

Gerd Haeffner SJ

Jenseits des Todes

Überlegungen zur Struktur der christlichen Hoffnung

Die Hoffnung auf ein Leben jenseits des Todes, ja selbst die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Jenseits, ist seit langem für das öffentliche Bewußtsein in den Bereich des Vorgestrigen, ja des Unanständigen gerückt; daß man jedenfalls im Ernst nicht mit so etwas zu rechnen habe, ist schon so sehr Gegenstand stillschweigender Übereinstimmung geworden, daß man sich der Pflicht, diese Meinung zu rechtfertigen, kaum mehr bewußt wird. Andererseits bekennen die Christen in den sonntäglichen Räumen ihrer Kirchen noch immer ihren Glauben „an die Auferstehung der Toten und an das ewige Leben“. Wie viele finden noch die Kraft, dieses Bekenntnis ihres Mundes mit der Leidenschaft ihres Herzens in Einklang zu bringen? Einige haben gefunden, daß ein moderner Christ dieses Stück des Credo so nicht mehr akzeptieren, sondern nur als Aufforderung und Zusicherung zu geglückter irdischer Gesellschaftsgestaltung interpretieren könne. Andere, dem Wortsinn treuer, aber nicht mutiger, verdrängen diese fromme Formel aus dem Umkreis der Größen, mit denen man für das reale Leben zu rechnen hat. Eine dritte Gruppe schließlich weiß oder ahnt, daß die Verheißung des ewigen Lebens (und die Androhung ewigen Todes) in den Kern des Christentums gehört, und findet doch in ihrem Inneren keine unerschütterliche Hoffnung, sondern nur die Hoffnung auf eine solche Hoffnung vor. Zu viel ist in den letzten Jahren unsicher geworden – von den gewissermaßen zeitlosen Ursprüngen des Schwankens in diesen Dingen einmal abgesehen –, als daß sie noch recht wüßten, worin denn nun die christliche Hoffnung angesichts des Todes besteht und wie die wichtigsten Schwierigkeiten zu lösen sind, die sie dem Denken, das glauben will, stellen.

Zur Lösung dieser und jener Schwierigkeit wollen die folgenden Seiten beitragen. Das Feld, das wir – immer noch fragmentarisch genug – bearbeiten wollen, ist durch zwei Grenzpfähle bezeichnet. Den einen – nämlich die einfache Voraussetzung, daß es ein Gericht, Himmel und Hölle, kurz: ein Jenseits „gibt“ – *wollen* wir hier nicht überschreiten, obwohl es an sich nicht ganz unmöglich wäre, auch vom Standpunkt der Vernunft aus einige Gründe für die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit von dergleichen anzuführen. Den anderen Grenzpfahl *können* wir gar nicht überschreiten: mögen einem die folgenden Gedanken noch so schön einleuchten, so werden sie doch nicht die Kraft haben, irgendein Menschenherz im Ewigen zu verankern; dieses Werk ist einem Anderen vorbehalten. Was geschehen kann, ist eine gewisse Klärung dessen, was der christliche Jenseitsglaube meint und was er nicht meint.

Der Weg, den wir dazu wählen, geht von der prekären Situation dessen aus, der sich diesen Glauben zu eigen machen möchte: hin und her gerissen zwischen einer kraftvoll konkreten Vorstellung des Jenseits und einem vom Mythos gereinigten „reinen“ Glauben, zwischen der traditionellen, aber in Verruf geratenen Idee einer unsterblichen Seele und der biblischen, aber nach Science-fiction riechenden Vorstellung von der Auferstehung, zwischen der Sehnsucht nach dem Glück des Himmels und der Liebe und der realistischen Treue zur Erde. Zwischen diesen Argumenten und Gewalten, die auf jeder Seite gleich gewichtig und mächtig drücken, muß jeder zerrieben werden, der nicht die Mitte findet, in der sie sich die Waage halten. Eine solche Mitte ist allerdings nur dann möglich, wenn die Gewichte auf den beiden Seiten jeweils nicht im Sinn des Gegensatzes – woraus sich ergäbe, daß das eine voll die Funktion des anderen übernehmen könnte –, sondern im Sinn einer polaren Spannung zusammengehören, so daß die Negation des einen Pols auch die Kraft und Wahrheit des anderen in Mitleiden-schaft ziehen müßte. Daß dies so ist, wollen wir nun im Hinblick auf die drei ange-deuteten Fragekreise zu zeigen versuchen.

Das ausgemalte Jenseits und die blind vertrauende Hoffnung

Wenn wir heute die Darstellung des Jüngsten Gerichts auf den Tympana der mittel-alterlichen Kathedralen oder die hinter Glas gemalten „armen Seelen“ der Volkskunst anschauen, wenn wir die kenntnisreichen Darlegungen der Letzten Dinge in den vor nicht allzu langer Zeit noch benützten Dogmatiken lesen, dann sind wir wahrscheinlich etwas peinlich berührt von der Massivität, ja dem „Materialismus“, mit dem unsere Vorfahren „das, was in keines Menschen Herz gedrungen ist“, sich vorzustellen wagten. Wir sind empfindlicher für die Unsagbarkeit dieser „ganz anderen Dimension“ des Seins. Mehr als das ausgebreitete Wissen vom Jenseits spricht uns die verhaltene, irgendwie reinere Gestalt der Hoffnung an, die aus den Worten des Psalmisten spricht:

„Ich aber bleibe stets bei dir,
du hältst mich an meiner Rechten.
Du leitest mich nach deinem Ratschluß,
und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit.
Was hab ich im Himmel außer dir?
Neben dir erfreut mich nichts mehr auf Erden.
Mögen auch Fleisch und Herz mir verschmachten,
Fels meines Herzens und Anteil bleibt Gott mir auf ewig.“¹

Die Frage ist jedoch, ob sich die Hoffnung damit begnügen kann, allein vertrauend auf Gott selbst zu blicken und, auf jegliche gedankliche wie bildliche Vorstellung des künftigen Seins verzichtend, alles ihm zu überlassen.

Vieles läßt sich dafür ins Feld führen. An erster Stelle ist die Struktur der christ-lichen Hoffnung selbst zu nennen, die nicht unmittelbar auf die zu erreichenden Güter

des Heils, sondern in gerader Richtung und ohne „Schielen“ auf Gott selbst geht, der mir, wirklicher als alles Wirkliche und beseligender als alles Besitzbare, fordernd und verheißend entgegentritt: als der Einzige und als das Alles, als der, vor dem alle ausdenkbaren Schätze zu nichts werden, weil er sie im Übermaß selbst enthält. So singt denn das alte Lied: „Was Gott tut, das ist wohl getan; er wird mich nicht betrügen.“ Nur dies, daß alles aus Gottes Hand kommt und daß Gott gut ist, brauche ich zu wissen, um grenzenlos hoffen zu können; mag es im Jenseits aussehen wie immer, ja, mag es überhaupt kein Jenseits geben: mir genügt, mich in Gottes Hand zu wissen und seinen Willen zu tun. Wer mehr zu wissen begehrt, der steht in Gefahr, aus dem reinen, personalen Glauben herauszufallen in die Platitude weltanschaulichen Fürwahr-Haltens.

Damit aber – dies ist das zweite, nicht weniger gewichtige Argument – ist so einer schon dabei, die Wahrheit des Jenseitigen zu verfälschen. Denn wenn das eschatologische Sein zuinnerst von der Selbstmitteilung Gottes her zu bestimmen ist und wenn doch Gott anderseits als das unbegreifliche Geheimnis geradezu definiert werden kann, wie soll es da möglich sein, sich diesseits der großen Schwelle schon eine Vorstellung von jenem Sein in der Vollendung zu machen? Versucht man es dennoch und läßt seiner Phantasie freien Lauf, so sieht man sich bald einem Gemisch und bunten Widereinander von Bildern gegenüber, die sich nicht in ein zusammenhängendes Gesamt-Tableau einordnen lassen; und so wird man doch wieder, der Mahnung Pauli an die wissensdurstigen Korinther folgend (1 Kor 15, 35 ff.), zur Notwendigkeit zurückgeführt, auf ein „Bild“ vom Jenseits zu verzichten, sei dies nun mit der ganzen Farbigkeit barocker Sinnlichkeit oder in strenger scholastischer Concept-Art ausgeführt. Denn der Gegensatz, um den es uns hier geht, ist nicht derjenige, der zwischen der sinnlichen und geistigen Vorstellung besteht, sondern der zwischen einer objektiven Bestimmtheit erhoffter Güter und einem auf seine eigenen Bedürfnisse nicht primär reflektierenden Blick auf den Grund jeder „letzten“ Hoffnung, Gott.

Freilich – und damit kommen wir schon zu den Gegenargumenten – bliebe solch ein reiner, vertrauender Blick von schweifender Richtungslosigkeit, wenn sich Gott, zu dem der Gläubige aufblickt, nicht schon als ein bestimmter Gott, nämlich als ein Heil verheißender und damit Hoffnung erweckender, geoffenbart hätte. Alle Glaubensforderung beginnt so. „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine andere Götter haben“ (Ex 20, 2–3). Nur weil Gott Jesus (den mit uns Schuldigen Solidarischen) von den Toten erweckt hat, können wir uns ihm mit gutem Grund absolut, d. h. auch da, wo es um Leben und Tod geht, anvertrauen. Damit ist das transzendente Absolute, ungeachtet seiner Transzendenz und bleibenden Geheimnishaftigkeit, durch seine Beziehung zu einer bestimmten, von ihm in der Vergangenheit gewirkten Heilswirklichkeit (für uns) „konkret“ geworden, und deshalb gehört die Erinnerung an diese konstitutiv in jede hoffende Vorwegnahme künftigen Heils aus der Hand Gottes hinein. Die Konkretheit des schon gegebenen Heils springt auf die Vorstellung des erhofften Heils

gewissermaßen über, so daß dieses als „ein neuer Auszug aus der Knechtschaft“ oder als „eine neue Schöpfung“ sich darstellen kann. Beide Heilstaten sind freilich nicht durch eine innere Notwendigkeit, sondern nur durch die Selbigkeit Gottes, der treu zu seiner Verheißung steht, miteinander verbunden. Und so bleibt es dann doch auch wieder wahr, daß nicht das Wissen, daß es – wie der „Fall“ Jesus gezeigt hat – überhaupt eine Auferstehung gebe, etwas nützt, sondern nur die reservelose Hinwendung zu Jenem, der uns retten will, wie er Jesus gerettet hat.

Nach dieser grundsätzlichen Überlegung, die gezeigt hat, daß der „reine“ Glaube eine geschichtlich qualifizierte Vorstellung von Gott voraussetzt, können nun auch noch andere Argumente dafür geltend gemacht werden, daß die bildliche Verdichtung der eschatologischen Hoffnung nicht prinzipiell unerlaubt ist. An erster Stelle ist hier der konstante Brauch der Kirche zu nennen, angefangen bei den prophetischen Ausmalungen des Heils über die Aussagen des Neuen Testaments bis zu den zahllosen Darstellungen des Unsichtbaren in der christlichen Kunst. Dieser Brauch kannte seine Krisen (etwa im Bilderstreit, auf andere Weise gewiß auch heute), er hat manchmal wohl auch gewisse Grenzen überschritten. Aufs Ganze gesehen ist er die legitime Konsequenz des Inkarnations-Gedankens, dem zufolge das Endliche durch die Begegnung, ja die Einung mit Gott nicht zerstört, sondern zugleich geheilt und über seine eignen Maße hinaus gehoben wird – wenn auch wie durch ein Feuer hindurch.

Der theologischen Begründung gesellt sich eine anthropologische Überlegung zu. In der Tiefe seiner Seele – so belehrt uns etwa C. G. Jung – trägt jeder Mensch ein Bild seines wahren, versöhnten Selbst, das ihm freilich nur auf verschlungenen Umwegen und in verhüllter Indirektheit bewußt wird. Ist es nicht gesund und im Sinn einer wirksamen psychodynamischen Orientierung gerade notwendig, daß man sich dieses Selbst, das ich durch Gottes Gnade werden soll (bzw. das ich durch eigene Schuld verfehlen kann), immer wieder kräftig vor Augen hält?

Dazu kommt schließlich noch etwas anderes: Solange es nur um mein persönliches Heil geht, mag ich auf jegliche Vorstellung davon verzichten und einfach blind vertrauen. Sobald sie mir jedoch die Frage nach dem Los jener Menschen stellt, die ich liebe und die mir „vorangegangen“ sind, dann werde ich die „objektive“ Aussage, daß sie in Gottes Hand sind, wagen müssen, eine Aussage, die wie von selbst in die andere übergeht, daß „es ein Wiedersehen geben“ wird. Damit aber ist, wenn auch nur einen Spalt weit, die Tür geöffnet, durch die die gesamte endliche Wirklichkeit, soweit sie nicht vom Widerstand gegen ihre Bestimmung gezeichnet geblieben ist, in die rettende Ewigkeit Gottes – und damit auch in den Vorrat eschatologischer Symbole – eingehen kann. Existenziale und symbolisch-ontologische Sprache ergänzen und erhellen sich dann gegenseitig.

Freilich: Ein eigentliches Wissen vom eschatologischen Sein erreichen wir nie, und folglich lassen sich die verschiedenen symbolischen Repräsentationen auch nicht zu einem kohärenten Ganzen zusammenfügen. Auch die begrifflich arbeitende Theologie muß letzten Endes zu widersprüchlich klingenden, unverrechenbar sich nur in der an-

gezielten „Sache“ selbst treffenden Aussagepaaren Zuflucht nehmen, deren Funktion es ist, das sperrige Gefüge der im einzelnen wohl begründeten, ja notwendigen Vorstellungen vom anderen Äon vor dem Rasiermesser eines gar zu scharfen Verstands zu retten. In jedem Fall fehlt den theologischen Begriffen in diesem Bereich eine angebbare Zuordnung zu einer jetzt schon verfügbaren Empirie, und eine eindeutige, Bild und Sache scheidende, begriffliche Interpretation für die überlieferten Bilder gibt es auch nicht. Über analoge Aussagen, deren Adäquationsgrad wiederum nicht genau festgelegt werden kann, kommt man hier nicht hinaus. Das ist durchaus sachgemäß; wäre es anders, handelte es sich nicht um echte Ewigkeit, sondern nur um eine gott-lose Verlängerung des Irdischen, wo es am eindeutigsten, und das heißt: am plattesten ist.

Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Toten

Das heißt nun freilich nicht, daß zwischen dem irdischen und dem himmlischen Leben überhaupt kein Zusammenhang bestünde; denn wir, die wir hier auf unsere Erlösung hoffen, und wir, die wir sie dort einmal geschenkt bekommen, sind ja dieselben – wenn auch jeweils in anderer Seinsweise. Wie aber soll diese Selbigkeit gefaßt werden?

Sicher ist, daß jede Überzeugung von einer möglichen Zukunft des Menschen über seinen Tod hinaus nicht ohne die Annahme eines Kerns im menschlichen Sein auskommt, der der leiblichen Verwüstung des Menschen durch den Tod entzogen ist. Wer im Ernst meint, im Tod werde der Mensch in dem Sinn „ganz“ zerstört, daß er schlechthin aufhöre zu sein, der kann dann auch nicht mehr von einer „Auferweckung“, sondern nur noch von der Erschaffung eines anderen Menschen an der Stelle des ersten sprechen, mag dieser neue dem alten noch so ähnlich sein. Manche protestantische Theologen in der Nachfolge von Paul Althaus schienen dieser These nahezukommen, wenn sie, sich auf das paulinische Wort von der „Neuschöpfung“ (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) berufend, darauf bestanden, daß der menschliche Tod ein „Ganztod“ sei: Wenn der Tod an den Menschen herantritt, „so stirbt“ nicht nur „das Sterbliche an ihm, während das Unsterbliche und Unvergängliche wohlbehalten abzieht, dem Tod aus dem Wege“ (Platon, Phaidon 106 e), sondern dann stirbt der *ganze* Mensch, der folglich Gottes totenerweckende Macht nicht nur in den äußeren Provinzen seines leiblichen Daseins, sondern auch für dessen Zentrum, wo das Ich selbst residiert, nötig hat, um zu einem unsterblichen Leben zu gelangen.

In der Tat – das ist mit Althaus gegen einen überlieferten Sprachgebrauch zu sagen – stirbt nicht der Leib eines Menschen, sondern dieser selbst, und wiederum nicht nur ein Stück weit, sondern „ganz“. Aber dies, daß sich im Tod der Mensch ganz genommen wird, heißt doch nicht, daß er damit auch aufhören müßte zu sein. Es ist – jedenfalls für den Juden und den Christen – kein Widerspruch zu sagen, der ganze Mensch sei sterblich, und: der Mensch könne auch durch den Tod nicht schlechthin vernichtet werden. Das Subjekt beider Aussagen ist dabei der eine und ganze Mensch.

Es ist nicht erlaubt, die Sterblichkeit und die Unsterblichkeit auf zwei verschiedene Subjekte aufzuteilen: das eine für den Leib, das andere für die Seele; denn so zerfällt die Einheit des Menschen. Es ist aber ein und derselbe Mensch, der in leiblich-körperlicher Weise wirklich da ist und zu sein hat – von Gott her, und dessen Existenz sich weder intensiv (ihrem Sinngehalt nach) noch extensiv (ihrer „Dauer“ nach) auf die irdischen Lebensumstände beschränken kann und darf – von Gott her. So ist der Satz, der Mensch sei selbst durch den Tod nicht ganz zu zerstören, nicht Ausdruck einer Gleichrangigkeit seines Seins mit dem des ewigen Gottes, sondern im Gegenteil Ausdruck der unaufhebbaren Hinordnung dieses Erdgebildes auf die Eingliederung in den verherrlichten Leib des Sohnes, des vollkommenen „Bildes und Gleichnisses“ des Vaters (vgl. Gen 2, 7; 1, 26), einer Bestimmung, der ihn kein Mörder, auch nicht die eigene Hand, zu entreißen vermag und die selbst dann noch, wenn der Mensch sich ihr verweigert, sich durchhält als die Basis für jene ewige Krankheit zum Tod, die die Erlösung des Erlöschens nicht kennt².

Diese Bestimmung ist nichts bloß Zukünftiges, was eines Tages (im Tod) an den Menschen heranträte. Vielmehr gehört sie zutiefst fundierend in das Sein des Menschen auch schon in seiner jetzigen Gestalt hinein. Der Mensch ist nicht zuerst bis zu seinem Tod ein rein irdisch verstehbares Wesen, um erst dann eine höhere Bestimmung zu empfangen. Er ist als jener, dem Gottes Unmittelbarkeit verheißen ist, sterblich und als jener, der sterblich ist, über das irdische Dasein hinaus berufen. Sein Leben ist in jedem Fall eine Einheit von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von „Leben und Tod“³, auch dann, wenn er diese Einheit als Widerspruch will und deshalb so lebt und versteht. Weil der Mensch von allem Anfang an auf die Teilnahme am Leben Gottes ausgerichtet ist, so sehr, daß diese Ausrichtung sein eigentliches Sein ausmacht, kann er das „Wesen der Selbsttranszendenz“ (K. Rahner) genannt werden und kann Pascal von ihm sagen, daß „der Mensch den Menschen unendlich übersteige“ (Pensées 434). Aus diesem „Sein“ heraus ist die Selbigkeit zu denken, die zwischen uns „hier“ und uns „dort“ waltet.

Die Unsterblichkeit des Menschen und sein bleibendes Angewiesensein auf ein Auf-erwecktwerden durch Gott sind also, richtig – und d. h.: christlich – verstanden keine einander ausschließende, sondern ergänzende Begriffe. Ein Gegensatz findet nur dann statt, wenn man der christlichen Rede von „Unsterblichkeit“ ein (nicht selten außerdem noch karikierendes) platonisches Verständnis unterschiebt, für das der Tod schon eo ipso die Erlösung des (tugendhaften) Menschen bedeutet, der von sich her ein rein geistiges Wesen ist, und das die Konstitution der Unsterblichkeit der menschlichen Seele durch ein dialogisches Gegenüber zu Gott nur andeutungsweise sieht, und wenn man, auf der anderen Seite, die christliche Rede von der „Auferweckung“ nach rückwärts auf die spätjüdische Anthropologie hin interpretiert, die mythologisch den aufzuerweckenden Menschen, den in der Unterwelt dahinvegetierenden Schatten, mit dem im Grab liegenden Leichnam identifizierte⁴, der dort auf die Auferweckung zum Gericht am Ende der Tage wartete.

Damit aber fällt man sowohl hinter die im Neuen Testament vollzogene wesentliche Umschmelzung der verschiedenen jüdischen Auferstehungsvorstellungen⁵ wie hinter die Leistung der Kirchenväter zurück, die, indem sie hebräische Vorstellungen denkend hellenisierten und griechische Gedanken unter das Gericht des in der Bibel sich bezeugenden Wortes Gottes stellten, beide zugleich verchristlichten und damit etwas Neues schufen, das weder auf den einen noch auf den anderen Ursprung reduziert werden kann. Gewiß können wir heute vieles davon, insbesondere ihre Redeweise, daß der Mensch ein etwas sei, was sich aus Seele und Leib (oder Geist, Seele und Leib) zusammensetzt, nicht mehr oder nicht mehr ohne weiteres uns zu eigen machen. Wenn wir aber durch das Gesamtgefüge der im einzelnen fragwürdigen Begriffe und Schemata hindurch auf die Sache schauen, die die Väter im Auge hatten, als sie zugleich von einer Unsterblichkeit der Seele und einer Auferstehung des Fleisches sprachen, dann müssen wir die Treffsicherheit ihrer Synthese, zwischen so vielen Klippen und mit so heterogenen Begriffen, bewundern und erkennen, daß auch wir nicht um die Annahme einer ähnlich gelagerten Doppelaussage herumkommen. Nur wenn der Gestorbene (*als Toter*, nicht als aus sich heraus lebenerfüllte, durch die Trennung vom Leib befreite Seele) noch *ist*, und zwar individuelle Person, nicht nur Verwesungsrest, kann er auferweckt werden, in dem doppelten Sinn, daß nur dann die Identität der Person gewahrt ist und daß ein so Totseiender nur durch jemand Anderen, den Schöpfer, neues Leben erhalten kann. Mag dies Tot-Sein auch nur den Augenblick eines Übergangs ausfüllen, so bleibt doch seine Annahme um nichts weniger unausweichlich. So möchten wir folgende Zuordnung von „Unsterblichkeit“ und „Auferweckung“ – immer bezogen auf dasselbe Subjekt: den Menschen – vorschlagen:

„*Unsterblichkeit*“ ist ein *Wesensbegriff*. Er meint zunächst, philosophisch gesehen, daß die geistige Freiheit des Menschen, d. h. seine Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit und zur eigenständigen Bejahung des Guten, nicht prinzipiell auf die Erhaltung, Steigerung und Fortpflanzung jener Lebendigkeit, die er mit den Tieren gemeinsam hat, funktionalisiert werden kann, und daß somit die Hoffnung, der Tod bedeute nicht sein absolutes Ende, nicht mit dem Hinweis auf den Augenschein oder auf naturphilosophische Argumente widerlegt werden kann. (Das scheint uns der festzuhaltende harte Kern der Argumente Platons für das „schöne Wagnis“ einer Hoffnung auf Unsterblichkeit: Phaidon 114 d). Diesem philosophischen, eher negativ strukturierten Unsterblichkeitsbegriff tritt der positive, theologische, zur Seite. Dieser sagt, daß der Mensch ein Seiendes ist, das in seinem Sein von der Zukunft konstituiert ist, die auf ihn zukommt: der Selbstgabe Gottes.

Wesen ist das, was dem Selbstvollzug unverfügbar und ermöglichend vorausliegt. Es ist – wir sprechen immer vom Wesen des Menschen – identisch mit der Freiheit selbst, insofern sich diese nicht selbst frei gesetzt hat, sondern sich als jeweils schon gesetzte in jeder ihrer Setzungen annehmen muß. So liegt das Wesen immer zwischen zwei Arten von Setzungen oder Ereignissen: den freien Handlungen, in denen der Mensch, von seinem Wesen getragen, sein Wesen konkret auslebt, einerseits, und dem transzendenten

Geschehen, in dem ein Mensch jeweils und je-jetzt in sein Wesen hineinverfügt wird: der Schöpfung, anderseits.

Auch „Auferweckung“ ist ein *Geschehensbegriff*. Er meint die vollendende Rettung des in der Kraft des Geschaffenseins sich selbst frei zum Guten entschieden habenden Menschen vor der Macht des Nichts, durch die umsonst geschenkte Teilnahme am göttlichen Leben des Sohnes im Medium des Geistes im schenkend-empfangenden Gegenüber zum Vater.

So bezeichnen die Begriffe „Unsterblichkeit“ und „Auferweckung“ komplementäre Aspekte, insofern dieser das eschatologische Geschick, jener aber das eschatologisch ausgerichtete Wesen des Menschen ins Wort faßt.

Wenn es aber so ist, daß das Sein des Menschen zuinnerst durch die ihm zugesagte Ewigkeit (in Heil oder Verdammnis) bestimmt ist, dann kann es nicht ausgeschlossen sein, daß auch die philosophische Analyse auf ihre Weise einen Begriff davon gewinnt, daß der Mensch nicht auf den irdisch-empirischen Bereich des Seins eingeschränkt ist, sondern daß er irgendwie ins „Metaphysische“ reicht. Mit anderen Worten, die alten „Beweise der Unsterblichkeit der Seele“ können und müssen in irgendeiner Form verwandelt wieder auferstehen, wenn die Botschaft von der Auferstehung das Ohr der Sterblichen, die denken, erreichen soll⁶. Viel mehr als dies etwas vage „Ins-Metaphysische-Reichen“ braucht die philosophische Analyse nicht zu erbringen; die klare Erkenntnis der eschatologischen Ausrichtung des menschlichen Daseins, wie sie sich aus dem Begriff der Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes ergibt, wird von ihr natürlich nicht gefordert; das ist Aufgabe der Theologen.

Die über die Erfahrung hinausreichende Existenz, die die Philosophie, damit ihre Grenzen schon berührend, ins Auge fassen kann und muß, verhält sich zu jener, von der die Theologie spricht, wohl ähnlich, wie sich der „natürliche Glaube“ (d. h. jenes Seinsvertrauen, ohne das keiner gesund leben kann) zum „übernatürlichen“ Glauben an Gottes Selbst-Gabe in Jesus Christus und im Heiligen Geist verhält: Von unten her, d. h. existentiell gesehen, gibt es keinen bruchlosen Übergang, sondern den Bruch der Bekehrung und der freien Annahme der größeren Gabe; von oben her, d. h. von der vollendeten Gestalt, wie Gott sie sich gedacht hatte, gesehen, herrscht Kontinuität. Der personale, übernatürliche Glaube erfüllt die innerste Tendenz des dem Menschen natürlichen Seinsglaubens, indem er diesen zugleich übersteigt; die Ablehnung der personalen Offenbarung Gottes (durch jemanden, der „gesehen“ hat), wird auch den vorher naiv-unmittelbaren Seinsglauben, in dem Gottes Güte irgendwie „unthematisch“, „gewußt“ und „bejaht“ war, zerstören.

Die theologische Anthropologie lebt also nicht davon, daß sie dem philosophischen Bemühen um den Begriff eines ins Transzendente reichenden menschlichen Seins von vornherein jede Erfolgsmöglichkeit abspricht. Das wäre nicht nur unedel, sondern auch ein Schnitt ins Fleisch der eigenen Wahrheit, die so zugleich etwas bloß Positives, halt unvermittelt „zu Glaubendes“ wird und, ihrer philosophischen Basis beraubt, auf eben deren Niveau herabsinkt. Echte Theologie setzt das philosophische Bemühen

vielmehr frei und nährt sich davon, ohne sich selbst als solches zu verstehen. Gerade so kann das Überströmende und doch nicht bloß „Aufgesetzte“ der Zukunft, von der sie spricht, recht zum Strahlen kommen.

Die Liebe zur Erde und die Sehnsucht nach dem Unendlichen

Damit ist allerdings ein Anspruch erhoben, das Natürliche und das Übernatürliche, die Liebe zur sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit und zum wahrhaft Unsichtbaren, miteinander zu versöhnen, der von den Vertretern beider Seiten nicht selten als unmöglich abgelehnt wird. Beide Seiten scheinen sich, weit davon entfernt, zueinander zu gehören, jeweils durch den Ausschluß der Gegenseite zu konstituieren: „Lehre mich, das Irdische geringzuachten, das Himmlische aber zu lieben“⁷, betet oder betete der Gläubige; während diejenigen, die den „Trug der Hinterwelten“ durchschaut haben, werben: „Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, die euch von überirdischen Hoffnungen reden. Giftmischer sind sie, ob sie es wissen oder nicht.“⁸ Heute hören auch viele Christen lieber die Sprache der „Weltfrömmigkeit“ als die Worte vom „Bürgerrecht im Himmel“ (Phil 3, 20) oder gar vom „Tränental“ (Antiphon „Salve Regina“). Sie lassen sich dabei sogar von jenen Schriftstellern inspirieren, die sich selbst als entschiedene Gegner des Christentums verstanden haben. Die früher so klaren Gegensätze sind verwischt – ein sehr gefährlicher Zustand, der nach Klärung ruft, wenigstens in groben Umrissen.

Was uns heute für die „Weltlichkeit“ Feuerbachs und Nietzsches so empfänglich macht, ist gewiß nicht zuletzt die Erfahrung mit einer Art von Jenseitsglauben, der weniger christlich als vielmehr gnostisch ist, wenn er vielleicht auch hie und da seine Spuren in der Praxis der Christen hinterlassen hat. Dieser Glaube geht davon aus, daß die Welt von Grund auf schlecht ist und daß der Mensch, als ein seiner Natur nach rein geistiges Wesen, sich über diese Welt und ihre Schönheit erhaben fühlen muß und darf. Seine Heimat ist anderswo, nicht auf der Erde, sondern im Reich des Geistes, des Himmels. Seine Grundhaltung kann deshalb niemals die Liebe zum irdischen Nächsten, sondern nur das Verlangen nach einer engelgleichen Existenz für seine gefangene Seele sein. Die Basis dieser Jenseitsvorstellung ist anthropologisch, d. h. sie ist in einer bestimmten Vorstellung vom Wesen des Menschen begründet. Das negative Verhältnis zum Diesseitigen ist ihr Prinzip.

Die Basis des jüdischen und dann auch christlichen Gedankens vom Himmel aber ist ganz und gar theologisch; dieser Gedanke ist auf die Forderung gegründet, daß Gottes „Name“ – nämlich „der Gerechte“ – geheiligt werde, was an sich auch auf dieser Erde möglich wäre, wenn die Menschen nur wollten. Sein Prinzip ist also gerade ein positives Verhältnis zum Diesseits, um dessentwillen es auch die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits geben muß. Gerade damit der Mensch angesichts der Welt, wie sie ist, nicht zynisch alle Forderungen des Rechts und des Guten für eine betrügerische Erfin-

derung der Mächtigen, die sich selbst nicht darunterstellen, halten und damit an Gottes Macht oder Gerechtigkeit verzweifeln muß, ist der Gedanke eines Ausgleichs jenseits des Todes notwendig. Damit ist freilich noch nicht die Tiefe des spezifisch christlichen Gedankens vom Himmel erreicht, der ja nicht nur die Funktion eines Ausgleichs für irdische Ungerechtigkeit hat, sondern darüber hinaus die völlig ungeschuldete Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes selbst meint.

Diese Lehre aber ist noch ausgeprägter theologisch fundiert als diejenige, die wir Christen mit den Juden gemeinsam haben; denn für diese Berufung läßt sich kein Mangel des irdischen Menschen oder des gesamten Diesseits ausfindig machen, von dem aus sie sich nach dem Schema Bedürfnis-Befriedigung erschließen ließe. Die Gnade der Selbstmitteilung Gottes setzt ja die irdische Natur voraus, und zwar als „gute, ja sehr gute“ (Gen 1, 31); sie zerstört sie nicht, sondern erhebt sie. Die Gnade ist nicht negativ gegen das Natürliche definiert; sie ist durch sich selbst definiert wie Gott selbst. Wenn sich also das Irdische im Hinblick auf das Himmlische als bloß vorläufig enthüllt, dann liegt darin keine Abwertung; das ganze volle Gewicht irdischer Herrlichkeit wird ungeschmälert dem noch Größeren, weil nicht Vergleichbaren entgegengetragen.

Weil sich jedoch der „gnostische“ Jenseitsglaube von der Negation der irdischen Condition humaine her – und damit von der Verweigerung menschlicher Selbstannahme her – aufbaut, ist seine Substanz Sünde und Unglaube, er mag für viele Ohren noch so fromm klingen. Diese Sünde ist zugleich Krankheit. Denn die Bejahung der Erde mitsamt ihren Grenzen ist ja dem gesunden Menschen natürlich; zunächst einmal ist sie es, die ihm Heimat ist und damit der Ort seiner Befriedigungen und somit auch seines spontanen Vertrauens und Dankens. Und diese Krankheit kann aus ihrem Prinzip keine Heilung finden, weil es auch dem radikalsten Gnostiker nie gelingen wird, seine Endlichkeit abzustreifen; liegt sie doch all seinen derartigen Versuchen ermöglichend – und damit deren Erfolg verunmöglichend – voraus.

Im Grund dasselbe ist nun aber auch von der Bemühung Nietzsches und Feuerbachs zu sagen. Die Weise nämlich, in der sie – lobenswert in ihrer Kritik gnostisierender Tendenzen – die Legitimität der sinnlichen Unmittelbarkeit der Welt vertraten, ist innerlich widersprüchlich. Denn „normalerweise“ ist die Bejahung der Welt eine naive, unreflektierte Bewegung, schlichte unvermittelte Position und somit „offen“. Diese Philosophen aber rufen zu jener Bejahung aufgrund einer Reflexion auf, so daß letztere immer das Element der ersteren bleiben wird und somit nie zu einer gelösten, sondern immer nur zu einer verkrampften Intellektuellen-Sinnlichkeit führen kann. Vor allem aber ist für sie die Bejahung der Positivität des Endlichen wesentlich durch die Negation eines Anderen, des Himmels und Gottes selbst, vermittelt. Damit aber werden Erwartungen an die Erde herangetragen, die diese niemals erfüllen kann. Das, was sich die vom Glauben beflügelte oder mystisch erhobene Phantasie als himmlische Seligkeit ausmalte, ist das irdische Leben völlig unfähig zu geben. Und selbst wenn man die Erwartungen herabschraubt und sich – was noch immer sehr viel ist – wenigstens erträumt, daß eines Tages ein harmonisches Verhältnis zwischen den verschiedenen Völ-

kern und Rassen und Individuen herrschen wird, dann bleibt, wenn es nicht dahin kommt, die alte Frage nach dem gerechten Ausgleich stehen, und zwar nun nicht nur vorläufig ungelöst, sondern schlechthin unlösbar. Wenn es aber doch dahin kommen sollte, bleiben die ungerecht behandelten Menschen früherer Zeiten, die doch auch zu uns gehören, für immer unerlöst⁹.

So ist es unausweichlich, daß eine derart durch die Negation des Himmels zustande gekommene Liebe zur Erde und zum Menschen angesichts der enttäuschten Erwartungen entweder in zynische Welt- und Menschenverachtung oder in die Resignation jeglicher Sinnerwartung, die diesen Namen verdient, umschlagen muß. Jede Bejahung also, sei es die des Himmels oder sei es die der Erde, die auf der Negation der jeweils anderen Wirklichkeit basiert, zerstört unweigerlich auch sich selbst.

Diese Erfahrung könnte uns lehren, daß es in Wahrheit nur ein einziges, rein positives Ja gibt, das beide Seiten umfängt. Deshalb ist die naive, natürliche Bejahung der Erde innerlich, ihr selbst unbewußt, offen auf den Gott des ewigen Lebens; und wenn dieser als solcher hervortritt, dann gibt es nur entweder das ungeteilte Ja zum irdisch-sterblichen *und* unsterblich-himmlichen Leben oder das Nein zu jenem Gott, der über eine nur innerweltliche Zukunft hinausruft, das – gewollt oder nicht – auch ein Nein dieser einschließt. Denn die Wirklichkeit ist *eine*. Der Brennpunkt ihrer Einheit, „in dem“ und „auf den hin“ (Kol 1, 16. 20) alles geschaffen ist, ist Christus: denn in ihm ist die Menschheit, in voller irdischer Selbständigkeit bleibend und befestigt, untrennbar mit Gott selbst verbunden. Er ist so Gericht über jene, die sich dem göttlichen Anruf gegenüber ins bloß Irdische verschanzen wollen oder von sich aus versuchen, das Göttliche an sich zu reißen, statt es sich im Sterben geben zu lassen; für alle anderen aber Hoffnung.

Für das öffentliche Bewußtsein ist die Frage nach einem Leben jenseits des Todes obsolet oder tabu geworden. Um so lauter erhebt sich an allen Enden, angesichts der fortschreitenden Ver-Wüstung der Welt, die Frage nach einem möglichen Sinn des Lebens *vor* dem Tod. Eine Generation, die ihre Erfahrungen zu Ende denkt und die sich lange genug von Ersatzlösungen aller Art hat narren lassen, wird – bevor es zu spät ist – vielleicht erkennen, daß beide Fragen zusammengehören und daß somit diejenige, die heute allein öffentliches Recht hat, nur dann auf den Boden einer möglichen Antwort kommt, wenn sie ihre verschollene Schwester wieder findet und aufnimmt.

ANMERKUNGEN

¹ Ps 73, 23–26. Vgl. G. v. Rad, „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen, in: Ges. Studien zum AT (München 1958) 225–247.

² S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode I A c (Hegnerausgabe S. 37).

³ Vgl. F. Ulrich, Leben in der Einheit von Leben und Tod (Frankfurt 1973).

⁴ Deswegen war es den alten Juden (und ist ihnen z. T. bis heute) so wichtig, daß der Leichnam nicht ganz vergeht, damit noch ein individuell geprägter Rest da sei, an dem die wiederherstellende Macht Gottes ansetzen kann. Man nahm deshalb an, daß es im Leib einen Knochen (am Kreuzbein) gebe, der weder von der Gewalt des Feuers noch eines Schläges zerstört werden könne.

⁵ Zu nennen ist vor allem die alle vorherige Erwartung sowohl erfüllende wie korrigierende Erfahrung des Auferstandenen und seines Geistes; Hoffnung auf (selige) Auferstehung auch für Sünder (für die Christus gestorben ist), nicht nur für Gerechte, auch für Heiden, nicht nur für Juden; eindeutige Parteinahme für diejenige jüdische Gruppe, für die das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken, sondern in Liebe und Freude im Glanz der Gegenwart Gottes besteht und Überhöhung dieser Idee; Erwartung individueller Vollendung gleich nach dem Tod (Phil 1, 21–24; Lk 23, 43).

⁶ Wir denken hier z. B. an die Analyse des Konflikts, der zwischen der absoluten Forderung des Sittengesetzes oder der Liebe und dem Recht auf Leben entstehen kann: etwa in der Alternative, entweder die Kameraden zu verraten oder getötet zu werden. Wählt man bewußt das erstere, so wahrt man, scheint es, die Basis aller Werte, das Leben, zerstört aber dessen Würde. Wählt man das letztere, so achtet man den Wert des Lebens, verliert aber sein eigenes – was nur dann nicht absurd ist, wenn man sich in diesem Verlieren doch irgendwie wieder gewinnt; denn an sich ist das Leben der anderen nicht wertvoller als meines. Vgl. dazu auch meinen Versuch: Leben angesichts des Todes. Philosophische Vorüberlegungen, in: Internat. kath. Zschr. 1975, H. 6.

⁷ „Terrena despiciere et amare caelestia“: das Schlußgebet vom zweiten Adventssonntag in der bis 1970 gültigen Fassung. Die jetzige Fassung ist gemildert: „Lehre uns . . . die Welt im Licht deiner Weisheit zu sehen und das Unvergängliche mehr zu lieben als das Vergängliche.“

⁸ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I, Vorrede, Nr. 3.

⁹ Vgl. M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 69: „Die Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit . . . kann in der säkularen Geschichte niemals verwirklicht werden; denn selbst wenn eine bessere Gesellschaft die gegenwärtige soziale Unordnung ablösen würde, wird das vergangene Elend nicht gutgemacht und die Not in der ungebundenen Natur nicht aufgehoben.“