicht setzt freilich voraus, dass das Christus-Prinzip, wenigstens anonym, auch in anderen großen Religionen enthalten ist.[77]

7. Eine Welt, ein Kosmos, ein Gott?

Vorstellungsfeld und Weltsicht der Menschen sind gleichsam ptolemäisch. Leicht erfasst sie ob so weit greifender Visionen ein Schwindelgefühl. Zu disparat, zu gegensätzlich scheinen die Welten, in denen sie leben: die Welten der Naturwissenschaft, Technik, Wirtschaft, Politik, Religion ... Ist die Welt der Menschen überhaupt noch *eine?* Ist sie nicht längst in eine Vielzahl von Welten und Weltanschauungen zerfallen und ist die Rede von *der Welt* (in der Einzahl) nicht bloß noch eine „façon de parler"? Widerstreit, Vielschichtigkeit und Diachronizität der vielen religiösen Erfahrungen, Interpretationen und Konfessionen wollen sich heute nicht mehr durch die schlichte Weisheit einer „Ringparabel" versöhnen lassen.

Wenn das so ist, müsste dann die Theologie nicht dazu übergehen, auch den Originalton der Bibel der Entwicklung anzupassen und, statt in der Einzahl, mehrzahlig von „neuen Himmeln" und „neuen Erden" zu sprechen?

Aber Menschen können im Vielen, in einer Vielzahl von Welten, auf Dauer nicht denken und leben. Ihre Psyche wie ihr Denkapparat suchen im Vielen „das Gemeinsame", „das Verbindende", den einen-einigenden *Grund,* die *Einheit* des Vielen. Allerdings ist die *Einheit* der Welt jenseits des Vielen und der Vielzahl weder zu sehen noch zu beweisen und noch weniger zu konstruieren. Unsere geistige Anlage fordert sie, kann aber ihre Realisierung nur *erhoffen.* Erhoffbar jedoch ist sie – wie der Philosoph Richard Schaeffler zeigt – nicht als Einheit des Begriffs, auch nicht als eine des Bildes, sondern nur als Einheit *des Namens.* Ein Name also, nein, *der Name* als *über*greifende Einheit über der Vielheit der Welten und Erfahrungen. *Der Name* ist biblisch-jüdische Umschreibung für *Gott* (*ha-schem*). *Der Name* ist erkennendem Zugriff verschlossen; der Mensch kann (nach Lyotard) zu ihm nur in ein Verhältnis der *Ehrung* treten. *Der Name* aber, biblisch[78] verstanden, will geehrt sein durch reinen, sich selbst zurücknehmenden Dienst an seinem Offenbarwerden. Dieser Dienst verlangt, außer der Antwort auf den *An*-spruch, der jeweils in und aus der konkreten Wirklichkeit ergeht, Offenhaltung aller Vorstellungen und Begriffe. Beides hängt zusammen. Sich offen zu halten für den *An*-spruch, für das rufende und fordernde *Wort,* das einen in Situationen, aus Ereignissen, durch Erfahrungen der Wirklichkeit erreicht, und ihm gemäß sein Handeln zu gestalten gelingt nur dem, der seine Vorstellungen und Begriffe offen hält, IHN als den Nicht-Darstellbaren, Nicht-Abbildbaren, je Größeren ehrt.[79] Wenn daher das den Gläubigen abverlangte Vertrauen darauf abzielt, dass – jenseits der vielen Götter – Gott sich einmal als *einer* erweisen wird (Dtn 6,4 f.; Sach 14,9; Röm 10,12; 1 Kor 8,5 f.), schließt dieses Vertrauen heute ein: Auch die Vielzahl der Erfahrungen und Welten wird einmal – in unvorstellbar-unkalkulierbarer Weise – als *ein* „neuer Himmel" und *eine* „neue Erde" offenbar werden. Darin – in der vollendeten Schöpfung – wird die Vielzahl der Erfahrungen, Erkenntnisse, Welten und Universen zur Ruhe kommen: in jener *Durch*sichtigkeit von allem in allem auf IHN hin, die sich hoffnungsvoll umschreiben lässt als „von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13,12).

8. Die Verborgenheit von Ende und Vollendung der Welt

Diese Sicht lässt sich aus anderer Perspektive noch vertiefen. C. F. von Weizsäcker prägte folgendes Aperçu: „Die Natur ist früher als der Mensch, aber der Mensch ist früher als die Naturwissenschaft."[80] Das gilt entsprechend für das Verhältnis Kosmos – Mensch – Kosmo*logie*. Es lässt sich sinngemäß auch für die Theologie abwandeln: Gott ist früher als der Mensch, aber der Mensch – der von Gott ergriffene Mensch – ist früher als die Theo*logie*.

Diese Einsichten haben Konsequenzen für die Kosmologie wie für die Theologie, und zwar für die Aussagen, ja die Aussagbarkeit überhaupt von Ende/Vollendung der Welt. Beide Disziplinen weisen eine ähnliche Grundproblematik auf, die im forschenden *Menschen* gründet.

Nachdenkliche Wissenschaftler machen auf *Grenzen* der Erkenntnis aufmerksam: Der forschende Geist ist bei all seinen Forschungen gebunden an *die Gegenwart,* das

Jetzt; der Fortschritt der Wissenschaft ist wenig vorhersehbar, zeigt aber immer wieder: Die Welt „ist viel wunderbarer, viel raffinierter, ganz anders, als wir sie uns vorgestellt haben"; daher hat keine Theorie, kein Weltbild Ewigkeitswert; sie haben einen bestimmten Geltungsbereich, innerhalb dessen sie die Zustände widerspruchsfrei, hinreichend genau *beschreiben;* neue Erkenntnisse können neue Grenzen offenbaren; der Blick in die Tiefen des Weltalls erfasst „progressiv weniger mehr".[81] Zudem machen Verstärkereffekte in chaotischen Systemen es unmöglich, Schicksale einzelner Moleküle oder einzelner Sterne vorherzusagen. Insbesondere gilt diese Unvorhersagbarkeit für den Verlauf der Evolution.[82] Daher folgert die Wissenschaftstheorie:

„Wir müssen das aristotelische Wissenschaftsideal, dass Wissenschaft auch zum Wissen führen müsse, endgültig preisgeben. Erfahrungswissenschaftliche Theorien werden nie zum sicheren Wissen, sei es um die Gesetze dieser Welt, sei es um den künftigen Verlauf der Welt, führen."[83]

Dieses Fazit führt zu einem – schon antikem Denken bekannten – Problem. Parmenides und Zenon (6./5. Jahrhundert v. Chr.) machten darauf aufmerksam, dass unser Denken, Erkennen und Sagen auf *Sein* gerichtet ist, auf das, was *ist,* was *ruht,* feststeht, was *immer und überall* gilt; Bewegung, Veränderung, Werden und Vergehen aber nimmt es nicht auf, sondern behandelt es wie *Schein,* indem es Bewegung, Entwicklung usw. in kleine und kleinste Zu*stände* und Phasen zerlegt. Anders gesagt: Unser Geist nimmt Bewegtes nur wahr, indem er es *fest*-stellt und damit *be*-greift. Denn *wahr* kann nur sein, was *ist.* Für Platon und Aristoteles (5./4. Jahrhundert v. Chr.) besagt das, dass etwas *insoweit wirklich* ist, *als* es *erkennbar* ist. Weil aber in der Welt „alles fließt", folgt daraus, dass unser Erkennen ein apriorisches Moment enthalten muss; das heißt, dass es den fest-stellenden Begriff und die Verallgemeinerungskraft oder -tätigkeit schon in die Welterkenntnis mit- und einbringen muss. *Weil* aber die Allgemeinbegriffe vom Vielen, Veränderlichen, Sich-Entwickelnden, Lebendig-Konkreten *abstrahieren,* konnte die Frage, wie *objektiv* und wirklichkeitsgetreu abstrakte Begriffe denn seien, nie zur Ruhe kommen. Die Erkenntnistheorie der Alten konnte ja nicht ausschließen, dass es menschlicher Verstand ist, der sich kraft seiner eigenen Aktivität im Erkenntnisakt das *Wesentliche* der Dinge erschafft oder mindestens zurechtlegt. Abwertend sagt nominalistisch-empiristische Skepsis, Allgemeinbegriffe hätten mit dem An-sich der Welt nichts zu tun, seien bloße Konventionen, Fiktionen, Assoziationen; Wahrheit liege vor allem in der sinnlichen Erfahrung und deren formaler Erfassung. Weil der Geist aber nach sicherer, beständiger und notwendiger Erkenntnis strebt, musste der Erkenntnisakt neu analysiert werden. Die neue Naturwissenschaft bringt Kant auf den Gedanken, dem zufälligen Fluss der Dinge präge das *erkennende Subjekt* die Momente der Notwendigkeit und Beständigkeit ein oder auf, die in den apriorischen Formen der Anschauung und Kategorien im Menschengeist vorliegen. Folgerung: Wir kennen die Dinge nur so, wie sie *uns* „erscheinen"; was oder wie sie „an sich" sind, „bleibt uns gänzlich unbekannt".[84]

Kants Gedanken waren auch für die Pioniere der Quantenphysik im 20. Jahrhundert ein wichtiges Interpretament: „Hinsichtlich des ‚Dinges an sich' hatte Kant ausgeführt,

dass wir von der Empfindung nicht auf die Natur des ‚Dinges an sich' schließen können. Diese Behauptung findet, wie von Weizsäcker bemerkt hat, ihre formale Analogie in der Tatsache, dass trotz des Gebrauchs der klassischen Begriffe in allen Experimenten ein nicht klassisches Verhalten der atomaren Gegenstände durchaus möglich ist. Für den Atomphysiker ist das ‚Ding an sich', sofern er diesen Begriff überhaupt gebraucht, schließlich eine mathematische Struktur. Aber diese Struktur wird, im Gegensatz zu Kant, indirekt aus der Erfahrung erschlossen."[85]

Die mathematischen Strukturen, so unverzichtbar in der physikalisch orientierten Naturwissenschaft, verdienen eigene Aufmerksamkeit. Geleitet von pythagoräisch-platonischen Ideen sehen Kepler, Galilei, Leibniz sowie neuere Forscher wie Cantor, Planck, Einstein in den mathematischen Strukturen der Welt Hinweise auf ihren göttlichen Ursprung. Leibniz erklärt geradezu, die Welt entstehe, wenn Gott rechne. Für Kepler und Galilei ist das in mathematischer Sprache verfasste Buch der Natur eine göttliche Offenbarung *neben* der biblischen. Denn es offenbare das Bestehen einer *Harmonie,* einer *Ordnung,* eben des *Kosmos.*

Doch bleibt die *Endlichkeit* des Menschengeistes zu bedenken. Das Verständnis für Mathematik hängt nach Kant an der *Zeit* als apriorischer Anschauungsform des sinnlichen Rezeptivvermögens des Geistes. Für Heidegger ist die Zeit in Form der „Zeitlichkeit" überdies die existentiale Grundstruktur des Daseins überhaupt. Hier kann man auch an Plotin denken, für den die Seele *Zeit* bildet: Obwohl ins Vielfältige verstrickt, hat sie doch so weit am Einen teil, dass die Zeitmodi Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit nicht nur ein loses Neben- und Hintereinander zeigen, sondern einen Zusammenhang. Anders das Ewige: Es ist ungeschieden Eines, Zeit übergreifende Gegenwart, hat weder Vergangenheit noch Zukunft *außer sich.* So folgt: *Gott* zählt und rechnet *nicht* und bedarf dessen nicht. Er bildet auch keine *Gesetze* aus Kausalbeziehungen.[86] Er überschaut in einem „Augenblick" alles zeitlich Gedehnte. Umgekehrt aber ermöglicht und benötigt die Zeitstruktur menschlichen Erkennens und Sich-Verstehens das Zählen und Rechnen. Daher ist die mathematisch-gesetzliche Struktur der erkannten Wirklichkeit zwar vielleicht ein Hinweis auf eine „überlegene Vernunft" (Einstein), doch ebenso ein Indiz für die *raumzeitliche Gebrochenheit* des erkennenden Geistes, die sich in der mathematischen Fassung des Erkannten spiegelt. Das heißt, der erkennende Geist trägt via Mathematik auch seine *eigene* Zeitlichkeit in die Naturwirklichkeit ein, die in dieser symbolischen, zeitlich gedehnten Form sich selber *nicht* weiß und sieht. So können wir nicht angeben, wie die Welt unabhängig vom Menschen „an sich" beschaffen ist. Für praktische Zwecke haben solche Einsichten wenig Bedeutung, weshalb nur wenige sie suchen. Doch ein Denker wie Heinrich Hertz war sich im Klaren:

„Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, dass die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Folgen seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände. Damit diese Forderung überhaupt erfüllbar ist, müssen gewisse Übereinstimmungen vorhanden sein zwischen der Natur

und unserem Geiste. Die Erfahrung lehrt uns, dass [...] solche Übereinstimmungen in der Tat bestehen. Ist es nun einmal geglückt, aus der angesammelten bisherigen Erfahrung Bilder von der verlangten Beschaffenheit abzuleiten, so können wir an ihnen, wie an Modellen, in kurzer Zeit die Folgen entwickeln, welche in der äußeren Welt erst in längerer Zeit oder als Folgen unseres eigenen Eingreifens auftreten werden [...]. Die Bilder, von welchen wir reden, sind unsere Vorstellungen von den Dingen; sie haben mit den Dingen die *eine* wesentliche Übereinstimmung, welche in der Erfüllung der genannten Forderung liegt, aber es ist für ihren Zweck nicht nötig, dass sie irgendeine weitere Übereinstimmung mit den Dingen haben. In der Tat wissen wir nicht, und haben auch kein Mittel zu erfahren, ob unsere Vorstellungen von den Dingen mit jenen in irgendetwas anderem übereinstimmen [...]."[87]

In Auseinandersetzung mit den Erkenntnisgrenzen, wie sie in der Quantenphysik deutlich werden, ging Heisenberg auf, dass die Menschen in der Naturforschung letztlich sich selbst begegnen – unter formalem Aspekt. Eine Folgerung wie diese liegt daher nahe: „Quarks, Elektronen, Atome oder Moleküle sind *keine Bausteine der Materie*, sie sind nicht Gefundenes, sondern Erfundenes, d. h. Konstruktionen derer, welche die materielle Realität erforschen."[88]

So ergibt sich: Der Menschengeist stellt das Bewegte *fest,* nötigt und verändert es – indem er es verallgemeinert – in eine *statische* Manifestation, um es in Begriffe und Symbole zu fassen. Eben so aber *entzieht* es sich ihm *als* bewegtes, *als* sich veränderndes, sich entwickelndes Konkretes und Einzelnes. Daraus ergeben sich auch Konsequenzen für kosmologische Überlegungen hinsichtlich der auf ihr Ende zu gehenden Welt. Solche Konsequenzen dürften nicht bloß Reichweite, Tragweite und Verlässlichkeit von Ende-der-Welt-Szenarien betreffen. Sie müssten den forschenden Fragesteller selber einbeziehen. Beide, Kosmologen wie (eschatologisch fragende) Theologen, könnten sich als „im gleichen Boot sitzend" begreifen. Theologen stehen vor gleichartigen Problemen, wie die erkenntniskritische Problematik wohl schon erkennen lässt. Seit dem zweiten Jahrhundert versuchen sich Gottesgelehrte in Theo-*logie,* im Gott-*denken* und Gott-*erkennen,* und sind dabei der von Parmenides und Zenon aufgerissenen Aporie ausgesetzt. Suchen sie Gott im *absoluten Sein,* begegnen sie Heraklits Einrede „Natur liebt es, sich zu verbergen" (*phýsis krýptesthai philei* fr. B 123) – wobei er den alles wachsen lassenden Urgrund (*phýsis* → *phýein*) meint – und Herausforderung „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger – alle diese Gegensätze" (*t'anant´a hápanta* fr. B 67). Die Gotterfahrenen der *Bibel* bezeugen Gottes Wirken und Erscheinen, bezeugen *Ihn* als Kraft, Macht, Sturm, Leben, Liebe – lauter *Dynamik,* doch Theo-logie ist ein Buchstabieren mit und Zusammensetzen von *fest*-gestellten Teilen und unter*scheidenden* Begriffen, hinter denen *Er,* sich entziehend, sich verbirgt, wovon *negative Theologie* weiß. Unsere begrenzte Rezeptivität lässt uns von Welt *und Gott* in Zeit-Form sprechen. Wir setzen Anfang und Ende von Leben und Welt, unterscheiden Schöpfung und Vollendung der Welt, werden jedoch eben durch biblische Zeugnisse auf die Inadäquatheit solcher Gottes- und Weltrede aufmerksam. Gottes Dynamik ist nicht zeitlich gestreut und gebrochen wie die menschliche. Anfang und Ende Seines Wirkens sind *eins,* jenseits von Vorstellung und

Wort. Schöpfung ist Anfang und Ende in-eins. Anfang hat das Ende schon in sich, das Ende wirkt auf den Anfang (Alpha ↔ Omega).

Wir begreifen nicht die Einheit der Gegensätze in Gott: Wie Gott Anfang *und* Ende in-eins sein kann, Schöpfer *und* Vollender, Richter *und* Retter, wie Er Menschen führen *und* zugleich freisetzen kann, ist uns verborgen. Wir fassen nur einen Aspekt, gemäß der Richtung unserer Aufmerksamkeit. Konsequent *komplementär* denkende Theo-logie übersteigt unsere Kräfte.

Kant hat auch Theologen etwas zu sagen. Ihm zufolge sind ICH, WELT und GOTT *transzendentale Ideen,* „leer", weil und insofern ihnen in der Raumzeitwelt kein Gegenstand entspricht. Ein transzendental denkender Theologe wie Karl Rahner trägt dem kantschen Ansatz Rechnung, indem er den Menschengeist als *Vorgriff* oder *Transzendenz auf das absolute Geheimnis* Gottes bestimmt.[89] Dieser Geisttranszendenz auf das absolute Geheimnis verbleibt – wie der Begriff impliziert – eine Leere von Anschauungen und Begriffen, sie bleibt irdisch unerfüllt, was auch *eschatologisch* begründet ist. Transzendental gedacht, ist *die Welt* „wesentlich ein Komplementärbegriff zu Mensch"[90]. Daher müssen auch *neue Erde* und *neuer Himmel* der Bibel Komplementärbegriffe zum *neuen Menschen* sein. Das gilt ebenso vom Kosmos. *Kosmos* ist – unbeschadet kosmo*logischer* Bemühung – eine *transzendentale Idee* im Sinne Kants und Komplementärbegriff zu *Mensch.*

Das biblische Zeugnis bekundet nun, dass *Voll*endung *nicht bruchlos* geschieht: Sie führt durch den Tod Jesu und den der Jünger – aller Getauften – hindurch. Das versetzt transzendental denkende Anthropologie und Theologie, wie auch den *Logos* der Kosmo-*logie*, in eine neue Lage. Bei Kant[91] ist die transzendentale Prägung des Geistes konstant und invariabel; weder Entwicklung noch Tod haben darauf Einfluss. Biblische Gotteserfahrung bezeugt nun, dass dem Menschen, der sie empfängt, dabei eine Umgestaltung seines Denkens widerfährt, dessen „Auf-neuung", die ihn befähigt zu „prüfen, was der Wille Gottes ist" (Röm 12,2). Exemplarisch ist das Geschick Jesu Christi. Hymnische Preisung gilt dem, der aus freien Stücken Menschenart und Knechtsrolle annahm. Die Geistesprägung *dieser* Welt, die ihm dabei zufiel, enthält klare Gerechtigkeitserwartungen: Gehorsam → Leben → Lohn und Huld („Du guter und getreuer Knecht: über weniges warst du getreu, über vieles werde ich dich setzen": Mt 25,21), sowie: Ungehorsam → Tod → Strafe („Werft den nichtsnutzigen Knecht hinaus in die Finsternis!" – ebd., V.30). Die paradoxe Erfahrung, die er tatsächlich macht, ist jedoch, dass sein *Gehorsam* ihm den *Tod* einbringt – für ihn vergeht „das Schema [die Art] der (= dieser) Welt" (1 Kor 7,31) –, dass dann aber ein Anderer ihm eine aus der alten Struktur nicht ableitbare *neue Denkform* (vgl. Röm 12,2), einen neuen Urteils- und Erfahrungshorizont gewährt und ihn damit zu einem dynamisch neuen Ich-, Welt-, Gott-Verständnis befähigt: Jetzt wird er zum „Herrn" gesetzt über Kirche und Welt. Ähnlich die auf *Neu*-Verstehen gegründete Hoffnung des Glaubenden: gleich geartet mit *ihm* auch in Leiden und Tod, Anteil zu erhalten an Kraft, Dynamik *dieses* Herrn, die ihn über die *All*-Welt stellt (Phil 2,6–11; 3,10 f.; 3,21).

Nun verstehen wir auch den *neuen Himmel,* die *neue Erde* (Jes, Offb). Dem Untergang der alten Welt-Sicht und -Praxis folgt die Begabung mit einem neuen, Tod, Not und Gewalttat widerstehenden Selbst-, Welt- und Gottes-Verständnis[92] durch den, der *alles neu* macht (Offb 21,5): durch seinen Schöpferakt, der die *Mächte und Gewalten* auf Tod oder Leben richtet, entweder verwirft oder in Dienst nimmt. *Neuer Himmel* und *neue Erde* sind auch biblisch Korrespondenz- und Komplementärbegriffe zum *neuen Menschen.*

Das ist bedeutsam auch für Kosmologen und ihre Szenarien für das Ende des Kosmos – ob als „Big Crunch" oder „Big Void (~ große End-Leere)". So mancher beredet die *Sinnlosigkeit* des Kosmos. Darin *spiegelt* sich resignierend die *Lebens-Sehnsucht* des *Menschen* vor *seiner* Untergangsnot. Pessimismus à la Russel, Monod, Weinberg lässt den spätantiken, die gesetzmäßige Notwendigkeit der Gestirne und ihrer Bahnen beklagenden Schicksalsglauben aufleben.

Die Erfahrungen von Untergang, Tod, aber *auch Rettung* daraus bestimmen schon das Gottesverständnis des Ersten Bundesvolkes. War der „Gott der Väter" bis zur Katastrophe „der Erste", zeigte er sich in der Rettung den Augen des Glaubens auch als „der Letzte" (Jes 44,6; 48,12), ja als „mit den Letzten derselbe" (Jes 41,4). Nicht nur die Zeitstruktur des menschlichen Geistes, auch, ja vor allem geschichtlich erfahrene Abbrüche, Untergänge und Rettungen aus Untergangsnot bedingen die Rede von Gott als „dem Ersten und dem Letzten". Für die christliche Glaubensgemeinde münden diese Erfahrungen ins Bekenntnis zu Christus dem „Ersten und Letzten, der [so die Begründung] tot war und zum Leben kam" (Offb 2,8), damit aber so wesentlich in den lebendigen Innenraum Gottes gezogen wurde, dass ihm die Vollmacht der „Schlüssel des Todes" anvertraut ward (Offb 1,18).

Für Getaufte besagt das: *Neuer Mensch, neuer Himmel* und *neue Erde* sind jetzt schon gegeben, mögen sie auch wegen der verbliebenen Reststruktur des todgeweihten „alten Menschen" noch verhüllt, verborgen sein. Nach Art transzendentaler Ideen sind sie in Christen wirksam, überragen jedoch zugleich jede prämortal denkbare Anschauung und Erfahrung. Denn weder ICH noch WELT (KOSMOS) noch GOTT oder CHRISTUS sind uns konkret erfahrbar. Sie sind vielmehr ebenso Verheißung wie Aufgabe, Horizont und Ziel gläubiger Daseinsgestaltung vor *dem Gott,* der durch alle Wüsten, Leiden, Untergänge und Todeserfahrungen hindurch sich als der Mensch und Volk Restituierende und Identifizierende erwies, erweist und erweisen wird. Als Zukunft zeigt Gott sich darin, dass *Sein Kommen* die Menschen kommen *lässt,* sie durch Wüsten und Meeresfluten zu ihm kommen *lässt,* ihnen neues Dasein auf *neuer Erde,* unter *neuem Himmel* einräumend sich ihnen als *Kyrios, Herr* erweist.

Nicht selten verdeutlicht die Bibel Gottes Wirken – Er lässt Menschen gehen *oder* bewirkt, dass Menschen gehen oder kommen können/wollen – durch den Kausativ (Hiphil), der sich bei genauer Übersetzung erschließt. Gott sagt etwa zu Mose: „Ich werde *machen, dass ihr* aufsteigen *könnt/werdet* weg von den Bedrückungen Ägyptens in das Land Kanaan" (Ex 3,17). Im ersten Gottesknechtslied sagt Er: „Ich *werde machen, dass* Blinde gehen *können/werden* auf unbekannten Wegen" (Jes 42,16; EÜ: „Blinde führe ich"). Bei Ezechiel: „Öffnend eure Gräber *werde ich machen, dass ihr* aufsteigen *könnt* (und: aufsteigen *werdet*) aus euren Gräbern, und *mache, dass ihr* kommen *könnt/werdet* ins Land Israel" (37,12; EÜ: „hole euch herauf [...], bringe euch zurück"). Bedeutsam auch das Wort im (Trito-)Jesaja: „[...] wie ich den neuen Himmel und die neue Erde *mache als sich stellende* vor mein Antlitz, so *werde ich machen, dass* euer Same und euer Name *sich stellen können* (und *stellen werden*)[93] [vor mein Antlitz]" (Jes 66,22).

Im Ganzen des Glaubens geht es also nicht nur um Eschato*logie*, sondern ebenso sehr um Eschato*praxie*. Frei nach Paulus: Im Ersten und im Letzten (*éschaton*) „leben wir, bewegen wir uns und sind wir". Indem Er der WEG ist, gibt er auch das Gehen, die Schritte, und ist Er auch dessen und deren Ende – das „Ende der Welt", deren Vollendung, in die der Anfang eingeborgen ist. Das entschiedene Begehen des Weges aber, das und den Er den Menschen eröffnet, beinhaltet die *Ehrung Seines Namens,* wovon bereits die Rede war.

Anmerkungen

[1] E. Kornemann begründet das mit „einer früh zusammen- und gegen die Außenwelt abgeschlossenen Völkergemeinschaft [...], die sich von allen anderen Völkern der Erde abhebt": Weltgeschichte des Mittelmeerraumes (Sonderausgabe), hrsg. von H. Bengtson, München 1967,1.

[2] Eine in den Psalmen gern gebrauchte Wendung (vgl. z. B. Ps 72,8; 98,3 u. ö.); das hebräische Wort für „Ende" (אֶפֶס *'äphäs*) hat auch die Bedeutung „Nichts".

[3] „Alle Menschen streben von Natur aus nach dem Wissen": Aristoteles, Metaphysik A 1.

[4] Der Astrophysiker R. Kippenhahn betitelt sein Buch über das Universum und seinen Anfang (München 1987) „Licht vom Rande der Welt" (!) und gebraucht „Welt", gleich einleitend (16 u. 20), als Synonym für „Weltall".

[5] Die Wendung συντέλεια τοῦ αἰῶνος = „Vollendung der Weltzeit" findet sich bei Mt 13,39 f.; 49; 24,3; 28,20. Zum Ganzen vgl. R. Schippers, Art. τέλος, in: L. Coenen u. a. (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum NT (Sonderausgabe 1993), 1491–1497; J. Guhrt, Art. αἰών, ebd., 1457–1462.

[6] Zur Weiterbildung der Äonen-Lehre und ihrer klassischen Form (im 7. bis 8. Jahrhundert) vgl. z. B. Johannes von Damaskus, Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens II,1 „Vom Äon".

[7] Näheres zu Mk 13,24–27 par s. u. Kapitel 4.3 dieses Beitrags; vgl. auch K. Fischer, Kosmos und Weltende, Mainz 2001, 34–41.

[8] B. Russell, Warum ich kein Christ bin, dt. Reinbek 1968, 23; J. Monod, Zufall und Notwendigkeit, dt. München ^{6}1983, 151.

[9] St. Weinberg, Die ersten drei Minuten, dt. München – Zürich 1977, 212 f. – Die Positionen von Monod und Weinberg erinnern an A. Camus' Menschen-Vision im „Mythos von Sisyphos". – Wissenschaftler, die Leben und Universum für im Letzten „sinnlos" halten, geben damit ein – negatives – Werturteil ab und bejahen (wenigstens für sich) die Berechtigung der Frage nach Sinn und Ziel des Menschseins wie des Universums im Ganzen. Sie sehen auch klar, dass die existentialistische Position die Ablösung der bisherigen, transzendent begründeten ethischen Maßstäbe durch den der Verzweiflung trotzenden Heroismus (als neue Basis allen Verhaltens) im Gefolge hat.

[10] Platon, Timaios 29e–30d.

[11] Vgl. Thomas von Aquin, Compendium Theologiae I, c.171.

[12] Die spekulative Ausweitung des Denkhorizonts durch manche Kosmologen geht ins Grenzenlose: Sie rechnen mit der Möglichkeit, dass das Universum, zu dessen Raum-Zeit-Rändern wir messend-rechnend vordringen, keine Singularität, sondern nur eines unter vielen, verschiedenartigen Universen sein könnte, so dass nicht das Universum, sondern das „Multiversum" am Horizont der Welt erscheine. So z. B. A. Linde, Das selbstreproduzierende inflationäre Universum, in: Spektrum der Wissenschaft I (1995), 32–40; M. Rees, Vor dem Anfang. Eine Geschichte des Universums, dt. Frankfurt a. M. 1999, 15 ff., 212–223. – In der Spätantike vertraten die Stoiker und manche Kirchenväter eine spekulative Vielweltentheorie: Nach dem Weltende (*ekpýrosis* – Weltbrand) würden jeweils neue Welten entstehen und vergehen.

[13] Dies ist eines der Motive, das die Leute vom SETI-(Search-for-Extraterrestrial-Intelligence-)Programm umtreibt, wenn sie – in Kalifornien und anderswo – mit Radioteleskopen nach Botschaften von „Aliens" fahnden.

[14] Die verschiedenen Modelle von Endzeiterwartungen werden analysiert und mit dem christlichen Glauben kritisch verglichen bei R. Schaeffler, Die christliche Botschaft im Wettbewerb der Endzeiterwartungen, in: Stimmen der Zeit 217 (1999), 363–376.

[15] P. Teilhard de Chardin, Le Phénomène Humain, dt. Der Mensch im Kosmos, München 1959, 282 f. – Gerade in der Überwindung der irdischen Grenzen sieht dagegen der US-amerikanische Kosmologe F. Tipler das Heil der Menschheit – der einzigen intelligenten Lebensform im Kosmos – gesichert: Die Menschheit müsse sich in fremden Welten selbst reproduzieren, die irdischen Lebensformen synthetisch herstellen und sich die energetisch-technische Herrschaft über das Universum aneignen. Vgl. Tipler, The Physics of Immortality, dt. Die Physik der Unsterblichkeit, München 1994.

[16] Zusammenfassend dazu K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996, 10. – Ein nicht unwesentlicher Unterschied zeigt sich darin, dass für Teilhard die gottgewollte Vollendung des Kosmos ihren Weg durch die sich stetig zentrierende, verinnerlichende Tendenz der Evolution auf dem Niveau der „Noosphäre" der Erde nimmt, wohingegen das Konzil die „Vollendung der Erde" mit der Vollendung des „Universums" schlicht gleichsetzt (Gaudium et Spes Nr. 39; siehe auch Katechismus der Katholischen Kirche [Ausgabe 1993], dt. München – Wien – Leipzig – Fribourg – Linz 1993, Nr. 1046–1050).

[17] J. Ratzinger etwa spricht dankbar von „den Belehrungen, die wir von Teilhard empfangen haben": Einführung in das Christentum, München 1971, 235.

[18] So etwa die deutschen Bischöfe in: Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Bonn 1985, 400; 417. Schon früher hervorgehoben von H. Küng, Ewiges Leben?, München – Zürich 1982, 266 f., 288. Im gleichen Sinne entschieden z. B. W. Trillhaas und U. Barth auf evangelischer, A. Vögtle und H. Vorgrimler auf katholischer Seite; vgl. dazu meine Schrift Kosmos und Weltende (s. o. Anm. 7), 55–78, 88, 91, 128 f.

[19] H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie, Freiburg – Basel – Wien [2]1984, 170.

[20] Katechismus der Katholischen Kirche (s. o. Anm. 16), Nr. 1046 ff., 1060; vgl. Gaudium et Spes (Vaticanum II), 39,1.

[21] Die genannten Aspekte des antiken Weltalls werden damals allerdings nicht objektiv-neutral als Körper und Lebewesen der Natur (ein neuzeitlicher Begriff!) aufgefasst, sondern in Verbindung gebracht mit Göttern, satanischen und dämonischen Mächten, aber auch umgekehrt – unter dem Vorzeichen der neuen oder künftigen Welt – mit Gott und mit den Seligen. Zum Ganzen vgl. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen – Leipzig 1903, bes. Teil III: Die eschatologischen Akte und Zustände.

[22] Fünf Bücher geg. die Häresien III Kap. 16,6 (zit. nach: Bibliothek der Kirchenväter, Kempten – München 1912); ähnlich IV, 14,1; V, 34 f., wo Irenäus gegen eine bloß allegorische, für die realistische Interpretation prophetischer Bilder über die neue Welt eintritt. Ähnliche Vorstellungen in der etwa gleichzeitigen visionären Schrift Der Hirte des Hermas I, 3,4.

[23] G. von Nyssa, Gespräche mit Makrina über Seele und Auferstehung, dt. München 1927, § 13,5.

[24] Augustinus, Gottesstaat 22,24, dt. München 1916, III. Band, 30. – Einen informativen Einblick in die frühchristlichen Anschauungen zum Weltende bietet C. Schneider, Geistesgeschichte der christlichen Antike, Sonderausgabe München 1970, 271–280.

[25] II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum" über die göttliche Offenbarung, Nr. 21; deutscher Text nach K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg – Basel – Wien 1966.

[26] Dei Verbum (s. o. Anm. 25), Nr. 10.

[27] Dei Verbum (s. o. Anm. 25), Nr. 23.

[28] Dei Verbum (s. o. Anm. 25): „Gott hat [...] beschlossen, sich selbst zu offenbaren" (Nr. 2).

[29] G. Fohrer, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin – New York 1972, 35–38; A. Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Freiburg – Basel – Wien [4]1974, 48–52; H. D. Preuß, Theologie des Alten Testaments Bd. 1, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, 235.

[30] H. D. Preuß, Theologie des AT 1 (s. o. Anm. 29), 236. So übrigens auch II. Vatikanisches Konzil (s. o. Anm. 25), Nr. 2.

[31] דָּבָר *„Dbr"* bedeutet ebenso Wort, Rede wie Sache, Ereignis, insofern sie die sprachliche Aufmerksamkeit des Menschen findet; vgl. G. Gerleman, Art. דבר, in: E. Jenni/C. Westermann (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Bd. 1, Gütersloh [5]1994, 437 f. Diese Eigenart des Hebräischen ist im Altgriechischen zwar nicht unbekannt, jedoch viel weniger ausgeprägt: Logos (Wort) wird unterschieden von poiema (Werk), poiesis (Tun), pragma (Tat, Sache), ergon (Werk, Unternehmung).

[32] G. von Rad, Theologie des AT Bd. 1, München [5]1966, 464 f.

[33] H. D. Preuß, Theologie des AT Bd. 1 (s. o. Anm. 29), 237 f.

[34] H. J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen – Vluyn 1983, 149.

[35] Ebd. (Anm. 34), 145; A. Deissler, Grundbotschaft (s. o. Anm. 29), 50 ff.

[36] H. J. Kraus (s. o. Anm. 34), 147.

[37] Ein von den biblischen Quellen inspirierter Denker wie E. Lévinas formuliert: „Connaître Dieu, c'est savoir ce qu'il faut faire" = „Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist"; zit. nach J. Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2001, 74.

[38] Das Bundesverhältnis heißt *emunah* im Alten Testament, *pistis* im Neuen Testament; der von M. Buber angenommene Gegensatz besteht nicht; vgl. C. Thoma, Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1989, 64–67; D. Flusser, Nachwort zu M. Buber, Zwei Glaubensweisen, Heidelberg [2]1994. Eine Mahnung an die Glaubenspraxis bleibt Bubers Schrift jedoch allemal.

[39] Weitere als kosmologisch bedeutsam angesehene Textstellen sind: Eph 1,10, wo Christus als „Haupt" des „Alls" gepriesen wird; 2 Petr 3,13, wo die Hoffnung auf einen „neuen Himmel" und eine „neue Erde" ausgedrückt ist; Offb 21,5, die von Gott sagt, er werde „alles neu" machen.

[40] Das ist schon alte Tradition: Origenes (2./3. Jahrhundert) lehnt die religiöse Verehrung der Sonne und des „Himmelskreises" bei den Persern ab und beruft sich dafür auf Röm 8,19–22; in: Acht Bücher gegen Celsus VII, 65, München 1927; Johannes Chrysostomus (4. Jahrhundert) meint, auch der gestirnte Himmel werde mit der „ganzen Schöpfung" (Röm 8,21) verwandelt

und „viel herrlicher und glänzender werden": Brief an Theodor IV, 588, zit. nach A. Heilmann (Hrsg.), Texte der Kirchenväter 4, München 1964, 589.

[41] Vgl. dazu meine Schrift: Kosmos und Weltende (s. o. Anm. 7), 101 Anm. 191.

[42] Vgl. dazu etwa Sch. Ben-Chorin, Jüdischer Glaube, Tübingen 1975, Kap. 13; P. N. Levinson, Einführung in die rabbinische Theologie, Darmstadt ²1987, 98 f.; J. J. Petuchowski, Art. ›Eschaton/Eschatologie‹, in: ders./C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg – Basel – Wien 1994 (Neuausgabe), 113–119.

[43] Man vergleiche etwa 4 Esra 5,4–18 oder Ass Mosis 10,1–10.

[44] Das griechische *„mátaios"* steht dort für das hebräische *„schᵂ'"*, auf Ba'al gemünzt.

[45] Zum Ganzen s. a. E. Tiedtke, Art. μάταιος, in: L. Coenen u. a. (Hrsg.), Theol. Begriffslexikon NT (s. o. Anm. 5), 849 ff.

[46] Gen 3,3; Ps 94,11.17; 103,14 ff.; Hi 14,1 ff.; Apg 14,15; 1 Kor 15,17; Eph 4,17 f.; 22 f.; 1 Petr 1,18 f.; 2 Petr 2,18 ff.

[47] Vgl. dazu E. Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, Göttingen 1964, 127–130. – Die tiefe, nicht deutlich bewusste Sehnsucht der „Schöpfung" nach österlicher Freiheit bekundet sich etwa in dem Roman „Brudermörder" von Nikos Kazantzakis, in der unheimlichen Begegnung des Pfarrers Jannaros mit dem zu den Partisanen gestoßenen Mönch, der „das große Geheimnis" mitteilt: Der – laut johanneischem Jesus – in die ganze Wahrheit einführende Heilige Geist sei endlich herabgekommen in der Menschengestalt Lenins. Jannaros teilt die tiefe Sehnsucht der Partisanen, „dass diese Welt der Ungerechtigkeiten und Schändlichkeiten in Stücke geschlagen werde – aber" – so wird ihm klar nach innerem Kampf – nicht durch Lenins, sondern „durch Christi Hand" (dt. Frankfurt a. M. ²1993, Kap. IV–V).

[48] Damit erweist es sich als zutreffend, den Kosmos von Röm 8 als „Lebensraum aller Menschen" zu verstehen und die „Schöpfung" als die „umfassende Menschheit in ihrer Weltverhaftung"; so W. Beilner, Weltgericht und Weltvollendung bei Paulus, in: H. J. Klauck (Hrsg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 1994, 89.

[49] K. Berger, Wie kommt das Ende der Welt?, Stuttgart 1999, 93.

[50] Ebd. (Anm. 49), 131.

[51] Dazu ausführlich K. P. Fischer, Kosmos und Weltende (s. o. Anm. 7), 90–96.

[52] H. Schlier, Das Ende der Zeit, Freiburg – Basel – Wien 1972, 68. – Dieser methodisch-hermeneutische Grundsatz betrifft allerdings nicht nur das Neue Testament, sondern die gesamte Bibel.

[53] Ausführlicher dazu: Fischer, Kosmos und Weltende (s. o. Anm. 7), 110–116.

[54] Ausführlich dazu: Fischer, Kosmos und Weltende (s. o. Anm. 7), 30–51.

[55] Als konsequentester Vertreter und Fortführer dieser Traditionsrichtung in der Theologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts zeigt sich wohl J. Moltmann mit seinem Werk Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995; für ihn ist die Apokalyptik „der Anfang einer eschatologischen Kosmologie". Vgl. dazu Fischer, Kosmos und Weltende (s. o. Anm. 7), 68 ff.

[56] Holländischer Katechismus (Sonderausgabe ⁵1972, Herderbücherei), 534 f.

[57] O. H. Pesch, Die ›neue Schöpfung‹, in: J. Feiner/L. Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg – Basel – Wien – Zürich ¹⁶1981, 320.

[58] Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (s. o. Anm. 16), Nr. 376.379.

[59] Chr. Schönborn, Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß, in: ders./A. Görres/R. Spaemann, Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, Einsiedeln 1991, 87. – Nach diesem Text bezieht sich die „Disharmonie" freilich auf die Beziehung des Menschen zur Natur seiner Lebensumwelt, wie auch der von Schönborn zitierte Abschnitt aus der Enzyklika „Summi Pontificis" (ebd., 77 f.) insinuiert; vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (s. o. Anm. 16), Nr. 408 f.

[60] Chr. Schönborn, Die kirchliche Erbsündenlehre (a. o. Anm. 59), 78, 93.

[61] Vgl. K. Rahner/H. Vorgrimler, Art. Urstand, Urstandsgnade, in: Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg – Basel – Wien ¹⁰1976, 430 f.; K. H. Weger, Theologie der Erbsünde, Freiburg – Basel – Wien 1970, 123–127.

[62] P. Knauer, Unseren Glauben verstehen, Würzburg ²1987, 141.

[63] Sachlich zu keinem anderen Ergebnis kommen J. Feiner, Art. Urstand, Urstandsgnade, in: ²LThK Bd. 10 (1965), 572 ff., und L. Scheffczyk, Art. Urstand, Urstandsgnade, in: ³LThK Bd. 10 (2001), 486 ff.

[64] Vgl. z. B. Lk 1,31 ff.; Hebr 13,8; 1 Petr 1,25; 2 Joh 2; Offb 1,18; 5,14; 11,15; 22,3 ff.

[65] So z. B., im Anschluss an Paulus, schon Irenäus von Lyon, Fünf Bücher gegen die Häresien XVIII, 1–2.7.

[66] Zu hermeneutischen Aspekten G. L. Müller, Katholische Dogmatik, Freiburg – Basel – Wien ³1998, 128–131.

[67] Allenfalls wäre mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die eifrige Suche nach „Nachbarn" im Weltall eines Tages fündig würde und man beschlösse, fremden Intelligenzen Botschaften senden zu wollen. Doch wäre eine derartige Aktion kaum mehr als ein „Winken" von Raumschiff zu Raumschiff über einen Abgrund von Lichtjahren! Schon auf Erden ist ja die Sprache eine „Quelle der Mißverständnisse" (Saint-Exupéry, Le petit prince XXI). Von Kommunikation aber, die ja die Gegenwart der Beteiligten voraussetzt, könnte keine Rede sein; wegen des Zeitabstandes würden beide Seiten nur die Vergeblichkeit einer Verständigung zwischen Vorfahren und Nachfahren erleben.

[68] So der Titel eines erstmals 1970 erschienenen Buches von Hoimar von Ditfurth, worin der Autor – nicht ohne Polemik gegen frühere Weltbilder – den „Roman unserer Existenz" zu schreiben unternahm (s. Schlusskapitel).

[69] Zum Hintergrund: F. Mussner, Christus, das All und die Kirche, Trier ²1968, bes. Teil A I–II; zur Aktualisierung: H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg 1958; P. Trigo, Schöpfung und Geschichte, dt. Düsseldorf 1989, 101–107.

[70] Vgl. z. B. E. Cardenal, Buch von der Liebe, dt. Gütersloh ²1990, bes. die Kapitel „Evolution", „Vermenschlichung der Menschheit", „Weltall, Mensch" und „Das ewige Fest".

[71] Zitiert nach R. Schaeffler, Religionsphilosophie, Freiburg – München 1983, 135.

[72] R. Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg ³1950, 113; M. Buber, Ich und Du. Nachwort, in: ders., Das dialogische Prinzip, Heidelberg ³1973, 135.

[73] Näheres dazu in meiner Schrift: Kosmos und Weltende (s. o. Anm. 7), 117–121. Zum Ganzen G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen – Vluyn ²1982.

[74] W. Heisenberg, Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit, in: Katholische Akademie München, Chronik 1972/73, München 1974, 98.

[75] Tipler, Physik der Unsterblichkeit (s. o. Anm. 15).

[76] Vgl. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (s. o. Anm. 15); K. Rahner, Die Christologie in einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie (SzTh) Bd. 5, Einsiedeln – Zürich – Köln 1962, 183–221; vgl. SzTh Bd. 10 (1970), 219–226, 227–241; Sacramentum Mundi Bd. 2 (1972), 942 f.; J. Ratzinger, Christus, der „letzte Mensch", in: ders., Einführung in das Christentum, München 1971, 167–174; J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1985, 210–221; K. Schmitz-Moormann, Teilhard (s. o. Anm. 16), Kap. 8 Schöpfung und Erlösung, 100–117.

[77] Anstöße und Fragen dazu etwa bei R. Panikkar, Der Weisheit eine Wohnung bereiten, München [5]1995.

[78] Zu Gottes Offenbarung seines Namens als JHWH und Jeschuah vgl. oben Kapitel 3 dieses Beitrags: Was ist Inhalt göttlicher Offenbarung?

[79] R. Schaeffler zeigt im Anschluss an Einsichten von Kant, Cohen und Lyotard, dass die herkömmliche philosophische Henologie (≈ Lehre vom einen Urgrund) heute zur Theologie unter einem eschatologisch ausgerichteten Monotheismus werden muss; vgl. seinen Beitrag Eschatologischer Monotheismus in: T. Frost (Hrsg.), Henologische Perspektiven II. Festschrift für E. Wyller, Amsterdam 1997 (Reihe „Elemente" Bd. 69), 103–117.

[80] Zitiert in W. Heisenberg, Physik und Philosophie, Frankfurt – Berlin – Wien 1973, 39.

[81] H. Bondi, Die Grenzen der physikalischen Forschung, in: L. Reinisch (Hrsg.), Grenzen der Erkenntnis, Freiburg – Basel – Wien 1969, 31–45.

[82] Vgl. V. F. Weisskopf, Schranken der Wissenschaft, in: Süddeutsche Zeitung vom 2./3. Mai 1981, Feuilleton-Beilage 129.

[83] W. Stegmüller, Die Ergebnisse der Erkenntnistheorie, in: Reinisch (s. o. Anm. 81), 29 f.

[84] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 42/B 59.

[85] Vgl. Heisenberg, Physik (s. o. Anm. 80), 70.

[86] H. Weyl, Wissenschaft als symbolische Konstruktion des Menschen, in: Eranos-Jahrbuch 1948 (Zürich 1949), 375–431; O. Becker, Größe und Grenze der mathematischen Denkweise, Freiburg – München 1959, 157–161; ähnlich auch C. F. von Weizsäcker: „Gesetz ist ein Mittel des begrenzten menschlichen Intellekts, etwas auszudrücken, dessen wahre Natur er nicht erfassen kann", in: Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart [6]1990, 292.

[87] Zitiert bei W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, 112.

[88] H. Primas, Ein Ganzes, das nicht aus Teilen besteht. Komplementarität in den exakten Naturwissenschaften, in: Mannheimer Forum. Ein Panorama der Naturwissenschaften, 92/93 (München 1993), 91.

[89] Vgl. dazu K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, Freiburg – Basel – Wien [2]1975, bes. Teil II.

[90] K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München [2]1957, 405.

[91] Die folgenden Überlegungen sind angeregt durch R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg – Basel – Wien 1982.

[92] Vgl. die Erfahrung des Ignatius von Loyola: „Und da war ihm, als sei er ein anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß", zit. nach: Bericht des Pilgers. Übersetzt und erläutert von B. Schneider, Freiburg – Basel – Wien [5]1977.

[93] Der hebr. Ausdruck *'md* bezieht sich auf den Dienst vor JHWH. Davon spricht auch der Folgevers (Jes 66,23). Die übliche Übersetzung „Bestand haben" trifft also den Sinn nicht. Vgl. S. Amsler, Art. עמד, in: E. Jenni/C. Westermann, Theologisches Handbuch zum AT Bd. 2, Gütersloh 1973, 328–332.

Franz-Josef Nocke

DER GLAUBE AN DIE AUFERSTEHUNG UND DIE IDEE DER REINKARNATION

Überlegungen zu ihrer Vereinbarkeit

Bis vor kurzem galten „Auferstehung" und „Reinkarnation", wenigstens im Raum der christlichen Großkirchen, als Stichworte für ganz unterschiedliche Zukunftserwartungen, beheimatet in unterschiedlichen Kulturen und zugleich Erkennungszeichen für unterschiedliche, einander ausschließende religiöse Glaubensbekenntnisse. Man wusste von Kombinationsversuchen, etwa in der der Anthroposophie nahe stehenden „Christengemeinschaft"; aber diese Versuche erschienen den meisten Kirchenmitgliedern, sofern sie überhaupt damit in Berührung kamen, als skurrile Konstruktionen, die kaum zum Nachdenken einluden. Das hat sich seit etwa einer Generation geändert. Auch unter Christinnen und Christen wächst die Sympathie für die Idee der Reinkarnation.[1]

Daher stellt sich die Frage: Könnte die Idee der Reinkarnation unter bestimmten Umständen ein mögliches Vorstellungsmodell innerhalb der christlichen Hoffnung auf Auferstehung sein? Die Frage lautet also nicht: Reinkarnation *oder* Auferstehung?, sondern: Könnten Auferstehung, Gericht, Läuterung, ewiges Leben auch so gedacht werden, dass *innerhalb* dieses Denkens auch die Vorstellung von Reinkarnation einen Platz hätte? Und könnte Reinkarnation so gedacht werden, dass vom Kern der christlichen Auferstehungshoffnung nichts verloren ginge?

1. Zur Begrifflichkeit

Natürlich hängt viel davon ab, was unter „Reinkarnation" verstanden wird. Ich stelle mir vor, dass sich in einem fruchtbaren Dialog die Assoziationen, welche dieser Begriff auslöst, auch noch ändern können. Dennoch muss ich wenigstens vorläufig formulieren, was ich meine, wenn ich hier von Reinkarnation oder Reinkarnationismus spreche. Ich meine die Überzeugung, dass nach dem Tod ein weiteres irdisches Leben – oder noch eine Mehrzahl von Lebensschicksalen – komme, die der eine und selbe Mensch zu durchlaufen habe und die dazu diene, dass dieser Mensch geläutert werde.

Diese Überzeugung schließt ein, dass der Mensch durch sein Verhalten eine bestimmte Lebensgestalt (Karma) aufbaut, die er auch in die Zeit nach dem Tod hinübernimmt und von der er, sofern sie für ihn zur Belastung wird, frei werden muss, um seine Vollendung zu finden.

Es gibt bekanntlich sehr unterschiedliche Versionen dieser Überzeugung. So unterscheidet man z. B. zwischen der östlichen Version (Reinkarnation als leidvolle Gegebenheit) und der (besonders in der Anthroposophie vertretenen) westlichen Version (Reinkarnation als freudig begrüßte Chance zu immer höherer Entwicklung). Für unsere Überlegungen wichtig scheint mir auch die Differenz, die sich in den Begriffen „Seelenwanderung" bzw. „Metempsychose" einerseits und „Wiedergeburt" bzw. „Palingenese" andererseits andeutet. Die erste Wortgruppe legt die Vorstellung einer vom Leib getrennten Seele nahe, die zweite lässt offen, auf welche Weise die verschiedenen irdischen Existenzen miteinander verbunden werden. Auch dem Wort „Reinkarnation" eignet diese größere Offenheit. Ich verwende deshalb vornehmlich diesen Begriff, um meine Dialogpartner nicht von vornherein auf ein anthropologisches Modell festzulegen. Und ich spreche von „Reinkarnationismus" oder von der „Idee", dem „Gedanken" der Reinkarnation (und nicht von Reinkarnations-„Glauben"), weil z. B. in der indischen Tradition die Annahme wiederholter Erdenleben nicht Inhalt religiösen Glaubens, sondern eine als selbstverständlich vorausgesetzte Überzeugung ist.

2. Worum es also geht

In diesen Überlegungen geht es nun nicht darum, die Grundgedanken des Reinkarnationismus darzustellen oder einen Überblick über seine verschiedenen Ausprägungen zu geben, auch nicht darum, Reinkarnationismus und christliche Eschatologie gewissermaßen von außen, rein phänomenologisch, zu vergleichen, sondern um Überlegungen aus dem Innenraum christlicher Theologie: Was müsste systematische Theologie berücksichtigen, um einer Antwort auf die gestellte Frage näher zu kommen? Welche Glaubensinhalte stehen dabei auf dem Spiel? Welche Argumente müssten bedacht werden? Welche Schritte müssten getan werden, damit ein wirklicher Dialog (und nicht nur eine Verurteilung in Abwesenheit der anderen Seite) zustande kommen kann? In Bezug auf den Dialog kann es sich natürlich nur um Vorüberlegungen handeln; der Dialogpartner selbst kommt ja in diesem Artikel nicht zu Wort. Ich versuche zunächst, die gegenwärtige Diskussion innerhalb christlicher Theologie zu skizzieren, und danach, einige systematische Schritte auf dem Weg zu einer Klärung zu tun.

3. Die gegenwärtige Diskussion

3.1 Positionen

Die theologisch begründeten Antworten auf die Frage, ob der Reinkarnationsgedanke mit der christlichen Auferstehungshoffnung vermittelbar sei, lassen sich in drei Gruppen teilen.[2] Ich nenne zunächst einige Namen und ihre Positionen und gebe danach einen systematisch zusammenfassenden Überblick über die hauptsächlich vorgetragenen Argumente.

3.1.1 Verneinende Position

Ein großer Teil der katholischen Theologen sieht keine Möglichkeit, Reinkarnationismus und christliche Hoffnung miteinander zu vermitteln. Für Gisbert Greshake kann es nur um einen „Streit der Hoffnungen" gehen: *entweder* Reinkarnation *oder* Auferstehung. In seiner Sicht widerspricht die „Seelenwanderungslehre" zutiefst „der Hoffnungsfigur des christlichen Glaubens [...], nämlich jener Hoffnung, die erstens von einer einmaligen zielgerichteten Geschichte des Heils überzeugt ist, die zweitens den Leib [...] weder aus der Vollendung auslässt noch hier und heute geringer bewertet, die drittens auf die reine Gnade und Güte Gottes setzt."[3] Ihm folgen in Argumentation und Schlussfolgerung Medard Kehl (allerdings etwas behutsamer und mit der Mahnung, „nicht alles auf Konfrontation abzustellen"[4]) und (ähnlich entschieden wie Greshake) Walter Kasper[5]. Diese Position ging auch in den Katholischen Erwachsenenkatechismus ein.[6] Der 1993 im Vatikan erschienene „Katechismus der Katholischen Kirche" erklärt lapidar: „Nach dem Tod gibt es keine Reinkarnation".[7]

Für den evangelischen Systematiker Hans Schwarz ist besonders der Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Handeln von Bedeutung: Während beim Reinkarnationismus die „tatsächlich wirksame Kraft zur Erlösung" im einzelnen Menschen liege, werde im Auferstehungsglauben „Gott als die einzig wirklich aktive Komponente" verstanden.[8] Carl Heinz Ratschow nennt einen anderen Gesichtspunkt: Die „historische Gottesereignung Jesu von Nazareth in ihrer raumzeitlichen Einmaligkeit" wirke sich auch auf die eschatologischen Glaubensvorstellungen aus, so dass christliches eschatologisches Denken durch „strenge Einmaligkeit" charakterisiert sei: „Es gibt nur *ein* Leben in dieser irdischen Raumzeitlichkeit [...], nur *einen* Zwischenzustand von mehr oder weniger läuterndem Charakter [...] nur *eine* neue Inkorporation als Neuschöpfung in der *einen* Auferstehung der Toten [...] nur *eine* neue Welt, [...] nur *ein* Weltgericht und nur *einen* ewigen Vollendungszustand."[9]

3.1.2 Öffnende Position

Daneben aber wächst auch bei namhaften christlichen Theologen die Tendenz, neu über die Frage nachzudenken. So wurden in den letzten zwei Jahrzehnten eine Reihe von Türen zu einem neuen Dialog geöffnet.

Karl Rahner brachte in diesem Zusammenhang zwei theologische Anliegen in die Diskussion ein. Das erste ist ein mehr formal-hermeneutisches: die Öffnung abendländischen Denkens auf andere Vorstellungswelten hin:

„Ich habe selber wahrhaftig nichts übrig für 'Seelenwanderung' und ähnliche Vorstellungen. Aber wenn man die ungeheure Verbreitung dieser Vorstellung in Raum und Zeit erwägt, die heute ja keinem engeren Kulturkreis mehr angehört, wenn man unser abendländisches Empfinden nicht gar zu schnell und selbstverständlich als das allein richtige einschätzt, dann kann man sich fragen, ob an dieser Lehre von der Seelenwanderung nicht doch etwas Richtiges sein könnte. Dann könnte man [...] sich fragen, ob für eine [...] gemäßigte Seelenwanderungslehre nicht doch auch innerhalb der christlichen Dogmatik von der Fegfeuerlehre her ein Platz frei wäre."

Das zweite Anliegen ist ein inhaltliches: In Karl Rahners Eschatologie spielt die menschliche Freiheit eine entscheidende Rolle: Das ewige Leben ist die Auszeitigung einer (von Gottes Gnade getragenen, aber eben doch dem Menschen selbst gehörenden) Freiheitsgeschichte. Anders gesagt: In der ewigen Seligkeit soll dem Menschen nicht ein ihm fremdes Glück übergestülpt werden, sondern der Mensch soll das Aufblühen, die Vollendung der von ihm selbst frei gewollten und vollzogenen Liebesgeschichte erleben. So soll der Mensch sich selbst und sein irdisches Leben ernst genommen sehen, und gerade das soll zu seinem ewigen Glück gehören. Wie soll dann aber das himmlische Glück derjenigen gedacht werden, die als unmündige Kinder starben? Rahner fand es eine „schreckliche" Vorstellung, dass es Menschen geben solle, denen Gott „für alle Ewigkeit versagt hat, dass diese ihre Ewigkeit auch die Endgültigkeit ihrer Freiheitstat sei." Von diesem (auch in der traditionellen christlichen Theologie nicht gelösten) Problem her kann er sich, die alte katholische Lehre von einer Läuterung nach dem Tode ausdehnend, denken, dass es eine „postmortale Freiheitsgeschichte" für den geben könne, „dem eine solche Geschichte in seinem irdischen Leben versagt war." Und von diesem Gedanken her fragt er, ob nicht ein wiederholtes Erdenleben für diejenigen Menschen „als denkbar eingeräumt werden könnte, die in diesem irdischen (oder ersten) Leben nicht zu einer letzten personalen Entscheidung gekommen sind."[10]

Hans Küng forderte in seinen Tübinger Vorlesungen über die Weltreligionen, „die Argumente pro und contra abzuwägen", und meinte mit Blick auf die unterschiedlichen anthropologischen Voraussetzungen, die „Theoreme und Modelle" bezüglich der Identität des Menschen: „Hier bräuchte zwischen Christentum und Hinduismus nicht notwendig Streit zu herrschen. [...] Denn auch christliche Theologie hat seit der Antike ihre Rede von Geist und Leib, Seele und Körper mit unterschiedlichen, höchst komplexen psychologisch-anthropologischen Modellen verbunden."[11] „Eine Integration neuer Lehren in die christliche Tradition kann in der Tat auf keinen Fall von vornherein ausgeschlossen werden."[12]

Der katholische Religionswissenschaftler Richard Friedli möchte das Augenmerk nicht auf die „ontologische Fragestellung" richten, sondern auf die „Herausforderung", welche sich jeweils aus der Lehre ergibt. Er kommt zu dem Schluss, die beiden Modelle „Einmaligkeit des Lebens" und „Reinkarnation" könnten sich gegenseitig bereichern. „Die Vorstellung von der 'Einmaligkeit des Lebens' [...] hebt die persönliche Verantwortung im Hier und Jetzt in den Vordergrund. Die verschiedenen 'Reinkarnationsmodelle' unterstreichen vor allem die soziale Schicksalsverkettung und die Verantwortung für das Leben, welches die eigene Existenz und den individuellen Tod überschreitet."[13]

Der evangelische Theologe Rüdiger Sachau will „die Möglichkeit der Aufnahme von Reinkarnationsvorstellungen in die christliche Religion nicht prinzipiell ausschließen"; er hält den Gedanken der Reinkarnation dann für christlich akzeptabel, „wenn er von seinen 'Nebenwirkungen' befreit würde und die zentrale Botschaft des christlichen Glaubens [...] dadurch nicht eingeschränkt würde."[14]

Insgesamt fällt auf, dass Theologen, die ihre Theologie vorwiegend im Binnenraum des Christlichen treiben, einer Vermittlung zwischen Christentum und Reinkarnationismus eher skeptisch gegenüberstehen, dagegen solche, die stärker in den interreligiösen Dialog einbezogen sind, sich in diesem Punkt offener zeigen.

3.1.3 Bejahende Position

Bejahende Stimmen kommen vor allem aus den christlichen Kreisen, die der Anthroposophie nahe stehen, und aus der wachsenden Schar der Christen und Christinnen, die nach Inspirationen aus fernöstlicher Religiosität suchen. Für Rudolf Frieling, der nach einem Studium der evangelischen Theologie Leiter der anthroposophisch orientierten „Christengemeinschaft" wurde, lässt sich „die Wiederverkörperungs-Anschauung in ihrer anthroposophischen Gestalt in das Weltbild des Christentums nicht nur widerspruchslos einfügen", sondern sie „vervollständigt" dieses Weltbild „erst in befriedigender Weise"[15]. Stellvertretend für viele Versuche von christlich sozialisierten Europäern, abendländisches Christentum und hinduistische Religiösität in eine Synthese zu bringen, sei Hans Torwesten genannt. Er möchte zunächst „als ein Sympathisant der Reinkarnationslehre dem westlichen Christen diese Doktrin als eine von mehreren Möglichkeiten vorstellen"[16], kommt zu der Überzeugung, „dass die Reinkarnationslehre den christlichen Glauben nicht verfälscht, sondern uns im Gegenteil noch viel radikaler auf die Botschaft Jesu stößt", und stellt schließlich fest: „Aus verschiedenen Elementen, die nie so ganz zusammenpassten, wird so ein fließendes Band, eine organische Entwicklung [...]"[17]

Norbert Bischofberger hat darauf aufmerksam gemacht, dass in solchen Konzepten

die klassische christlichen Eschatologie oft als unbefriedigend wahrgenommen wird. „Die Autoren registrieren in den christlichen 'Jenseitsvorstellungen' ein kräftiges Defizit, das es durch den Reinkarnationsglauben auszugleichen gelte. Hierzu ist zu bemerken, dass die Autoren die neueren Entwicklungen und Interpretationen christlicher Eschatologie weitgehend nicht zur Kenntnis genommen haben."[18] Das dürfte für jene Autoren zutreffen, die energisch für eine Übernahme des Reinkarnationsgedankens in die christliche Theologie plädieren. Daneben aber melden sich vorsichtiger bejahende Stimmen, die den christlichen Reinkarnationismus als eine *Möglichkeit* sehen. Diese Position findet sich auch bei einigen christlichen Theologen, die mit der neueren Eschatologie gut vertraut sind.

Zu ihnen könnte man den evangelischen Religionswissenschaftler Michael von Brück rechnen. Er sieht in einem neuen Nachdenken christlicher Theologen über das Reinkarnationsthema die Chance, gegenüber dem atomisierenden und individualistischen Denken des Westens den „unauflöslichen Zusammenhang der Wirklichkeit"[19] neu zu bedenken. Zu dieser Gruppe gehört auch Norbert Bischofberger, der am Ende seiner katholisch-theologischen Dissertation zu dem Ergebnis kommt: „Der Reinkarnationsgedanke ist aus christlicher Sicht möglich. Es bleibt die Frage, ob diese Hypothese einer christlichen Reinkarnationslehre auch sinnvoll ist."[20]

3.2 Argumente

Die wichtigsten Argumente, die von christlicher Seite für oder gegen eine Integration von Reinkarnationismus und Auferstehungshoffnung vorgebracht werden, klangen schon an. Der Übersichtlichkeit halber seien sie hier kurz zusammengestellt.

3.2.1 Schrift und Tradition

Die oft angeführten Argumente aus Schrift und Tradition brauchen nur summarisch erwähnt zu werden, weil sie meiner Meinung nach weder für die eine noch für die andere Seite viel hergeben.

Die biblische Metapher von der *„Wiedergeburt"* (Joh 3,3–5; Tit 3,5) meint nicht eine Geburt im physisch-biologischen Sinn, sondern eine innere Erneuerung, deren sichtbare Außenseite das sakramentale Bad der Taufe ist. Die biblisch mehrfach bezeugte Erwartung der Juden, *Elija werde wiederkehren* (vgl. Mal 3,23 f.; Mt 11,13–15; 16,13 f.; 17,10–13; 27,47–49), knüpft zunächst an die Erzählung von der Entrückung des Elija an: Elija wurde seinen Jüngern „weggenommen", aber nicht durch den Tod, sondern dadurch, dass er „im Wirbelsturm zum Himmel aufgenommen" wurde (2 Kön 2,1. 9.11). Von daher lässt sich die besondere Hoffnung auf seine „Wiederkehr" erklären – und auch die Weiterentwicklung dieser Hoffnung zu dem typologischen Verständnis:

Ein Prophet wie Elija wird kommen. Jedenfalls handelt es sich nicht um die allgemeine Erwartung, dass die Verstorbenen wiederkehren, sondern um eine spezielle Heilserwartung, die sich mit dem Namen des Propheten verbindet. Wenn im Johannesevangelium angesichts des *blind Geborenen* die Jünger fragen: „Wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so dass er blind geboren wurde?" (Joh 9,2), so ist das „Er selbst?" nicht als ein Zeugnis dafür zu verstehen, dass die Jünger mit der Möglichkeit wiederholter Erdenleben rechnen. Die Frage soll vielmehr, wie es das Johannesevangelium gern tut, gerade durch ihre Absurdität das Unverständnis der Gesprächspartner Jesu verdeutlichen. Dafür spricht auch die in eine ganz andere Richtung weisende Antwort Jesu (vgl. 9,3 f.).[21] Hinter dem Bild vom *„Rad des Lebens"* im Jakobusbrief (3,6) könnte sprachgeschichtlich tatsächlich die alte orphische Lehre vom schicksalhaften Kreislauf der Wiedergeburten stehen; zur Zeit des Neuen Testaments aber hat dieses Bild längst seine präzise Konnotation verloren und meint – im Sinne einer sprichwörtlichen Redensart – das „wechselvolle Auf und Ab des Lebens"[22]. Aber auch das gern gegen den Reinkarnationismus vorgebrachte Wort aus dem *Hebräerbrief* „Wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, [...] so wurde auch Christus ein einziges Mal geopfert" (9,27), scheint mir für unsere Fragestellung als Argument nicht brauchbar zu sein. Das Thema des Hebräerbriefes ist die Einmaligkeit des Opfers Jesu; die Einmaligkeit des menschlichen Sterbens wird nur zum Vergleich herangezogen. Allenfalls könnte man daraus folgern, dass der Verfasser des Hebräerbriefes von dieser Einmaligkeit selbstverständlich ausging. Eine bloße Denkvoraussetzung aber wäre noch kein „Schriftbeweis" gegen die Reinkarnation.

Sowohl Gegner als auch Befürworter einer christlichen Rezeption des Reinkarnationismus verweisen gern auf eine Lehrentscheidung der *Synode von Konstantinopel im Jahre 543*. Dort wurde eine Liste mit Verwerfungssätzen proklamiert, die Kaiser Justinian gegen die Schüler des Origenes (gest. um 254) zusammengestellt hatte. Darin heißt es: „Wer sagt [...], die Seelen der Menschen hätten ein Vorleben gehabt, d. h. sie seien zuvor Geister und heilige Gewalten gewesen, sie seien aber der göttlichen Anschauung satt geworden, hätten sich dem Bösen zugewandt, seien deswegen in der Liebe Gottes erkaltet, hätten so den Namen 'Seelen' (= die Kalten) bekommen und seien zur Strafe dafür in die Körper gebannt worden, der sei ausgeschlossen."[23] Befürworter sehen in dieser Verwerfung ein Zeugnis dafür, dass die Idee der Seelenwanderung ursprünglich innerhalb der Kirche geglaubt wurde, bis sie durch kaiserliche Gewalt und kirchenamtliche Sanktionierung unterdrückt worden sei. Gegner argumentieren umgekehrt: Was als Häresie verworfen wurde, kann nicht als christliche Lehre gelten. Beide aber gehen an dem Inhalt der Lehrentscheidung vorbei: Dort ist ja nicht von „Seelenwanderung" als einer menschlichen Zukunftsperspektive, sondern von einer „Präexistenz" der Seele die Rede, also von einer Herkunftsdeutung des Menschen: Der Mensch sei das Produkt eines Sündenfalls im Bereich der himmlischen Geister. Gegenüber dieser von den Origenes-Schülern vertretenen pessimistischen Deutung des Menschen geht es der Synode von Konstantinopel um den Glauben

daran, dass der Mensch Gottes ein ursprünglich gutes Geschöpf ist. Das aber ist ein ganz anderes Thema als die eschatologische Frage nach dem postmortalen Schicksal. Origenes selbst hat sich mit der zu seiner Zeit weit verbreiteten Reinkarnationslehre wiederholt auseinander gesetzt und sie ausdrücklich abgelehnt.[24]

3.2.2 Inhaltliche Argumente

Für die gegenwärtige Diskussion bedeutender sind die *inhaltlichen* Argumente. Ich erinnere zunächst an die von Michael von Brück und Richard Friedli vorgetragenen Argumente *für* eine positive und offene Befassung mit dem Reinkarnationismus: Dafür spreche nicht nur das grundsätzlich zu fordernde Interesse am Dialog der Religionen, sondern auch die Chance, konkret vorhandene Einseitigkeiten der abendländischen Theologie zu korrigieren. Die die Generationen stärker miteinander verzahnende Reinkarnationsidee und das den Menschen stärker mit dem Kosmos verbindende östliche Ganzheitsdenken könnten ein Gegengewicht bilden gegen den Individualismus und die übersteigerte Anthropozentrik des Westens.

Die wichtigsten *Gegen*argumente wurden schon in Gisbert Greshakes Zusammenfassung seiner Position angedeutet (vgl. oben 3.1.1.): (1) Jüdisch-christliche Hoffnung bedeute, dass die Geschichte (sowohl die Weltgeschichte als auch die Geschichte des Einzelmenschen) zielgerichtet verlaufe. Sie vertrage sich daher nicht mit der Vorstellung einer ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Grundfigur christlicher Hoffnung sei der Pfeil – im Unterschied zum ewig kreisenden Rad als dem Grundsymbol des Reinkarnationismus. (2) Das christliche Menschenbild betone die Einheit von Leib und Seele, der Mensch sei nicht aufteilbar in einen sterblichen und darum weniger wichtigen Leib und eine unsterbliche und darum höher zu bewertende Seele, sondern er sei selbst beseelter Leib. „Seelenwanderung" dagegen bedeute eine nur sehr äußerliche Beziehung: Wenn die Seele den Leib wie ein Fahrzeug wechseln könne, dann gehöre der konkrete Leib nicht wesentlich zum Menschen, und daraus ergebe sich eine dualistische, weltlose oder weltverachtende Religiösität. (3) Die christliche Hoffnung auf Erlösung und Vollendung gründe nicht in der menschlichen Leistung, sondern in der Gnade Gottes; das für den Reinkarnationismus konstitutive Karma-Denken aber mache alles von der menschlichen Aufarbeitung der Schuld abhängig. Das Prinzip der Gnade stehe diametral dem erbarmungslosen Karma-Gesetz gegenüber. (4) Schließlich bekomme die menschliche Existenz durch die Betonung ihrer Einmaligkeit ihren einzigartigen Wert und ihren Ernst; die Erwartung weiterer irdischer Existenzen aber verleite dazu, das einzelne Leben weniger ernst zu nehmen.

Mit diesen vier Argumenten werden zweifellos wesentliche christliche Grundüberzeugungen genannt. Sollten sie bei einer eventuellen Rezeption des Reinkarnationismus verloren gehen, so wäre in der Tat der christliche Glaube in der Substanz verändert. Die Frage ist nur, ob der konkrete reinkarnationistisch denkende Gesprächspartner sich mit der jeweils aufgebauten Gegenposition identifiziert. Und falls er sich zunächst darin wieder erkennt, wäre die weitere Frage, ob er auf dieser Gegenposition beharren oder in der Begegnung mit christlichem Denken seine Vorstellung modifizieren wird. Um es an den einzelnen Punkten durchzuspielen:

(1) Kennt der Hinduismus nicht auch die Hoffnung, schließlich aus der Kette der Reinkarnationen erlöst zu werden? Stimmt dann überhaupt das Bild vom ewig kreisenden Rad? Kann es nicht etwa durch das Bild der Spirale oder der Wendeltreppe ersetzt werden, und führten nicht beide schließlich in eine ganz andere Dimension, wo das Kreisen ganz aufhört? Kann man aber dann nicht auch hier von einer Zielrichtung sprechen? (2) Kann man Reinkarnation nicht auch anders als im Bild der „Seelenwanderung" denken? Legt nicht gerade das indische Ganzheitsdenken eine solche Einheit des Menschen nahe, dass dagegen sogar die westliche Unterscheidung von Geist und Materie eher dualistisch wirken könnte? (3) So sehr der Karma-Gedanke zum Reinkarnationismus gehört – kennt nicht der Hinduismus daneben auch den Gedanken gnadenhafter Erlösung? Und könnte es nicht sein, dass beide Gedanken in eine widerspruchslose Synthese gebracht werden könnten – ähnlich wie in der katholischen Lehre von der Rechtfertigung und in der kirchlichen Bußpraxis Gottes Gnade *und* menschliches Handeln ihren Platz haben? (4) Stimmt es denn überhaupt, dass Reinkarnationisten das konkrete Leben weniger ernst nehmen? Verschärft nicht der Gedanke, dass alles in diesem Leben Gewirkte einem später wieder begegnen wird, oft noch den Ernst der heutigen Entscheidungen?

4. Systematische Reflexion

Mit den zuletzt aufgeworfenen Fragen und Gegenfragen zeichnet sich schon die Methode ab, mit welcher wir werden vorgehen müssen, wenn wir in der Sache weiterkommen wollen. Die Frage nach der Vereinbarkeit wird nicht in direktem Zugriff zu beantworten sein, sondern eher indirekt: Indem wir bedenken, wie sich die Assimilation uns bislang ungewohnter Vorstellungsmodelle auf das Gesamtbild unserer Glaubenswelt auswirkt, und, vor allem, welche Haltungen und Handlungsweisen sie hervorrufen könnte. Um das etwas zu verdeutlichen, scheint mir zunächst eine hermeneutische Erinnerung an die Sprachgestalt eschatologischer Aussagen angebracht.

4.1 Bilder, Vorstellungsmodelle

Glaubensaussagen über die christlich erhoffte Zukunft sind nicht objektive Beschreibungen zukünftiger Ereignisse, gewonnen aus den Vorausreportagen zuverlässiger Berichterstatter. Sie sind vielmehr Hoffnungsbilder, gegründet in Verheißungen, die ihrerseits engstens verwoben sind mit Glaubenserfahrungen. Durch die Erfahrungen

Israels, vor allem mit der Gotteserfahrung in Jesus von Nazareth haben wir etwas von Gott kennen gelernt. Weil wir glauben, dass dieser Gott unsere Zukunft ist, darum können wir sagen, worauf wir hoffen dürfen. Wir werden dies aber immer nur in Bildern tun können, denn Bilder sind die der Hoffnung eigentümliche Sprache. Sie sind einerseits konkret, erinnern an Erfahrungen und Sehnsüchte, sind andererseits offen und damit transparent für die größere Zukunft.

Auch wo eine hoch reflektierte Theologie sich um möglichst präzise Begrifflichkeit bemüht, ist sie prinzipiell in keiner anderen Lage. Sie kann und muss den Bildcharakter theologischer Rede hermeneutisch reflektieren, die Herkunft der Bilder analysieren, die überlieferten Bilder mit den Sprachgestalten neuer Epochen und neu in den Blick kommender Kulturen vermitteln, dabei kritisch rückfragen, ob mit den neuen Bildern die Hoffnungsperspektive wirklich verdeutlicht oder aber verschoben wird, und natürlich auch, ob die ursprüngliche Hoffnung noch in den Bildern von gestern ausgedrückt werden kann, wenn Sprache und Vorstellungswelt sich inzwischen verändert haben.

Gerade in der Eschatologie der letzten Jahrzehnte hat sich ein starker Bilderwechsel vollzogen. Dabei wurde der Theologie stärker bewusst, dass sie nicht nur den Wechsel der Bilder (oft auch das Nebeneinander verschiedener Bilder) braucht, sondern auch ganze Vorstellungsmodelle durchprobieren muss. Damit öffnet sich für unsere Überlegungen ein Zugang: Könnte „Reinkarnation" ein mögliches eschatologisches Vorstellungsmodell, ein möglicher Ausdruck der christlichen Hoffnung sein? Könnte sie etwa ein Bild für die im katholischen Glauben angenommene Läuterung nach dem Tod sein? Natürlich passt nicht jedes Bild in eine christliche Hoffnungsperspektive. Pluralität von Bildern bedeutet ja nicht Beliebigkeit. Man muss jeweils darauf achten, was auf dem Spiel steht. Das gilt auch bezüglich des Vorstellungsmodells „Reinkarnation".

4.2 Gemeinsamkeiten

Im Gespräch wären nun zunächst die Gemeinsamkeiten zwischen Reinkarnationismus und christlicher Auferstehungshoffnung festzustellen.

1) Da ist zunächst der Glaube an ein Leben über den Tod hinaus. Darin unterscheiden sich Christen und Reinkarnationisten gemeinsam von der weit verbreiteten Annahme, mit dem Tod sei alles aus. Insofern könnte christliche Theologie heute im Reinkarnationismus in ähnlicher Weise einen Verbündeten sehen, wie die Christen der ersten Jahrhunderte gegenüber der radikalen Jenseits-Skepsis und dem populären Epikuräismus ihrer Zeit einen Verbündeten im Unsterblichkeitsdenken des Platonismus sahen und dieses Denken aufgriffen, freilich nicht ohne es in einem wesentlichen Punkt zu verändern: Der den Leib abwertende Dualismus musste überwunden werden.

2) Der Glaube an ein Leben über den Tod hinaus wird eng mit dem gegenwärtigen Leben verknüpft. Im heutigen Handeln stellen wir Weichen für eine unabsehbare Zukunft. Christen sprechen von der Ernte des Lebens und vom Gericht, Reinkarnationisten vom Karma.

3) Der Mensch ist nicht einem willkürlichen Schicksal ausgeliefert, sondern das Leben ist ihm zur Gestaltung aufgegeben. Damit stehen Christen und Reinkarnationisten zusammen gegen einen immer wieder in den verschiedensten Formen aufkommenden Fatalismus, der das Lebensschicksal derart durch die Gestirne, durch unverfügbare psycho-soziale Konditionierungen o. Ä determiniert sieht, dass ethische Entscheidungen praktisch bedeutungslos werden.

4) Die Gestaltung des Lebens vollzieht sich in einem lebensgeschichtlichen Prozess, in welchem viele einzelne Entscheidungen langsam zu einer Grundgestalt heranreifen, in der sich der Mensch ausprägt. Vielleicht meint die indische Vorstellung, dass die Lebensweise die innere Natur des Menschen formt, ähnlich wie das in der heutigen katholischen Moraltheologie gern gebrauchte Wort von der Grundoption, die in den vielen Handlungen eines Menschen heranwächst und zunehmend seinen Charakter bestimmt. „Wie man handelt, wie man wandelt, so wird man", sagt ein upanishadischer Text.[25] Diese Überzeugung trifft sich mit der Interpretation von Sündenstrafe in der neueren Theologie: Strafe wird hier nicht verstanden als bloß von außen verhängte Sanktion (auf die der Strafende auch verzichten könnte), sondern als leidschaffende Folge, als innere Verkehrtheit, die sich als Konsequenz aus dem Fehlverhalten des Sünders ergibt. Ähnlich wie jemand durch Drogengenuss sich selbst vergiftet und dann darunter leidet, schafft der Sünder selbst sich seine Strafe.

5) Meine mich heute belastenden Verkehrtheiten haben ihre Ursachen nicht nur in den Fehlentscheidungen meiner individuellen Lebensgeschichte, sondern auch in der Menschheitsgeschichte vor mir. Und ähnlich schaffe ich durch mein Fehlverhalten Belastungen für spätere Generationen. Diese soziale Schicksalsverkettung kommt in der Idee von Karma und Reinkarnation zum Ausdruck, aber auch in der christlichen Lehre von der Sünde der Welt, die meist als Erbsündenlehre bekannt ist. Dabei ist freilich zu bedenken, dass auch „Vererbung" nur ein (übrigens erst seit Augustinus geläufiges) an ein bestimmtes, monogenistisches Weltbild gebundenes Vorstellungsmodell ist.

6) Schließlich verbindet Christentum und Reinkarnationismus das Motiv der Läuterung. Die Lösung aus sündiger Verstrickung soll möglichst in diesem Leben geschehen, im Umdenken und in Taten der Umkehr. In der altkirchlichen Bußpraxis machte man die Erfahrung, dass solche Umkehr in einem wirklich verwandelnden Maße nicht immer in diesem begrenzten Leben gelingt; daraus wuchs die Überzeugung einer postmortalen Läuterung, die dann später im Vorstellungsmodell des Fegfeuers ausgedrückt wurde. Der Gedanke der postmortalen Läuterung wirkt einerseits motivierend auf die Umkehrbemühungen in diesem Leben; andererseits verstärkt er die Hoffnung auf wirkliches Heilwerden, wahrhafte Vollendung des Menschen. Könnte nicht das Vorstellungsmodell der Reinkarnation eine ähnliche Funktion haben?

4.3 Was nicht verloren gehen dürfte

Andererseits wird christliche Theologie eine Reihe von Anliegen zur Sprache bringen, die bei einer eventuellen Rezeption des Reinkarnationismus nicht verloren gehen dürften. Hier sind u. a. die Inhalte zu nennen, die öfters als Argumente für die Unvereinbarkeit von Reinkarnationsidee und christlichem Glauben angeführt werden. Ich benutze sie aber nicht zur Abgrenzung; sie sollen vielmehr als Fragen an die reinkarnationistischen Gesprächspartner und -partnerinnen dienen: Haben diese Anliegen in deinem Denken Platz? Und: Wenn du sie in dein Denken aufnähmst, wie weit würden sie es dann verändern?

1) Christlicher Glaube ist wesentlich Hoffnung – und damit auf ein Ziel ausgerichtet. Die Menschheitsgeschichte als ganze und das Leben des einzelnen sind als „Weg" zu verstehen: Die Schöpfung ist unterwegs auf Vollendung hin. Zwar enthält auch die jüdisch-christliche Tradition zyklische Elemente (davon zeugen z. B. die am Kreislauf der Natur orientierten Feiern der Jahresfeste); aber diese Zyklen sind Bewegungen auf dem Wege. Christlicher Glaube wäre also kaum zu vereinbaren mit einer Sicht, in der das ganze Dasein als eine nie endende Kette von Wiedergeburten verstanden würde.

2) Grund christlicher Hoffnung ist der personale Gott. Der Glaube bezieht sich primär nicht auf irgendein antlitzloses Weltgesetz (etwa: das Gesetz des Karma), sondern auf einen Gott, der in geschichtlichem Dialog am Menschen handelt und sich in die Geschichte der Menschheit und des Einzelmenschen hineinbegibt. Glaube ist Antwort auf eine Initiative Gottes, der sich selbst dem Menschen mitteilt und als Du angerufen werden kann.

3) Damit hängt zusammen: Glaube ist nicht nur Lehre vom rechten Lebensweg, Appell zu ethischer Anstrengung, sondern zuerst und vor allem Vertrauen: Der personale Gott ruft den Menschen nicht nur zu verantwortlichem Handeln auf, sondern er schenkt auch das Gelingen. Menschliche Existenz wird getragen und gerettet von göttlicher Gnade, und das in doppelter Weise: Erstens lebt jede gute Tat, alles geschöpfliche Lieben vom Atem des lebendigen Gottes (was die Schultheologie „zuvorkommende Gnade" nennt). Zweitens darf auch der sündig pervertierte Mensch auf Gottes versöhnende und heilende Zuwendung rechnen („vergebende Gnade"). Dieses Bewusstsein kann von ethischem Leistungszwang entlasten, von entsprechenden angsthaften Verkrampfungen befreien und gerade so freisetzen zu dem eigentlich Heil schaffenden Verhalten: der nicht um sich selbst besorgten Liebe.

4) Für christlichen Glauben bedeutet Jesus Christus den Höhepunkt der bisherigen Geschichte Gottes mit den Menschen. Er ist das geglückte Ereignis der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und daher der Erlöser schlechthin, durch den die Geschichte ihre Vollendung erfahren soll. Diese Überzeugung steht quer zu der Vorstellung, jeder Mensch müsse ganz allein und auf sich gestellt seine eigene Erlösung und Vollendung betreiben. Und sie wäre auch kaum zu vermitteln mit jenem (gelegentlich in anthroposophischen Kreisen geäußerten) radikal-optimistischen Fortschrittsglauben, nach dem die Menschheit, durch immer neue Geburten gereift, inzwischen über den Stand Jesu hinausgewachsen sein müsste.

5) Die Welt ist Gottes gute Schöpfung und zur Vollendung bestimmt. Zwar weiß auch christlicher Glaube, dass die Welt, in der wir leben, nicht in Ordnung ist: Sie ist belastet und verunstaltet durch Schuld und birgt darüber hinaus unerklärliches Leid. Sie ist die Welt, in der Jesus Christus gekreuzigt wurde. Aber diese Welt ist der Gegenstand göttlichen Schöpfungshandelns: Aus Chaos soll Kosmos werden. Deshalb muss christlicher Glaube sich sträuben gegen Einstellungen, welche die materielle Welt als solche von vornherein als das Negative, das zu Überwindende betrachten. Dem entspricht die christliche Hoffnung auf Erlösung: Wir hoffen nicht auf Erlösung aus der Welt, sondern auf unsere Erlösung im Kontext der Erlösung der Welt.

6) Im Gegensatz zu spiritualisierenden Tendenzen in der eigenen Frömmigkeits- und Theologiegeschichte (in welcher „Leib" und „Seele" des Menschen stark voneinander abgehoben wurden) betont die heutige christliche Eschatologie (im Einklang mit der Bibel) wieder stark die personale Einheit des Menschen: „Leib" und „Seele" sind allenfalls verschiedene Aspekte des einen und ganzen Menschen, und der Mensch als ganzer ist zur Vollendung bestimmt. Von daher muss sich Widerspruch regen gegen die Vorstellung, die Seele könne ihren Körper wechseln wie ein Kleidungsstück.

7) In diesem begrenzten Leben fallen Entscheidungen von größter Tragweite. Gerade die Tatsache, dass die Zeit begrenzt ist, macht dieses Leben, ja jeden Tag und jede Stunde bedeutsam. Das ist der existentielle Sinn des in der Schultheologie tradierten Satzes, der Tod sei „das Ende des Pilgerstandes". Mit dieser Einschätzung des Lebens vertrüge sich nicht eine Haltung, welche (weil ja noch viele weitere Leben folgen) das gegenwärtige Leben als bloßes Spiel- und Versuchsgelände betrachtet.

8) Sowohl das Zentrum christlicher Ethik als auch der Inbegriff christlicher Hoffnung („Himmel") kann mit dem Wort „Liebe" benannt werden. Im Unterschied aber zu einer Idealvorstellung, nach welcher die höchste Vollendung des Menschen darin besteht, in einem größeren Ganzen aufzugehen oder mit einem anderen so absolut zu verschmelzen, dass nichts Eigenes mehr bleibt, meint „Liebe" in christlichem Verständnis eine Beziehung größter personaler Nähe bei gleichzeitig größter Eigenständigkeit und Freiheit: Der Liebende bleibt Subjekt und hört nicht auf, sich in Freiheit zu verschenken. Diese Thematik berührt sich mit unseren Überlegungen insofern, als nach dem Woraufhin aller ethischen Bemühung und aller Läuterung zu fragen ist: Heißt das Ziel Aufgehen im All-Ganzen oder gelingendes Miteinander liebender Subjekte? Die Zielvorstellung wird wiederum Rückwirkungen auf das heute zu lebende Ethos haben.

9) Zur christlich erhofften Vollendung gehört die Vollendung der in diesem Leben begonnenen Beziehungen. Die in diesem Leben aufgebauten Beziehungen sollen nicht durch den Tod überholt, sondern durch die Auferstehung gerade in Kraft gesetzt werden. Deshalb ist gerade mit Blick auf die eschatologische Vollendung jede konkrete Beziehung von einmaliger und ewiger Bedeutung. In zeitlich begrenzten Begegnungen

wächst das ewige Leben heran. Wie kann dieser Gedanke realisiert werden, wenn es Reinkarnationen in ganz unterschiedliche Beziehungsgeflechte hinein gäbe?

10) Christlicher Glaube kann zwar keine zufriedenstellende theoretische Antwort auf die Theodizee-Frage geben. Aber er gibt eindeutige Impulse für das praktische Verhalten gegenüber dem Leid. Glaubende sind aufgerufen, menschliches Leid nach Kräften zu vermindern und, wo das Leid nicht überwunden werden kann, die Leidenden nicht allein zu lassen, sondern solidarisch mit ihnen das Leben zu teilen. Daher wäre es christlich nicht vertretbar, sich dem Leid gegenüber auf die Erklärung zu beschränken (etwa durch Verweis auf das Karma) oder gar Leiden bewusst zu belassen, um das Karma-Gesetz nicht zu stören.

5. Der Dialog muss erst geführt werden.

Vielleicht werden sich manche Gesprächspartner oder -partnerinnen bei etlichen der gerade vorgetragenen zehn Gesichtspunkte gar nicht angesprochen fühlen. Diese waren, was die reinkarnationistische Position betrifft, ja auch nicht als Behauptungen, sondern als Anfragen gemeint. Sie sollen auch nicht einfach als eine Art Checkliste dienen, in der man die einzelnen Punkte rasch abhaken und damit den Grad der Vereinbarkeit feststellen könnte.[26] Diese Anliegen sollen vielmehr in das Gespräch hineingenommen und dort, in begrifflichem Diskurs und in lebenspraktischer Erprobung, verarbeitet werden. Dabei ist durchaus damit zu rechnen, dass nicht nur die reinkarnationistischen Gesprächspartner und -partnerinnen, sondern auch die christlichen Theologen und Theologinnen ihre Vorstellungen und ihre Begriffe werden hinterfragen lassen müssen: Was soll z. B. das Wort „Person" bedeuten, wenn es auf Gott angewendet wird, von dem die Bibel sagt, er sei in uns und wir in ihm (vgl. 1 Joh 4,16; Apg 17,28)? Warum soll Gnade gegen Leistung ausgespielt werden, wenn doch die einstige innerchristliche konfessionelle Kontroverse „Gnade oder Werke?" im ökumenischen Dialog als überholte Alternative erkannt wurde? Was die Gefahr eines Leib-Seele-Dualismus betrifft: Zeigt nicht gerade die komplizierte Geschichte des Begriffs „Seele" innerhalb der christlichen Theologie, wie schwierig auch für christlichen Glauben die Überzeugung von einem Leben des ganzen Menschen über den Tod hinaus mit der Erfahrung des Verfalls des leibhaftigen Menschen zu vermitteln ist? Und so fort.

Noch viel mehr Fragen werden auftauchen, wenn das Gespräch nachdenklich und mit existentiellem Engagement geführt wird. Und wir können naturgemäß nicht das Ergebnis voraussagen. Statt vorschnell zu resignieren, plädiere ich dafür, dieses Gespräch erst einmal mutig und geduldig zu führen.

Anmerkungen

[1] Häufig werden Umfrageergebnisse referiert, nach denen etwa 25% aller Menschen in Mitteleuropa an eine „Wiedergeburt" glauben. Mit Recht hat Michael Zulehner die üblichen Fragestellungen kritisiert („Wiedergeburt kann ja auch Auferstehung meinen, oder die Wiedergeburt der Taufe") und seine eigenen Befragungen differenzierter vorgenommen; aber auch er kommt zu dem Ergebnis: „Auch im Rahmen der christlich geprägten europäischen Kultur erweisen sich außereuropäisch-außerchristliche Todesvorstellungen als attraktiv, und das bei einem Anteil zwischen 13 und 24%." Michael Zulehner, Wandlungen im Auferstehungsglauben und ihre Folgen, in: Hermann Kochanek (Hrsg.), Reinkarnation und Auferstehung, Freiburg 1992, 196–212, zit.: 201 f.

[2] Vgl. meinen ersten Versuch in dieser Richtung: Franz-Josef Nocke, Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung? Einige Überlegungen aus der Sicht Systematischer Theologie, in: Kochanek (Hrsg.), Reinkarnation oder Auferstehung (s. o. Anm. 1), 263–284. Die dort vorgenommene Dreiteilung der Positionen wurde weiter ausgearbeitet in: Norbert Bischofberger, Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie, Mainz – Kampen 1996, 220–244. In dieser aspektreichen und zugleich übersichtlich informierenden Dissertation findet man auch eine interessante systematische Reflexion. Vgl. auch Franz-Josef Nocke, Können Christen an Reinkarnation glauben?, in: entschluss 53 (1998), 5–7; ders., Eschatologie, Düsseldorf [6]1999, 107–109; ders., Eschatologie, in: Theodor Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf [4]2002, 377–478, bes. 468–471.

[3] Gisbert Greshake, Seelenwanderung oder Auferstehung. Ein Diskurs über die eschatologische Vollendung des Heils, in: ders., Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg 1983, 226–244, zit.: 244. Vgl. auch Gisbert Greshake, Tod – und dann?, Freiburg 1988, 53–93; ders., Art. ›Reinkarnation. IV. Theologische Beurteilung‹, in: LThK[3], Bd. 8, Freiburg 1999, 1020 f.

[4] Medard Kehl, Eschatologie, Würzburg 1986, 72. Vgl. ders., Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg 1999, 46–71.

[5] Walter Kasper, Reinkarnation und Christentum, in: Impulse aus der Hauptabteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Köln, 1988, Nr. 2, 2–4. Ähnlich argumentieren auch Kurt Koch, Leben wir nur einmal auf Erden? Seelenwanderung und christlicher Glaube, Freiburg (Schweiz) 1985; Theodor Schneider, Reinkarnation und christliche Auferstehungshoffnung, in: Ders., Auf seiner Spur. Ein Werkstattbuch, hrsg. von Alois Moos, Düsseldorf 1990, 358–363.

[6] Vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u. a. 1985, 409.

[7] Hier zit. nach der deutschen Ausgabe: Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, Nr. 1013.

[8] Hans Schwarz, Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie, Wuppertal 1990, 256.

[9] Karl Heinz Ratschow, Art. ›Eschatologie, VIII. Systematisch-theologisch‹, in: TRE, Bd. 10, Berlin 1982, 334–363, hier 360 (Hervorhebungen F.-J. N.).

[10] Karl Rahner, Fegfeuer, in: Schriften zur Theologie, Bd. XIV, Zürich 1980, 435–449, zit.: 446 ff. Vgl. auch ders., Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1986, 425.

[11] Hans Küng, Eine christliche Antwort, in: Hans Küng/Josef van Ess/Heinrich von Stietencron/Heinz Bechert, Christentum und Weltreligionen, München 1984, 328–349, Zitat: 336 f.

[12] Ebd., 343.

[13] Richard Friedli, Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation, Freiburg (Schweiz) 1986, 116f.

[14] Rüdiger Sachau, Westliche Reinkarnationsvorstellungen, Gütersloh [2]1997, 286f.

[15] Rudolf Frieling, Christentum und Wiederverkörperung, Frankfurt a. M. 1982, 7. Kritisch abgrenzend zu Rudolf Steiner: Helmut Zander, Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie, Paderborn 1995. Vgl. auch: ders., Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999 (materialreich, allerdings weniger systematisch).

[16] Hans Torwesten, Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens, Freiburg. 1983, 11.

[17] Ebd., 76 und 174. Kritische Anfragen dazu ergeben sich aus dem Nachwort von Norbert Klaes: ebd., 183–202.

[18] Norbert Bischofberger, Werden wir wiederkommen (s. o. Anm. 2), 243f.

[19] Michael von Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1986, 312. Ursprünglich hatte ich Michael von Brück zu den „öffnenden" Positionen gerechnet. Vgl. Franz-Josef Nocke, Idee, 267f. Nachdem ich bei Norbert Bischofberger die Kategorie der „hypothetischen" Bejahung fand, scheint mir die Zuordnung von Michael von Brück zu dieser Kategorie einleuchtend.

[20] Norbert Bischofberger, Werden wir wiederkommen (s. o. Anm. 2), 282.

[21] Vielleicht steht im Hintergrund auch die von einigen (späteren) Rabbinen bezeugte Vorstellung, dass Kinder im Mutterleib schon sündigen könnten. Vgl. Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen [17]1962, 251; Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, II. Teil, Freiburg 1971, 305. Diese Vorstellung „liegt aber im allgemeinen dem jüdischen Denken fern" (Schnackenburg, ebd.). Am überzeugendsten scheint mir daher die Formulierung von Rudolf Bultmann, die Frage der Jünger wolle „vielleicht [...] eine unmögliche Alternative stellen und so die Absurdität des Dogmas [Blindheit sei Zeichen für Sündigkeit] erweisen". Reinkarnation ist hier jedenfalls kein Thema.

[22] Wolfgang Schrage, Der Jakobusbrief, in: Horst Balz/Wolfgang Schrage, Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas, Göttingen 1985, 5–59, Zitat: 40.

[23] DH 403.

[24] Dass Origenes trotzdem immer wieder als Kronzeuge für einen vermeintlichen altkirchlichen Reinkarnationsmus in Anspruch genommen wurde, dürfte mit seinem hypothetischen Denk- und Sprachstil zusammenhängen (Origenes spielte gern auch ihm fremde Theorien gedanklich durch, ohne sich mit ihnen zu identifizieren) – und außerdem mit der teils von polemischem Interesse geprägten Überlieferungsgeschichte seiner Werke. Vgl. für den komplizierten Befund bei Origenes: Leo Scheffczyk, Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur, München 1985, 27–35; für einen Überblick über die neueren Interpretationen: Helmut Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa, Darmstadt 1999, 137–145.

[25] Vgl. Othmar Gaechter, Wiedergeburt im Hinduismus, in: Kochanek (Hrsg.), Reinkarnation oder Auferstehung (s. o. Anm. 1), 12–32, zit.: 20.

[26] In diesem Punkt hat Medard Kehl, dessen Theologie ich ansonsten sehr schätze, meine Intention wohl missverstanden. Angesichts meiner Darstellung der o. g. zehn für christliche Theologie wichtigen Anliegen in meinem Beitrag von 1992 (s. o. Anm. 2) schrieb er: „Es fällt mir schwer zu erkennen, wie angesichts dieses christlich Unaufgebbaren die Wiedergeburtslehre, so wie sie sich jetzt hier bei uns im Westen darstellt, dennoch irgendwann in den christlichen Glauben integriert werden könnte." Medard Kehl, Und was kommt nach dem Ende?, 169. Ich gehe eben gerade nicht davon aus, dass sich in diesem Dialog seitens der christlichen Theologie Sprache und

Vorstellungsmodelle überhaupt nicht wandeln dürften; sondern ich möchte wichtige Anliegen zur Sprache bringen, die auch bei einer Modifikation der Glaubensaussagen nicht untergehen sollten. Und ich gehe andererseits davon aus, dass auch meine reinkarnationistischen Gesprächspartner und -partnerinnen für Modifizierungen offen sind. Wie aber die Modifikationen lauten werden, das kann ich vor Beginn des Dialogs nicht wissen.

Hans Kessler

JENSEITS VON FUNDAMENTALISMUS UND RATIONALISMUS

Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten

Viele unserer großen und unverzichtbaren Wörter (wie Liebe, Opfer, Freiheit, Geist, Gott) sind durch Missverständnisse schwer belastet. Dazu gehört auch das Wort „Auferstehung" und die von ihm eröffnete Bedeutungswelt. Das Wort findet sich auch in der jüdischen Sprache, wenn von der Hoffnung für die Toten die Rede ist, aber erst in der christlichen Glaubenssprache hat es Karriere gemacht und ist aufgrund des Glaubens an die Auferstehung Jesu zu einem der zentralen Wörter avanciert.

Für das NT besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Hoffnung auf Auferstehung der Toten und dem Glauben an die Auferstehung Jesu. Paulus bringt ihn folgendermaßen auf den Punkt:

„Wenn es keine Auferstehung Toter gibt, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht erweckt worden ist, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. […] Dann seid ihr noch in euren Sünden und die Entschlafenen sind verloren. Wenn wir aber bloß in diesem Leben unsere Hoffnung auf Christus setzen, sind wir bemitleidenswerter als alle übrigen Menschen. Jetzt ist aber Christus aus Toten erweckt worden als Erstling der Entschlafenen. […] Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden" (1 Kor 15,13–14. 17–20. 22).[1]

An der Überzeugung von der Auferweckung Jesu und der Toten hängt demnach Entscheidendes für den christlichen Glauben.

Im Folgenden soll es (1.) um die vernünftige Denkbarkeit einer Hoffnung über den Tod hinaus gehen, (2.) um Eigenart und Gründe der biblisch-jüdischen Hoffnung, (3.) um die neutestamentliche Behauptung der Auferstehung Jesu, (4. und 5.) um ein heute verantwortbares Verständnis von Auferstehung Jesu (wobei die Fragen von „Leibhaftigkeit", „leerem Grab", „Erscheinungen" zu klären sind), (6.) um die Konsequenzen für das Verständnis von Auferstehung der Toten, (7.) um zwei Arten von Auferstehung in christlicher Sicht und Auferstehenkönnen schon mitten im Leben.

1. Die Frage der vernünftigen Denkbarkeit von Auferstehung

1.1 Menschheitliche Grunderfahrungen geben zu denken

Für viele ist eine Auferstehung der Toten in den Bereich des Unvorstellbaren, ja des Undenkbaren gerückt. Deshalb ist die Frage der Denkbarkeit einer Auferstehung von fundamentaler Bedeutung. Um sie zu erweisen, ist von allgemein zugänglichen anthropologischen Phänomenen auszugehen. Hier lassen sich verschiedene Wege beschreiten, von denen drei angedeutet seien.[2]

1.1.1 Transzendental-anthropologisch: Die in der Existenz liegende Forderung nach Sinn und Vollendung

Der Mensch kann über alles, was er erkannt und erreicht hat, noch einmal hinausfragen und hinausstreben, auch über seinen eigenen Tod hinaus, um den er weiß und der für ihn zum unausweichlichen Problem wird, weil er das schärfste Nein zum Ganz-sein-Können und Sinn ist. So stellt er auch die Frage nach einem Leben der Toten und entwirft unterschiedliche Hoffnungsvorstellungen. Religionskritik hat sie unterschiedslos als realitätsferne, reine Wunschprojektionen zu entlarven versucht. Nun gibt es hier gewiss Projektionen, und es ist nicht leicht zu unterscheiden, was an ihnen zum anthropologischen Grundbestand gehört, dem eine Wirklichkeit entsprechen *könnte*, und was zum Wuchern egoistischer Phantasie. Aber eben diese Unterscheidung hat die Religionskritik versäumt, und damit hat sie sich auch die Frage nach den *radikalen* Bedingungen der Möglichkeit solcher Projektionen erspart:

Warum ist der Mensch überhaupt so strukturiert, dass er – in einer (zumindest prinzipiell) endlosen Unzufriedenheit und Unersättlichkeit – über alles, auch über den Tod hinausfragt, transzendiert und projiziert? Erliegt er darin wirklich nur einer Selbsttäuschung? Aber wie wäre diese als im Menschsein schon angelegte *Struktur* möglich? Oder ist er von seiner Struktur her das Wesen der Annäherung an eine umfassendere und tiefere Wirklichkeit?[3] Entspricht vielleicht seinem Fragen, Sehnen und Hoffen eine ihm und der Welt gegenüber andere Macht, die ihn auf sich hin geschaffen hat, so dass er deswegen ständig fragt und sucht[4] (und dabei oftmals an Dingen sich festmacht, die ihn „ent-täuschen" müssen, weil *sie* das nicht halten können, was er sich fälschlich von ihnen verspricht)? Die Frage bleibt philosophisch unentscheidbar, aber ihre Ausarbeitung eröffnet einen Zugang und vorläufigen Verstehenshorizont für die Botschaft von dem Gott, „der die Toten auferweckt" (jüdisches Achtzehngebet 2; Röm 4,17 u. ö.) und „der Jesus von den Toten erweckt hat" (Röm 4,24 u. ö.).

1.1.2 Dialogisch-intersubjektiv: Die in der Liebe enthaltene Forderung und Hoffnung auf Rettung des Anderen

Wer in solchen Überlegungen noch eine Sucht des Ego nach eigenem Vorteil erkennt, sollte bedenken, dass zumindest *der* Mensch, der einen anderen liebt, Vollendung gar nicht für sich sucht. Zur Liebe, die über die eigenen Zwecke hinausgewachsen ist und den Anderen uneigennützig bejaht, gehört als inneres Moment die Hoffnung. Und zwar nicht nur die Hoffnung, dass die Liebe bleiben, die gegenseitige Beziehung also nicht zerstört werden möge, sondern tiefer noch: die Hoffnung, dass der Andere bleiben, gerettet und erfüllt werden möge. Die Liebe kann die Vernichtung des Anderen nicht akzeptieren, widersetzt sich ihr. Sie enthält den Zuspruch: Du sollst sein – um deinetwillen. Gabriel Marcel hat dies auf die Formel gebracht: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben" – und dies angesichts von Tod und Verwesung![5] Die Liebe ist die stärkste Option gegen den Tod. Sie fordert für den Geliebten Unvergänglichkeit, kann sie aber selbst nicht geben. Sie enthält ein Versprechen, das über den Tod hinausweist. Geht es ins Leere? Dann wäre Liebe letztlich absurd.

1.1.3 Universal-anamnetisch: Die in der Solidarität mit den Opfern liegende Forderung nach universaler Gerechtigkeit

Ihre volle Schärfe bekommt die Frage nach einer Vollendung über den Tod hinaus erst angesichts des nicht wieder gutgemachten Unrechts in der Welt, angesichts des gewaltsam getöteten unschuldigen oder des solidarischen Anderen. Seit Jahrtausenden werden unzählig viele Menschen erniedrigt, gequält, zerstört, schreiten Mörder achtlos über ihre Opfer hinweg. Und das vergangene Unrecht wird nicht wieder gutgemacht: von der Natur nicht und von keinem Menschen. Kant hatte aus Gründen der praktischen Vernunft eine Instanz postuliert, die Glückseligkeit garantieren soll, wenn das unbedingte Festhalten am Anspruch des Sittengesetzes zu Leid und Tod führt. Benjamin und Horkheimer hatten um die Frage gerungen, ob das Vergangene nicht – um der Erschlagenen willen – unabgeschlossen sein müsse. Wer sich weigert, das Gedächtnis an die Opfer auszulöschen, und die Forderung nach Gerechtigkeit für sie aufrecht erhält, muss streng genommen in Verzweiflung und untröstliche Trauer verfallen, *oder* es stellt sich für ihn unabweisbar die Frage nach einer unbedingt rettenden Wirklichkeit.

1.2 Worin liegt die Bedeutung solcher Überlegungen?

Diese Überlegungen zeigen die Paradoxie, ja Aporie des Menschseins, die darin besteht, dass einerseits in der menschlichen Existenz, in der Liebe, in der Solidarität mit Opfern die Forderung nach Rettung und Bewahrung liegt, dass aber andererseits keine

Instanz der Welt die Erfüllung dieser Forderung leisten kann. Das irdische Leben enthält ein unabgegoltenes Versprechen,[6] das es selbst nicht einzulösen vermag, so dass – wenn die Menschenschicksale nicht einfach absurd und letztlich sinnlos sein sollen – dieses Versprechen *gebieterisch* (im Sinn eines Postulats) eine Einlösung in einem anderen Leben verlangt. Die Liebe und Solidarität (der unbedingte Entschluss der Freiheit für den anderen) weisen *strukturell* über sich hinaus auf eine andere, vollkommene Freiheit (Liebe) als das schlechthin Erfüllende, Sinnverbürgende, Rettende und Gerechtigkeit Schaffende. Ohne die Idee Gottes, „ohne den Bezug auf vollkommene Freiheit kann endliche Freiheit nicht vollständig als möglich eingesehen werden"[7]; nur im Gedanken Gottes als absoluter Freiheit (Liebe) ist Freiheit (Liebe) zu Ende gedacht.

Wenn aber Gott als vollkommene Freiheit und Liebe zu denken ist, dann ist er nicht nur als der „Gott am Ende" unserer Denkwege (als Idee) zu denken, sondern als der, der vor allem *ist*, *wirk*-lich ist und wirken kann (wie es das biblische *chajjah* = wirkend-da-sein in Ex 3,14 versteht). Gott ist dann zu denken als der frei schöpferische Grund der Wirklichkeit und als die (eschatologisch) alles bestimmende *Wirk*-lichkeit, als „der Herr des Seins", „welcher Urheber sein, der etwas *anfangen* kann"[8], auch dort noch, wo das Sein, die Natur und wir *am Ende* sind.

Damit wäre die Denk*möglichkeit* Gottes als rettender Wirklichkeit für die Toten erreicht und der Gedanke einer möglichen Auferweckung der Toten durch Gott als vernünftig und sinnvoll erwiesen.

2. Altisraels Verzicht auf Hoffnung für die Toten und die Gründe für den späteren Durchbruch zu ihr[9]

2.1 Hoffnung auch für die Toten als Konsequenz des Glaubens an den einen Schöpfergott

Das Alte Israel hat sich fast 1000 Jahre lang eine Jenseitshoffnung versagt. Das ist umso erstaunlicher, als Israel das in seiner Umwelt (zumal Ägypten) verbreitete Interesse am Fortleben nach dem Tod durchaus gekannt hat. Israel verhielt sich diesbezüglich völlig abstinent. Hier, auf dieser Erde, galt es vor und mit Gott zu leben und seine heilsamen Lebensweisungen zu realisieren. Durch das Fehlen jeder Jenseitshoffnung war Israel in eine unerhörte religiöse Unausweichlichkeit gestellt: Nicht wegen eines Ausgleichs im Jenseits hatte es an Jahwe festzuhalten, sondern um Jahwes selbst willen.

Und als dieses biblische Israel dann spät, im 3./2. Jahrhundert v. Chr., doch zu einer Hoffnung für die Toten durchstieß, geschah dies gerade *nicht* vom menschlichen Unsterblichkeitsbedürfnis her (als dessen Projektionsprodukt), sondern aus dem Jahweglauben selbst heraus (als dessen innere Konsequenz und Explikation). Die Annahme eines Lebens der Toten (in und aus Gott) ist eine Auswirkung des ersten Gebots, d. h.

der Überzeugung von der Göttlichkeit des einen Gottes, dessen Schöpferkraft, Lebensfreundlichkeit und Gerechtigkeitsliebe auch am Tod keine Grenze findet und dessen verlässliche Treue auch durch den Tod nicht annulliert werden kann.

Kurz: Hoffnung *gegen* Unrecht und Tod, schließlich auch Hoffnung *über* Unrecht und Tod *hinaus* ist Konsequenz des Jahweglaubens, nicht primär menschlichen Überlebenswillens. Die treibende Kraft war nicht der Wunsch von Menschen, ihr Leben ins Unendliche zu verlängern (das lag Israel völlig fern), sondern die Überzeugung, *dass Gott sich noch als Gott erweisen und Gerechtigkeit schaffen werde.*

2.2 Vorstellungsvielfalt: Vielfalt von Metaphern für ein Leben der Toten

a) Der Durchbruch durch die Todesgrenze zur Hoffnung auf ein Leben der Toten geschah seit etwa 300 v. Chr. in drei Kontexten und drückte sich in verschiedenen Metaphernfeldern aus:

(1) In *prophetischer* Tradition wagt man es, die Hoffnung auf universale Gottesherrschaft dahin gehend zu radikalisieren, dass Jahwe auch den *„Tod überwinden"* und „die Tränen von jedem Antlitz abwischen" werde, auch die Verstorbenen daher am Heil teilhaben und in das große Lob Gottes einstimmen werden (Jes 25,6–8; Ps 22,28–30).

(2) *Weisheitliche* Beter sind von der Frage gequält, ob Jahwe den ihm treuen, aber verfolgten Einzelnen im Tod im Stich lassen, also das Unrecht bestätigen werde, und sie wagen die Antwort: Nein, der Tod kann sie Gott nicht entreißen, auch im Tod sind sie von ihm *„gehalten"*, *„in Gottes Hand"*, in sein ewiges Leben *„aufgenommen"* (Ps 73,23–26: „mag Leib und Sinn mir schwinden, du bist doch für immer mein Teil"; 49,16; 63,4. 9; Ijob 19,25–27; Weish 3,1; 5,15).

(3) *Apokalyptiker* sagen Menschen, die wegen ihrer Jahwetreue gefoltert und getötet werden, zu, dass sie aus dem Totsein „aufleben, aufstehen, erwachen und jubeln" werden (Jes 26,14. 19; Dan 12,1–4); die Gewalthaber werden nicht über ihre Opfer (und über Gott) triumphieren; die Auferweckung der Toten ist Gottes Widerspruch gegen die Macht des Faktischen und Ermutigung zum Festhalten an gerechtem Leben. *Nur* hier begegnet zunächst die Metapher *„aufstehen"* bzw. *„aufwachen"* (als Effekt eines Tuns Gottes), verknüpft mit der apokalyptischen *Nah*erwartung des Endes *dieser* schlimmen Weltzeit (man rechnet mit einer ganz kurzen Frist, nicht mit langen Wartezeiten oder einem Zwischenzustand). –

Nach dem Ausbleiben dieses Endes wird die Metapher Auferstehung alsbald auch *nicht-apokalyptisch* gebraucht, ohne Endzeitfixierung: so in 2 Makk 7; 12,44 f.; 14,46; 15,12–16 (Auferstehung der Jahwetreuen sofort *im* Tod *in den Himmel* Gottes hinein); ähnlich in 4 Makk (5,37; 7,19, 13,17; 16,25; 18,23; vgl. Lk 16,22 ff.; 23,43) und in rabbinischen Texten (z. B. Achtzehngebet 2; Morgengebet bBer 60b; Friedhofsbenediktion tBer 6,6).

b) Die biblischen Hoffnungsmetaphern dürfen also nicht auf eine einzige (Auferweckung/Auferstehung) eingeengt werden. Die Vorstellungen waren variabel, fließend-offen, kombinierbar und austauschbar, sie erläutern und verflüssigen sich gegenseitig. Die *Bildervielfalt* wurde *nicht* als *Sachdifferenz* empfunden. So musste auch die – keineswegs nur apokalyptisch-endzeitlich gedachte – Auferstehung nicht unbedingt den im Grab liegenden Leichnam einbeziehen; es konnte ein *Nebeneinander von in der Erde begrabenem Leichnam und schon auferwecktem leibhaftigem Leben in Gott*, im Sinne einer Neuschöpfung, angenommen werden (so z. B. Jub 23,31; äthHen 102–104), oder ein neues leibhaftiges Leben im Himmel trotz Verbrennung des irdischen Leibes (2 Makk 7,1–29 u. a.). Nicht der materiell identische Körper war entscheidend, sondern die (unten noch zu erklärende) Leiblichkeit; diese freilich war unverzichtbar: Die aus dem Tod Auferweckten wurden – selbst dann, wenn von ihnen bisweilen als „Seelen" oder „Geister" gesprochen wurde – prinzipiell leibhaftig gedacht, aber in total anderer Leibhaftigkeit (vgl. Tob 12,19; äthHen 15,7; 51,4; 104,4; syrBar 51,9 f. ; bBer 17a; Mk 12,25: Sie essen, trinken, heiraten nicht mehr).

c) *Jesus* teilt die – vor allem von pharisäischen Kreisen verbreitete – Erwartung eines Lebens der Toten. In dem wohl im Kern jesuanischen Streitgespräch mit Sadduzäern (Mk 12,18–27), für die Gott ein Gott nur der Lebenden, nicht der Toten, ist, nimmt er eine ihrer Textgrundlagen (Ex 3,6: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs") und entwindet sie ihnen in einer verblüffenden Exegese, wonach Gott nicht ein Gott derer sein kann, die nicht mehr sind; *zu wem* vielmehr *Gott ein Verhältnis hat, der ist nicht vergangen, sondern zu ewiger Gegenwart bei Gott aufgehoben* (Mk 12,27: „Gott ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebendigen. Ihr irrt sehr"). Jesus exegesiert also Leben von Gott, von der *Lebendigkeit Gottes* her, die er ganz radikal versteht.[10] Und er hat ein *nicht-apokalyptisches* Auferstehungsverständnis: Seine Auferstehungshoffnung gehört ganz in den Zusammenhang seiner ureigenen Erfahrung und Botschaft von dem lebendig gegenwärtigen Gott, der mit seiner allen geltenden Güte *jetzt* schon das Leben der Menschen durchdringen will (wie der Sauerteig das Mehl, das Salz die Speise, das Licht die Dunkelheit) und der sie auch in Schuld und Tod nicht fallen lässt, sondern birgt und bewahrt.

3. Was behauptet das neutestamentliche Zeugnis von der Auferweckung Jesu?

Das gesamte NT – von seinen frühesten bis zu den spätesten Schichten – vertritt *in völliger Einmütigkeit* die ihm fundamentale Überzeugung, dass Jesus in seinem biologischen Tod nicht verendet ist, sondern von Gott aufgefangen, gerettet und als er selbst (persönlich) lebendig ist, und zwar unzerstörbar-endgültig, d. h. in einer völlig neuen, nicht mehr physikalisch-biologisch zu fassenden Weise. Darüber, dass Jesus endgültig in und aus Gott lebt (und gegenwärtig ist), gibt es im NT keinerlei Meinungsverschiedenheiten.

Das NT drückt diese Überzeugung mit vielerlei *Metaphern* aus (er ist auferweckt/auferstanden, erhöht, lebendig-gemacht, gerechtfertigt, aufgestiegen, verherrlicht, zum Vater gegangen usw.). Vorzugsweise aber gebraucht es die Metapher der Auferweckung von den Toten.

3.1 Was meint die Bildrede von der „Auferweckung"?

a) Ausgangspunkt sind alltäglich vertraute Erfahrungen bzw. die Bezeichnung für sie: aufwecken, aufrichten, aufstehen vom Schlaf, aus Krankheit, Niederlage, Am-Ende-Sein. Diese Bezeichnung wird dann „übertragen" (griech.: „metaphorisch") verwendet für eine *futurisch erhoffte* „Auferstehung" der real Toten: *Sie* können nicht wie Schlafende durch ein Geschöpf aufgeweckt werden. Da aber die derart eschatologisch gebrauchte „Metapher" immer noch als Rückkehr wieder belebter Leichen ins Dasein auf der Erde missverstanden werden kann (so evtl. Jes 26,19; Dan 12,4; Mt 27,52f), bedarf sie der *Präzisierung* durch flankierende Metaphern („Erhöhung", „Aufnahme" in eine radikal neue, andersartige Seinsweise: 1 Kor 16,22; Phil 2,8f.; Apg 2,32f.) oder durch das Motiv der Neuschöpfung des einen selben Menschen in radikal anderer, himmlischer Gestalt (2 Makk 7; bBer 17a; Mk 12,24f.; vgl. 1 Kor 15,35–53).

b) Mit dem Sprachmodell Auferstehung *allein* ist also das Gemeinte noch gar nicht eindeutig aussagbar. „Auferstehung" kann nur ein *begrenztes Bild* für das Gemeinte sein (wenn man das vergisst, kann das Wort die Sache auch *verstellen*). Erst durch ergänzende Bilder wird deutlich: Es geht *nicht* um Wiederbelebung der Leiche, nicht um Rückkehr ins erneut sterbliche Leben, sondern um den Übergang und Eintritt in eine ganz neue Dimension, in ein radikal andersartiges (unzerstörbares) Leben in/aus Gott, das die weltlichen Möglichkeiten übersteigt. In diesem Sinne spricht das NT von Auferstehung Jesu. Und an der Überzeugung von der Auferweckung Jesu gewinnt es seine präzisierte Hoffnungssprache.

3.2 Was heißt also Auferstehung Jesu?

Jesus, „von den Toten aufgeweckt; stirbt nicht mehr; der Tod hat keine Macht mehr über ihn" (Röm 6,9f.; vgl. Apg 13,34; Offb 1,18). Bezogen auf Jesus sind daher Auferweckung u. ä. Ausdrücke Metaphern *nicht* für ein erst zukünftiges Ereignis, sondern für *ein bereits eingetretenes reales Geschehen*, das sich aber – von seiner Seinsweise her – der raum-zeitlich sinnlichen Erfahrung und der empirischen Feststellbarkeit entzieht. Deswegen kann es keine Augenzeugen des (in dieser Metapher gesprochen) „Auferstehungs"-Vorgangs geben; eine im Grab aufgestellte Video-Kamera hätte nichts aufgenommen.

Die Rede von der Auferstehung Jesu meint eine Wirklichkeit, die überhaupt *nur im Glauben an die andere Dimension Gottes annehmbar und verstehbar* ist. Ohne die Annahme Gottes und seiner ganz anderen Dimension ist die Rede von Auferstehung der Toten und Auferstehung Jesu eo ipso sinnlos.

Die Auferstehung Jesu also ein *reales Geschehen* und gleichwohl kein von uns aus prüfbares Ereignis, also in diesem Sinn *kein „historisches Ereignis"*. Gegenstand einer historischen Untersuchung kann nicht die Auferstehung Jesu selbst sein, sondern nur die (von den Jüngern behauptete) Selbstmanifestation des Auferstandenen in die Erfahrung der Jünger hinein, also die von den Jüngern behaupteten Ostererfahrungen, ihr Zeugnis davon.

3.3 Ein kurzer Überblick über die neutestamentlichen Osterzeugnisse

a) *Uralte Bekenntnisformeln:* Das älteste greifbare Zeugnis ist die *Auferweckungsformel* „Gott hat Jesus aus den Toten aufgeweckt", „lebendig gemacht" (z. B.: 1 Thess 1,10; 1 Kor 6,4; 15,15; Gal 1,1; Röm 4,24b; 8, 11; Apg 13,37; 17,31; Joh 12,1. 9 und sehr viele andere Belegstellen). Sie geht bis in die Anfänge der Urgemeinde zurück. Schon früh wurde sie *ausgestaltet* zu kleinen Glaubensbekenntnissen: z. B. 1 Kor 15,3–7 (ein Text, den Paulus bereits ca. 32/35 n. Chr. als Tradition „empfing" und hier zitiert; die Wendung „am dritten Tag" ist nicht chronologische Angabe, sondern seit Hos 6,2 symbolischer Ausdruck für die von Gott herbeigeführte Wende in der tiefsten Not; „er erschien dem Kephas" ist der früheste Hinweis auf die das Auferstehungsbekenntnis auslösende Ostererfahrung, vgl. Lk 24,34; Apg 13,28. 30f.; 1,3; 10,39f.). –

Solches Osterzeugnis kann (in 1 Kor 15,12–58; um 53 n. Chr.) argumentativ dargelegt oder dann *später* (seit 70 n. Chr.) auch szenisch entfaltet werden in

b) *Ostererzählungen*: Sie sind nicht historische Reportagen der Osterereignisse, sondern spätere erzählerische *Inszenierungen* des uralten Osterbekenntnisses („Jesus wurde auferweckt") und der Ostererfahrung („er erschien dem …"), und zwar je nach Gemeindesituation und Aussageabsicht der Evangelisten sehr variable Inszenierungen (nach Art von Predigtgeschichten); daher die scheinbaren Widersprüche zwischen den Evangelien gerade bei den Ostertexten (die schon antiken Christentumskritikern wie Kelsos oder Porphyrios aufgefallen sind).

(1) *Grabauffindungserzählungen*: Die älteste ist Mk 16,1–8 (ca. 70 n. Chr.; von ihr sind die anderen abhängig!); sie setzt bereits die Auferstehungsbotschaft von 1 Kor 15,3–5 voraus (die nun dem Deute-Engel in den Mund gelegt wird) und ist auf *sie hin*komponiert; das leere Grab löst nicht den Osterglauben aus (die Frauen fliehen erschreckt und schweigen).

(2) *Erscheinungserzählungen*: Erst die Großevangelien inszenieren auch das ihnen vorgegebene Datum der Erscheinungen (1 Kor 15,5ff.) in vielfältigen Variationen (daher die nicht harmonisierbaren Unterschiede). Sie wollen damit nicht die Frage

nach dem Ablauf der ursprünglichen Osterereignisse (um 30 n. Chr.) beantworten, sondern Anschlussfragen der schon gläubigen Gemeinden ihrer Zeit (nach 80 n. Chr.).

4. Ein verantwortetes Verständnis von Auferstehung Jesu jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus[11]

4.1 Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus

Fundamentalismus und Rationalismus sind wie feindliche Zwillinge. Beide unterstellen dem NT ein objektivistisches Verständnis von Gott und von Auferstehung (Lüdemann z. B. behauptet, das NT hätte „wörtlich" geglaubt, dass die wieder belebte Leiche aus dem Grab hervorkommt, sich anfassen lässt, auffährt „zu einem bestimmten Ort, welcher Thron Gottes heißt" usw.).[12] Nur darin, wie sie sich zu dieser angeblichen neutestamentlichen Meinung stellen, unterscheiden sich beide:

a) Fundamentalisten affirmieren diese Sicht und nehmen einen mirakelhaften Eingriff von oben an, der naturgesetzliche Abläufe außer Kraft setze: Das Grab müsse leer gewesen sein, die Ostererscheinungen mit den Augen sichtbar und mit den Händen zu greifen (vgl. z. B. Caravaggios krass naturalistisches Gemälde „Der ungläubige Thomas" oder L. Scheffczyks Meinung, Gott müsse den Leichnam Jesu aus dem Grab und dem Materiezusammenhang heraus- und hinweggenommen haben[13] – wohin eigentlich?).

b) Vermeintlich aufgeklärte Rationalisten wie Lüdemann lehnen diese angeblich neutestamentliche Sicht als supranaturalistisch und durch das wissenschaftliche Weltbild überholt ab und ersetzen sie durch eine andere: Ostern seien lediglich psychische und reflexive Trauerverarbeitungsvorgänge in den Jüngern geschehen, sei der Durchbruch einer (im Grunde schon vor Ostern möglichen) Erkenntnis Jesu erfolgt, wobei die Jünger und Jüngerinnen sich in subjektive Visionen hineinsteigerten. Lüdemann fügt hinzu, aufgrund unseres Glaubens an Gott denken wir, dass Jesus bei Gott sei; aber das sind eben nur unsere Glaubensgedanken.[14]

c) Als Aufgabe ergibt sich, nach einem Verständnis jenseits von gedankenlosem Glauben (= a) und von bloßen Glaubensgedanken (= b) zu suchen. Kommen wir über beide hinaus?

4.2 Zum biblisch-christlichen Verständnis von Wirklichkeit, von Gott und von seinem Wirken

a) Fundamentalismus und Rationalismus haben beide eine primitive Sicht von den biblischen Autoren und der Tradition. Sie haben keinen Sinn für die *Gleichnis- und Bildhaftigkeit* biblischer Vorstellungen wie „Thron Gottes" (Jes 6,1!), „zur Rechten Gottes", „Himmel" usw. Das sind zwar räumliche, aber eben nicht räumlich gemeinte Vorstellungen. Beispiel „Himmel": Der kosmologische „sky" ist Bild für den theologischen „heaven", d. h. für Gott selbst, also für eine *ganz andere Dimension* (die *quer* zu allen vier physikalischen Dimensionen liegt, auch zu den 10 oder 16 der Superstring-Theorie, ihnen also nicht eine weitere fünfte, elfte oder siebzehnte von ihrer Art hinzufügt). Die Großen der christlichen Geschichte waren sich dieser qualitativ-ontologischen Differenz durchaus bewusst, etwa *Nikolaus von Kues:*[15] Gott ist nicht nur die einfassende Peripherie von allem, sondern auch das alles durchpulsende Zentrum, weshalb der in den Himmel aufgefahrene Christus „nicht gleichsam am Rande des Kosmos sitzt, sondern im Zentrum" aller Wirklichkeit und so allem gegenwärtig sein kann.

Wenn man Gott freilich wie einen Gegenstand sucht, ob dort oben (wie Gagarin) oder hier unten, dann wird man ihn nirgends finden. Und weil Gott kein Gegenstand ist, verdrängt er gegenständliche Wesen auch nicht und kann doch an ihrem Platz, in ihnen, sein. *Stephen Hawking* hat die Frage gestellt: Wenn das Universum kausal völlig in sich abgeschlossen, ohne Anfang und Ende wäre, *„wo wäre dann noch Raum für einen Schöpfer?"*[16] Diese Frage geht daneben. Gott braucht keinen ausgesparten Raum wie ein Gegenstand. Gott ist selbst der „Raum" (sagen die Rabbinen), das „Milieu" (sagt Teilhard de Chardin), in dem alles ist. Die Dimension Gottes ist dem Universum in jeder seiner Phasen (ob vor oder nach dem „big bang") und jedem Wesen *ko-präsent*, wir können ihrer überall inne werden. Und aus seiner all-präsenten Dimension heraus kann Gott uns Zeichen und Winke geben, uns anrufen, uns ergreifen.

b) Wir sind nicht allein im Kosmos. Das All ist nicht alles. Da ist noch wer: Ein „Ich bin da" (Ex 3,14). Biblisch-christliches *Gottesverständnis* entwirft drei komplementäre Perspektiven auf dieses „Ich bin da"[17]:

(1) Gottes *Welttranszendenz:* „Von allen Seiten umgibst du mich", „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir", wir und alles Kosmische (Ps 139; Apg 17,28); alles kommt schon immer in der unendlich aufgespannten Weite Gottes vor, es gibt kein „Außerhalb" Gottes.

(2) Gottes *Weltimmanenz:* Himmel und Erde sind „erfüllt" von Gottes Präsenz, Gott oder seine *rúach* (= Atem, Hauch, Lebenskraft, Geist) erfüllt und durchatmet alles, mich und jedes Wesen (Jes 6,1. 3; Jer 23,24; Num 14,2, Weish 1,7; 8,1), er ist „mir innerlicher als ich mir selbst innerlich bin"[18].

(3) Gottes *Dialogizität:* Gott, das *große liebende Du,* das uns in unsere endliche Freiheit hinein freigibt, um unsre Gegenliebe wirbt und stets mit uns ist. „Muss ich auch wandern in finsterer Schlucht, ich fürchte kein Unheil, denn *du* bist bei mir" (Ps 23,4).

Das besagt dann auch: Das göttliche Du ist unbedingter Beziehungswille, der die Beziehung zu uns Menschen auch fortwährend „pflegt" mit immer neuen Impulsen, weshalb sein entscheidendes Zeichen, das Leben und Sterben Jesu, nicht einfach genug ist. Schon Ostern erfahren die Jünger neue Zeichen von Gott her: Ostern ist eine neue *Gotteserfahrung* mit dem gekreuzigten, in und aus Gott lebendigen Jesus.

Gott ist also diejenige Instanz, die alles (transzendent) gründet, alles (immanent) durchatmet und uns Menschen (personal-dialogisch) angeht, und zwar vermittelt durch symbolhafte Ereignisse oder Medien.

c) Biblisch-christlicher Glaube setzt auf das *Wirken dieses Gottes in* der Welt (vermittelt durch geschöpfliche Kräfte und für ihn offene Menschen) und *an* der Welt.[19] Dort, wo Gott *nicht mehr vermittelt durch* uns und andere geschöpfliche Kräfte in der Welt wirken kann, weil deren Möglichkeiten am Ende sind (im Tod des Individuums, im unwiederbringlich Vergangenen, im nicht wiedergutmachbaren Unrecht), dort sind zwar *wir* am Ende, aber nicht der Schöpfer und Begründer des Ganzen. Er hat auch dort noch Möglichkeiten: jenes *radikal innovatorische*, erlösend-vollendende Wirken *am* Menschen und *an* der Welt, das auf etwas zielt, was *sie* (und alle Evolution) nicht erreichen können, was vielmehr nochmals eine radikal neue[20] Dimension von Wirklichkeit auftut: unzerstörbares, neues Leben.

4.3 Was meint dann „leibliche" Auferstehung?

a) Zuvor: Was meint *„Leib"?* Leib und (materiell-physischer) Körper sind nicht dasselbe: für die Bibel nicht, für die deutsche Sprache nicht und für philosophische Anthropologie nicht.

(1) In der deutschen Sprache, die hier genauer als andere Sprachen ist, meint Leib ursprünglich so viel wie „Leben" (noch erhalten in Wendungen wie: Leibrente, beileibe nicht), dann meint es „jemand als er selbst, persönlich" (noch erhalten in: XY leibhaftig).

(2) In phänomenologischer Anthropologie ist der Leib des Anderen dasjenige, was wir in der ursprünglichen Einstellung des natürlichen Lebens erfahren: Er „ist schon mehr als ein materielles Ding", „hat schon eine zum Seelischen gehörige Schicht", ist voller Bedeutung, ist Selbstausdruck der Person und Medium der Kommunikation; erst wenn wir von dieser ursprünglichen bedeutungsvollen Ganzheit „abstrahieren", erhalten wir den bloß materiellen Körper, ein Abstraktionsprodukt.[21]

(3) Biblisch meint Leib (hebr. *basár*, aram. *guph*, griech. *sóma*) nicht einen Teil des Menschen (den Körper), sondern den Menschen als Ganzen, aber unter einer bestimmten Hinsicht betrachtet, nämlich als selbige Person in seinen Beziehungen zu anderen und in seinem Verwobensein mit dem Kosmos.[22]

b) Ein abstrakt-physikalisches Verständnis sagt Leib und meint Körper, ruft daher das Missverständnis der Auferweckung als Rekonstruktion des Leichnams hervor. Aber *„leibhaftige Auferstehung"* meint im NT (z. B. 1 Kor 15,35–53) etwas anderes: dass der Mensch als unverwechselbar selbe Person von Gott gerettet wird, aber nicht nur so wie er war (z. B. in diesem verkrüppelten Körper-Leib), vielmehr ganz-gemacht, geheilt,

vollendet. Leibhaftige Auferstehung meint, dass der Mensch selbst (keine Ersatzperson) vollendet wird, und zwar *mit* seinen zu ihm gehörenden – gelebten und verweigerten, gelungenen und gescheiterten oder zerstörten – Beziehungen (die Gott heil macht), *mit* seinen noch uneingeholten oder ihm vorenthaltenen Möglichkeiten (also so, wie Gott ihn gemeint hat, wie er sein könnte und vielleicht im Tiefsten auch wollte), kurz: dass Gott aus unseren Fragmenten ein Ganzes macht.

Für eine aus der Gotteserfahrung Jesu erwachsende Hoffnung bricht im Tod der *Bezug der Person zu den anderen und zum materiellen Kosmos* nicht ab, im Gegenteil, er wird durch die verwandelnde Kraft der Liebe Gottes geheilt und entgrenzt: Die Person wird nicht materie-los, „nicht a-kosmisch, sondern all-kosmisch" (K. Rahner), d. h. sie öffnet sich zu allen Wesen hin.[23] Genau das ist auch gemeint mit dem „pneumatischen Leib" (1 Kor 15,44a; Phil 3,21): der neue Leib (= der Mensch selbst in seinen Bezügen) wird ganz vom Pneuma Gottes durchflutet und erfüllt; mit einem ätherischen oder Astralleib hat das nichts zu tun.

Mit der neuen Leiblichkeit in der Auferstehung ist demnach der *Gemeinschafts-, Erd- und Weltbezug* des neuen Lebens der Person bei Gott gemeint (also keine individualistische Glückseligkeit).

c) Auf *Jesus* bezogen: Jesus wird *in* seinem Tode, also noch am Kreuz (nicht erst nach chronologisch drei Tagen im Grab), von Gott als identische Person mit seinen ihn bestimmenden, nämlich seinen liebenden Bezügen zu den anderen gerettet und vollendet (= in anderer Sprache: leibhaftig auferweckt), so dass sein Weltverhältnis, das der Intention nach schon immer für alle offen war, nun auch faktisch entschränkt und grenzenlos wird. Das ermöglicht die Rede vom ekklesialen und sogar vom kosmischen *„Leib" Christi,* an dem alle Glieder werden sollen, und ebenso die Rede vom eucharistischen *„Leib" Christi,* der seine personale Gegenwart und liebende Selbstgabe an die zu seinem Mahl Versammelten bezeichnet.

5. Einige Konsequenzen

5.1 Musste das Grab Jesu leer sein?

Bemerkenswert: Im NT ist nirgendwo von einem leeren Grab die Rede, außer in den Evangelien, die mit der Grablegung schließen und dann (in erzählerischer Logik konsequent) die Osterbotschaft eben am Grab inszenieren. So zuerst Mk um 70 n. Chr., in einer relativ späten poetischen Erzählung, die deutlich hinkomponiert ist auf die alte urgemeindliche, dem Mk vorgegebene Auferstehungs-Aussage (von 1 Kor 15,3 f.), welche Mk dem Deute-Engel in den Mund legt (Mk 16,6 f. bringt in erzählerisch-dialogischer Form genau die vier Elemente von 1 Kor 15,3 f.: gestorben, begraben, auferweckt, erschienen).

Ob das Grab Jesu leer gefunden wurde, ist historisch umstritten (wenn, dann war es kein Beweis für Auferstehung; denn ein Grab kann aus verschiedenen Gründen leer sein: Umbettung, Diebstahl, Verwechslung). Die entscheidende Frage ist: *Musste* das Grab Jesu leer sein?

Diesbezüglich hat man immer wieder behauptet, die Verkündigung der Auferstehung Jesu sei in Jerusalem gar nicht möglich gewesen, ohne sofort die Frage nach dem Verbleib des Leichnams Jesu zu provozieren, und sie hätte sich dort nicht halten können, wenn die Urgemeinde nicht auf das leere Grab hätte hinweisen können. So hat Wolfhart Pannenberg die berechtigte Forderung aufgestellt: „Wer das Faktum des leeren Grabes bestreiten will, muss den Nachweis führen, dass es unter den zeitgenössischen jüdischen Zeugnissen für den Auferstehungsglauben Auffassungen gegeben hat, wonach die Auferstehung der Toten mit dem im Grab liegenden Leichnam nichts zu tun zu haben braucht" und dass solche Auffassungen „in Palästina hinreichend populär waren"[24]. Dieser Nachweis wurde erbracht:[25]

a) Nach *urchristlicher* Auffassung *musste* das Grab *nicht* leer sein. Begründung: Es gab im damaligen Judentum zwar Vorstellungen, die Auferstehung als Aufstehen des Begrabenen dachten; aber es gab mindestens ebenso zahlreich Vorstellungen, die ein Zugleich von in der Erde begrabenem Leichnam und auferwecktem leibhaftigem Leben dachten (Jub 23,31; äthHen 102–104; 2 Makk 7,1–29 u. a.; ferner Ps 73,23 ff.; 49,8. 16; 63,4. 9; 40,12; Weish 3,1–9; 4,7–13; 5,1–16). Das bedeutet: Leibliche Auferstehung meint biblisch *immer* die Identität der Person in ihren Bezügen (zur Gemeinschaft und Welt), *nicht immer* jedoch eine *materielle* Identität mit dem begrabenen oder vernichteten Körper.[26]

Jesus (Mk 12,24 f.) und Paulus (1 Kor 15,35–44) denken an ein völlig neues „leibhaftiges" (also wie wir jetzt übersetzen können: „personal identisches, gemeinschafts- und weltbezogenes") Leben der auferweckten Toten, das mit der begrabenen Leiche nicht direkt etwas zu tun hat. Wenn das verwesliche „Fleisch und Blut die Unverweslichkeit nicht erben kann" (1 Kor 15,50), dann kann der Leichnam ruhig verwesen; denn „gesät wird ein verweslicher, natürlicher Leib, auferweckt wird ein unverweslicher, pneumatischer Leib" (1 Kor 15,42. 44)[27], und zwar von dem Gott, der uns in allem (auch im Moment des Todes) ko-präsent ist, weshalb das Problem einer Kontinuitäts- und Identitätslücke nicht entsteht.

b) Zu einer *heutigen* theologischen Beurteilung: Unsere Gräber werden nicht leer, auch nicht die Gräber von Heiligen. Warum sollte Gott singulär bei Jesus, wenn dieser wirklich Mensch ist (Hebr 2,17 f.; 4,15), die Naturgesetze außer Kraft setzen? Wo er sie doch nicht einmal außer Kraft setzt in Situationen, die förmlich danach schreien (z. B. im Leiden unschuldiger Kinder)! Nein, da Gott seine Schöpfung allen Ernstes in ihre Eigendynamik hinein freigegeben hat, respektiert er diese bis zuletzt. So werden auch im Tod Jesu die physikalisch-biologischen Gesetze, die für Menschen gelten, nicht außer Kraft gesetzt; die materielle „Gestalt" der Welt und damit auch des Daseins Jesu „vergeht" (vgl. 1 Kor 7,31c). Etwas anderes anzunehmen, liefe auf eine Leugnung des wahren Menschseins Jesu hinaus.[28]

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich: Der Übergang in die ganz neue Dimension Gottes kann – da er Ausstieg aus der kosmischen Raum-Zeit und Eintritt in ein nicht mehr physikalisch-biologisch zu fassendes ewig-endgültiges Leben ist – nicht wieder ein Vorkommnis in Raum und Zeit sein. Dieser Übergang in die radikal andere Dimension Gottes liegt derart „jenseits" der Naturzusammenhänge, dass er diese nicht außer Kraft setzt oder in ihnen eine herausgestanzte Lücke hinterlässt.

(Nebenbei: Die materielle Substanz unseres irdischen Leibes wird alle sieben Jahre nahezu vollständig ausgewechselt; sie bildet also schon für den irdischen Leib nicht dasjenige, was Kontinuität und Identität gewährleistet. Erst recht ist die mit Auferstehungsleib gemeinte Wirklichkeit nicht an die Materie-Elemente gebunden, die zufällig im Moment unseres Todes Substrat unseres Leibes sind.)

Jacob Kremer hat m. R. gesagt: „Ein leeres Grab bildet nicht die unabdingbare Voraussetzung für die Existenz des verklärten Leibes." Es „können heute auch ernsthafte Verteidiger der kirchlichen Osterbotschaft die These vertreten, Jesu Grab sei wahrscheinlich nicht leer gewesen."[29]

c) Ergebnis: Das leere Grab ist kein notwendiger Bestandteil des christlichen Auferstehungsglaubens. Es gehört auf die Ebene der Erzähllogik und Metaphorik. Es ist ein starkes Bild-Zeichen für die Befreiung aus dem Rachen des Todes und für das wunderbare Geschenk neuen, unvergänglichen Lebens. (Aber Fundamentalisten werden damit nicht zufrieden sein, sie möchten etwas Handgreifliches.)

5.2 Wie sind die Oster- „Erscheinungen" zu verstehen?

a) Die älteste Oster-Überlieferung spricht von „Erscheinungen" des auferstandenen Gekreuzigten nur in kurzen, formelhaften Wendungen (1 Kor 15,4–7: „*er* ist auferweckt und *erschien dem* Kephas" usw.; vgl. Lk 24,34; Apg 13,28.30 f.; 1,3 und 10,39 f.). Noch das Markusevangelium weist auf dieses ihm vorgegebene Datum nur hin: „Sagt den Jüngern: Er geht euch voran nach Galiläa, dort werdet ihr *ihn sehen*" (16,7c).

Erst die späten Groß-Evangelien (Mt, Lk; Joh) *inszenieren dieses vorgegebene Datum* („er erschien dem Kephas …") narrativ in unterschiedlichen, darum nicht harmonisierbaren Variationen, aber dies – wie es sich für *erzählende* Evangelien gehört – in symbolisch-„anschaulichen" Erzählungen, welche dann in den Köpfen Späterer, zumal unserer dinglich denkenden germanischen Vorfahren (unterstützt durch Darstellungen germanischer Künstler seit dem 12. Jh.) zu krud materialistischen Vorstellungen vom vermeintlichen „Ablauf der Osterereignisse" führten.

Doch die Groß-Evangelien beantworten mit ihren Erscheinungserzählungen (von den Emmaus-Jüngern, von Maria von Magdala, dem ungläubigen Thomas usw.) gar nicht die Frage, was den Jüngern *damals* zu Ostern (um 30) widerfahren ist, sondern Anschluss-Fragen der schon gläubigen Gemeinden *ihrer Zeit* (um 80–100). So will z. B. die Emmauserzählung (Lk 24,13–35) die Frage beantworten: Wie können wir heute

dem auferweckten Herrn begegnen? Sie antwortet: Wie mit dem Kleopas und seinem anonymen Begleiter (in den jede/r schlüpfen kann) geht der Herr längst unerkannt mit uns, *er* ist es, der uns die Schrift erklärt und der uns das Brot bricht, und *dabei* begegnen wir ihm (Lk 24,31 f.).[30]

In den uralten kurzen Wendungen („er erschien" u. Ä.) aber, auf denen diese narrativen Ausgestaltungen basieren, findet sich nichts von all diesen anschaulichen Details, vielmehr lassen sie das konkrete Wie der Oster-Erscheinungen im Dunkeln. Sie halten nur das Dass einer neuen (Offenbarungs-)Erfahrung fest, welche bei den Jüngern zur Erkenntnis der Lebendigkeit (und Nähe) Jesu von Gott her und deshalb zur grundstürzenden Wende in ihrem Leben führte.

b) So gelten die sog. *„Erscheinungen"* heute als Auslöser des Osterglaubens. Uneinigkeit besteht darüber, *welche Vorgänge* sich hinter diesem Ausdruck verbergen. *Fundamentalisten* beharren auf massiv sinnlich-physischen Kontakten – in positivistischer Verkennung der symbolisch-performativen Erzählungen der Großevangelien, die bewusst mit Stilmitteln arbeiten wie der Dialektik von Sich-Zeigen *und* Verschwinden (das bei den Emmausjüngern gar kein Bedauern auslöst!), von „leg deine Hand in meine Seite" (was Thomas dann gar nicht tut!) *und* „rühr mich nicht an", von Erscheinen *und* Jünger-Zweifel. *Rationalisten* wie Lüdemann hingegen reduzieren alles auf bloße Trauerverarbeitungsprozesse und Erkenntnisleistungen der Jünger – und verkennen, dass die neutestamentlichen Texte durchweg von nicht selbst-erzeugten Ereignissen sprechen, die den Jüngern plötzlich widerfahren (und zwar sinnlich vermittelt, ganzheitlich), die ihre mitgebrachten Vorstellungen sprengen, und die sie spontan als von Gott (bzw. dem aus Gott lebendig präsenten Jesus) her verstehen. Wenn man schon die Erscheinungen sich noch weiter verständlich zu machen sucht, so sollte die Suche jedenfalls nicht unter dem Niveau von sonstigen starken religiösen (etwa prophetischen oder mystischen) Erfahrungen bleiben.[31]

c) Der *vorösterliche Glaube* der Jünger war an Karfreitag in dem Sinn *zusammengebrochen*, dass er sich *nicht* von selbst wieder erheben konnte, *ohne den Einschlag* einer neuen Erfahrung von Gott bzw. dem auferweckten Herrn her. Die Ausdrücke „er erschien", „offenbarte", „ergriff" usw. (1 Kor 15,5 ff.; 9,1; Gal 1,12. 15 f.; Phil 3,8. 12 u. a.) bezeichnen diesen sinnlich-symbolisch vermittelten Einschlag einer außer-subjektiven Realität in die Subjektivität der Jünger hinein. Es muss sich um außerordentlich starke, nicht selbst erzeugte Erfahrungen gehandelt haben, die zu der unerwarteten *Wende* im Leben der (ja nach Galiläa zurückgekehrten) Jünger und zu dem geradezu *explosionsartigen Neu-Beginn* (in Jerusalem) führten. Das mit den Erscheinungen gemeinte Geschehen muss „zumindest als ein *so starker, evidenter … Neuanstoß* gedacht werden, dass es die (angesichts des Verbrecher- und Fluchtods Jesu am Kreuz wahrlich) überraschende Einmütigkeit und erstaunliche Dynamik des österlichen Neuanfangs erklären kann"[32].

Einerseits also (gegen die Fundamentalisten) keine Dispens vom Glauben, kein massiv-sinnliches, äußerlich umhauendes Sehen. Andererseits (gegen die Rationalisten) auch kein selbst erzeugtes, bloßes inneres Erkennen ohne ein starkes Erfasstwerden durch einen außersubjektiven (irgendwie sinnlich-symbolisch vermittelten, ganzheitlich erschütternden) Einschlag. Die Annahme der neuen Lebendigkeit des Gekreuzigten ist jedenfalls nicht nur ein „Glaubensgedanke". Sie gründet auf neuen, starken Erfahrungen der lebendigen Präsenz des Gekreuzigten von Gott her: In den psychischen und kommunikativen Prozessen der Jünger setzte sich eine – ihnen widerfahrende – Wirklichkeit durch, die sie an (ihnen von Jesus her vertrauten) Zeichen unmittelbar als die Wirklichkeit ihres von Gott her lebendigen Herrn wiedererkannten. Das war es, was ihren Erfahrungshorizont und ihre Existenz tief greifend und nachhaltig veränderte.

6. „Christus als Erster" und unsere Auferstehung – erst am Jüngsten Tag oder schon im Tod?[33]

6.1 Auferstehung/Erhöhung Jesu schon am Kreuz

Wir sahen: *„Am dritten Tag"* (1 Kor 15,4) ist nicht chronologische Angabe, sondern symbolischer Ausdruck für die von Gott herbeigeführte Wende in größter Not, wo eigentlich nichts mehr zu hoffen ist.[34] Kreuzestod und Auferstehung müssen also nicht zeitlich getrennt sein. Im Gegenteil, die Rede von der „Auferstehung Jesu" meint *nicht* einen *nachgeschobenen* Akt irgendwann *nach* dem Tode Jesu (im Grabe), *sondern* ein Handeln Gottes *im* Tod Jesu *bereits am Kreuz*. Was von Gott her geschieht, vollzieht sich – wie den Jüngern erst nach Tagen (aufgrund ihrer Ostererfahrung) aufging – *im* Sterben, *im* Moment des Todes Jesu selbst, aber jenseits der sichtbaren Szene: Jesus stirbt in Gott hinein, und diesem sein Leben hingebenden Jesus kommt die bergende Liebe Gottes dialogisch so entgegen, dass sie ihn „im Augenblick" seines Totseins in ihre Ewigkeitsdimension und Lebensfülle hinein birgt. Und dafür gebrauchen die Jünger metaphorische Aussagen wie „Gott hat ihn auferweckt, erhöht" usw.

Ohne dieses (den Jüngern zu „Ostern" aufgehende) Geschehen am Kreuz, das die Metapher Auferstehung meint, wäre das Sterben Jesu bloß die letzte (vergebliche) Aufgipfelung und das Scheitern einer großen menschlichen Liebe, die sich illusorischerweise auf Gott berufen hätte.[35] *Im Licht* des zu Ostern aufgehenden Geschehens aber wird Jesu Sterben zum Ort der Gegenwart der rettenden Liebe Gottes, und zwar all denen, die sie in ihr Leben einlassen. Insofern kann nun auch gesagt werden, dass *Jesus in seine Gemeinde, ins Wort, in die Praxis der Liebe* (in die gerechte Verteilung der Güter) *hinein* auferstanden ist und je neu *aufersteht*.[36] Solch österliche Praxis ist die praktische Sinnspitze des Glaubens an die Auferstehung Jesu.

6.2 Erstling der Entschlafenen: Eine modifiziert apokalyptische Auferstehungsvorstellung im NT

Paulus lebt in akuter Naherwartung des Endes. Daher kann er relativ problemlos die Auferstehungs-Metapher in ihrer spezifisch *apokalyptischen* Form verwenden: Auferstehung der Toten als *kollektives Geschehen am Ende* dieses Äons, das Paulus aber als ganz nah erwartet. Mit apokalyptischen Mitteln, die er modifizieren muss (aufgrund der Ostererfahrung, mit 2 Makk 7: Auferstehung in den *Himmel* Gottes hinein), kann er die Auferstehung Jesu als *singulären Auftakt* dieser *einen* kollektiven Totenauferstehung am Ende begreifen: Jesus ist das erste Glied einer ganzen Kette, der „Erstling" oder „Erstgeborene von den Toten" (1 Kor 15,20–23; Kol 1,18; Röm 8,29; vgl. Apg 3,15; 5,31; Hebr 2,10: „Anführer des Lebens").

Mit dieser kollektiven Auferstehungsvorstellung erreicht Paulus zweierlei: Er kann die Verbundenheit dessen, was mit Jesus geschieht, mit allen anderen betonen (Jesu Auferstehung ist kein isoliertes oder abgeschlossenes Geschehen), und er kann die hellenistische (v. a. gnostische) Idee eines bloß geistig-seelischen Aufstiegs in die himmlische Lichtwelt unter Abstoßung des Leibhaftig-Kosmischen abwehren. Er betont die Leibhaftigkeit, d. h. den Gemeinschafts- und Erdbezug der Auferstehung Jesu (1 Thess 4,13–17; 1 Kor 15,12 ff.).

Seine akute Naherwartung macht ihm die Verwendung der apokalyptischen Vorstellung *künftiger kollektiver* (nun eben ein wenig *gestreckter*) Auferstehung am nahen Ende dieses Äons möglich (1 Kor 15,20–28), – ohne dass er an einen Zwischenzustand zwischen dem Tod der schon Verstorbenen und der künftigen allgemeinen Auferstehung denken müsste.[37] – Probleme treten erst auf, wenn man am apokalyptischen Schema (allgemeine Totenauferstehung am nahen Weltende) festhält und dieses Ende ausbleibt. Was dann? Ein Zwischen- und Wartezustand für die einzelnen schon vorher Verstorbenen?

6.3 „Heute noch": Eine zweite, nicht-apokalyptische Vorstellungsreihe im NT

Nun gibt es im NT – auch bei Paulus selbst – neben der apokalyptischen *noch eine zweite Aussagenreihe*, nach der die *einzelnen* Verstorbenen (als ganze Personen, d. h. leibhaftig!) schon *unmittelbar mit dem Tod* in das ewige Leben Gottes eingehen, *ohne* einen Zwischenzustand: So Phil 1,23 („ich habe Lust abzuscheiden und ganz mit Christus zu sein"; 2 Kor 5,1–10 („daheim sein beim Herrn"); Lk 23,24 („heute noch wirst du mit mir im [himmlischen] Paradiese sein"); Lk 16,22 (der arme Lazarus wird im Tod in Abrahams Schoß getragen); Joh 12,26 (wer Jesus nachfolgt, wird mit seinem Tod dort sein, wo Jesus ist); usw. Und auf dieser Linie konnte die spätere kirchliche Tradition zumindest für Märtyrer und andere „privilegierte" Personen (Patriarchen; Apostel; den reumütigen Schächer wegen Lk 23,24; Maria usw.) eine Auferstehung unmittelbar *im* Tod annehmen.[38]

Wir haben es also mit zwei Aussagereihen im NT zu tun, die beide *von derselben Sache* (Erlangung des vollen unzerstörbaren Lebens der einen Person bei Gott) reden, aber mit *unterschiedlicher Bildwelt.*

6.4 Zwischenzustand: Der missglückte dualistische Versuch einer Synthese beider Vorstellungen

Sobald man freilich die Bildhaftigkeit dieser unterschiedlichen Bildwelten nicht beachtete, sondern sie als *Deskriptionen* des Jenseits verstand, gerieten sie in *Widerspruch* zueinander und riefen nach Ausgleich. Wie ließen sie sich zu einer einheitlichen Beschreibung dessen, was einen vermeintlich nach dem Tod erwartete, zusammenfügen?

a) Hier schien die *platonisch*-dualistische Anthropologie, die den Menschen in zwei Teile, Seele und Körper, aufteilte, eine (allerdings unbiblische) Lösung anzubieten: Der Tod wird nun vorgestellt als *Trennung* von physischem Körper und (nun platonisch gedachter) Seele[39], die unmittelbar im Tod vor Gott gelangt und evtl. das ewige Leben erlangt, aber leiblos-nackt bleibt und in einem *Zwischenzustand* wartet bis zum Jüngsten Tag, wo sie dann – nach der (nun dualistisch gedachten) Auferweckung der „Körper" – wieder mit ihrem (physizistisch gedachten) Körper vereinigt wird. Solche Ideen tauchen seit etwa 80 n. Chr. in platonisch beeinflussten Partien jüdischer Apokalypsen (LAB, 4 Esra[40]) auf, kurz darauf um 95 auch im 1. Klemensbrief (50,3), und dann seit 150 bei Justin, bei Irenäus, bei Tertullian und anderen.

b) *Was war passiert?* Platoniker und Gnostiker bestritten aufgrund ihres dualistischen Menschenbildes die Erlösung des ganzen Menschen und der ganzen Schöpfung, nicht aber die *Vollendung der Seele* (platonisch gedacht: des geistigen *Teils* des Menschen). Also meinte man nur die *fehlende andere, fleischliche „Hälfte"*[41] *ergänzen* zu müssen, und mit diesem Komplettierungsdenken ging man dem platonisch-gnostischen *Dualismus* auf den Leim. Aus der biblischen Auferstehung des Leibes/„Fleisches" (= des *einen selben* Menschen mit seiner mitgeschöpflichen Verwobenheit) wurde ein gestreckter Vorgang mit zwei Hälften: das Zu-Gott-Gelangen der (nun platonisch gedachten) unsterblichen Seele im Tod plus die „Hinzufügung des Fleisches"[42] am Jüngsten Tag. Wollte man unter diesen Umständen die biblische Sicht der Vollendung des einen ganzen Menschen einigermaßen festhalten, so ging das nur, indem man den zeitlichen Zwischenraum zwischen individuellem Tod mit Verwahrung der Seele und noch ausstehender kollektiver Auferstehung durch das *Vorstellungsmodell eines Zwischenzustandes der Seele* überbrückte.

So kam es zu dem bekannten Vorstellungsschema: Der Tod ist die Trennung von Körper, der zerfällt, und (platonisch gedachter) unsterblicher Seele, die zu Gott gelangt und bis zum Jüngsten Tag separat (ohne Leib) bleibt, aber – für das NT undenkbar – dennoch glückselig sein kann (so 1336 Benedikt XII. in seiner Bulle *Benedictus Deus*, DS 1000); erst nach einem Zwischen- und Wartezustand werden am Ende der

Zeiten die – meist physizistisch gedachten – Körper-Leiber auferweckt und mit ihren Seelen wieder vereinigt. Die biblische leibhaftig-ganzheitliche Auferstehung ist hier vollends auf eine substantiell nichts Neues bringende Auferstehung des Körpers reduziert und praktisch überflüssig geworden.

c) Die Konzeption eines Zwischenzustandes der Seele ist der *Versuch, die beiden Vorstellungen* einer individuellen Vollendung (des einzelnen – ganzen, später aber dualistisch-halbierten – Menschen schon im Tod) und einer kollektiven Vollendung (einer – aus unserer Zeitperspektive betrachtet – zeitlich noch ausstehenden, allgemeinen Auferstehung) miteinander *zu harmonisieren*, und zwar dadurch, dass man ihre Bildhaftigkeit missachtete, sie in ihrer *Vorstellungslogik* zeitlich aneinander reihte und in ein einheitliches System zwängte, statt diese unterschiedlichen Bildwelten auf ihren sachlichen Gehalt, ihre *Sachlogik*, hin zu befragen und sie dann aufeinander zu beziehen.

Ein missglücktes[43] Vorstellungsmodell (mehr war es nie). Denn abgesehen von seiner mangelnden biblischen Begründung stößt es auf erhebliche gedankliche *Schwierigkeiten*, die auch in der klassischen Theologie nie ganz unterdrückt werden konnten. Zwei seien erwähnt: die Frage einer *„Zeit" „nach" dem Tod* (ist Tod nicht Ausstieg aus der uns geläufigen, in ein Nacheinander der Momente zerfallenden Zeit?) und das Problem einer *„anima separata"* (die es nach Thomas von Aquin eigentlich gar nicht geben kann[44]).

6.5 Auferstehung im Tod: Ein in heutiger Theologie verbreitetes Vorstellungsmodell

Die meisten *heutigen Theologen* greifen daher (mit K. Rahner u. a.) auf die erwähnte zweite neutestamentliche Aussagenreihe zurück („heute noch wirst *du*", nicht bloß deine separierte Seele, „mit mir im Paradiese sein") und bevorzugen ein *anderes Vorstellungsmodell: „Auferstehung im Tod"*.[45]

a) Die kirchliche Tradition hat wie erwähnt daran festgehalten, dass für bestimmte Menschen die volle Auferstehung bereits erfolgt sei. Wenn aber *prinzipiell* eine sofortige Auferstehung im Tod möglich ist, warum dann nicht auch für andere Menschen? – Wenn die Menschen alle in Gott hineinsterben und „in ihm auferstehen", und wenn in dieser (alle gestreckten wie punktuellen Zeitvorstellungen übersteigenden, aber dennoch irgendwie prozessual zu denkenden) endgültigen Begegnung mit diesem Gott eben dieser Gott selbst für sie „als Gewonnener Himmel" (aber „als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer") ist[46], warum soll dies dann im Sterben und Tod nur für einige Ausnahme- und Sonderfälle gelten? Warum sollen alle übrigen Verstorbenen in einem Zwischenzustand, der voller Denkwidersprüche ist, fern vom *leibhaftig auferweckten* Christus warten müssen bis zum Ende der Zeiten? Das ist kaum zu begründen und zu verstehen. Von den biblischen Grundlagen her wie aus systematischen Gründen leuchtet viel eher ein, dass die Vollendung auch bei uns im Tod eintritt.

b) Natürlich müssen wir uns über den *Status* dieser und all unserer Aussagen über ein Jenseits des Todes im Klaren sein: Sie sind allemal – aus der Gotteserfahrung mit Jesus (Gott als unbedingt für alle entschiedene Liebe) heraus entworfene – Denk- und Vorstellungs*modelle*. Auferstehung am Jüngsten Tag oder Auferstehung im Tod: Beides sind Vorstellungsmodelle der Sache, *nicht die Sache selbst*, die viel größer, komplexer und einfacher zugleich (und letztlich unvorstellbar) ist. Diese Sache unserer Hoffnung kann nicht direkt und objektivierend angegangen oder beschrieben, sondern nur in – freilich mehr oder weniger begründeten, widerspruchsfreien und adäquaten – hinweisenden Modellen (Bildern) anvisiert werden.

c) Nach dem Vorstellungsmodell *„Auferstehung im Tod"* stirbt der *ganze* Mensch: *Im* Sterben wird er von Gott dialogisch unterfangen und wird *im* Moment seines Todes („heute noch") von Gott mit einem andersartigen, unzerstörbaren Leben beschenkt, m. a. W. er wird „auferweckt" (wie nicht-apokalyptische Auferstehungssprache sagen konnte). Auferweckt wird der Mensch „leibhaftig", d. h. er persönlich (kein Klon) mit seinem Bezogensein auf andere (keine privatistische Rettung)!

Weil aber der Tod zugleich Ausstieg aus der uns geläufigen Zeit ist, es also jenseits der Todeslinie kein zeitliches Nacheinander und deshalb *für die in Gottes* – aller Zeit ko-präsenter – Ewigkeitsdimension *Geborgenen* kein zeitliches Warten auf ein Später mehr gibt (das gibt es nur für uns im Zeitfluss befindliche Hinterbliebene),[47] deshalb erlebt der Einzelne *in* seinem Tod seine eigene Auferweckung durch Gott und *zugleich* das Auferstandensein der anderen, der Früheren wie der Späteren. Individueller Tod, Jesu endgültige Parusie und universal-kosmische Vollendung fallen in der Ewigkeit Gottes (seiner Unmittelbarkeit zu aller Zeit) – aus zeitlicher Perspektive gesprochen – „in eins zusammen", und zwar ohne dass spannungsloser Stillstand und Erstarrung herrschte. Im Gegenteil: Ewiges Leben besagt Leben in Fülle und freudiger Überraschung.[48]

Auch verliert der Einzelne im Tod nicht vorübergehend den (mit seiner Leibhaftigkeit gegebenen und gemeinten) Bezug zu den anderen Menschen und Geschöpfen, sondern öffnet sich – seine personale Identität nicht verlierend, sondern radikalisierend – über die (z. B. andere ausgrenzenden) Grenzziehungen seiner Erdenzeit hinaus in entgrenzter Kommunikation zu allen Geschöpfen und zum gesamten Kosmos hin. Aus der (quer zu all unseren Dimensionen liegenden und ihnen ko-präsenten) Dimension Gottes heraus, in welcher der auferweckte Christus und die auferweckten (in Gott geborgenen) Verstorbenen sich befinden, sind sie uns, die wir noch in der gestreckten, ablaufenden Zeit leben, beziehungsvoll gegenwärtig.

6.6 Eine ergänzende Vorstellung: Dialogische Unsterblichkeit

Wenn man statt des heute vielen versperrten Ausdrucks „Auferstehung" der Toten lieber den Ausdruck Unsterblichkeit verwenden will, dann muss man – um der inhaltlichen Sache nach nicht etwas anderes, sondern *dasselbe anders* zu sagen – von *ge-*

schenkter oder *„dialogischer Unsterblichkeit"* sprechen: Unsterblich ist nicht eine Seele unabhängig von der Heil schaffenden Relation Gottes zum Menschen, sondern der Mensch deswegen, weil Gott ihn bejaht und mit ihm einen Dialog begonnen hat, den er seinerseits nicht mehr abbrechen wird.[49] Solche im Geliebt- und Angesprochensein von Gott gründende Unsterblichkeit kann „eben ihres dialogischen Charakters wegen als 'Auferweckung' benannt"[50] werden. Mit dem Philosophen Georg Scherer gesprochen: „Eine Hoffnung auf Unsterblichkeit, die sich darauf gründet, dass sich der Mensch einem anderen anvertraut, können wir [...] als Hoffnung auf Auferweckung bezeichnen. Denn Auferweckung meint, dass wir durch den Einsatz einer absoluten, uns liebenden Freiheit aus dem möglichen Sturz in das Nichts gerettet werden."[51]

Dann fällt der Sterbende in seinem Tod nicht in die Vernichtung hinein, sondern – recht verstanden – in die Auferstehung hinein, so dass wohl *das Sterben* eine zu bestehende Wirklichkeit darstellt, *der Tod* aber für Glaubende im Grunde gar keine eigene Wirklichkeit mehr ist und hat, sondern nur die – empirisch freilich mehrdeutige – „Vorderansicht" des ewigen Lebens in Gott bildet. Sterben (und Tod) als Hinüber- und Heimgang, als Loslassen und Lebenshingabe an Gott *und* Entgegennahme des neuen Lebens aus seiner Hand in einem: Lebenshingabe *und* Aufgang neuen ewigen Lebens zugleich.

7. Unsere zweifache Auferstehung: „mitten im Leben" und aus dem Tod

Nun spricht das NT von Auferstehung nicht nur im Tod, sondern auch längst vor dem Tod: von *Auf(er)stehen mitten im Leben*. Es ist voller *Aufsteh-Geschichten*.[52]

a) Der Bibel geht es nicht nur um ein Leben *nach* dem Tod, es geht auch um die Ermöglichung eines menschlicheren, gerechteren, volleren Lebens *vor* dem Tod. Dass *Jesus* (der nicht für sich gelebt, sondern anderen neues Leben ermöglicht hat) durch Gott auferweckt ist, besagt ja auch, dass er *mit* seiner Praxis in Kraft gesetzt ist. Es ist also die Veränderung, die sich in unserem Leben vollzieht, auf die es ankommt. Deswegen die Heilungs-, Aufrichtungs- und Befreiungs-Geschichten, in denen am Boden liegende Menschen sich wieder erheben, aufatmen, ihres Lebens wieder froh werden können, weil sie sich in ihrer Würde geachtet sehen und ihnen jemand beim Aufstehen hilft.

b) Das NT bringt (z. B. durch Symbolgeschichten von Totenerweckungen) zum Ausdruck: Durch Jesu Leben, Sterben und Auferstehung ist dem Tod der „Stachel" gezogen (1 Kor 15,44 ff.). Die scheinbar unbesiegbare Macht des Todes – die noch immer tobt und herrscht durch alle, die das Geschäft des Todes betreiben – ist durchbrochen. Das ist von größter Bedeutung: Nun sind alle, die dem Totenerwecker-Gott trauen, nicht mehr den „Herren der Welt", die uns mit der Furcht vor dem Tod gefügig machen wollen, alternativlos ausgeliefert (Hebr 2,14 f.; Joh 16,33). Sie können sich ihnen widersetzen, können aufstehen und in den Fußstapfen Jesu anders leben.[53]

c) Die Auferstehungssprache bringt zum Ausdruck, dass das neue, befreiende Leben von Gott her bereits mitten im alten, falschen Leben anwesend und wirksam sein kann. Bei Marie Luise Kaschnitz finden sich schöne Beispiele dafür. Ihr Gedicht „Auferstehung" beginnt folgendermaßen: „Manchmal stehen wir auf / Stehen wir zur Auferstehung auf / Mitten am Tage / Mit unserem lebendigen Haar / Mit unserer atmenden Haut. / Nur das Gewohnte ist um uns. / Keine Fata Morgana von Palmen [...]"[54]

d) Schon neutestamentliche Autoren verwenden die Metaphorik des „Aufstehens" und „Auflebens" auch für die Umkehr, für das Aufwachen und Auferstehen des Sünders, für das Aufstehen derer, die den Exodus der Liebe hin zu den anderen wagen, und für die Aufrichtung mitten am Tag[55] (Lk 15,24. 32: „dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden"; Kol 2,11–13; 3,1–4; Eph 2,5–7; 5,14: „wach auf, der du schläfst, steh auf von den Toten, und aufleuchten wird dir der Christus"; Joh 5,24 f.; 1 Joh 3,14: „wir sind vom Tod zum Leben hinübergegangen, wenn wir die anderen lieben"). Folgerichtig unterscheidet man seit Augustinus „duae resurrectiones" aus dem Tod: (1) die Auferstehung aus dem Tod des Egoismus (und Abgeschnittenseins vom Lebensgrund Gott) schon hier und jetzt; (2) die erst zukünftige volle Auferstehung aus dem physischen Tod.[56]

All die jetzigen – und seien es noch so kleine – Erfahrungen des Befreit-, Gerettet-, Aufgerichtet-, Erneuertwerdens und des Wieder-aufstehen-Könnens sind ein Stück „Erfahrung von Auferstehung" (vgl. Phil 3,10) mitten in Leid, Niederlage und Am-Boden-Liegen, sind ein Vorschein der gänzlichen Aufrichtung und Erneuerung. Christen, die unterdrückt sind oder die Unterdrückten aufhelfen, wissen etwas davon, wie viel Kraft zum Aufstehen der Auferstehungs-Glaube geben kann, auch mitten im Verwundetwerden und im Leiden, das man sich im Kampf *gegen* Unrecht und Leiden holen kann.

Die Auferstehungs-Metaphorik hat nach wie vor eine ungeahnte Aussagekraft. Wie andere unserer großen Wörter ist die Metapher „Auferstehung" unverzichtbar. Sie muss deshalb vom Boden aufgehoben, von Entstellungen gereinigt und in ihrer befreienden Kraft erschlossen werden. Dann kann das Wort Auferstehung wieder zum Brennpunkt einer bewegenden und hoffnungsvollen Botschaft werden, welche die menschlichen Ängste und Sprachlosigkeiten angesichts des Todes und der eigenen Endlichkeit bestehen, ja sie überwinden hilft.

Anmerkungen

[1] Zu ähnlichen Aussagen der Theologen bis heute siehe H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht (1985, [3]1989). Erweiterte Neuausgabe mit Erörterung der aktuellen Kontroversen, Würzburg [4]1995 (= Topos plus Taschenbuch-Ausgabe [5]2002), 21–24.

[2] Vgl. ebd., 31–40.

[3] Der Mensch ist durch die Beschaffenheit seines Gehirns auch auf eine andere Dimension

ausgerichtet, er kann ihrer in extremen Schock- und Grenzsituationen bisweilen gewahr werden: dazu M. Schröter-Kunhardt im vorliegenden Band. Vgl. auch, als Ergebnis eines großen Konstanzer Forschungsprojekts, der Soziologe H. Knoblauch, Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung, Freiburg ²1999: Der Begriff Nahtoderfahrung sei irreführend (129 f.). Es gehe um ein dem Menschen mit seinem Gehirn gegebenes „Vermögen, eine transzendente Wirklichkeit wahrzunehmen, die anders ist als das, was unser Organismus an Reizen aufnimmt. Dieses Vermögen scheint zum Wesen des Menschen zu gehören. *Was* aber dann als transzendente Wirklichkeit erfahren wird, wie die Inhalte aussehen, das lernen wir von unseren Mitmenschen, von der Kultur und vom Leben selbst" (193 f.). Vgl. ferner ders./H.-G. Soeffner (Hrsg.), Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen, Konstanz 1999, und unten Anm. 31.

[4] Vgl. das bekannte Wort von Augustinus (Confessiones 1,1): „Du, Gott, hast uns auf dich hin erschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es seine Ruhe (d. h. seinen Halt und seine Erfüllung) findet in dir."

[5] G. Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, 472. – Für diesbezügliche Argumentationen vgl. den Beitrag von B. Schumacher in diesem Band.

[6] Im vorliegenden Band geht J. Werbick in seiner fundamentaltheologischen Verteidigung des Auferstehungsglaubens von diesem Verspechen aus, welches das menschliche Leben selbst darstellt.

[7] H. Krings/E. Simons, Art. ›Gott‹, in: HphG Bd. 3, 639; vgl. Th. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, passim, und G. Essen, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995, 407–422.

[8] F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung (1858), Darmstadt 1974, Bd. 1, 172.

[9] Zum Folgenden H. Kessler, Sucht den Lebenden (s. o. Anm. 1), 41–78; außerdem die Beiträge von H. Strauß und G. Schimanowski im vorliegenden Band.

[10] Dazu die Ausführungen bei J. Ringleben, Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes, Tübingen 1998, 11–27.

[11] Zum Folgenden H. Kessler, Sucht den Lebenden (s. o. Anm. 1), passim, bes. 479–504.

[12] G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu, Göttingen 1994, 217.

[13] L. Scheffczyk, Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, 197.

[14] Lüdemann, Auferstehung (s. o. Anm. 12), 216–220.

[15] Nikolaus von Kues, De docta ignorantia III,8.

[16] St. W. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1988, 179 (vgl. auch 215–218). – Schon Thomas von Aquin (1225–1273), De aeternitate mundi 306 oder Summa theologiae I 46,2 argumentiert: Auch wenn die Welt ohne zeitlichen Anfang wäre, wäre dies kein Widerspruch zum Schöpfungsglauben; denn eine zeitlich anfanglose Welt wäre nur in *einer* (nämlich der zeitlichen) Hinsicht unendlich, in allen anderen Hinsichten aber endlich und bedingt, bedürfte daher stets eines sie begründenden unbedingten Grundes, wäre also kein zweites Ur- oder Ko-Prinzip neben Gott, dem absoluten Weltbegründer.

[17] Zum Folgenden vgl. H. Kessler, ›Schweigen müssen wir oft, es fehlen heilige Namen‹ (Hölderlin). Zur Hermeneutik trinitarischer Rede (1995), in: J. Beutler/E. Kunz (Hrsg.), Heute von Gott reden, Würzburg 1998, 97–124; ders., Trinität in interreligiöser Perspektive, in: B. Nitsche (Hrsg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Theologie im Dialog zwischen Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Frankfurt – Paderborn 2004.

[18] Augustinus, Confessiones 3,6,11.

[19] Genaueres zu diesem Abschnitt bei H. Kessler, Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie, in: Ders./G. Fuchs (Hrsg.), Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Würzburg 1996, 189–232, bes. 214–232; außerdem H. Kessler, Art. ›Schöpfung‹, in: ³LThK Bd. 9 (2000), 226–236, bes. 233–236.

[20] Hier haben wir es mit einem gegenüber den in der Evolution und auch gegenüber den in der menschlichen Freiheitsgeschichte auftauchenden Novitäten wesentlich anderen, nämlich starken, radikalen Begriff des Neuen zu tun. So m. R. auch A. Schüle, Gottes Handeln als Gedächtnis, in: H. J. Eckstein/M. Welker (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen 2002, 237–276, hier 249 f.

[21] Die Zitate aus E. Husserl, Ideen III, Husserliana V 118, zit. nach L. Landgrebe, Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie, in: Ders. (Hrsg.), Beispiele. FS E. Fink, Den Haag 1965, 291–305, hier 297. Vgl. außerdem H. Plessner, Philosophische Anthropologie, Frankfurt a. M. 1970, und G. Haeffner, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1982, 88–105.

[22] Und Seele (hebr. *nefesch*, entsprechend das ntl.-griech. *psyché*) meint wiederum den ganzen, leibhaftigen Menschen, insofern er ein lebendiges Wesen von Gott her ist, Leben als Gabe Gottes hat.

[23] Dazu eine Begebenheit aus dem Leben Karl Barths: Eine Frau fragte den großen Theologen, ob sie im Himmel ihre Lieben wieder sehen werde. Seine Antwort: „Sie werden Ihre Lieben wieder sehen, aber auch Ihre Nichtlieben."

[24] W. Pannenberg, Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 1991, 401.

[25] Kessler, Sucht den Lebenden (s. o. Anm. 1), 54–78; 446 f; 486–492.

[26] Es ist einfach nicht richtig, wenn in Beiträgen des von H.-J. Eckstein/M. Welker hrsg. Bandes „Die Wirklichkeit der Auferstehung" (s. o. Anm. 20), immer wieder (z. B. 56–58, 177 ff., 188 f., 220, 231–233) behauptet wird, mit dem biblischen Verständnis von Leiblichkeit (seiner Betonung der Weltverflochtenheit) und von leiblicher Auferstehung sei der Gedanke eines vollen Grabes und verwesenden Leichnams nicht zu vereinbaren; das Grab Jesu müsse leer gewesen sein (177).

[27] Dagegen spricht auch nicht Apg 2,27. 31; das Zitat aus Ps 16,10 meint nämlich ganz unspezifisch eine Rettung aus dem Tod.

[28] Ingolf U. Dalferth, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 379–409, hier 396 f., bemerkt, am leeren Grab aus theologischen Gründen festzuhalten in dem Sinn, dass der Leichnam Jesu nicht verwest sei, das sei Doketismus.

[29] J. Kremer, Die Osterevangelien, Stuttgart – Klosterneuburg 1977, 18 und 49.

[30] Oder die Predigtgeschichte der Thomaserzählung (Joh 20,24–29) will die Frage beantworten: Waren die Urjünger damals privilegiert, durften sehen und mussten nicht glauben, während wir heute glauben müssen, ohne zu sehen? Sie antwortet nicht „Selig die nicht sehen, *sondern* glauben", vielmehr: „Selig die nicht sehen *und doch* glauben" (die Urjünger mussten auch glauben, ohne Glauben sahen sie nicht). Übrigens heißt es nirgends, dass Thomas seine Hand in die Seite Jesu gelegt habe, in der Handlungswelt (der realen Vorkommnisse) kommt dies gerade nicht vor, lediglich in der besprochenen Welt (der Symbole), und dort wird es durch das gegenläufige „rühr mich nicht an" (Joh 20,17) dialektisch aufgefangen.

[31] Zu meinem eigenen Verstehensversuch vgl. Sucht den Lebenden (s. o. Anm. 1) 127–135; 145–158 und 230–236, bes. aber 426–432 (mit Anm. 26–29); 478 f. und 492–501, sowie meine Rez. zu U. B. Müller, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in: ThRev 95 (1999), 115–118. – M. Limbeck, Christus Jesus. Der Weg seines Lebens, Stuttgart 2003, 96–105, versucht – auf der Linie der in diesem Band von Schröter-Kunhardt repräsentierten Forschungen – die Ostererfahrungen der Jünger Jesu von der biologisch-neuronalen Fähigkeit des Menschen her zu

verstehen, in besonderen Stress- und Grenzsituationen bisweilen „in die Lage kommen [zu] können, Erfahrungen zu machen, die für uns Menschen nur *am Rande* unserer Wahrnehmungsfähigkeit möglich sind, weil wir dort am unverstelltesten mit jener Wirklichkeit in Berührung kommen, die ›jenseits von uns‹, die transzendent ist. *Wie* wir sie dann freilich wahrnehmen – mit welchen Bildern, Gefühlen und Gedanken – hängt von *unserer* je eigenen, persönlichen ›Innenwelt‹ ab" (103); bei den Jüngern Jesu war diese entscheidend von den Erfahrungen mit Jesus geprägt. Vgl. oben Anm. 3.

[32] Kessler, Sucht den Lebenden (s. o. Anm. 1), 142; vgl. ebd. 211–219.

[33] Zu diesem ganzen Teil vgl. H. Kessler, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, in: J. Pfammatter/E. Christen (Hrsg.), Hoffnung über den Tod hinaus (= Theol. Berichte, Bd. 19), Zürich 1990, 65–94, sowie im vorliegenden Band den Beitrag von U. Lüke.

[34] Dazu die aufschlussreiche Arbeit von Karl Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Freiburg 1968.

[35] Der dem Leben und der Lebenshingabe Jesu ureigene Sinn wird von Ostern her als ein unzerstörbarer, ewig bewahrter und end-gültiger erkannt. Vgl. dazu Kessler, Sucht den Lebenden (s. o. Anm. 1), 239 f. und 442–463.

[36] Vgl. dazu ebd. 368 f. mit Anm. 169 und insgesamt 367–404 zum praktischen Charakter des Osterglaubens.

[37] Sein ganzes Interesse ist auf das sehnsüchtig erwartete Geschehen der Ankunft (Parusie) des Herrn und des Gottesreiches gerichtet.

[38] Letzteres in Weiterführung frühjüdischer Aussagen von einer leibhaftigen Auferstehung der Patriarchen und Märtyrer unmittelbar aus dem Tod in den Himmel (2 Makk 7; 12,44 f.; 14,46; 15,12–16 [ca. 50 v. Chr.]; 4 Makk 5,37; 7,19; 13,17; 16,25; 18,23 [ca. 50 n. Chr.]). Zu den ntl. und nachntl. Texten vgl. H. Kessler, Unsere Auferstehung (s. o. Anm. 33), 75–77.

[39] Biblisch bedeutet Seele (atl. *nefesch*, ntl. *psyché*) den *ganzen, leibhaftigen* Menschen, insofern er ein lebendiges Wesen von Gott her ist. Es wird nicht gedacht an eine Seele als Teil oder Kern des Menschen und als Kontinuum über den Tod hinaus, die Konstante ist einzig die Treue und das neuschöpferische Handeln des uns ja stets transzendental präsenten Gottes. Vgl. auch die Beiträge von W. Beinert und U. Lüke in diesem Band.

[40] Die Belegstellen sind aufgeführt bei H. Kessler, Unsere Auferstehung (s. o. Anm. 33), 78 f.

[41] Tertullian, De resurrectione 2; 25; 34: Die Gnostiker erkennten nur „eine halbe Auferstehung, nämlich die der Seele allein" an, zur „Vollständigkeit der Auferstehung" fehle ihnen die andere „Hälfte", die „resurrectio carnis".

[42] Irenäus, Adv. haer. V 6,1; ähnlich Justin, Apol. I 18; Pseudo-Justin, De res., fragm. 109; u. a. – Im massiv-dinglich denkenden germanischen Mittelalter dachte man den hinzuzufügenden anderen „Teil" bisweilen massiv-physizistisch als materielle Identität von Erdenleib und Auferstehungsleib: „Auferstehung desselben Fleisches, das ich jetzt trage" (so z. B. ein Brief Leos IX. von 1053; DS 684) – nicht gerade tröstlich und hoffnungsvoll für Krüppel oder Brestkranke.

[43] So auch K. Rahner, Über den „Zwischenzustand", in: Schriften zur Theologie Bd. 12, Zürich 1975, 455–468, hier 458.

[44] Thomas von Aquin (1225–1274) ging es darum, den platonischen Körper-Seele-Substanzendualismus zu überwinden, auch wenn ihm dies nicht völlig gelang. Immerhin gibt es bei ihm an verschiedenen Stellen sehr klare und für unsere Frage sehr bedeutsame Aussagen: Eine anima separata wäre etwas, was „contra naturam animae" ist (ScG IV,79), das Personsein käme ihr nicht zu („anima separata non est persona": De pot. 9,2 ad 14; vgl. STh I 29,1 ad 5; 75,4 ad 2), ebenso wenig Menschsein und Ich-Bewusstsein („anima mea non est ego": In ep. I ad Cor. 15,2, n. 924); „wenn daher die Seele im anderen Leben das Heil erlangte, wäre dennoch nicht ich oder ein

Mensch im Heil" (ebd.). – Dies wäre den Ausführungen von W. Beinert (Teil 2 seines Beitrag bei Anm. 27–31) in diesem Band hinzuzufügen. Für Genaueres zu Thomas vgl. H. Kessler, Unsere Auferstehung (s. o. Anm. 33), 82–86, und die dort erwähnten Beiträge von R. Heinzmann, W. Kluxen und J. Weber.

[45] Vgl. die – allerdings sehr auf seine eigenen Beiträge enggeführte – Zusammenfassung von G. Greshake, Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer" Rückblick auf eine theologische Diskussion, in: ThPh 73 (1998), 538–557.

[46] Die Zitate aus H. U. von Balthasar, Eschatologie, in: J. Feiner u. a. (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403–421, hier 403.

[47] Die bewegende Aussage des Origenes († 254), dass der auferweckte, erhöhte Christus und alle Auferweckten in der Herrlichkeit Gottes noch auf uns „warten" und ihre „Freude erst dann voll sein wird, wenn kein Glied (sc. am vollendeten universalen Leib Christi) mehr fehlt" (Siebte Homilie über Leviticus, n. 2), ist aus unserer diesseitigen zeitlichen Perspektive gesprochen.

[48] Ewigkeit ist kein Zeitbegriff (gegen alltagssprachliche Verwendungen wie „das dauert eine Ewigkeit" = endlos ausgedehnt lange und langweilig), sondern ein Qualitätsbegriff und besagt unerhörte, noch nie da gewesene höchste Lebensintensität (Joh 10,10: „Leben in Fülle"; 1 Kor 2,9: „was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört und keinem Menschen in den Sinn gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben"). Vgl. Boethius, De consolatione philosophiae 5,6: „Ewigkeit ist der totale und vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens".

[49] M. Luther, Weimarer Ausgabe Bd. 43, 481: „Wo oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in Gnade, derselbe ist gewisslich unsterblich."

[50] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 295.

[51] G. Scherer, Das Leib-Seele-Problem, in: F. Dexinger (Hrsg.), Tod – Hoffnung – Jenseits, Wien – Freiburg – Basel 1983, 77.

[52] Zum Folgenden vgl. auch Luzia Sutter-Rehmann u. a. (Hrsg.), Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen, Gütersloh 2003.

[53] Vgl. das Osterlied des Pfarrer-Dichters Kurt Marti: „Das könnte den Herren der Welt ja so passen, wenn erst nach dem Tode Gerechtigkeit käme. Wenn hier die Herrschaft der Herren, wenn hier die Knechtschaft der Knechte so weiterginge wie immer. – Doch ist der Befreier vom Tod auferstanden, ist schon auferstanden und ruft uns jetzt alle: zur Auferstehung auf Erden, zum Aufstand gegen *die* Herren, die mit dem Tod uns regieren." (Zitiert nach dem katholischen Gesangbuch „Gotteslob", im Anhang für das Bistum Limburg, Nr. 837.)

[54] Marie Luise Kaschnitz, Seid nicht so sicher, Gütersloh 1979, 73 f. – Weitere moderne Texte in K.-H. Ronecker/W. Brinkel (Hrsg.), Wer wälzt uns den Stein? Erzählungen, Gedichte und Meditationen zu Ostern, München 1992.

[55] Paulus hatte – in Abwehr jedes spiritualistischen oder gnostischen Enthusiasmus – die Ausdrücke „auferweckt-werden" und „Auferstehung" noch streng der Auferstehung der physisch real Toten vorbehalten.

[56] So z. B. Augustinus, De civ. Dei 22,6,2; Thomas von Aquin, STh III 56,1 und 2. – Vgl. auch den Beitrag von H. Sonnemans in diesem Band.

V. Pastorale Perspektiven

Elftraud von Kalckreuth

STERBEBEGLEITUNG

1. „Auferstehung der Toten" – ein Thema in der Begleitung Sterbender?

Dieser Beitrag wird sich von den anderen Beiträgen in diesem Band wesentlich unterscheiden. Er wird notwendigerweise in die Praxis führen, in die Realität der Begegnung mit dem Sterben.. Das bringt mit sich, dass ich nicht vorwiegend theologische, philosophische oder wissenschaftliche Werke zitieren werde, sondern mich vielmehr auf Menschen beziehe, die sich mit ihrer Endlichkeit auseinander setzen: auf Sterbende, deren Angehörige und Hinterbliebene, Menschen, die andere auf dem Weg zum Tod begleitet haben, Altenpflegerinnen, Ärzte und Krankenschwestern, Seelsorger und Seelsorgerinnen, Hospizhelfer, Teilnehmer in Seminaren oder in der Ausbildung zur Sterbebegleitung. Sie alle waren mit den existentiellen Situationen befasst, die immer auch die Frage nach einem „Danach" in sich bergen. Nichts ist mehr belanglos im Angesicht des Todes. Das eigene System des Lebens und Glaubens verschärft sich, vertieft sich und manifestiert sich. So werden aus den Erfahrungen dieser Menschen auch Aspekte der Frage deutlich, welchen Stellenwert an den Sterbebetten das Thema „Auferstehung von den Toten" in unserer Zeit in unserer westlichen Welt hat.

Wenn ich die Sterbenden vor Augen habe, die ich selbst in zehn Jahren Hospizarbeit begleitet habe, danach die Patienten, von denen die Hospizhelfer in meiner Supervisions-Gruppe berichteten, außerdem die vielen Fälle, von denen die Altenpflegerinnen, Krankenschwestern und Pfleger, die Ärzte und Theologen in meinen Ausbildungs- und Fortbildungsseminaren erzählen, wenn ich dazu noch die Berichte derer nehme, die – wenn wir nach Vorträgen oder Lesungen miteinander ins Gespräch kommen – von ihren Erlebnissen mit Sterbenden in ihrer eigenen Familie berichten, dann ist daraus ein großer Erfahrungsschatz gewachsen, der allerdings nicht mit statistischen Erhebungen einherging.

Dass dabei die ausdrückliche Formulierung „Auferstehung von den Toten" nie auftauchte, spricht für sich.

Als eine evangelische Pfarrerin gefragt wurde, in welchem Zusammenhang ihrer Arbeit Gedanken über die Auferstehung der Toten selbstverständlich dazugehörten, fiel ihr natürlich der Osterfestkreis ein, bezeichnenderweise aber nicht die Begegnung mit Schwerstkranken, mit Sterbenden oder Hinterbliebenen. Auch die Krankenhaus-Seel-

sorger und -Seelsorgerinnen, mit denen ich seit Jahren im Gespräch bin und die ich in der Vorbereitung für meinen Beitrag noch einmal ausdrücklich dazu befragte, haben – zum Teil zu ihrer eigenen Verwunderung – ohne Ausnahme bestätigt, was ich auch von Gemeindepfarrerinnen und -pfarrern gehört habe, dass nämlich am Kranken- oder Sterbebett dieses Thema explizit nicht vorkomme. Weder die Patienten noch die Angehörigen, noch die Helfer, Ärzte und Pfleger scheinen eine Vorstellung von Auferstehung zum Ausgangspunkt oder Inhalt ihrer Fragen und Gedanken zu machen, – wohl aber spielen die unterschiedlichsten anderen Begriffe eines „Danach" eine Rolle. Es ging immer wieder um Ängste, Hoffnungen, Visionen und spirituelle Erlebnisse im Zusammenhang mit der Frage nach dem Übergang oder dem, was nach dem Tod sein könnte; dies werde ich im zweiten Teil dieses Beitrages zeigen.

Dass die Formulierung „Auferstehung von den Toten" in der Begleitung Sterbender nicht vorkommt, liegt zum einen daran, dass nur wenige noch fest im christlichen Glauben, zumindest so wie ihn der Katechismus lehrt, verankert sind. Studien wie die des Soziologen Waldemar Vogelsang an der Universität Trier, in der 2000 Jugendliche im Alter zwischen 14 und 25 Jahren nach ihren Wünschen, Zielen und Ansichten befragt wurden, zeigen, dass die Zahl derer, die im kirchlichen Sinn gläubig sind, weiter gesunken ist, wobei der Glaube an einen christlichen Gott nach wie vor Platz im Leben vieler Jugendlicher hat, kombiniert allerdings mit dem Bild der Wiedergeburt im hinduistischen Sinn und Elementen aus dem Buddhismus.

Außerdem wurde ein Trend zur „unausgesprochenen Religion" deutlich: Wer glaubt, spricht nicht darüber. Immer mehr Christen scheinen schweigend von ihren traditionellen Glaubensinhalten abzurücken und sich in eine Art privater Frömmigkeit zurückzuziehen.

Erst seit wenigen Jahren ist – nicht zuletzt durch die Hospizbewegung – das Thema Sterben und Tod aus der Tabuzone wieder mehr ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gerückt. Trotzdem ist es in seiner religiösen Dimension weitgehend aus dem Bewusstsein der Menschen verdrängt.

Die Gedanken an ein Leben nach dem Tod liegen vielfach in einer Tabuzone. Oft treten sie nicht einmal im Kontext der Angst vor dem Sterben zutage. Vielfach werden diese Gedanken vor allem deshalb nicht angesprochen, weil sie so, wie sie nun einmal sind, von den Patienten oder denen, die in ihrem Umfeld mit Sterben und Tod konfrontiert sind, als unfromm oder ungehörig empfunden werden, als Ansichten, die im Urteil der anderen als falsch abgestempelt werden könnten, als höchst zweifelhaft, als kurios oder gar lächerlich. Daher wird nur in seltenen Momenten der Offenheit mit besonders vertrauenswürdigen Menschen darüber ein Gespräch zustande kommen, am ehesten noch dann, wenn vom Gesprächspartner weder Urteil noch Verurteilung befürchtet werden muss. Nicht nur einmal habe ich zaghafte Fragen gehört wie: „Wenn ich mir so etwas vorstelle, bin ich dann eine Heidin?" Oder die Patienten fürchten, auf ein Jenseits, eine „bessere Welt" vertröstet und in ihrem gelebten Leben nicht ernst genommen zu werden.

Dahinter wird deutlich, wie sich beim Einzelnen sehr individuelle Vorstellungen finden von dem, was ihn nach seinem Tod erwartet. Hoffnungen und Ängste, Bilder aus dem eigenen Leben und Erleben, Bruchstücke aus Religionsunterricht und Predigten sowie Versatzstücke aus Trivialliteratur und Fernsehsendungen mischen sich zu einer oft unbewussten Vision. Diese bildet offenbar eine je ganz eigene Stimmung oder einen Hintergrund, welcher manchmal im Gespräch mit Sterbenden sichtbar wird, sich bisweilen deduktiv erspüren lässt, sich aber auch oft genug dem Außenstehenden verschließt. Gerade in diesen Bildern, Visionen, Träumen und Vorstellungen wird oft die ganz eigene Gottesbeziehung ahnbar. Wir können erspüren, wie zaghaft oder naiv, wie vage und unbestimmt, wie erfrischend selbstverständlich oder durch Schmerz und Enttäuschung fast versiegt das innere Gespräch mit Gott ist, das ein Sterbender am Ende seines Lebens führt. Der ganz eigene Weg, den ein Mensch mit Gott gegangen ist oder auf ihn zu, kann in solchen Bildern aufscheinen. Ein religiöses Grundgefühl offenbart sich manchmal in Visionen von einem Danach deutlicher, als es in Worte fassbar gewesen wäre.

Wenn eine Statistik vor zwei Jahrzehnten aufzeigte, dass nur 50% der Katholiken, 26% der Protestanten und 23% der „anderen oder ohne Konfession" überhaupt an ein Fortleben nach dem Tode glauben[1], stand hinter diesem Ergebnis vermutlich zunächst eine Fragestellung, die nicht diese Sehnsüchte, Ängste und Hoffnungen einbezog. Diese sind zwar oft nicht ausdrücklich religiös formulierbar, reichen wohl aber in Bereiche eines „Danach" hinein und sind nach meiner Erfahrung mit großer Wahrscheinlichkeit bei fast jedem Menschen anzutreffen. Die Hirnforschung hat mittlerweile festgestellt, dass „das menschliche Gehirn genetisch und anatomisch so geschaltet ist, dass es religiöse Überzeugungen begünstigt", wie u. a. die Forschungen der Neurophysiologen Eugene d'Aquili und Andrew Newberg an der University of Pennsylvania ergaben.[2]

2. Gedanken an Tod und Auferstehung zulassen oder verdrängen?

Die Frage nach einem „Danach" und damit möglicherweise auch nach einer Auferstehung kommt bei Schwerkranken auf, bei den Angehörigen und bei den Begleitern, also bei Ärzten, Helfern, Pflegern und Seelsorgern, und das lange Zeit vor dem Ende, im Vorfeld des Todes und in Abschied und Trauer.

Selbst wenn bei allen drei Personengruppen nie eine Auseinandersetzung mit der Todes-Thematik gewagt wurde, geschweige denn mit einer Vorstellung von Auferstehung, ist trotzdem zu vermuten, dass bei ihnen allen immerhin eine vage Vision von einem „Danach" besteht, Bilder, die unbewusst Hoffnung oder Ängste nähren.

Dass sich die Menschen, denen wir in der Sterbebegleitung hierzulande begegnen, im Lauf des Lebens ohne eine akute Herausforderung bewusst der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod gestellt haben, ist nur in seltenen Fällen anzunehmen, da dieses Thema noch immer weitgehend aus der Öffentlichkeit verdrängt wird. Auch in

die Ausbildung von Krankenschwestern, Altenpflegerinnen und Medizinstudentinnen und -studenten wird erst seit wenigen Jahren die Todes-Thematik einbezogen. Als wichtiges Element in der Ausbildung von Hospizhelfern ist sie selbstverständlich. Sonst allerdings findet man wenig Angebote wie die Seminare zur „Ars moriendi" in manchen Klöstern.

Bei der Vielzahl der Menschen rückt das Thema Sterben und Tod – und vielleicht auch die Auseinandersetzung mit Gedanken an das „Danach" – erst im Erleben von Todesfällen in der eigenen Familie oder in eigener schwerer Krankheit plötzlich nahe.

Die Menschen tendieren dazu, sich vor Gedanken zu schützen, die ihnen bedrohlich erscheinen. Martin Heidegger sagt: „Das Sein-zum-Tode ist wesenhaft Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz"[3], und die Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross schreibt: „Die Verleugnung des Todes, wie sie in unserer Gesellschaft geübt wird, bietet weder Hoffnung noch überhaupt einen Sinn, sondern steigert nur unsere Angst [...]"[4]

Wenn Menschen den Gedanken an den Tod verdrängen, so ist dies – wie jede Verdrängung – zunächst als sinnvoll anzunehmen als Schutzmechanismus vor etwas, das so erschreckend, so bedrohlich ist, dass der Geist sich weigert, es in den Denkbereich zu übernehmen. Dieses Phänomen habe ich vor allem bei Menschen angetroffen, die auf diese Weise ihrer Angst vor Höllenstrafen und vernichtendem Gericht auswichen. Der Gefahr, mit solcher Angst bis zum Tod leben zu müssen, entkommt der eine oder andere offenbar nur dadurch, dass er den Tod aus seinen Gedanken verdrängt. Außerdem bewirkt die Konfrontation mit dem Tod gleichzeitig eine Beschäftigung mit der Frage nach dem Fazit des eigenen Lebens, über das mancher die Bilanz des Scheiterns oder Versagens zieht, wenn nicht Brücken zu einem Verständnis für die Sinnhaftigkeit des Gelebten und Durchlittenen, ja, auch des Scheiterns und der Schuld gebaut werden können.

Ein anderer Grund für die Verdrängung ist die Undenkbarkeit eines Gedankens, der den Geist zu überfordern droht: der Gedanke an ein absolutes Ende. Als versuche man, sich dazu zu zwingen, etwas denken zu müssen, was von vornherein als unsinnig empfunden wird, dass es nämlich ein „Ende des Lebens" gäbe, ein Ende dessen, was wir einmal Mensch nannten. Die Vorstellung wird schon dort überstiegen, wo ein Mensch zu fragen versucht, „Wenn ich dann tot sein werde, erlebe ich mich dann als „Totseienden", erlebe ich ein Sein im Tode? Wäre das dann also doch noch ein Sein und nicht ein Nichts, also doch nicht wirklich Tod?"

Aus der christlichen Religion kommt in beiden Fällen offenbar selten Hilfe zu einer Aufhebung dieser Verdrängung, – obschon das von der Verkündigung her durchaus möglich wäre. Statt dessen suchen mehr und mehr Menschen in der westlichen Welt – auch erstaunlich viele Christen – den Ausweg im Glauben an eine Reinkarnation. Schätzungen zufolge glauben inzwischen 20–30 % der Deutschen an so etwas wie die Wiedergeburt.[5] Gerade die Angst vor dem Tod – im Gedanken an die eigene Schuld – scheint hier aufgefangen zu sein durch die immer neuen Chancen zum Guten. Dass der Tod nicht ein Endgültiges, kein Endpunkt sein sollte, dass der ganze Mensch in seiner

konkreten Persönlichkeit, die er im Lauf seines Lebens geworden ist, irgendwie fortbestehen sollte, aber eben nicht als ein nicht mehr Veränderbarer, scheint eine häufig anzutreffende Sehnsucht zu sein.

Oft genug aber stehen hinter den Verdrängungen immer noch weit verbreitete Höllen- und Gerichtsvorstellungen, die zum Teil in Irrationalität und Aberglauben hineinreichen, selbst bei Menschen, die aus der Verkündigung in den Kirchen durchaus eine andere Sicht angeboten bekommen, also ein „Hineinsterben in Gott" als einen „Akt gnädig richtender, reinigender, erleuchtender, heilender Vollendung"[6], oder eine Geburt in ein neues Leben in Gott, das einen Zugang zu neuen Horizonten eröffnet und in dem der Tod seinen Schrecken verloren haben wird. Apokalyptische Schreckensbilder statt der Frohen Botschaft sind „wohl der hauptsächliche Anlass dafür, dass der Tod unter dem Eindruck des neuzeitlichen emanzipatorischen Denkens auch bei Christen tabuisiert ist".[7]

Dazu kommt eine tiefe Verunsicherung, was der Begriff der Gerechtigkeit bedeutet. Was sind die guten Taten eines Lebens wert? Wie schwer wiegt die Schuld? Was ist Gnade? Gott scheint, je näher der Tod und damit das „Gericht" rückt, umso unberechenbarer, und das steigert die Ängste. Wie weit auch die Vorstellung von einem kalt richtenden, ja, gar rächenden Gott von der christlichen Botschaft entfernt ist – man findet sie erschreckend oft gerade, vielleicht sogar nur bei Christen. Und Bilder der Hoffnung werden dann in Bereichen gesucht und gefunden, die kaum noch aus der kirchlichen Verkündigung stammen.

3. Bilder von Übergängen und einem „Danach"

Je öfter wir Sterbende begleiten, je öfter wir sehen, was Enge und Angst zu lösen vermag und was hilfreich sein kann, aus der Begrenztheit zu führen, je öfter wir Menschen an die Schwelle begleiten und dann spüren, wie sie die Schwelle überschreiten, desto deutlicher wachsen die Zweifel daran, ob es dienlich ist, allzu genaue eigene Bilder oder Vorstellungen einzubringen. Ist es nicht vielmehr heilsam, sich einzuschwingen auf die je und je ganz eigenen Welten, sie zu achten und sie nicht als bloße Phantasien oder gar durch Medikamente oder Sauerstoff-Unterversorgung oder Ähnliches ausgelöste Wahnvorstellungen abzutun, sie zu achten wie Dichtung, die schon seit jeher den Versuch unternahm, das Unvorstellbare, das Undenkbare in Bilder oder Gleichnisse vom Übergang und vom Nachher zu fassen?

In meinen Fortbildungsseminaren zur Sterbebegleitung gibt es immer eine ausführliche Phase der Selbsterfahrung in der Begegnung mit der eigenen Endlichkeit. Es ist auffallend, wie alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer, gleichgültig, ob sie kirchlich aktiv sind, ob sie überhaupt einer christlichen Religion angehören, ob sie sich als religiös bezeichnen, Bilder von einem „Danach" in sich tragen, Bilder, die zumindest emotional sehr klar zuzuordnen sind. Sowohl bei denen, die in der ehemaligen DDR aufgewach-

sen sind und als Kinder und Jugendliche meist keinerlei Vorverständnis oder Anregung in dieser Hinsicht erfahren haben, als auch bei solchen, die aus einer soliden christlichen Erziehung kommen, finden sich erstaunlich häufig Bilder der Hoffnung und Sehnsucht in Analogien zur Natur. Dabei reichen die damit verbundenen Phantasien in der eigenen Interpretation fast immer auf ihre je ganz eigene Weise in spirituelle Dimensionen, in einer „religiösen Selbstverständlichkeit", wie sie Walbert Bühlmann in seinem Buch „Gottes große Überraschung"[8] beschreibt. Die „religiösen" Anteile allerdings sind hinter den Bildern nur manchmal offensichtlich, oft genug aber eher nur zu ahnen und zuweilen kaum zu entschlüsseln. Selbst wenn die Bilder von denen, die sie vor ihrem inneren Auge haben, erklärt oder kommentiert werden, bedarf es der Einfühlung in ein ganz eigenes Bildsystem. Stellvertretend für die erstaunlich große Vielfalt soll hier eine kleine Auswahl die Kraft solcher Bilder und der dazu gehörigen Assoziationen deutlich machen.

- *Sonnenuntergang über dem Meer:* Ein Streifen der Dunkelheit trennt den Bereich des Lebens von dem der Ewigkeit, in der ein Licht sein wird, das ich im Leben nicht ertragen könnte, das ich erst dann aushalten kann, wenn ich Teil von ihm sein werde.
- *Wasserfall aus einem Gebirgsbach:* Reinigung von all dem, was falsch war, lebensspendende Energie auch nach dem Tod, eine Energie, die Ruhe und „elektrische" Spannung in sich vereint;
- *Ein kosmischer Klang:* schwebend, in unendlichen Wellen, und ich schwinge darin, bin selbst Klang und Welle;
- *Regenbogen in Wolken:* eine Verbindung von diesem Leben nach Drüben, eine Verbindung, die ich manchmal für Augenblicke zu sehen glaube, die oft aber verdeckt ist; die Wolken, hinter denen der Regenbogen sich verbirgt, zeigen mir die Möglichkeiten von Verwandlung;
- *Weiter Himmel mit Vogelzug:* Aufbruch, Loslösung, Befreiung der Seele, Erlösung, dann Einssein mit der Unendlichkeit;
- *Höhle mit Durchgang:* Ich gehe durchs Dunkel zum Licht. Es geht weiter, Kälte und Grab sind nicht das Ende;
- *Aufziehendes Gewitter:* hier das Leben in seiner Buntheit und Bedrohtheit, das Dunkel ist ein Zwischenbereich, in dem vieles Vorläufige zerstört werden muss; dahinter scheint schon die Helligkeit einer Lichtwolke auf, als Vision des Kommenden;
- *Weizenfeld, Weizenähre:* Die Körner, die in die Erde versenkt wurden, sind „gestorben". Erst so kann Neues aus ihnen wachsen.
- *Wüstenlandschaft:* Tote Natur, Weite, Unendlichkeit, ins Licht fliegen und in die Geborgenheit?
- *Nebel-Wald:* Nicht lange mehr und es wird dunkel, dann habe ich es geschafft: Ich muss nicht mehr Körper sein, nicht mehr Materie; und dann wird Licht da sein, unendlich viel Licht.

Die Bilder symbolisieren fast immer und auf ganz verschiedene Weise ein Vergehen und Werden, oder ein Weitergehen, einen Wandel, eine Transformation, ein Umgeformtwerden von einem in ein anderes, aber nicht selten auch ein Gefühl des Einsseins, der Einheit mit einem unvorstellbar Größeren, und auch die Gewissheit, dass das Leben über den Tod siegt. Wir können wohl annehmen, dass die Menschen schon seit Anbeginn in der Naturbetrachtung Symbole und Zeichen gefunden haben als Bilder für ihre Jenseits-Hoffnung und -Sehnsucht. „Dafür wurde sie uns doch von Gott gegeben, die Natur, und die Augen und Ohren dazu, damit er mit uns sprechen kann", erklärte mir ein Patient in erfrischender Naivität.

Deutlicheres in komprimierter, noch dichterer Form erfahren wir von denen, die in der Kraft des Wortes oder gestaltend in der bildenden Kunst ihre Visionen an uns weitergeben.

Stellvertretend für eine große Vielzahl steht hier eine Auswahl:

Jean Paul[9]:

Sieh, wie alles so still ist
drüben in der Unendlichkeit
wie leise ziehen die Welten,
wie still schimmern die Sonnen! Der große Ewige ruht
wie eine Quelle mit
seiner überfließenden
unendlichen Liebe mitten
unter ihnen und erquickt
und beruhigt alles.

Carl Zuckmayer[10]:

Ich habe Angst vor dem Tod
Beim Einschlafen denke ich manchmal:
Was wird mit mir sein, wenn ich nicht mehr aufwache?
Ich denke mir oft,
dass ich vor der Geburt
von meiner Mutter umgeben war,
in ihrem Leib, ohne sie zu kennen.
Dann brachte sie mich zur Welt,
und ich kenne sie nun und lebe mit ihr.
So, glaube ich,
sind wir als Lebende von Gott umgeben,
ohne ihn zu kennen. Wenn wir sterben,
werden wir ihn erfahren
so wie ein Kind seine Mutter,
und mit ihm sein.

Warum sollte ich den Tod fürchten?

Matthias Claudius[11]:

Der Sämann säet den Samen,
Die Erde empfängt ihn, und über ein kleines
Keimet die Blume herauf –

Du liebtest sie. Was auch dies Leben
Sonst für Gewinn hat, war klein dir geachtet,
Und sie entschlummerte dir.

Was weinest du neben dem Grabe
Und hebst die Hände zur Wolke des Todes
Und der Verwesung empor?

Wie Gras auf dem Felde sind Menschen
Dahin, wie Blätter, nur wenige Tage
Gehn wir verkleidet einher!

Der Adler besuchet die Erde,
Doch säumt nicht, schüttelt vom Flügel den Staub und
Kehret zur Sonne zurück.

Rose Ausländer[12]:

Deine letzte Stunde
wird
die erste absolute sein

Verlass dich auf das
nackte Nein
das sie bejaht

Selbst in der Popmusik unserer Zeit gibt es Beispiele wie den eines Songtextes, den der Musiker Eric Clapton nach dem tragischen Tod seines Sohnes schrieb. Da heißt es: „Beyond the door there's peace I'm sure, and I know there'll be no tears in heaven." Auch die Sängerin Carole King schildert in ihrem Song „Way Over Yonder" ihre Jenseitsvorstellung: „I know when I get there the first thing that I'll see is the sun shining golden, shining right over me. Then trouble's going to lose me, worries leave me behind. And I'll stand up proudly in true peace of mind."

Dazu kommen die zahllosen Darstellungen aus der bildenden Kunst, die sich nicht nur auf Übergänge beziehen wie das Wägen der Seelen oder das Gericht, sondern auch auf ein letztes Sein in Gott, Visionen von Licht am Ende der Dunkelheit wie bei Matthias Grünewald in seiner Darstellung vom Aufstieg zum Ewigen Leben, oder wie die sehr eindrucksvolle Wandmalerei aus dem 15. Jahrhundert in der serbischen Klosterkirche von Resava, auf der Menschen in einer großen, halbgeöffneten Hand dargestellt sind: die Seelen der Gerechten in Gottes schützender Hand. Und bei Marc Chagall weist der Regenbogen von der Endlichkeit in Gottes Unendlichkeit, zu einer Transzendenz, die in ihrer Buntheit und Lebendigkeit als Aufhebung aller innerweltlichen Gesetze ahnbar wird.

4. Jenseits-Vorstellungen in der Sprache Sterbender

In der verbalen und nonverbalen Sprache der Sterbenden gibt es ähnliche Hinweise, zwar auch solche in Natur-Analogien, oft genug aber auch auf ganz anderen Ebenen der Jenseits-Hoffnungen und -Visionen. Manchmal ist es, als wären wir als Begleitende Zeugen einer Wirklichkeit, die nicht oder noch nicht die unsere ist.

Wir finden in den letzten Tagen oder Stunden bei vielen Patienten Hinweise auf ein Loslassen und auf einen Aufbruch, aber auch Bilder der Ängste und Bilder der Hoffnung, Visionen und Auditionen. Dabei gibt es weder eine Vorhersagbarkeit dessen, was auftreten wird, noch die irgendeiner Reihenfolge. Oft genug aber werden darin, mehr oder weniger verschlüsselt, Hinweise auf die je ganz eigene Jenseits-Vorstellung sichtbar.

In der Phase des Loslassens begegnet man häufig Bildern von Umzug oder Reise, von Bahn, Boot, Auto und Straßen und Formulierungen wie „Ich will nach Hause", „Ich geh jetzt heim" oder „Ich möchte in das andere Haus". Als denkbarer religiöser Hintergrund kann hier das Bild der „Ewigen Heimat" aufscheinen.

Dann wiederum, wenn ein Patient verzweifelt am erlöschenden Leben festhält, wird manchmal ein Zurückschrecken vor einem angstbesetzten Danach deutlich in vorweggenommener Selbst-Verurteilung, in Bildern von Gericht und Feuer, auch vom Fallen ins Nichts.

Oft drückt sich in Visionen und Auditionen die Überzeugung aus, dass die verstorbenen Angehörigen „drüben" auf den Sterbenden warten und dass sie jetzt schon um ihn sind. Eine Szene wie die folgende ist durchaus nicht selten: Da bat eine Patientin ihre Tochter, sie möge doch am Fußende des Bettes zur Seite treten und Platz machen. „Für wen?" fragte die Tochter. „Für den Karl, und die Tante Lia, und meine Mutter und den Papa!" „Aber Mutter, du weißt doch, dass die alle schon lange tot sind!" „Ja natürlich weiß ich das, aber wo sie jetzt hier sind, kann ich mich doch mit ihnen unterhalten!" So absurd das für Außenstehende scheint, so selbstverständlich ist es vielen gerade am Ende ihres Lebens, Verstorbene zu sehen oder auch zu hören. „Die warten auf mich" oder „Ich gehe jetzt zu meiner Liebsten", heißt es dann, und darin liegt offenbar ein Vertrauen in ein Jenseits, in dem die Menschen ihre Persönlichkeit behalten, in dem sie auch weiter füreinander und auch manchmal für die Lebenden da sind. Diese Zuversicht drückt sich auch in der Art aus, in der manche Sterbenden ihre Angehörigen trösten – wie der Patient, der seiner Frau wenige Tage vor seinem Tod versicherte: „Ich werde dann auch weiter um dich sein, ganz bestimmt!" Solchen Szenen begegnen wir in der Sterbebegleitung relativ häufig. Eine Gedankenverbindung zu einer Auferstehung der Toten ist hier wahrscheinlich am nahe liegendsten, am wenigsten befremdlich.

Dass Sterbende zumindest nicht glauben, dass dann „nichts" sein könnte – eine Vorstellung, die offenbar ohnehin das Denken und alle Phantasie zu übersteigen oder gar zu sprengen scheint –, zeigen all die Bilder und Visionen des Übergangs: Treppen und

Türen, eine Frau sah gar „So viele Türen!", Tore, die „noch verschlossen sind", eine Leiter, Wege – „Ich sehe noch nicht, wohin er führt, aber bald …!"

Schließlich gibt es noch, wohl eher selten, Visionen von Engeln, von Heiligen und Namenspatronen und von Maria. Eine Patientin, die wochenlang voller Angst gewesen war, hatte einen Tag vor ihrem Tod zu Klarheit und Zuversicht gefunden. Sie sagte: „Schwester, ich habe Jesus gesehen."

Nicht selten scheint sich der Blick der Sterbenden auszurichten ohne Bilder, ohne Vorstellungen, einfach in dem Seufzer „O Gott …", dem Aufschrei „Jesus!" oder dem verzweifelten „Lieber Gott, hilf mir" wie in einem „Herr, erbarme dich".

5. Die Relevanz des individuellen Glaubens-Systems in der Kommunikation mit Sterbenden

Erstaunlich oft werde ich, wenn ich nach Lesungen oder Vorträgen mit den Zuhörern ins Gespräch komme, gefragt: „Sterben gläubige Christen leichter als andere?" Nicht nur meine Antwort, sondern auch die vieler Sterbebegleiter ist dann: Es kommt darauf an, welche Erwartungen, Hoffnungen, Sehnsüchte oder Ängste sie aus ihrer Religion in ihr Sterben hineinnehmen! Es kommt auch auf das Leben – nicht nur das religiös gelebte Leben – an, das hinter ihnen liegt, und auf den Sinn, den sie darin fanden.

Der Prozentsatz jener Christen, die aufrichtig sagen können, sie hätten keine Angst vor den in ihrer Religion verkündeten vier Grundsituationen von Gericht, Fegfeuer, Hölle und Jüngstem Gericht, erreichte praktisch nie die Größe von 50%.[13] Die Angst scheint bei vielen Christen das Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit, in seine über den Tod hinaus reichende Liebe und Schöpferkraftverdrängt zu haben; somit müsste eine Botschaft von der Auferstehung der Toten neu formuliert und mit Kraft und Hoffnung gefüllt werden, damit die Menschen am Ende ihres Lebens vertrauensvoll auf das Kommende zugehen können.

Aus der Praxis der Sterbebegleitung ergeben sich immer wieder Hinweise für eine hilfreiche Seelsorge, auch und gerade in Bezug auf Vorstellungen von einem Jenseits im christlichen Sinn und einem Begriff von Auferstehung. Dabei ist unsere eigene Authentizität und Redlichkeit eine wesentliche Voraussetzung, einen Sterbenden in seinem Fragen und Zweifeln begleiten zu können. In diesem Brennpunkt des Lebens sind die Menschen hellhöriger denn je; daher bilden vor allem unsere Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit eine Voraussetzung dafür, dass Sterbende sich im Gespräch mit uns ihrer Angst stellen und sich dann vertrauend auf ein letztes, sinnerfülltes Ziel ausrichten können.

Als Geschöpf und Ebenbild Gottes trägt wohl jeder Mensch die Spur einer innewohnenden Gottesbeziehung in sich. Mag sein, dass er sie nun als solche definiert, dass er sie in unbestimmter Weise wahrnimmt, dass er sie besonders intensiv lebt in einer vehementen Ablehnung oder in einer ständigen unterschwelligen Sehnsucht. Er kann

versuchen, sie zu ignorieren, kann sie verdunkeln oder pervertieren. Immer aber werden dabei auch Bilder und Symbole eine Rolle spielen, und es wäre Aufgabe der Theologen oder Seelsorger, Glaubensbilder herauszufinden und zu präzisieren. Da wir davon ausgehen können, dass wir ohnehin auf Bilder und Symbole treffen werden, ob sie nun ausgesprochen werden oder nicht, ist es angeraten, diese Voraussetzung zu nutzen. Werner Thiede[14] argumentiert sehr eindrücklich gegen die Tendenz, bildlose Aussagen über die christliche Hoffnung zu machen und alle nachtodlichen Bilder zu vermeiden. In seinen Ausführungen wird deutlich, dass das Geheimnis der Auferstehung geradezu nach einer Bilder- und Symbolsprache verlangt. Im Vordergrund steht für ihn ein Symbolbegriff, der auf Deutung angelegt ist und auf reflexive Lehre nicht verzichten kann.

Sicher ist eine Katechese am Sterbebett nicht mehr angebracht. Wohl aber können wir mit den Erkenntnissen, die hier deutlich werden, unter den hilfreichen Impulsen, die wir geben können, sicherer auswählen, indem wir die jeweilige Ausrichtung oder Sehnsucht im Angesicht des Todes bei denen, die wir begleiten, aufnehmen. Weil die Verkündigung den Trost geben kann, dass gerade das Fragmentarische eines Lebens aus göttlicher Perspektive kreativ vollendet werden kann, vermögen Bilder der Sehnsucht das Vertrauen zu stärken: „Deine Sehnsucht zeigt schon einen Teil dessen, was vollendet werden wird – eben weil du dich danach sehnst." So können die schmerzlichen Gedanken angesichts verpasster Lebenschancen oder nicht gelöster Lebensaufgaben in Hoffnung und Zuversicht einmünden. So betrachtet gewinnt auch die Furcht vor dem „Gerichtetwerden" eine neue Deutung: Richten kann jetzt verstanden werden als ausrichten, einrichten, so wie ein ausgerenktes Glied, das all seine ursprüngliche Kraft und Geradheit wiedergewinnt in einem zwar schmerzhaften, aber endgültig heilenden Prozess.

6. Impulse aus christlichem Hintergrund

Es ist zuweilen durchaus möglich, Sterbenden, die aus der christlichen Tradition kommen, mit behutsamen Impulsen einen tragfähigen Boden zu bereiten, auf dem sie leichter oder zuversichtlicher ihrer Sehnsucht und Hoffnung folgen können, um vertrauensvoll in das Undenkbare, das Geheimnis Gottes hineingehen zu können.

Damit sie ihren Weg zu der ihnen ganz eigenen Gottesbegegnung suchen, finden und gehen können, ist es hilfreich, wenn wir auf jede Weise Geborgenheit, Wärme, Schutz und Ruhe vermitteln. Damit sie ihren Bildern folgen können in ihre Welt der Visionen und Auditionen, muss der Alltag zurücktreten; es ist gut, wenn sie spüren, dass sie sich um nichts mehr zu sorgen brauchen. So kann es für einen Sterbenden unendlich erleichternd sein, wenn seine Ehefrau ihm versichert, dass sie ihn vermissen wird und dass sie voll Trauer ist, dass sie aber dann, wenn er nicht mehr bei ihr sein wird, gut und liebevoll für die Familie und auch für sich selbst sorgen wird, so wie er es für sie getan hat.

Es kann ein vertrauensvolles Loslassen bewirken, wenn wir dem Sterbenden eine Geborgenheit zusprechen – an die wir allerdings zuallererst selbst glauben müssen, um wirklich „glaub-würdig" zu sein. Beruhigende Impulse können aus dem inneren Frieden und der Zuversicht dessen kommen, der den Sterbenden begleitet. Sie sollten aber besser nicht mit allzu konkreten Inhalten oder gar eigenen Bildern gefüllt sein, um dem Sterbenden nicht den Zugang zu seinen eigenen Visionen zu versperren. Wenn wir sagen – und es auch in uns spüren: „Sie sind in guter Hut!" – wird das kaum die innere Bilderwelt des Patienten stören oder gar zerstören, wird vielleicht aber in eine vertrauensvollere Stimmung führen. Ein Satz wie „Es war wohl auch ein anstrengendes Leben, das hinter Ihnen liegt", wird möglicherweise durch den dahinterliegenden Gedanken, dass es ein Ausruhen nach der Mühsal geben wird, eine gewisse Ruhe im Umgang mit der Lebensbilanz fördern.

Heilsame Bilder wie etwa die Landschaften aus der Kindheit verbinden sich mit Gefühlen, hinter denen Sehnsüchte stehen. Gerade diese Sehnsüchte sind manchmal auf ihre Weise von einer tieferen Symbolkraft, als wir dies als Außenstehende erkennen. „Der Mensch wird im Tode all dem gegenübergestellt, wonach er schon immer in der Tiefe seiner Sehnsucht verlangt, was er in allen seinen Erkenntnissen schon immer vermutet, wohin er in all seinem Wollen unbewusst strebt, was er in all seinem Lieben im Grunde umarmt." [15] Die Verkündigung kann den Trost geben, dass gerade das Fragmentarische in der göttlichen Perspektive kreativ ist: Weil der Mensch sich im Angesicht des Todes danach sehnt, ist er durch diese Sehnsucht darauf ausgerichtet und bereit, sich beschenken zu lassen.

Bilder sind dabei oft die Spur der Gottesbeziehung, sind Glaubensbilder. Aus dem Reichtum der Schöpfung heraus werden sie so vielfältig sein wie die Menschen und ihre Hinwendung zu Gott. Es kann hilfreich sein, wenn wir als Begleiter versuchen, die Bilder herauszufinden und zu präzisieren, sodass sich Lebensfeindliches, Verfahrenes und Eingefrorenes lösen oder verwandeln kann. Wenn es nur ein einziges zutreffendes, quasi vorgeschriebenes Bild vom Jenseits gäbe, böte uns die Heilige Schrift wohl kaum so viele verschiedene Bilder davon; nicht ein einziges könnte den Anspruch erheben, wirklich genau die neue, unendlich weite göttliche Dimension zu beschreiben.

Die Bilder und Vorstellungen, die angsterfüllten und die hoffnungsvollen Träume, die wir bei den Menschen am Ende ihres Lebens finden, sind ihre je ganz eigenen Brückenpfeiler auf dem diesseitigen Ufer. Wenn wir helfen wollen, dass sie die Brücke selbst und den Pfeiler am anderen Ufer in den Blick nehmen können, müssen wir uns zuallererst gedanklich neben sie in ihre Bildwelt begeben und versuchen, mit ihren Augen zu sehen, um vielleicht gemeinsam die Ergänzungen dieser Anfänge und Wege zu finden.

Aus den häufig auftauchenden schmerzvollen Gedanken und den oft nur angedeuteten Problemsituationen der Sterbenden möchte ich hier aus meiner Erfahrung heraus wiederum einige aufgreifen mit den möglichen Ansätzen zu heilsamen Antworten, die je und je theologisch durchdacht oder erspürt werden müssten:

Da kann sich ein Bild des Gerichtes, in dem ein verdammender Gott Vergeltung übt, zu einem Ort verwandeln, an dem ein verstehender, verzeihender Gott so richtet, dass „gerade wird, was krumm war".

Da kann die Angst vor dem Unbekannten, die einen Sterbenden immer wieder zurückschrecken lässt vor einem letzten Loslassen, aufgefangen werden in der Botschaft von der unendlichen Liebe Gottes.

Quälende Fegfeuer-Phantasien können in Bilder der Sühne und Reinigung münden, in die Hoffnung, neu erschaffen zu werden, um dann ganz zu sein.

Das Bild „Er webt mich zu Ende" kann Antwort werden auf den Schmerz angesichts dessen, was im Leben nie richtig verwirklicht werden konnte.

Das viele Versäumte, das ein Sterbender in seiner Lebensbilanz vor Augen hat, kann Antwort finden in Johannes 10,10 „Ich will, dass sie das Leben haben und dass sie es in Fülle haben" und in der Gewissheit, dass wir Geschöpfe Gottes sind im Leben wie im Tod, dass er als Schöpfer und Vollender das Fragmentarische ergänzen wird.

Die Verzweiflung darüber, dass die Erdenzeit zu Ende geht, dass die Lebensuhr abläuft, auch der Blick auf die Uhr oder die immer wiederkehrende Frage „Wie spät ist es jetzt? ... Und jetzt?" kann zur Ruhe kommen in dem Bild der Ewigkeit, des ewigen Lebens, das vor diesem Leben war, das jetzt ist, das auch nachher sein wird. Immer ist Ewigkeit Gottes, und wir waren immer mitten in ihr und werden dann – in anderer Weise – auch in ihr sein.

Bilder von Hölle und Verdammnis können mit einer Frage durchbrochen werden: „Kannst du dir Jesus im Licht und in der Herrlichkeit Gottes vorstellen, ihn, der auf Erden für die Kranken und die Sünder gelebt hat, in all dem ewigen Licht und im Allwissen, – kannst du dir da vorstellen, dass es Menschen in ewigen Höllenqualen gibt?"

Eine schmerzhafte Lebensbilanz können wir anerkennen als einen mutigen Akt der Selbsterkenntnis auch im Angesicht des liebenden Gottes. Wenn ein Mensch in voller Klarheit erkennt, was er „in seiner eigenen Freiheit aus sich gemacht hat und was möglicherweise in ungeheurer Distanz zum schöpferisch-bejahenden Gott steht"[16], können wir ergänzend das Bild aufscheinen lassen von dem, was Gott aus Gnade hinzufügt zu der Persönlichkeit, so wie sie gottgewollt war.

Aus heftigster Selbstverdammung können wir heraushelfen mit den Worten Jesu zum Gebot der Vergebung – „nicht sieben mal, sondern siebzig mal sieben mal".

Die panische Angst, ins Nichts zu fallen, kann vielleicht aufgefangen werden in dem Gedanken, dass Gott mich erschaffen hat, so wie er immer Leben aus dem Nichts erschafft, und auch nach dem Tod, wenn man denn den Tod als ein Gehen ins Nicht-Sein sieht – wird Gott wiederum Leben aus diesem Nichts erschaffen. Einen Weg aus dieser Panik können wir finden in dem Gedanken an eine Neuschöpfung des Lebens aus dem Tod[17] oder im Bild Gottes, der die Toten auferweckt und aus dem Nichts das Sein schafft[18].

Bilder wie die im Gedicht von Zuckmayer entsprechen den Gedanken aus der christlichen Tradition, die den Tod als eine Geburt zum ewigen Leben deuten.

Der Gedanke an das Ährenfeld kann aufgenommen und weitergeführt werden mit den Versen aus dem 1. Korintherbrief (15,35 ff.) in die Gewissheit, dass Gott die Auferstehung und das Leben ist.

Die Angst, es müsse eine Auferstehung des Leibes geben, und die gleichzeitige Ablehnung dieses Gedankens, die aus seiner Unvorstellbarkeit kommt angesichts von Zerfall und Verwesung, könnte eine Antwort finden wie bei Wilhelm Breuning[19]: „Auferweckung des Leibes heißt, dass bei Gott nichts verloren gegangen ist, weil er den Menschen liebt, das heißt, dass der Mensch bei Gott nicht nur seinen letzten Augenblick wiederfindet, sondern seine Geschichte", in seiner eigenen Persönlichkeit, geborgen in der Liebe und der Fülle eines neuen, unvorstellbaren Daseins in Gott.

In unserer Zeit, in der viele Menschen sich aus dem Tun definieren und gewohnt sind, alles immer aus eigener Kraft zu schaffen, ist für viele die Vorstellung einer Erlösung so ganz ohne ihr Zutun beängstigend, die Notwendigkeit, sich beschenken lassen zu müssen. Das sind oft diejenigen, die sich zunächst schwer tun, die Hilfe von ehrenamtlich arbeitenden Hospizhelfern anzunehmen. Wenn sie an diesem so einfachen Beispiel erfahren haben, dass es eine Zuwendung gibt, die im doppelten Sinn unbezahlbar ist, und dass sie etwas ist, das mit selbstverständlicher Liebe und Achtung gegeben wird, kann vielleicht eine ganz einfache Analogie gezogen werden dorthin, wo Gott erst recht in unentgeltlicher Liebe handelt, dorthin, wo Erlösung ein unverdienbarer Liebesakt Gottes ist.

All dies sind nur einige wenige Beispiele, Möglichkeiten und Anregungen. Bei der unendlichen Vielfalt dessen, dem wir bei den Menschen begegnen, die wir in ihrem Sterben begleiten, kann es nicht einmal ansatzweise Anweisungen oder Patentrezepte geben.

In der Praxis der Sterbebegleitung hat sich gezeigt, dass vertraute religiöse Versatzstücke aus der Kindheit und Jugend zu wohltuenden Elementen werden können im Sinn eben dieses Brückenbaus.

An erster Stelle gehört dazu das Vaterunser. Es ist nicht nur einmal vorgekommen, dass Patienten, die im Koma lagen oder seit Tagen nicht mehr gesprochen hatten, beginnen, die altvertrauten Worte mitzusprechen, wenn an ihrem Bett das Vaterunser gebetet wird.

Ebenso erzählte ein Pfarrer von einem Patienten, der schon seit geraumer Zeit für seine Angehörigen unansprechbar war, und auch für ihn, den Pfarrer, als er ihn kurz vor dem Tod besuchte. Als der Sterbende aber die vertrauten Worte des Psalm 23 hörte „Der Herr ist mein Hirte", begannen seine Lippen die Worte mitzuformen.

Jedes Mal ist es dann, als hätten solche Worte schon seit Jahren und Jahrzehnten Wohnung genommen in diesen Menschen.

Seelsorgerinnen und Seelsorger kennen in diesem Zusammenhang die Kraft von Gebeten und Schriftworten der Weisheit und Zuversicht, sie kennen aber auch die Entlastung, die sich einstellt, wenn Sterbende Psalmtexte hören, die ihrem inneren Schreien eine Stimme verleihen, wie in Psalm 130 „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu

dir", oder Psalm 22 „Mein Gott, warum hast du mich verlassen", Worte, durch die sie sich in ihrer Not nicht mehr allein fühlen sondern zutiefst verstanden wissen.

Und wie Kinder, die sich ihr Vertrauen aus oft gehörten Geschichten holen, können sich Sterbende in den wohl bekannten Gleichnissen geborgen fühlen, die von Gottes bedingungsloser Liebe erzählen, von seinem Verstehen und seiner Bereitschaft zu verzeihen, sodass sie sich in den schlichten Bildern vom verlorenen Schaf oder dem verlorenen Sohn wiederfinden, ohne Anstrengung, ohne Befremdlichkeit.

Manchmal genügt es schon, die Melodie eines vertrauten Kirchenliedes zu summen, kunstlos, ohne Worte, um Entspannung und Vertrauen im Gesicht eines Sterbenden aufscheinen zu lassen.

Wie sensibel wir allerdings gerade im Angebot dessen sein sollten, was wir aus unserer eigenen religiösen Sozialisation heraus am Sterbebett einem anderen anbieten, wird gerade in der Hospizarbeit immer wieder deutlich.

7. Schlussgedanken

Die Bereitschaft, in der Begleitung auf das einzugehen, was wir – bildlich gesprochen – als Brückenpfeiler am diesseitigen Ufer, also dem Lebensufer des Sterbenden vorfinden, ist erfahrungsgemäß der beste Ansatz, um offen und voller Vertrauen die Gedanken über ein Danach, ein Jenseits, vielleicht auch über eine Auferstehung der Toten miteinander teilen zu können. Um uns zunächst ganz unbefangen und bereitwillig dem zu öffnen, was wir bei unserem Gegenüber vorfinden, ist es angezeigt, mit allem Respekt und aller Achtung vor der Einmaligkeit zu verharren, auch im Staunen über die Vielfalt dessen, was wir an Gottesbeziehungen antreffen.

„Auferstehung" wird dabei oft nur ganz verschwommen mit einem Weiterleben jenseits des Todes und einer Nähe zu Gott assoziiert. Wie aus den Untersuchungen von Werner Thiede deutlich wird, glauben mehr als drei viertel der von ihm befragten Jugendlichen in irgendeiner Weise an ein Leben nach dem Tod, allerdings ist mit zunehmender Reife eine zunehmend verbreitete Verabschiedung von der christlichen Auferstehungshoffnung zu verzeichnen. Das liegt, so Thiede, auch an der auffälligen Zurückhaltung in Lehrplänen und Unterrichtswerken hinsichtlich der Fragen von Tod und Auferstehung.[20]

Später treten zunächst oft Widerstände gegen die Bilder zutage, die in der frühen religiösen Sozialisation aufgenommen worden waren. Häufig genug resultieren diese Widerstände aus den verschiedensten, oft irrationalen Ängsten. Aber sie können auch aus einer Ablehnung der angebotenen Bilder kommen. So wie in einem Gespräch über das Leben nach dem Tod Marion Gräfin Dönhoff sagte: „Ich finde die Vorstellungen sogar ein bisschen komisch, die kirchlichen, die es da gibt, die von Himmel und Hölle und Feuer und so. Das, glaube ich, kommt der Sache nicht näher."[21]

Wenn ich für die Begleitung Sterbender in diesem Zusammenhang etwas für wünschenswert halte, so ist es eine zeitlich weit davor liegende Unterstützung der bewussten Annäherung an Gedanken über ein Danach. Das heißt auch, dass der Sonntag für Sonntag im Credo bezeugte Glaube an die Auferstehung von den Toten als kraftvoller Kern in das Leben der Gläubigen hineinwirken könnte. Dies ist derzeit bei uns schon allein dadurch kaum zu erwarten, weil dieses Thema – wie Thiede es schildert – an den Schulen wenn überhaupt, dann gewöhnlich nur in reduktionistischer Weise im Religionsunterricht zur Sprache kommt.

Angesichts der Tatsache, dass das Thema „Auferstehung von den Toten" in der Begleitung Sterbender offenbar selten genug, und wenn, dann eher angstbesetzt vorkommt, angesichts aber auch der immanenten spirituellen Ansätze, die wir bei den Patienten in dieser Hinsicht immer zumindest vermuten können, wäre es wünschenswert, eben nicht nur im Religionsunterricht, sondern auch in der Verkündigung und der Seelsorge bewusster einen Boden zu bereiten, auf dem eine Auferstehungserwartung glaubwürdige Bilder vorfinden und Fuß fassen könnte.

Anmerkungen

[1] Vgl. Andreas Resch (Hrsg.), Fortleben nach dem Tode, Innsbruck 1981.

[2] Vgl. den Artikel „Kann man sich Gott denken", in: Psychologie heute, Juni 2001. Siehe auch den Beitrag von Günter Ewald in diesem Band.

[3] M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1984, 266.

[4] Elisabeth Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 1972, 21.

[5] Ralf Stieber, Tagungsbericht „Reinkarnation und Auferstehung?" Bad Herrenalb 1998.

[6] Hans Küng, Ewiges Leben?, München – Zürich 1982, 179.

[7] Herbert Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben der Christen, Düsseldorf 1978, 68.

[8] Walbert Bühlmann, Gottes große Überraschung, Mainz 1993, 63.

[9] Jean Paul, Sämtliche Werke Bd. 32, Berlin 1842.

[10] Zit. aus: Peter Neysters/Karl-Heinz Schmitt, Denn sie sollen getröstet werden, München 1993.

[11] Ludwig Reiners, Der ewige Brunnen, München 1955, 257.

[12] Rose Ausländer, Im Atemhaus wohnen. Gedichte, Frankfurt, 1981, 142.

[13] Reinold J. Blank, Auferstehung oder Reinkarnation, Mainz 1996, 45.

[14] Werner Thiede, Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität, Göttingen 1991.

[15] Ladislaus Boros, Des Menschen Welt und Gott, Zürich, 272.

[16] Vorgrimler, Tod im Denken und Leben (s. o. Anm. 7), 91.

[17] Küng, Ewiges Leben? (s. o. Anm. 6), 139.

[18] Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1980, 329 f.: „Die christliche Hoffnung auf Gott, der die Toten auferweckt und aus dem Nichts das Sein schafft, nimmt den Tod in seiner Tödlichkeit radikaler wahr, nämlich an seiner Wurzel, die im nihil steckt [...]. Es gibt eine Identität, die sich durch den unendlichen qualitativen Gegensatz von Tod und Leben durchhält. Es ist jene Identität, in der Auferstehung verheißen ist, aber sie liegt nicht im Menschen, sodass ihm wenigstens im Kern der Tod nicht über den Kopf kommen kann, sondern jenseits von Tod und Leben im Geschehen der Verheißung Gottes, in welchem der Mensch sich auf die Treue verlassen kann."

[19] W. Breuning, Tod und Auferstehung in der Verkündigung, in: Concilium 1968, 81.

[20] Thiede, Auferstehung der Toten (s. o. Anm. 14), 386.

[21] Marion Gräfin Dönhoff, Wahlbekanntschaften. Gespräch mit Stephan Wahl, SR2 Kulturradio.

JÜRGEN BÄRSCH

GEDÄCHTNIS DER VERSTORBENEN – BEGLEITUNG DER TRAUERNDEN

Die Liturgie des Totengedenkens zwischen kirchlicher Auferstehungshoffnung und gesellschaftlicher Trauerkultur

Am Abend des 27. April 2002 im Erfurter Dom: An die 5000 junge und alte Menschen stehen dicht gedrängt zusammen; viele umarmen sich, wischen sich immer wieder Tränen aus den Augen. Sie gedenken der 16 Menschen, die ein Tag zuvor ein junger Mann im Erfurter Gutenberg-Gymnasium getötet hatte, bevor er sich selbst erschoss. In dieser Situation tut die katholische Gemeinde das, was sie an jedem Samstagabend im Erfurter Dom tut: Sie eröffnet mit dem Abendlob die Feier des Sonntags. Und dabei lädt sie die Anwesenden ein, ihre Gefühle und Empfindungen an Psalmengesang, Lesung und Gebet anzulehnen und mitzubeten. Obgleich die meisten von ihnen im Atheismus aufgewachsen sind, finden sie sich dennoch in ihrer Betroffenheit, Ratlosigkeit und Trauer als Gäste in einer christlichen Liturgiefeier ein. So erscheint es selbst in einem entchristlichten Milieu ehrlich und authentisch, dass Tod und Trauer die Menschen zu Gottesdienst und Gebet zusammenführen. Offenbar bringt die existentielle Berührung durch Sterben und Tod, vor allem unter den extremen Bedingungen einer solchen Bluttat, in vielen Menschen eine Saite zum Klingen, die sie daran erinnert, dass die Kirchen einen Raum für die Toten und die Trauernden offen hält, in dem Entsetzen, Sprachlosigkeit und Leid, aber auch Erinnerung und Gedenken einen angemessenen Ort haben.

Das liturgische Totengedenken besitzt demnach weiterhin Relevanz für Glaubende wie für Nicht-Glaubende. Dabei liegen ihm offenbar fundamentale anthropologisch-religiöse Strukturen zugrunde. Einerseits hat es teil an der mächtigen Triebfeder allgemein-menschlicher Religiosität, findet im Christentum zu seiner spezifischen Ausprägung und beeinflusst dergestalt lang anhaltend die Kultur des Umgangs mit Toten und Hinterbliebenen in Alteuropa. Andererseits greift der andauernde gesellschaftliche Wandel auch auf das gottesdienstliche Totengedenken über und stellt es vor große Herausforderungen.

Darum sind zunächst einige gegenwärtige Tendenzen der Trauerkultur zu skizzieren. Vor diesem Horizont ist das Selbstverständnis des gottesdienstlichen Totengedächtnisses als Ausdruck der christlichen Hoffnung auf Auferstehung und Vollendung zu erläutern. Dies soll anhand von Beispielen aus der katholischen Liturgietradition dargelegt werden. Abschließend ist nach heutigen liturgiepastoralen Aspekten des Totengedenkens zu fragen.

1. Die Liturgie des Totengedenkens vor den heutigen Herausforderungen

1.1 Neuzeitliche Entwicklungen der Bestattungs- und Trauerkultur

Bis weit in die Neuzeit hinein waren Sterben und Tod öffentliche und religiöse, in der Regel kirchlich bestimmte Angelegenheiten. Die allgemein geteilte Überzeugung, zwischen Toten und Lebenden bestehe eine bleibende Solidarität, ließ Sterbende und Tote zum Leben dazugehören. Die öffentliche Präsenz des Versehgangs, das Geläut der Sterbe- und Totenglocke, der Gang zum und über den Friedhof (oft um die Kirche im Zentrum des Ortes), die Pflege des Grabes, das Gebet für die Toten, die stete Erinnerung an sie durch die Totenbildchen, die Feier der Jahrtage des Todes verstorbener Familien- und Gemeindemitglieder – das alles ließ die Toten nicht vergessen sein. Getragen war dieses Totengedenken vom christlichen Glauben an die Auferstehung der Toten und der Sorge um ihr jenseitiges Schicksal. Die Verstorbenen blieben in der Gemeinschaft von Familie, Dorf und Kirche. Man betete für sie, wie man annahm, auch sie würden für die Nachfahren vor Gott eintreten. So gedachten die Lebenden der Toten und zugleich ihrer eigenen Sterblichkeit, und sie konnten darauf vertrauen, dass auch sie selbst nach ihrem Tod nicht vergessen sein würden.

Dieses selbstverständliche Totengedenken war aber mannigfachen Wandlungsprozessen unterworfen. Schon im 16./17. Jahrhundert lösten sich kirchlich-gemeinschaftliche Strukturen allmählich auf und leisteten frühbürgerlichen Individualisierungstendenzen Vorschub. Unter dem wachsenden Einfluss der Aufklärung entwickelte sich eine bürgerlich-moderne Trauerkultur, die „als Mischung aus christlichen Traditionen, privater Emotionalität und symbolisch-gesellschaftlicher Repräsentation“[1] charakterisiert werden kann. Im Zuge der im 19. Jahrhundert geförderten Kommunalisierung des Bestattungswesens und des Hygienediskurses griff die Technisierung auf die Trauerkultur über. Leichenhallen ließen die Aufbahrung zu Hause als obsolet, weil unerwünscht erscheinen. Zugleich nahm die Professionalisierung und Spezialisierung im Umgang mit den Toten zu. Das Versorgen der Leiche bis zur Organisation der Beerdigung wurde nun nicht mehr von Familie und Nachbarschaft übernommen, sondern als Dienstleistung des Bestattungsunternehmens abgerufen.[2]

Schließlich veränderte die zunehmende Säkularisierung die überkommenen, kirchlich geprägten Beerdigungs- und Trauerformen. Das Freidenkertum mit seiner Propagierung der Feuerbestattung und die betont antichristlichen Trauerfeiern der Arbeiterbewegung bildeten die Speerspitzen einer Entwicklung, in der man in der Folgezeit

vermehrt der kirchlichen Totenliturgie ihre gesellschaftlich vorherrschende Rolle abzusprechen begann.[3] Kirchliche Liturgie und volksfrommes Brauchtum angesichts des Todes verblassten seither zunehmend.

1.2 Gegenwärtige Trends im Umgang mit dem Tod und den Toten

Diesen Entwicklungen entsprechend hat sich das Verhältnis der Menschen zu Sterben und Tod z. T. massiv und mehrfach gewandelt und zu einer ambivalenten Haltung geführt: So ist eine gesellschaftliche Verdrängung des Todes und der Toten wahrzunehmen.[4] Die allseits geforderte Mobilität und die Allgegenwart von Informationen und Meinungen in der globalen Medienwelt stehen im Dienst einer höchstmöglich erreichbaren ökonomischen Effizienz. Vitalität, Jugendlichkeit, Schönheit, (beruflicher) Erfolg und Genuss bestimmen weitgehend das Leben, wogegen die kontrastierenden Erfahrungen von Müdigkeit und Vergänglichkeit, von Krankheit, Alter und Tod als störend empfunden werden, weil sie den unbegrenzt scheinenden Möglichkeiten angesichts der eng begrenzten Lebenszeit entgegenlaufen und darum in ihrer Bedrängnis als bedrohlich wahrgenommen werden.[5] Die Auswirkungen auf das Totengedenken sind massiv: Mit der anonymen Bestattung steht eine schnelle Entsorgung der Toten, ohne lästige nachfolgende Pflichten (Grabbesuch, Grabpflege) zur Verfügung, die sich immer größerer Popularität erfreut.[6] Da familiäre Bindungen schwinden und die mobile Gesellschaft einen ständigen Wechsel von Arbeits- und Lebensorten verlangt, ist das traditionelle Familiengrab immer weniger ein möglicher Ort der Trauer, an dem sich die Angehörigen regelmäßig versammeln könnten.

Allerdings lassen sich zu diesen Beobachtungen auch gegenläufige Trends feststellen. Dazu gehört die allgemein geschätzte Arbeit der Hospizbewegung ebenso wie die vermehrten Bemühungen um eine angemessene Sterbe- und Trauerbegleitung. Zudem entfalten sich Muster, die dem Tod und der Trauer wieder eine größere individuelle und gesellschaftliche Präsenz zugestehen. Inzwischen treten immer mehr Bestatter den engen kommunalen Vorgaben entgegen, bieten eigene Räume für den Abschied an und öffnen die übliche Massenware von Sarg und Leichenkleidung für die individuelle Gestaltung.[7] Auch die öffentliche Trauer dokumentiert sich durch die häufiger anzutreffenden Holzkreuze und Blumensträuße am Straßenrand nach einem tödlichen Verkehrsunfall oder einer Bluttat.[8] Schließlich lässt sich unbegrenzt und weltweit durch die Gedenkstätten im Internet („World Wide Cemetery“ oder „Virtual Memorial Garden“) Trauer zeigen und den Toten Reverenz erweisen.[9]

1.3 Das kirchliche Totengedenken

Die exemplarisch skizzierten Veränderungen sind von den christlichen Kirchen hierzulande längst registriert, auch im Hinblick auf das Selbstverständnis ihres Dienstes an Toten und Trauernden. Wie schon 1994 die deutschen Bischöfe[10] haben inzwischen auch die evangelischen Kirchen und Gemeinschaften[11] die Gefahren, Herausforderungen und Chancen gegenwärtiger Bestattungs- und Trauerkultur realistisch wahrgenommen und Folgerungen für das pastorale Handeln gezogen. Dabei zeigt sich, dass trotz der konfessionell unterschiedlichen Ausprägung der Totenliturgie die beiden großen christlichen Kirchen gleichermaßen von der veränderten Situation betroffen sind.[12]

Dazu gehören die gesellschaftlich längst akzeptierten Alternativen zu den kirchlichen Formen von Begräbnis und Totengedenken. Hier sind zunächst die Feiern zu nennen, die nicht an eine Bekenntnisgemeinschaft gebunden sind und die von freien Leichenrednern geleitet werden,[13] aber auch die erwähnten anonymen Beerdigungen, bei denen keine Trauerfeier stattfindet und der Sarg bzw. die Urne durch die Friedhofsverwaltung auf einem Rasenfeld so beigesetzt wird, dass kein Ort für die Trauer ersichtlich ist.[14] Damit sind alle an ein Grab oder einen Gedenkort gebundenen Formen des (kirchlich-liturgischen) Gedenkens faktisch unmöglich gemacht.

Des weiteren haben seit einiger Zeit besondere Situationen des Sterbens und des Todes auf sich aufmerksam gemacht. So ist die Sensibilität für den Umgang mit Tot- und Fehlgeburten gewachsen. Damit wird nicht nur verstärkt ein kirchliches Begräbnis gewünscht, auch die lang währende und die betroffenen Eltern (und Geschwister) emotional stark beanspruchende Trauersituation verlangt „nachsorgende“ Formen des Totengedenkens.[15] Ähnlich dürfte angesichts der hohen Zahl der Suizidtoten (sie ist seit einigen Jahren höher als die der Verkehrstoten[16]) dem Totengedächtnis die neue Erwartung zuwachsen, den betroffenen Hinterbliebenen Wege zum Umgang mit den (unausgesprochenen) Selbstvorwürfen und zur Versöhnung mit dem Toten zu bahnen. Wenn die Totenliturgie nicht allein der Verstorbenen gedenken, sondern auch den Trauernden Stütze und Trost in ihrem Leid sein will,[17] dann bedarf es beim Begräbnis eines aus der Kirche ausgetretenen Verstorbenen des Respekts vor dessen Entscheidung, verlangt aber im Blick auf die Angehörigen einer differenzierten Form der Begleitung und Hilfe.[18]

Schließlich haben die veränderten Formen kirchlicher Bindung direkt Auswirkungen auf das gottesdienstliche Totengedächtnis. Als Teil der kirchlichen Liturgie verlangen sowohl das Begräbnis als auch Totengedenken die aktive und tätige Teilnahme der Mitfeiernden, wie es dem Wesen des Gottesdienstes zukommt. Dies ist dort kaum zu verwirklichen, wo nicht nur der Kirche Fernstehende, sondern auch Kirchenmitglieder sich nicht als liturgiefeiernde Kirche verstehen, sondern Begräbnis und Totengedächtnis als Dienstleistung der kirchlichen Rollenträger auffassen, deren Handeln sie beiwohnen. Die Diskrepanz zwischen der Feier der kirchlichen Gemeinschaft zur Grablegung ihres Bruders und ihrer Schwester im Glauben und einer religiösen „Trauer-

feier" vergrößert sich zusehends.[19] Damit verbunden ist das Problem, dass für viele Anwesende die gottesdienstliche Rede von Erlösung, Sündenvergebung und leiblicher Auferstehung der Toten weithin an Plausibilität verloren hat und sie den trinitarischen, christologischen und soteriologischen Aussagen in Schriftlesung, Gesang und Gebet mit Unverständnis begegnen.[20]

Wie angedeutet, bleiben die hier nur knapp geschilderten gesellschaftlich-kirchlichen Veränderungen nicht folgenlos für das gottesdienstliche Feiern angesichts des Todes. Sie nehmen Einfluss auf seine Relevanz, aber auch seinen Gehalt und seine Gestalt. Darum wird es notwendig sein, einige wichtige Grundlinien der heutigen Theologie und Liturgie des christlichen Totengedächtnisses nachzuzeichnen.

2. Gestalt und Gehalt liturgischen Totengedenkens

2.1 Gedächtnis als Grunddimension christlicher Liturgie

Die Religionswissenschaftler Aleida und Jan Assmann haben die Bedeutung des Gedächtnisses für die individuelle wie die gemeinschaftliche Geschichtserfahrung hervorgehoben.[21] Gerade die kollektive Erinnerung an den gemeinsamen Ursprung und die Vorfahren führt demnach zu einem stark geformten, von Riten und Festen bestimmten Ausdruck, dem „kulturellen Gedächtnis", das seinerseits der Gesellschaft Identität verleiht.[22]

Was dergestalt für die historische Erfahrung in der religiösen Welt der frühen Zeit gilt, lässt sich vor allem an jenen Religionen beobachten, die ihre Gotteserfahrung mit der linear empfundenen Heilsgeschichte verbinden. Auch in dem aus der Wurzel des alttestamentlichen Glaubens hervorgewachsenen Christentum als einer geschichtlich begründeten Offenbarungsreligion stellt das Gedächtnis (*anamnesis, memoria*) ein konstitutives Element dar. Der Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis" (1 Kor 11,24) bezieht sich auf die Feier der Mahlgemeinschaft am Abend vor seinem Tod, in die das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu unauslöschlich eingeschrieben ist, und verpflichtet die Christen, zur bleibenden, die Zeit überdauernden Anamnesis, zur vergegenwärtigenden Memoria der Heilstaten Gottes in Jesus Christus zusammen zu kommen. Sie begründet die zentrale Feier des Paschamysteriums Christi, die sich seit apostolischer Zeit im österlichen Herrenmahl realisiert.[23] In dieser Feier wird die ursprüngliche Ostererfahrung nicht einfach historisch nachempfunden, vielmehr ereignet sich die Gegenwart des Auferstandenen in der geformten, an die Ursprünge gebundenen Weise des eucharistischen Mahles. Auf diese Weise konstituiert sich Kirche je neu als Gedächtnisgemeinschaft und lässt die Versammelten zu zeitgenössischen Teilnehmern am Pascha des Herrn werden. Es ist deshalb verständlich, dass die vergegenwärtigende Memoria des Christusmysteriums ein konstitutiver Grundzug des Gottesdienstes der Kirche ist.[24] Auf diese Weise prägte das Christentum

eine umfassende Gedächtnis-Kultur aus, die v. a. in der Feier der Liturgie zum Ausdruck kommt.[25] Zu Recht darf also der Gottesdienst als Ort der Memoria des Heilsgeschehens in Jesus Christus verstanden werden.

2.2 Entstehung und Entwicklung der Liturgie des Totengedenkens

Obgleich die Memoria eine so zentrale Bedeutung für die christliche Liturgie hat, stand die frühe Kirche einem Gedächtnis ihrer Toten eher reserviert gegenüber. Die vergegenwärtigende Memoria betraf allein das Gedächtnis des Paschamysteriums Christi; daraus zogen die Christen ihre Hoffnung, dass, wer mit Christus gestorben ist, auch mit ihm leben wird (vgl. Röm 6,8). Tod und Auferstehung Jesu Christi schenken der Welt eine bleibende Hoffnung, die den Verstorbenen das Leben in der Vollendung Gottes verheißt.[26]

Gleichwohl haben Juden wie Christen die Mahnung, „Schenke jedem Lebenden deine Gaben. Und auch den Toten versag' deine Liebe nicht!" (Sir 7,3) als biblischen Appell zu einem aufmerksamen Umgang mit den Toten und Hinterbliebenen verstanden. Noch mehr aber musste das Ostergeschehen dem christlich motivierten Handeln an den Verstorbenen einen neuen Impuls verleihen und dem Totengedenken einen eigenen Stellenwert zuweisen. Nicht allein in den gottesdienstlichen Feiern beim Sterben und Begraben der Getauften, auch darüber hinaus gedachte man des Todes bzw. der verstorbenen Brüder und Schwestern. Wusste man sich doch mit ihnen auch über die Grenze der Todes hinaus in der Gemeinschaft der Kirche verbunden. Ja mehr noch, in der liturgischen Versammlung erfuhr man sich als Teil der *Communio sanctorum*, die eine Himmel und Erde verbindende Feiergemeinschaft bildete, in der die irdische Kirche vorauskostend-sakramental schon teilhatte an jenem Erbe, das die vollendeten Glieder des Leibes Christi im „Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens"[27] bereits erfahren durften.[28]

Wenn auch der zeitgenössische, gemeinantike Totenkult das gottesdienstliche Totengedächtnis der Christen inspiriert hat, so entstanden doch durchaus unterschiedliche, vom spezifisch christlichen Verständnis und dem ihm zugrundeliegenden Osterglauben beeinflusste Formen der Totenmemoria.[29] Dazu gehörten in erster Linie die Feiern der Eucharistie und der Tagzeitenliturgie. Sie waren in den ersten Jahrhunderten wesentlich vom Duktus österlicher Zuversicht geprägt und gläubiger Ausdruck des Weges der Verstorbenen, der sie, dem Pascha Christi gleich, aus dieser Welt ausziehen und zur wahren Heimat im Himmel (vgl. 2 Kor 5,1.6–7; Phil 3,20) pilgern ließ.[30]

Allerdings sind der Messfeier wie der Stundenliturgie im Zuge der sich später entfaltenden Eschatologie weitere Motive zugewachsen.[31] Dabei sollte vor allem die intensive Fürbitte für die Toten angesichts der als noch ausstehend begriffenen postmortalen Läuterung (Fegfeuer) das beherrschende Element werden,[32] das dem Totengedenken über lange Zeit einen einseitigen Charakter verlieh[33] und eine Gesamt-

atmosphäre von Sündennot und Gerichtsangst schuf.[34] Die düstere Stimmungslage findet sich in den klassischen Gesängen der Sequenz *Dies irae*[35] und des Responsoriums *Libera me, Domine, de morte aeterna*[36] prägnant wieder; diese sind denn auch zu den volksbeliebtesten Stücken der Totenliturgie geworden.

Die Überzeugung, dass Austauschbeziehungen zwischen Diesseits und Jenseits möglich sind, dass die Lebenden den Toten mittels geistlich-materieller Hilfen („Seelgerät" genannt: Messopfer, Gebet, Almosen) beistehen können,[37] motivierte zu weiteren Frömmigkeitsformen wie der sonntäglichen Prozession über den Friedhof, dem namentlichen Gebet für die Toten in der Pfarrmesse, zu Rosenkranz, Litanei und Andachten, rief aber angesichts der Ungewissheit ob des Jenseitsschicksals der Verstorbenen auch manch fragwürdige und missverständliche Praxis hervor wie die Quantifizierung von Messzelebrationen, Absolutionen für Verstorbene und den Ablass.

Massive Kritik am spätmittelalterlichen Totenkult übte denn auch die Reformation. So stellt Martin Luther rückblickend fest, man habe „die Bepstlichen grewel, als Vigilien, Seelenmessen, Begengnis, Fegfewer, vnd alles ander gauckelwerck, [das man] für die totten getrieben, abgetan vnd rein ausgefegt."[38] Entsprechend beschränkte sich die reformatorische Liturgie allein auf die Bestattung, bei der nichts anderes geschehen sollte als die reine Verkündigung des Evangeliums von der Hoffnung auf die Auferstehung und das ewige Leben sowie eine Vermahnung an die Lebenden, des eigenen Sterbens stets eingedenk zu sein.[39] Allerdings traten in der lutherischen Orthodoxie später wieder Elemente des Handelns am Toten zur Bestattungsordnung hinzu (Valetsegen, Bestattungsformel, fürbittendes Gebet).[40]

Mit der vernunftorientierten Aufklärung wandte sich neuerlich Kritik gegen die traditionelle Begräbnis- und Trauerkultur und ihre gottesdienstlichen Formen. Getragen von Wissenschaftsgläubigkeit und einem naivem Fortschrittsoptimismus bemühte man Zweckmäßigkeits- und Kostengründe, um das – im Barock bisweilen bis jenseits der Grenzen des Erträglichen gesteigerte – Trauergepränge rigoros einzuschränken. Hinter den obrigkeitlichen Maßnahmen stand aber häufig ein aus Verdrängungstendenzen entstandenes Bestreben, den Tod und alles, was damit zusammenhängt, möglichst unauffällig zu halten.[41] Die Einschränkung – bis zur fast vollständigen Eliminierung – der Begräbnis- und Trauersitten lässt sich aus der restriktiven Trauerordnung erkennen, wie sie z. B. die bayerische Regierung 1805 für das Bistum Würzburg erließ. Drastisch eingedämmt wurden alle öffentlichen Formen der Bestattung (Verbot der Prozession und des Mitwirkens von Geistlichen, Verbot von Grabkreuzen) und der Trauer (Trauerkleidung, Trauerzeiten).[42]

Die Aufklärung konnte aber den traditionellen Totenkult nicht tief greifend verändern. So griff die Restauration des 19. Jahrhunderts wieder unbefangen auf die bewährten Formen des Barock und des Spätmittelalters zurück, wenngleich sich unterhalb der Begräbnis- und Gedenkriten allmählich die individualisierte, emotionsgetönte und nur mehr Spurenreste christlichen Glaubens tradierende Trauerkultur des familiären Bürgertums ausbreitete.[43]

2.3 Theologie und Liturgie des Totengedenkens in der Gegenwart

Im Folgenden sollen exemplarisch einige aus der katholischen Liturgietradition hervorgewachsene Gesichtspunkte zur Theologie und Liturgie des Totengedenkens betrachtet werden.

2.3.1 Die Neuorientierung der Totenliturgie nach dem II. Vatikanum

In die umfassende gottesdienstliche Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils war auch die Totenliturgie einbezogen worden. Die bereits angedeuteten Desiderate lagen auf der Hand. So sollte die Totenliturgie nach dem Willen der Bischöfe *den österlichen Sinn des christlichen Todes* deutlicher ausdrücken und *situationsgerecht* und für die Integration *regionalen Brauchtums offen* sein.[44] Dabei war eine Balance zu halten: Zum einen sollten nicht dumpfe Todesangst und die Furcht vor Gericht, Fegfeuer und Hölle die Feiern bestimmen, zum anderen aber durfte die Totenliturgie auch nicht zu einer Osterfeier im Kleinen werden, bei der ein allzu selbstsicherer Glaubensoptimismus vorschnell die notwendige und berechtigte Trauer überdeckt.

Aus diesem Grund orientiert sich die nachkonziliare Totenliturgie an einem umfassenden Verständnis von Ostern. Nicht allein der strahlende Ostersieg Christi, sondern auch das Leiden und Sterben am Kreuz sind integraler Teil des österlichen Paschamysteriums, welches das ganze Glaubensgeheimnis des Hindurchgangs durch Leiden und Tod zur Auferstehung umfasst.[45] Am Pascha des Herrn nimmt der verstorbene Christ teil, wenn er selbst auswandert, um beim Herrn zu sein (vgl. 2 Kor 5,8). Was Christen in ihrem irdischen Leben in Taufe und Eucharistie sakramental gefeiert haben, das vollendet sich, wenn sie im Herrn sterben. Dann folgen sie Christus in seinem Übergang, den er ihnen durch seinen Tod und seine Auferstehung eröffnet hat. So betont das deutschsprachige Begräbnisrituale: „Wer daher lebt und stirbt im Glauben an das gemeinsame Schicksal mit dem Herrn, in der Hoffnung auf die Vollendung im Tod und in der Liebe zu Gott und den Menschen, für den ist das Sterben Übergang ins neue Leben."[46]

Wenn das Konzil also die deutlichere Österlichkeit in der Totenliturgie anmahnt, dann wollte es damit nicht einer einseitigen, allein auf die Auferstehung gerichteten Gestalt der Gottesdienste im Umfeld von Sterben und Tod das Wort reden. In diesen Feiern müssen und dürfen auch Trauer und Klage ihren Platz haben, wie gleichfalls die Hoffnung auf die Auferstehung und die Vollendung in Gott nicht fehlen darf. Deshalb nehmen Begräbnis und Totengedächtnis nicht allein die Verstorbenen in den Blick, auch die Hinterbliebenen müssen angemessen berücksichtigt werden. Diese Perspektive haben die deutschen Bischöfe treffend charakterisiert:

„Wichtiger als die Sorge um die Bestattung ist das Gedenken für unsere Toten vor Gott: im Gebet des Dankes und der Bitte, in der Feier der Eucharistie und in der Liturgie für die Verstor-

benen und mit ihnen in der Gemeinschaft der Heiligen [...] So ist die Begräbnisfeier Verkündigung der Osterbotschaft im Blick auf die Verstorbenen. Ferner ist das Begräbnis ein Anlaß ernster Besinnung auf das Todesschicksal des Menschen, auf Gottes Gericht und Barmherzigkeit und auf die Erlösung. Da auch der erlöste Mensch versagt und sündigt, legt die Gemeinde Fürbitte für ihn ein. Die Fürbitten für die Verstorbenen machen deutlich, daß das Überleben des Todes nicht eine bare Selbstverständlichkeit, sondern eine gnadenhafte Rettung durch Gott ist."[47]

2.3.2 Theologische Motive in der Liturgie des Totengedenkens

Unter dem vom II. Vatikanum wiedergewonnenen theologischen Erneuerungsanspruch stehen alle Formen des gottesdienstlichen Totengedenkens. Dazu zählt einerseits die *Feier des Begräbnisses*, die in ihrer Vollform neben der Totenwache durch drei Stationen gekennzeichnet ist: Trauerhaus/Ort der Aufbahrung – Kirche (Messfeier) – Friedhof (Grablegung).[48] Andererseits existiert neben dem Begräbnis auch eine unterschiedlich entfaltete *Memorialliturgie*, die entweder aus Anlass eines individuellen Totengedenktages (oft auf altkirchliche Tradition zurückgehend)[49] regional unterschiedlich gefeiert oder als kumulatives Gedächtnis vollzogen wird, wie es für den Gedenktag Allerseelen[50] gilt. Die Memorialliturgie realisiert sich vor allem in der Feier der Messe. Daneben ist aber auch die Tagzeitenliturgie zu nennen, die als Totenoffizium zwar kaum mehr im Gemeindegottesdienst in Erscheinung tritt, aber für das traditionelle Totengebet einen beachtenswerten Maßstab gottesdienstlichen Betens und Feierns darstellt. Auch wenn heute die alten volksfrommen Formen wie das Gebet zum Totengeläut, die Armenseelen-Andachten und der Totenrosenkranz kaum mehr die Gemeindeliturgie bestimmen, wird dennoch die Relevanz des stabilisierenden, gemeinschaftsbindenden liturgischen Brauchtums im Umkreis von Sterben, Tod und Totengedenken neu gesehen, sein Verlust nicht selten bedauert und nach heute angemessenen Formen gefragt.[51]

Im Folgenden seien exemplarisch einige theologische Motive des liturgischen Totengedächtnisses in Messfeier und Tagzeitenliturgie vorgestellt.

Messliturgie – Totenmesse

Gemäß dem Konzilsauftrag wurden in der Totenmesse all jene Bestandteile ersetzt, die wenig geeignet erschienen, das christliche Verständnis von Sterben und Tod auszudrücken (so die genannten Gesänge *Dies irae* und *Libera me*) oder sehr archaische Jenseitsvorstellungen enthielten.[52] Gegenüber dem vorkonziliaren Requiem ist vor allem die deutlich erweiterte Leseordnung hervorzuheben, die eine reiche Auswahl an alt- und neutestamentlichen Schriftlesungen bietet und ein breites Spektrum biblischer Hoffnungsbilder abdeckt.

Waren die vormaligen Gesangs- und Gebetselemente stark von der Dichotomie Leib-Seele geprägt, bieten die Orationen heute ein einheitliches Menschenbild. Nun wird nicht mehr allein für das Heil der Seele gebetet, sondern um das des ganzen Menschen: „Allmächtiger Gott und Vater, wir glauben und bekennen, dass dein Sohn für uns gestorben und auferstanden ist. Im Glauben an dieses Geheimnis ist unser Bruder (unsere Schwester) N. von uns gegangen. Wie er (sie) mit Christus gestorben ist, so lass ihn (sie) mit Christus auferstehen."[53] Hier wird zudem das Bemühen sichtbar, die Orationen stärker an der Schrift (in diesem Fall Röm 6) zu orientieren und in Christi Leiden, Tod und Auferstehung den Grund der Hoffnung für die Toten zu bekennen.[54] In dieser Linie stehen auch die Toten-Präfationen des Eucharistischen Hochgebets, die ebenfalls das Ostergeschehen in den Mittelpunkt stellen und für Jesu Heilshandeln danken, das ja in der nun gefeierten Eucharistie sakramental vergegenwärtigt wird: „Denn er ist der Eine, der den Tod auf sich nahm für uns alle, damit wir im Tode nicht untergehn. Er ist der Eine, der für uns alle gestorben ist, damit wir in Ewigkeit leben"[55]. Darüber hinaus bezeugt auch die in der Feier brennende Osterkerze zeichenhaft die österliche Ausrichtung der Totenliturgie.[56]

Die theologisch enge Beziehung zwischen dem Paschamysterium Christi und der sakramentalen Teilhabe der Christen an diesem Geheimnis in Taufe und Eucharistie klingt verschiedentlich an, so wird z. B. in den Orationen der Totenmesse ausdrücklich der Name des Verstorbenen genannt. Mit diesem Namen hat Gott ihn bei der Taufe gerufen und ihn in das Buch des Lebens eingeschrieben.[57] Aber auch im zentralen Geschehen der Messe, im Eucharistischen Hochgebet, gedenkt die Kirche der Toten als Getaufte,[58] wenn sie in einem Einschub proklamiert: „Durch die Taufe gehört er (sie) Christus an, ihm ist er (sie) gleich geworden im Tod: lass ihn (sie) mit Christus auferstehen."[59] Es spricht für die Sensibilität der Liturgie, beim Totengedenken gerade im Eucharistiegebet das grundlegende Sakrament der Taufe anzusprechen. Denn in der Taufe wurden sowohl der Verstorbene wie die aktuell Eucharistie feiernde Gemeinde in den Tod und die Auferstehung Christi hineingenommen. Das Paschamysterium schafft so geistgewirkte Gemeinschaft mit dem Schicksal Jesu und begründet die Gemeinschaft der Kirche. Beides wird immer wieder neu aktualisiert und geschenkt in der die Todesgrenze übersteigenden Communio des eucharistischen Opfers.[60] Wenn die Namen der Verstorbenen im Eucharistischen Hochgebet genannt werden, dann ist dies zutiefst Ausdruck der Gemeinschaft, die Lebende und Tote verbindet. Dies gilt darüber hinaus für die allgemeine Interzession der Verstorbenen im Hochgebet. Auch wenn nicht eines oder mehrerer namentlich genannter Toter gedacht wird, weiß sich die eucharistische Versammlung eins mit denen, die „vorangegangen sind, bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens, und die nun ruhen in Frieden."[61] Besonders markant verbindet das III. Hochgebet die irdisch gefeierte, sakramentale Mahlgemeinschaft mit Christus in der Eucharistie und das ewige Hochzeitsmahl der Vollendung, indem Gott nicht allein um Aufnahme der Verstorbenen in die Herrlichkeit gebeten wird, sondern zugleich die gegenwärtig Feiernden prospektiv zu Tischgenossen der schon im Reich Gottes Vollendeten werden: „Und mit ihnen lass auch uns, wie du verheißen hast, zu Tische sitzen in deinem Reich."[62] Sehr nachdrücklich betont das Hochgebet die durch das Paschamysterium Christi begründete Gemeinschaft der

Lebenden und Verstorbenen in der Communio der eucharistischen Feier. Dass die betende Kirche dabei auch jene Toten nicht ausschließt, die in den Augen der Zeitgenossen als ungläubig gegolten haben, zeigt das IV. Hochgebet: „Wir empfehlen dir ... alle Verstorbenen, um deren Glauben niemand weiß als du."[63] Hier ist nochmals an die Präfationen zu erinnern, die in ihrem „Uns" erkennen lassen, dass zwischen Gestorbenen und Noch-Lebenden im Grunde genommen kein Unterschied gemacht wird. Lebende und Verstorbene sind durch Taufe und Eucharistie in die unaufhebbare Koinonia des Geistes Gottes aufgenommen.[64]

Mehrfach finden sich in den mit der Eucharistie verbundenen euchologischen Texten der Messen für Verstorbene Bezüge zwischen Taufe und Eucharistie. So wird z. B. zum Abschluss der Gabenbereitung gebetet: „[...] du hast deinen Diener (deine Dienerin) N. durch das Wasser der Taufe geheiligt. Reinige ihn (sie) im Blute Christi von seinen (ihren) Sünden [...]"[65] Während hier die lange Zeit vorherrschende impretatorische Wirkung und die sühnende Funktion der Eucharistie betont wurde, hebt eine weitere Oration auf die existentielle Einholung der sakramental geschenkten Verheißung ab: „Du hast unserem Bruder (unserer Schwester) in der Taufe das Licht des Glaubens geschenkt; führe ihn (sie) vom Glauben zum Schauen und lass ihn (sie) auf ewig bei dir sein."[66] Initiationstheologisch bedeutsam ist die das eucharistische Geschehen beschließende Postcommunio: „Barmherziger, gütiger Gott, in diesem Sakrament hat uns Christus seinen Leib als Wegzehrung hinterlassen. Führe unseren verstorbenen Bruder (unsere verstorbene Schwester) N. durch die Kraft dieser Speise [...] zum ewigen Gastmahl in deinem Reich."[67] Denn hier wird die Wegmetapher (Lebensweg, Weg vom Tod zum Leben) eng mit der Eucharistie verknüpft. So erscheint die für den und mit dem Verstorbenen gefeierte Messe als Ausdruck der sakramental erfahrbaren und im Tod existentiell erlebbaren Gemeinschaft mit Gott.[68]

Aber über die Totenmesse hinaus wird in jeder Messfeier der Toten gedacht. Neben der erwähnten allgemeinen Interzession für die Verstorbenen im Hochgebet ist an die alte Tradition des namentlichen Totengedenkens beim Allgemeinen Gebet der Pfarrmesse zu erinnern.[69] Sie lebt durch die wiedergewonnene *Oratio fidelium* (Fürbitten)[70] am Ende des Wortgottesdienstes der Messe weiter, wenn das letztgenannte Anliegen den Verstorbenen gilt.[71]

Tagzeitenliturgie – Totenoffizium

Das im 9. Jahrhundert dem Schema der Stundenliturgie nachgebildete Totenoffizium diente ursprünglich wohl für das Gebet der Totenwache.[72] Dies trug nicht den Charakter der Fürbitte, vielmehr sang man die Psalmen *in persona defuncti*. Man lieh also dem Verstorbenen die Stimme, der auf diese Weise in der Stundenliturgie wie ein Mitfeierder erschien und seinerseits sein Vertrauen auf Gott, aber auch seinen Dank für Gottes rettende Taten ausdrückte. Lange Zeit blieb der Gedanke lebendig, dass die noch auf Erden lebenden Getauften mit den in Christus Gestorbenen durch das gemeinsame Gotteslob verbunden sind.[73] Erst als die Fürbitte für das Jenseitsschicksal der Toten in

den Vordergrund trat, wandelte sich das Verständnis des Totenoffiziums, das nunmehr als frommer Dienst an den Verstorbenen dem täglichen Stundengebet hinzugefügt wurde.

Auch heute kennt die Stundenliturgie ein Gedächtnis der Verstorbenen,[74] das für den Allerseelentag vorgeschrieben ist,[75] darüber hinaus aber bei verschiedenen Anlässen, so z. B. beim Gebet in den Tagen zwischen Tod und Begräbnis,[76] aber auch beim allgemeinen Totengedächtnis einen Platz hat. Gemäß dem konziliaren Revisionswunsch bietet die Psalmodie nun wieder vermehrt Texte, aus denen die Hoffnung auf den rettenden Gott und die Haltung österlichen Vertrauens spricht – so Psalm 42 (Lesehore) oder 121 (Vesper) – oder die zum Lob Gottes aufrufen – Psalm 146 oder 150 (Laudes).[77] Dabei stehen die Psalmen (ebenso zumeist die Antiphonen) weiterhin in der genannten Tradition, in der ersten Person den Toten selbst sprechen zu lassen. Den österlichen Charakter verstärken sodann die biblischen Perikopen in der Lesehore wie in den übrigen Tagzeiten. Hier sind mit 1 Kor 15 (Lesehore, Vesper) und 1 Thess 4 (Laudes) zentrale Motive der neutestamentlichen Osterverkündigung angesprochen. Dies gilt auch für die Lesungen aus der Kirchenväterliteratur in der Lesehore.[78]

Dagegen heben die Hymnen des Totenoffiziums stärker auf die noch Lebenden ab. Die deutschsprachige Übertragung des *Media vita* („Mitten wir im Leben sind") regt nicht nur zur Bitte für das eigene Leben und Sterben an („lass uns nicht versinken in des bittern Todes Not"), sondern motiviert auch zum Bedenken der eigenen Vergänglichkeit und darf somit als Ausdruck des *Memento mori* gewertet werden. Dieser Aspekt ist besonders in den neu geschaffenen Hymnen zu den Laudes („Wenn wir im Tode leiblich zerfallen") und zur Vesper („Tod und Vergehen waltet in allem") präsent.[79] Dabei wird keineswegs die Zuversicht auf die Vollendung in Gott verschwiegen. Sie wird gelegentlich sogar theologisch höchst dicht artikuliert („Denn in der Quelle / lebenden Wassers / tauchte uns Christus / bei unserer Taufe / in seinen Tod. Sind wir im Sterben / mit ihm begraben, / wissen wir gläubig, / dass auch sein Ostern / er mit uns teilt"[80]), nimmt aber ihren Ausgang von der Besinnung auf das je eigene Sterben. Auf diese Weise widersteht die Tagzeitenliturgie zum Gedächtnis der Verstorbenen der allgemeinen Tendenz, das Sterben als Wirklichkeit des Lebens zu verdrängen und hilft, dies bewusst wahrzunehmen und einzuüben.[81]

Aber auch im täglichen Stundengebet bleibt das fürbittende Gedenken der Toten nicht vergessen. So gilt in der Vesper die letzte Fürbitte jeweils den Verstorbenen.[82] Sie mögen wie Christus durch den Tod in die Herrlichkeit geführt werden, um in der Schar der Heiligen am Gastmahl des ewigen Lebens teilzunehmen.[83] Hier hat man durch eine Vielfalt der biblisch gestalteten Bitten das ehemals formelhafte Totengedenken ersetzt, mit dem im vorkonziliaren Stundengebet jede Hore beschlossen wurde.[84] Schließlich kommt auch in der Komplet, dem Nachtgebet, ein wichtiges Motiv des Totengedenkens zum Tragen, denn das Ende des Tages gemahnt auch an das Ende des Lebens. Deshalb lässt das Responsorium, „Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben", nicht nur an den nächtlichen Schlaf, sondern auch an den eige-

nen Tod denken. Und der Komplet-Hymnus „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen" spricht den Gedanken des *Memento mori* nachdrücklich aus.[85]

3. Liturgiepastorale Aspekte des Totengedenkens

Der Blick in die theologischen „Tiefenstrukturen" des Totengedenkens in Messe und Stundenliturgie eröffnet also eine höchst differenzierte Sicht im Verständnis des Todes, der Toten und der Lebenden. Obgleich nicht alle, die an diesen Feiern teilnehmen, deren Dimensionen des Glaubens wahrnehmen oder diese gar im Sinne der geforderten *participatio actuosa* aktuell vollziehen (können), ist die Liturgie angesichts des Todes für viele eine Weise, in der sie ihre Nähe und Verbundenheit mit den Toten und den Trauernden zeigen. Dieses urmenschliche Bedürfnis wird heute ergänzt um das Wissen, dass die Trauer der Zurückbleibenden Formen, Orte und Zeiten braucht, damit der Trauerprozess gelingt und der Verlust eines Menschen angenommen werden kann. Es ist darum ein wichtiger Dienst christlicher Gemeinden, wenn in ihnen der Toten in Würde gedacht wird und trauernde Menschen sich beheimatet fühlen dürfen. Selbstverständlich beschränkt sich die Liturgie des Totengedenkens nicht auf die Trauerhilfe, aber sie ist doch unbestreitbar Mitte aller „Trauerarbeit", denn in der Sendung der Kirche ist „die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (SC 10). Dies gilt auch für das liturgische Totengedenken.

Es ist deshalb sinnvoll, wenn in den Gemeinden das Totengedächtnis einen regelmäßigen und festen Platz findet.[86] Dazu gehört das *individuelle Gedenken*, das neben der Begräbnisfeier im engeren Sinne sich beim nachbarschaftlich-gemeindlichen Totengebet am Vorabend der Bestattung ebenso ausdrückt wie beim Gedenken in Form des Sechswochenamtes und des Jahrgedächtnisses. Die Zähigkeit solcher Bräuche darf durchaus als pastorale Chance begriffen werden, denn sie bietet institutionalisierte Formen des Totengedenkens in einer Gesellschaft, in der die Toten meist schnell vergessen sind. Darüber hinaus ist auch das *allgemeine Totengedächtnis* zu beachten, bei dem nicht eines Einzelnen, sondern einer bestimmten Gruppe von Verstorbenen (im letzten Monat, im vergangenen Jahr Verstorbene, die toten Vereinsmitglieder) oder aller Toten gedacht wird. Hier ist auf die Totengedenktage Allerheiligen/ Allerseelen[87] bzw. Totensonntag (Ewigkeitssonntag)[88] hinzuweisen. Grabschmuck und Friedhofsbesuch zählen an diesen Terminen immer noch zu einem von vielen Menschen geübten Brauch. Oftmals versammeln sich Gemeinden am Nachmittag oder Abend des Allerheiligen- bzw. des Allerseelentages auf dem Friedhof zum Totengedächtnis und zur Segnung der Gräber.[89] Aber auch wo dies nicht möglich ist, ist an diesen Tagen eine gottesdienstliche Feier zum Totengedenken in der Kirche sinnvoll, zu der besonders die Angehörigen eingeladen werden sollten, die im vergangenen Jahr ein Familienmitglied durch den Tod verloren haben.

Bei all diesen Feiern werden nicht immer aktive Träger der Liturgie versammelt sein, oft sind es Menschen, die sich eher als „Gottesdienstbesucher" fühlen. Es entspricht aber einer missionarischen und diakonischen Kirche, sie dabei als Gäste offen und rücksichtsvoll in der Liturgie aufzunehmen, ohne deshalb den Gottesdienst der Kirche auf ein selbstreflexives Trauerritual zu reduzieren, das in eine ekklesial-konfessiorische Unverbindlichkeit ausweicht. Auch die Totenliturgie wird ihre Identität und missionarische Kraft nur entfalten können, „solange jene Kirche konkret wird, die mit Selbstverständlichkeit feiert, was sie glaubt."[90] Der Vespergottesdienst im Erfurter Dom, von dem eingangs die Rede war, dürfte ein gutes Beispiel für diese liturgische Gastfreundschaft sein.

Es spricht für die pastoralliturgische Aufmerksamkeit der Verantwortlichen, wenn im Erfurter Dom seit geraumer Zeit an jedem ersten Freitag im Monat ein Totengedenken mit Christen und Nichtchristen gefeiert wird. In einem einfachen Gottesdienst werden u. a. die Namen der Toten in ein „Buch des Lebens" eingetragen und vorgelesen. Lichter werden an der Osterkerze entzündet, um anschließend nach einem Gebet das Buch am Heiligen Grab in der Domkirche niederzulegen. Auf diese Weise sollen gerade Menschen, die keine Hoffnung über den Tod hinaus haben, mit ihrer Sprachlosigkeit angesichts des Todes nicht allein gelassen werden.[91] Auch ihnen öffnet die Kirche einen Raum, in dem sie sich mit ihren Möglichkeiten an die Feier der Christen anlehnen können. Einen solchen „Trauer-Raum" hält man auch in der Johanneskirche in Mainz offen, um Gelegenheit zum persönlichen wie gemeinschaftlichen Gedenken an Verstorbene, zum Gespräch und zur Feier zu geben.[92]

Schließlich hat die Liturgie des Totengedenkens in einem weiteren Sinne eine diakonische Dimension für die Gesellschaft. Denn sie verkündet nicht nur die österliche Hoffnung angesichts des Todes und beschränkt sich nicht allein auf das dankend-fürbittende Gebet für die Verstorbenen. Sie will auch unter den Lebenden die Erinnerung an die eigene Endlichkeit und den eigenen Tod wach halten und helfen, bewusst damit zu leben. Denn es ist zutiefst inhuman, wenn der Gedanke des *Memento mori* permanent verdrängt und aus dem gesellschaftlichen wie privaten Leben ausgeblendet wird. Dies erscheint umso problematischer, als der Tod via Fernsehen unentwegt begegnet, aber weil er „fern" bleibt, das eigene Leben nicht tangiert. Deshalb leistet die Liturgie auch einen Dienst an den Lebenden, wenn sie bei Begräbnis und Totengedächtnis den Blick vom einzelnen Verstorbenen auf den Tod als *conditio humana* hinlenkt.[93] Auf diese Weise widersteht der christliche Gottesdienst der für gelingendes Leben abträglichen Tabuisierung und Verdrängung des Todes in einer todes- und damit auch gedächtnislosen Gesellschaft.[94]

Somit erweist das liturgische Totengedenken heute wie zukünftig seine vielschichtige Relevanz, wenn es im Glauben an die Auferstehung die Toten in die Hand Gottes empfiehlt, die Trauernden tröstend begleitet und die Lebenden zum ehrlichen Blick auf das Ziel des Lebens anhält.

Anmerkungen

[1] Norbert Fischer, Zur Geschichte der Trauerkultur in der Neuzeit. Kulturhistorische Skizzen zur Individualisierung, Säkularisierung und Technisierung des Totengedenkens, in: Markwart Herzog (Hrsg.), Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen, Irseer Dialoge 6, Stuttgart u. a. 2001, 41–57, hier v. a.: 45.

[2] Vgl. ebd., 49 f.

[3] Vgl. ebd., 50–52. Zur Trauerkultur in der DDR vgl. Klemens Richter, Toten-„Liturgie". Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der Deutschen Demokratischen Republik (DDR), in: H. Becker/B. Einig/P.-O. Ullrich (Hrsg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium 1, PiLi 3, St. Ottilien 1987, 229–259.

[4] Die weithin rezipierte These von der Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft wird heute etwas differenzierter betrachtet. Vgl. dazu jüngst Ursula Roth, Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft, PThK 6, Gütersloh 2002, 149–249.

[5] Vgl. Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt [2]1996.

[6] Eine mit Zahlenmaterial belegte Übersicht bietet Barbara Happe, Zur Lage der anonymen Bestattung in Deutschland, in: Friedhof und Denkmal 43 (1998), Heft 2, 39–54. Zu den Auswirkungen auf das (christliche) Totengedenken vgl. Hubertus Lutterbach, Anonymisierung von Verstorbenen. Tradition und Perspektiven christlichen Totengedenkens, in: Stimmen der Zeit 127 (2002), 743–755.

[7] Bemerkenswerterweise stellte die wöchentliche Jugendbeilage (!) der Westdeutschen Allgemeinen Zeitung („Cocktail") im November 2000 in einer Reihe („Ende offen ... Geschichten über Leben und Tod. Weil es alle angeht – und weil es November ist") Berufe vor, die mit Toten und Trauernden zu tun haben, so neben einem jungen Bestatter eine Gestalterin von Leichengewändern und einen Sargdesigner.

[8] Vgl. Konrad Köstlin, Totengedenken am Straßenrand. Projektstrategie und Forschungsdesign, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 46 (1992), 305–320; Martin Scharfe, Totengedenken. Zur Historizität von Brauchtraditionen. Das Beispiel Olof Palme 1986, in: Ethnologia Scandinavia 19 (1989),142–153.

[9] Vgl. Andreas Schwenzer, Virtuelle Trauer. Trauerpastoral angesichts neuer Ausdrucksformen im World Wide Web, in: BiLi 74,(2001),180–186 (hier v. a.: 186 eine Link-Auswahl virtueller Friedhöfe, Online-Trauerforen für Eltern und kirchliche Angebote). Inzwischen werben Anbieter im Internet damit, auch ausgefallene Wünsche wie die Bestattung im Weltraum zu realisieren. Vgl. Letzte Reise ins All, in: Fokus Nr. 50 vom 11. 12. 2001, 186.

[10] So in ihrem umfangreichen Pastoralschreiben: Unsere Sorge für die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht, 22. November 1994, Die deutschen Bischöfe 53, Bonn 1994.

[11] Vgl. z. B. Zeichen der Hoffnung angesichts des Todes. Theologische Erwägungen zum Umgang mit den Toten und zur Gestaltung der kirchlichen Bestattung. Ein Votum der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Didaskalia 50, Kassel 2000 und Hans H. Krech, Die Bestattung – Das Ende mitten im Leben gestalten? Folgerungen für die Gestaltung der Bestattung angesichts des öffentlich tabuisierten Todes, in: LJ 51 (2001), 212–233.

[12] Vgl. Reiner Sörries, Bestattungs- und Friedhofskultur der Gegenwart. Vom angebots- zum nachfrageorientierten Markt, in: A. Gerhards/B. Kranemann (Hrsg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, EThS 30, Leipzig [2]2003, 204–217.

[13] Häufig nehmen diese Feiern Anleihen am christlichen Ritual und werden oftmals von nicht kirchlich tätigen Theologinnen und Theologen geleitet. Vgl. Birgit Janetzky, Lebensdeutung und Abschiedsritual. Die Gestaltung „weltlicher" Trauerfeiern, in: Christliche Begräbnisliturgie (s. o. Anm. 12), 231–251.

[14] Die anonyme Bestattung steht im Kontext allgemein zunehmender Anonymisierung und Privatisierung der Gesellschaft. Vgl. Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen (s. o. Anm. 10), 29–31 und Lutterbach, Anonymisierung (s. o. Anm. 6), 743–747.

[15] Vgl. Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur seelsorglichen Begleitung. Eine Arbeitshilfe der Pastoralkommission und der Kommission Ehe und Familie der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 109, Bonn 1993, hier v. a.: 26–44 sowie Andreas Odenthal, Gottesdienst mit Eltern tot geborener Kinder. Ein Beitrag der Liturgie zur Trauerkultur, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, 55 (2003), 169–177.

[16] Vgl. Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen (s. o. Anm. 10), 62.

[17] Vgl. ebd., 49–51.

[18] So haben schon die deutschen Bischöfe eine gottesdienstliche Hilfe unter dem Titel „Gebet, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist" vorgeschlagen; vgl. ebd., 71–74 sowie Winfried Haunerland, Auch ein Werk der Barmherzigkeit. Zum kirchlichen Dienst beim Begräbnis, in: ThPQ 150 (2002), 155–165. Eine differenzierte Praxis wird auch im evangelischen Bereich befolgt. Vgl. z. B. Zeichen der Hoffnung angesichts des Todes (s. o. Anm. 11), 85 f.

[19] Vgl. Klemens Richter, Die Liturgie angesichts des Todes in nachchristlicher Zeit, in: HlD 55 (2001), 155–166, hier v. a.: 159–164.

[20] Vgl. Winfried Haunerland, Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch, in: HlD 55 (2001), 167–176, hier v. a.: 172.

[21] Vgl. z. B. Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999 und Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität, München [2]1997.

[22] Aus diesem Grund darf das Totengedächtnis als der anthropologische Kern des kulturellen Gedächtnisses verstanden werden. Vgl. Assmann, Erinnerungsräume, 33. Ähnlich formuliert Assmann, Gedächtnis, 63: „Die Hoffnung, im Andenken der Gruppe weiterzuleben, die Vorstellung, seine Toten in eine fortschreitende Gegenwart hinein mitnehmen zu können, gehört wohl zu den universalen Grundstrukturen der menschlichen Existenz."

[23] Vgl. Salvatore Marsili, Das Gedächtnis des Herrn in der Gegenwart, besonders in der Schau Odo Casels, in: ALW 22 (1980), 9–29 und Irmgard Pahl, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996), 71–93, v. a. 72–86.

[24] Vgl. Angelus A. Häußling, Liturgie. Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hrsg. von M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz, LQF 79, Münster 1997, 2–10.

[25] Vgl. Gunda Brüske, Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: LJ 51 (2001), 151–171, hier v. a.: 155–159 und Winfried Haunerland, Gedächtnis unserer Erlösung. Die Liturgie als Ort der Erinnerung, in: ThPQ 151 (2003), 4–16.

[26] Vgl. Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht (1985). Erw. Neuausgabe, Würzburg 1995 (Tb-Ausgabe 2002).

[27] So das *Memento mortuorum* im I. Eucharistischen Hochgebet (*Canon Romanus*) des römi-

schen Messbuchs: „Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas, deprecamur." Missale Romanum. Ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Editio typica tertia. Vaticano 2002. Vgl. die Edition des römischen Messkanons bei A. Hänggi/I. Pahl, Prex eucharistica. Textus e variis liturgiciis antiquioribus selecti, SpiFri 12, Fribourg 1968, 424–438, hier v.a.: 436.

[28] Vgl. SC 8 sowie Jakob Baumgartner, „Auch den Toten versage nicht deine Liebe" (Sir 7,3). Pastoralliturgische Überlegungen zum Totengedenken, in: HID 49 (1995), 174–187, hier v.a.: 179–181.

[29] Vgl. den Überblick von Reiner Kaczynski, Die Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Bruno Kleinheyer u. a., Sakramentliche Feiern 2, GdK VIII, Regensburg 1984, 191–232, hier v.a.: 199–213 sowie Ottfried Jordahn, Die Bestattung, in: H.-Chr. Schmidt-Lauber/K. H. Bieritz (Hrsg.), Handbuch der Liturgik. Leipzig u. a. 1995, 415–431, hier v.a.: 417–419.

[30] Vgl. Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie (s. o. Anm. 29), 205–213 und Damien Sicard, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la reforme carolingienne, LQF 63, Münster 1978, hier v.a.: 248–257.

[31] Vgl. Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie (s. o. Anm. 30), 213–217.

[32] Vgl. grundlegend Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: K. Schmid/J. Wollasch (Hrsg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, MMAS 48, München 1984, 79–199. Darüber hinaus ist exemplarisch zu verweisen auf: Philippe Ariès, Geschichte des Todes, München 1980, 195–259; Otto Gerhard Oexle, Die Gegenwart der Toten, in: H.Braet/W.Verbeke (Hrsg.), Death in the Middle Age, Mediaevalia Lovaniensia. Series I/Studia IX, Leuven 1983, 19–77, hier v.a.: 26–57; Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, München 1990 (im Blick auf die theologiegeschichtlichen Prämissen mit Vorsicht zu betrachten) und Peter Dinzelbacher, Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter, Freiburg u. a. 1999.

[33] Vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. o. Anm. 32), 164–198.

[34] Vgl. Andreas Heinz, Im Spannungsfeld von Erfahrung und Glaube. Die katholische Begräbnisliturgie zwischen Tridentinum und Vatikanum II, in: Gisbert Kaufmann (Hrsg.), Lebenserfahrung und Glaube, Düsseldorf 1983, 91–107, hier v.a.: 91–96.

[35] Die Sequenz stand ursprünglich im Kontext der eschatologischen Motive der Messe des 1. Advents. Sie wurde später für das Requiem adaptiert und erst durch das nachtridentinische Missale Romanum 1570 weit verbreitet. Vgl. Andreas Heinz, Art. ›Dies irae‹, in: [3]LThK III, 219 (Lit.) und Alex Stock, „Dies irae". Zu einer mittelalterlichen Sequenz, in: J. A. Aertsen/ M. Pickavé (Hrsg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, MM 29, Berlin u. a. 2002, 279–291.

[36] Vgl. A. Hollaardt, Art. ›Libera‹, in: LitWo, 1527f. und Sicard, La liturgie de la mort, 167f.

[37] Vgl. Heinz, Spannungsfeld (s. o. Anm. 34), 97–101.

[38] Martin Luther, Vorrede zur Sammlung der Begräbnislieder 1542 (WA 35,478).

[39] Der evangelische Liturgiker Frieder Schulz (Die evangelischen Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts, in: JLH 11 (1966), 1–44, hier v.a.: 1) bemerkt zu Recht: „Kaum eine kirchliche Handlung wurde von den Reformatoren aller Richtungen so kritisch beurteilt und so einschneidend geändert wie das Begräbnis." Zu den reformatorischen Reformmaßnahmen vgl. Jordahn (s. o. Anm. 29), 419–421 und Friedemann Merkel, Der Umgang mit Toten und Trauernden als Thema evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis, in: K. Richter (Hrsg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, QD 123, Freiburg u. a. 1990, 48–62, hier v.a.: 48–54.

[40] Vgl. Jordahn (s. o. Anm. 29), 421–423. 427.

[41] Vgl. Heinz, Spannungsfeld (s. o. Anm. 34), 102f.

[42] Vgl. ebd., 103.

[43] Vgl. Philippe Ariès, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1981, 126–149 und Anne Martin-Fugier, Riten der Bürgerlichkeit, in: Michelle Perrot (Hrsg.), Geschichte des privaten Lebens IV. Von der Revolution zum Großen Krieg, Frankfurt a. M. 1992, 201–265, hier v.a.: 232f., 261–264.

[44] Vgl. SC 81 und Annibale Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg u. a. 1988, 805–812.

[45] Vgl. Ludwig Bertsch, Befähigung zur Trauer. Die kirchliche Liturgie zu Sterben, Begräbnis und Totengedächtnis – eine Möglichkeit der Trauerarbeit der Angehörigen, in: Im Angesicht des Todes 2 (s. o. Anm. 3), 903–920, hier v.a.: 910–913.

[46] Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1973, 12 (Pastorale Einführung 3). Vgl. Jürgen Bärsch, Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu ihrer Theologie und Feiergestalt, in: Christliche Begräbnisliturgie (s. o. Anm. 12), 62–99.

[47] Unsere Sorge für die Toten und die Hinterbliebenen (s. o. Anm. 10), 42.

[48] Vgl. Ordo exsequiarum. Editio typica, Vaticano 1969, 15–27 und Die kirchliche Begräbnisfeier (s. o. Anm. 46), 35–70 sowie Bärsch, Begräbnisliturgie (s. o. Anm. 46), 69–72.

[49] Das Dreißigtägige Gedächtnis bzw. das Sechswochenamt sind ebenso aus dem antik-altkirchlichen Totengedächtnis (30. bzw. 40. Tag nach dem Tod) erwachsen wie das Jahrgedächtnis. Vgl. Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike, LQF 24, Münster 1928, [2]1971, hier bes. 27–52, 161–178.

[50] Vgl. dazu meine demnächst im Druck erscheinende Habilitationsschrift: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche, LQF 90, Münster.

[51] Vgl. Jakob Baumgartner, Christliches Brauchtum im Umkreis von Sterben und Tod, in: Im Angesicht des Todes 1 (s. o. Anm. 3), 91–133.

[52] Vgl. Albert Gerhards, Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie, in: ders. (Hrsg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, QD 127, Freiburg u. a. 1990, 147–158.

[53] Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch [...] Kleinausgabe, Einsiedeln u. a. 1975, [2]1988, 1159.

[54] Vgl. ebd. 1165 („Du hast uns durch den Tod und die Auferstehung deines Sohnes erlöst"); 1167 („... dein Sohn hat am Kreuz den Tod auf sich genommen, den alle Menschen sterben, du aber hast ihn am dritten Tag zu neuem Leben erweckt") u. ö.

[55] Ebd., 454f.; vgl. auch die Präfationen von den Verstorbenen III–V.

[56] Die kirchliche Begräbnisfeier (Pastorale Einführung 32, s. o. Anm. 46), 19.

[57] Vgl. Jes 43,4; Phil 4,3. Zur Sache: Unsere Sorge für die Toten und die Hinterbliebenen, 42f.

[58] Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Motive für die Ars moriendi in der katholischen Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: H. Wagner (Hrsg.), Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens, QD 118, Freiburg u. a. 1989, 136–155, hier v.a.: 149f.

[59] Ebd., 487; ähnlich auch im III. Hochgebet (s. o. Anm. 58), 498.

und Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden III/5. Die Bestattung, Hannover 1996, 19. Zur Bedeutung des Namens für das Totengedenken vgl. Markwart Herzog, Einleitung: Totengedenken und Interpretation, in: Totengedenken und Trauerkultur (s. o. Anm. 1), 11–20, hier v.a.: 14f.

[60] Die sakramentale Vergegenwärtigung der Erlösungstat Gottes im Paschamysterium Christi und die dadurch vom Geist gewirkte Koinonia der Toten und Lebenden stellt eine theologische Aussage dar, die auch für eine ökumenische Annäherung in den Fragen des Totengedenkens von Belang ist. Vgl. dazu Dorothea Sattler, Gedächtnis der Toten in der Feier der Eucharistie. Systematisch-theologische Überlegungen in ökumenischer Perspektive, in: Silvia Hell (Hrsg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS Lothar Lies, Innsbruck u. a. 2000, 239–257, hier v. a.: 250–256.

[61] Messbuch (s. o. Anm. 53), 475 (I. Hochgebet, Canon Romanus).

[62] Ebd., 499.

[63] Ebd., 509. Ähnlich auch die Interzession im Hochgebet für Messen für besondere Anliegen (Faszikel): „Vater, erbarme dich [...] aller Verstorbenen, deren Glauben du allein kennst."

[64] Vgl. Maas-Ewerd, Ars moriendi (s. o. Anm. 58), 148 f.

[65] Messbuch (s. o. Anm. 53), 1168 (auch 1163).

[66] Ebd., 1169.

[67] Ebd., 1160.

[68] Vgl. Winfried Haunerland, Nicht nur „Auferstehungsgottesdienst". Zur Eucharistiefeier als Teil der Begräbnisliturgie, in: Christliche Begräbnisliturgie (s. o. Anm. 12), 100–119.

[69] Vgl. Andreas Heinz, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, TThSt 34, Trier 1978, 249–272.

[70] Vgl. SC 53 und Andreas Heinz, Art. ›Allgemeines Gebet‹, in: [3]LThK 1, 410 f. (Lit.).

[71] Dieses Anliegen ist zwar nicht ausdrücklich in der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch genannt. In der regulären Reihenfolge der Bitten soll abschließend „für die Ortsgemeinde" gebetet werden, was durchaus auch das Gebet für die verstorbenen Brüder und Schwestern der Gemeinde einschließt. Vgl. AEM 46.

[72] Vgl. Jürgen Bärsch, Art. ›Totenoffizium‹, in: [3]LThK X, 130 (Lit.).

[73] Vgl. Angelus A. Häußling, Wer feiert eigentlich Liturgie? Zum Subjekt gottesdienstlichen Handelns, in: FZPhTh 48 (2001), 5–23, hier v. a.: 18–21.

[74] Vgl. Stundenbuch. Für die kath. Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch [...] Einsiedeln u. a. 1978, Band I: 1101–1130, Band II: 1425–1455, Band III: 1269–1300.

[75] Vgl. Stundenbuch III (s. o. Anm. 74), 971.

[76] Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (s. o. Anm. 46), 23. 194 f.

[77] Dennoch bleiben Wünsche für eine reichere Psalmenauswahl in den entsprechenden deutschsprachigen Liturgiebüchern. Vgl. Reiner Kaczynski, Die Psalmodie bei der Begräbnisfeier, in: H. Becker/R. Kaczynski (Hrsg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium 2, PiLi 2, St. Ottilien 1983, 795–835.

[78] Als zweite Lesung stehen zur Auswahl: Anastasius von Antiochien (Or 5,6–7.9), Aus einer Rede über die Auferstehung Christi oder aus einem Brief Braulios von Saragossa, Der auferstandene Christus als Hoffnung der Gläubigen. Vgl. Stundenbuch III (s. o. Anm. 74), 1278–1282.

[79] Beide Hymnen wurden von Polykarp Uehlein geschaffen. Vgl. Stundenbuch III (s. o. Anm. 74), 1284.1295.

[80] Ebd., 1284.

[81] Vgl. Philipp Harnoncourt, Die Vorbereitung auf das eigene Sterben. Eine verlorene Dimension spiritueller Bildung, in: Im Angesicht des Todes 2 (s. o. Anm. 3), 1371–1389, hier v. a.: 1383–1386.

[82] Vgl. Allgemeine Einführung in das Stundengebet 186.

[83] Vgl. Stundenbuch III (s. o. Anm. 74), 270, 446, 463.

[84] Vgl. Balthasar Fischer, Die Schluss-Bitten in Laudes und Vesper des neuen Stundengebetes, in: ders., Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hrsg. von A. Gerhards und A. Heinz, Hereditas 17, Bonn 2000, 225–232, hier v. a.: 226 f. 229.

[85] Vgl. Bernhard Einig, „Somnus est imago mortis." Die Komplet als allabendliches „Memento mori", in: Im Angesicht des Todes 2, 1299–1320 und allgemein Axel Bernd Kunze, „Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden ..." Memento mori und Tagzeitenliturgie, in: LJ 52 (2002), 85–100.

[86] Vgl. Jürgen Bärsch, Gottesdienste zum Totengedächtnis. Bedeutung, Anlässe, Formen, Kevelaer 2001.

[87] Vgl. Bärsch, Allerseelen (s. o. Anm. 50).

[88] Vgl. Jürgen Bärsch, Art. ›Totensonntag‹, in: [3]LThK X, 130 f. (Lit.) und Petra Zimmermann, Der Gottesdienst am Totensonntag, in: PTh 88 (1999), 452–467.

[89] Eine solche Feier ist im Liturgiebuch für die Segnungsfeiern verzeichnet: Benediktionale. Studienausgabe für die kath. Bistümer des deutschen Sprachgebietes [...], Einsiedeln u. a. 1978, 72–79. Vgl. dazu Martin Klöckener, „Ruhen in geweihter Erde." Die Gräbersegnung an Allerheiligen/Allerseelen, in: A. Heinz/ H. Rennings (Hrsg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Festschrift Balthasar Fischer, Freiburg u. a. 1987, 248–258 und Bärsch, Gottesdienste (s. o. Anm. 86), 64–74.

[90] Winfried Haunerland, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlich Mitfeiernden, in: Gd 34 (2000), 185–187, hier v. a.: 187.

[91] Vgl. Reinhard Hauke, Der Trauer einen Ort geben. Monatliches Totengedenken im Erfurter Dom, in: Gd 36 (2002), 68.

[92] Vgl. ebd., 58.

[93] Hier ist an die katholische Begräbnisliturgie zu erinnern, bei der in der letzten Fürbitte am Grab gebetet wird für „den aus unserer Mitte, der als erster dem Verstorbenen vor das Angesicht Gottes folgen wird." Vgl. zu diesem Aspekt Ansgar Franz, „Alles hat am Ende sich gelohnt"? Christliche Begräbnisliturgie zwischen kirchlicher Tradition und säkularen Riten, in: LJ 51 (2001), 190–211, hier v. a.: 209 f.

[94] Vgl. Markus Barth, Lebe den Tag. Von der Endlichkeit und der Kunst zu leben, München u. a. 1998, 151–183.

VITAE

Jürgen Bärsch, geb. 1959; Studium der Katholischen Theologie in Bochum, Freiburg und Münster; nach Priesterweihe (1986) und Seelsorgetätigkeit Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät Trier; 1995 Promotion zum Dr. theol.; 1995–2002 Dozent für Liturgiewissenschaft an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen in Paderborn; 2003 Habilitation; seit 2003 Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Wolfgang Beinert, Prof. Dr. theol. lic. phil.; geb. 1933; Priesterweihe 1959; emeritierter Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg; Forschungsschwerpunkte: Fundamentaldogmatik, Ekklesiologie, Mariologie, Eschatologie. Über 1200 Publikationen; Mitherausgeber der Zeitschrift „Catholica"; Herausgeber der Reihe „Topos plus positionen".

Günter Ewald, geb. 1929; Studium der Mathematik, Physik, Chemie und Philosophie an der Universität Mainz; 1954 Promotion Mathematik; 1960 Habilitation Mathematik; drei Jahre Lehre und Forschung in den USA; 1964 bis zur Emeritierung Lehrstuhl für Mathematik an der Universität Bochum; 1975–1989 Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages; zwanzig Jahre Kuratorium der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW). Neben Fachpublikationen Bücher über Grenzfragen von Naturwissenschaft und Religion.

Klaus P. Fischer, geb. 1941 in Stuttgart; Studien der Klassischen Philologie, der Philosophie und Katholischen Theologie in Tübingen, Innsbruck, Frankfurt a. M. und Paris; Promotion 1973 bei Henri Bouillard SJ (Paris) über die Theologische Anthropologie Karl Rahners; langjährige Tätigkeit in Religionspädagogik, Gemeindepastoral, Rundfunk, Erwachsenenbildung; Lehraufträge an der Pädagogischen Hochschule und an der Universität Heidelberg.

Hans-Peter Hasenfratz, geb. 1938 in Zürich; Theologiestudium in Zürich; Promotion; Habilitation; 1985–2003 Professor für Theologie der Religionsgeschichte an der Ruhr-Universität Bochum; lebt zur Zeit in Bochum. Veröffentlichungen u. a. über Christentum, den sozialen Tod, Seele und Seelenvorstellungen, die religiöse Welt der Germanen, Zarathustra, die Religionen Indiens, den Islam, Tod und Totenkult, Erscheinungsformen und Leistungen religiöser Systeme.

Elftraud von Kalckreuth, geb. 1937 in Breslau; Studium der Germanistik und Philosophie; langjährige Tätigkeit als Moderatorin und Redakteurin in Fernsehen und

Rundfunk; Studium der Logotherapie und Existenzanalyse; derzeit Therapeutin für sinnorientierte Gesprächstherapie; Seminare vor allem für Menschen in helfenden Berufen; Lesungen und Vorträge zum Thema Weggefährtenschaft. Zahlreiche Veröffentlichungen.

Hans Kessler, geb. 1938; Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen und Würzburg; 1969 Promotion zum Dr. theol. in Münster; Professor für Systematische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt a. M.; Forschungsaufenthalte in Indien und Taiwan; Sprecher der interdisziplinären Forschergruppe Naturwissenschaft und Theologie. Buch-Veröffentlichungen u. a.: Erlösung als Befreiung (1972); Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi (1985, ^{3}1989; erweiterte Neuausgabe 1995, Taschenbuch-Ausgabe 2002); Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für Schöpfungsspiritualität (1990); Christologie (1992); Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen (1996); Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch (1996); Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage (2000); Leben durch Zerstörung? Ein Gespräch der Wissenschaften (2000).

Ulrich Lüke, geb. 1951; Studium der Theologie, Philosophie und Biologie in Münster und Regensburg; seit 1980 Priester der Diözese Münster; 1980–92 StR./OStR. für Biologie und Katholische Religion im Ruhrgebiet; 1990 Promotion; Pfarrer im Münsterland; 1996 Habilitation; 1998/99 Professor für Philosophie und Fundamentaltheologie an der KFH Freiburg; 1999–2001 Professor für Philosophiegeschichte und theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn; seit 2001 Professor für Systematische Theologie an der RWTH Aachen. Forschungsschwerpunkt: Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie.

Franz-Josef Nocke, Dr. theol.; geb. 1932 in Bochum; Studium der Philosophie, der Germanistik und der Katholischen Theologie in Paderborn, Innsbruck, Münster, München und Paris; Kaplan in Essen; Studienseelsorger in Gelsenkirchen; Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie/Dogmatik) an der Universität Duisburg-Essen; seit 1998 emeritiert. Forschungen und Veröffentlichungen v. a. zu Fragen der Eschatologie und der Sakramententheologie.

Gottfried Schimanowski, geb. 1950; Studium der Evangelischen Theologie in Wuppertal und Tübingen 1969–1975; Mitarbeiter am Institutum Judaicum in Tübingen 1975–1978; Vikariat; Assistent für NT und Pfarrer in Wuppertal 1978–1989; Dozent für Neues Testament und Griechisch am Theologischen Seminar der Ev. Meth. Kirche in Reutlingen 1989–1991; Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg 1991–1996; Dozent für Biblische Theologie in Riga (Lettland) 1996–1999; Mitarbeiter des Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster 2000–2003; seit September 2003 Schulreferent der Kirchenkreise Ottweiler, Saarbrücken und Völklingen (Saarland).

Michael Schröter-Kunhardt, geb. 1956 in Gleschendorf (Kreis Ostholstein); Facharzt für Psychiatrie; Preisträger des 17. Wissenschaftlichen Wettbewerbs der „Zeitschrift für Allgemeinmedizin" mit einer Arbeit über Nah-Todeserlebnisse; Preisträger des „International Award Gastone De Boni" der italienischen Parapsychologen mit einer Arbeit über Nah-Todeserlebnisse 1990; Leitung der deutschen Sektion der „International Association for Near-Death Studies" (IANDS); Gastdozent an den Universitäten Heidelberg, Frankfurt, Landau und Wien.

Bernard N. Schumacher, geb. 1965; studierte Philosophie sowie moderne und zeitgenössische Geschichte an der Universität Freiburg, an der University of Notre Dame (Indiana/USA), in Washington D. C., Tübingen und Madrid; Doktorat (1994) und Habilitation (2000) in Philosophie; Lehrtätigkeiten an den Universitäten Freiburg und Lugano; Gastprofessor am Providence College (Rhode Island/USA) und an der University of Chicago (Illinois/USA). Veröffentlichungen: Rechenschaft über die Hoffnung. Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie (2000); Der Tod in der Philosophie der Gegenwart (2004); Herausgeber folgender Werke: Penser l'homme et la science / Betrachtungen zum Thema Mensch und Wissenschaft (1996); The Classics of Western Philosophy (2002); Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts (2003); L'amitié (2004).

Heino Sonnemans, Dr. phil. Dr. theol.; geb. 1940; studierte Philosophie und Theologie in Frankfurt a. M./St. Georgen; Rom/Gregoriana und Bonn; 1966 Priesterweihe in Rom; 1983 Habilitation in Bonn für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 1985/86 Studiendekan an der Dormition Abbey in Jerusalem; 1980–98 Professor für Systematische Theologie an der Philosophischen Fakultät der RWTH Aachen; dort 1996–98 Prodekan; 1998 Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen in Bonn.

Hans Strauß, bis 1960 Hochschulassistent und Lektor; bis 1966 Gemeinde- und Studentenpfarrer; seit 1966 Dozent für Altes Testament an der Hochschule der Evangelisch-lutherischen Kirche in Porto Alegre (Brasilien); 1972 als Kirchenrat der Evangelischen Kirche im Rheinland (EkiRh); Dezernent für die theologische Fortbildung; seit 1983 zugleich Privatdozent und bis heute Professor für Altes Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Jürgen Werbick, geb. 1946; Promotion 1973; 1973–1976 Pastoralassistent in einer Münchener Gemeinde; 1976–1981 Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München und zuständig für die Predigtausbildung; 1981 Habilitation für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie; 1981–1994 Professor für Systematische Theologie an der Universität–Gesamthochschule Siegen; seither Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Zahlreiche Publikationen in den Bereichen Systematische und Praktische Theologie sowie Texte zu Homiletik und Spiritualität.

Jean-Pierre Wils, geb. 1957; Ordinarius für Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Kulturwissenschaften an der Universität Nijmegen (Niederlande) und Direktor des Zentrums für Ethik; Studien der Philosophie und Theologie in Leuven und Tübingen; Promotion (Subjektivität und Sittlichkeit) 1987 und Habilitation

(Ästhetische Güte) 1990 in Tübingen; Stiftungsprofessor für Philosophie am Humboldt-Zentrum der Universität Ulm (1991–92); Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1993–1996). Verschiedene Monographien und zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Fundamentalethik und der angewandten Ethik.

Der Tod ist etwas Unabänderliches, mit dem sich der Mensch nur schwer abfindet. So gibt es immer wieder Hoffnung auf ein Leben der Gestorbenen. Dieses Denken ist aber in einer Welt, in der nur Fakten gelten, wenig plausibel. Trotzdem möchte der Mensch »am Unabänderlichen doch noch etwas ändern«. Wer soll aber auf das Unwiederbringliche einwirken?

Das Wort »Auferstehung« ist durch Missverständnisse schwer belastet. Deshalb muss geklärt werden, was damit gemeint ist und was nicht. Nur so kann das Wort wieder zu einer bergenden, kraftvollen Botschaft werden.

Im vorliegenden Band arbeiten namhafte Wissenschaftler aus ganz verschiedenen Bereichen an diesem Projekt.

Hans Kessler, geb. 1938, Professor für Systematische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt/Main. Forschungsaufenthalte in Indien und Taiwan. Sprecher der interdisziplinären Forschergruppe Naturwissenschaft und Theologie, zahlreiche Buchveröffentlichungen.

www.wbg-darmstadt.de

ISBN 3534158709

ISBN 3-534-15870-9