

REIHE: EDITION EUROPA 2100



Dieter Hattrup

# Eschatologie

Sommer 2014

Paderborn 3. März 2014

Das Bildsymbol auf dem Umschlag stellt das berühmte *Hasenfenster* aus dem Nordflügel des Paderborner Domes dar. Die drei Hasen symbolisieren die Trinität: Jeder hat von Natur aus zwei Ohren, ist aber trotzdem nur vollständig, wenn er in Beziehung zu den beiden anderen steht. Ebenso sind in der Trinität die Personen in der einen Natur verbunden. Natur und Person sind *unvermischt* und *unverwandelt*, *ungetrennt* und *ungesondert*.

© 2014 by Dieter Hattrup, Paderborn (02-2013: 252)  
Kopieren und sonstige Vervielfältigung erlaubt!

# Inhalt

Vorwort. ....	7
<b>§ I Verfall und neue Entdeckung.</b> .....	<b>8</b>
1.1 Geschichte und Literatur des Traktates. ....	9
Eschatologie als Thema der Dogmatik. ....	13
Quellen der Eschatologie. ....	19
Literatur zur Eschatologie. ....	23
1.2 Der Verfall der Eschatologie. ....	32
Verfall der individuellen Eschatologie. ....	33
Geschichtsphilosophie statt -theologie. ....	41
1.3 Die Neuentdeckung der Eschatologie. ....	45
Die säkularisierte Neuentdeckung. ....	46
Die theologische Neuentdeckung. ....	50
1.4 Die Dialektik im Begriff der Zeit. ....	57
Literatur. ....	77
Aufgaben. ....	81

## **Teil I: ANACHRONIE – DIE SAMMLUNG DER GESCHICHTE. .... 83**

<b>§ 2 Die Erbschaft der Säkularisierung.</b> .....	<b>83</b>
2.1 Die Skepsis der Neuzeit (Löwith). ....	85
2.2 Die Legitimierung der Neuzeit (Blumenberg). ....	103
2.3 Das Ende der Neuzeit (Guardini). ....	109
Aufgaben. ....	130
<b>§ 3 Die Geburt der Geschichtsphilosophie.</b> .....	<b>131</b>
3.1 Der Nutzen der Universalgeschichte (Bossuet). ....	135

Exkurs: Geometrisierung der Zeit.....	<u>138</u>
3.2 Der Namengeber (Voltaire).....	<u>145</u>
3.3 Die Weltgeschichte als Weltgericht (Hegel). ....	<u>150</u>
Aufgaben. ....	<u>166</u>
<b>§ 4 Die Anfänge</b>	
<b>säkularer Eschatologie (Joachim). ....</b>	<u>167</u>
4.1 Der Chiliasmus des Joachim von Fiore.....	<u>168</u>
4.2 Die Kritik des hl. Thomas an Joachim. ....	<u>188</u>
4.3 Der einzig mögliche Fortschritt nach Bonaventura. . .	<u>197</u>
Aufgaben. ....	<u>203</u>
<b>§ 5 Der Gottesstaat</b>	
<b>in der Fremde (Augustinus). ....</b>	<u>204</u>
5.1 Anlaß und Prinzipien des ‚Gottesstaates‘. ....	<u>206</u>
5.2 Der Ursprung der beiden Staaten. ....	<u>216</u>
5.3 Einzelthemen der augustinischen Eschatologie. ....	<u>226</u>
5.4 Leistung und Grenze augustinischer Eschatologie... .	<u>236</u>
Aufgaben. ....	<u>244</u>
<b>Teil II: DIACHRONIE – DAS REICH</b>	
<b>GOTTES IN DER ZEIT.....</b>	<u>246</u>
<b>§ 6 Eschatologie <i>vor, neben</i></b>	
<b>und <i>nach</i> Christus.....</b>	<u>246</u>
6.1 Der besondere Weg Israels. ....	<u>249</u>
<i>Hat das AT eine innere Einheit? (Hermeneutik).</i> .....	<u>250</u>
<i>Hoffnung auf die Geschichte (Vorexilisch).</i> ....	<u>256</u>
<i>Hoffnung auf den neuen Menschen (Nachexilisch).</i> .....	<u>261</u>
6.2 Der Weg der Religionen neben Christus.....	<u>267</u>
6.3 Säkulare Eschatologie nach Christus.....	<u>275</u>
Aufgaben. ....	<u>276</u>
<b>§ 7 Die erfüllte Zeit.....</b>	<u>277</u>
7.1 Die Verkündigung des nahen Reiches Gottes. ....	<u>278</u>
7. 2 Die Bindung an die Person Jesu Christi.....	<u>290</u>

7.3 Die Erfüllung in Tod und Auferstehung. . . . .	<a href="#">296</a>
Aufgaben. . . . .	<a href="#">299</a>
<b>§ 8 Die Tradition des Lehramtes. . . . .</b>	<b><a href="#">300</a></b>
8.1 Die Differenz von Person und Geschichte. . . . .	<a href="#">300</a>
<i>Toledo 675, Innozenz IV. 1254, Lyon 1274. . . . .</i>	<a href="#">307</a>
<i>Der Visiostreit. . . . .</i>	<a href="#">316</a>
<i>Die Konzilien von Florenz 1439 und Lateran 1513. . . . .</i>	<a href="#">327</a>
8.2 Die Christologisierung der Differenz. . . . .	<a href="#">334</a>
<i>Luther und die Antwort von Trient. . . . .</i>	<a href="#">334</a>
<i>Eschatologie des Vaticanum II. . . . .</i>	<a href="#">350</a>
Aufgaben. . . . .	<a href="#">359</a>
<b>Teil III: SYNCHRONIE – DIE PERSONALE SAMMLUNG DER GESCHICHTE. . . . .</b>	<b><a href="#">360</a></b>
<b>§ 9 Der Tod als Trennung von Leib und Seele. . . . .</b>	<b><a href="#">360</a></b>
9.1 Der Ganztod und die Auferstehung im Tode. . . . .	<a href="#">365</a>
<i>Die Unsterblichkeit der Seele als Dogma der Aufklärung. . . . .</i>	<a href="#">365</a>
<i>Die Wende zur Sterblichkeit. . . . .</i>	<a href="#">374</a>
<i>Die Hypothese vom Ganztod. . . . .</i>	<a href="#">376</a>
<i>Die katholische Sicht der Auferstehung im Tod. . . . .</i>	<a href="#">377</a>
9.2 Die Unsterblichkeit der Seele bei Platon. . . . .	<a href="#">380</a>
9.3 Zur Theologie des Todes. . . . .	<a href="#">390</a>
<i>Ist der Tod natürlich?. . . . .</i>	<a href="#">391</a>
<i>Was ist der Tod?. . . . .</i>	<a href="#">395</a>
Aufgaben. . . . .	<a href="#">397</a>
<b>§ 10 Auferstehung, Gericht und Ewige Seligkeit. . . . .</b>	<b><a href="#">399</a></b>
10.1 Hermeneutik der Ewigkeit. . . . .	<a href="#">401</a>
10.2 Zwischenzustand, Gericht und Ewige Seligkeit. . . . .	<a href="#">406</a>
Literatur. . . . .	<a href="#">417</a>
Aufgaben. . . . .	<a href="#">417</a>

<b>§ II Doppelter Ausgang oder Allversöhnung?</b> .....	<a href="#">418</a>
II.1 Drei Modelle für den Endausgang. ....	<a href="#">420</a>
II.2 Der Nutzen der Religion. ....	<a href="#">431</a>
II.3 Wahrheit und Interesse des Gerichts. ....	<a href="#">437</a>
Literatur. ....	<a href="#">440</a>
Aufgaben. ....	<a href="#">442</a>
 <b>Abkürzungen</b> .....	 <a href="#">443</a>
 <b>Hauptnummern des Denzinger</b> .....	 <a href="#">445</a>
<b>Personen und Sachen</b> . ....	<a href="#">446</a>

## Teil III: SYNCHRONIE – DIE PERSONALE SAMMLUNG DER GESCHICHTE

### § 9 DER TOD ALS TRENNUNG VON LEIB UND SEELE

1.

**Hellenismus – Judaismus.** Tod als Trennung von Leib und Seele? Das sieht aus wie Platonismus oder Dualismus. Sind diese Denkhaltungen nicht dringend zu vermeiden? Da sich in der heutigen Theologie nur wenige Überlegungen zur Herkunft ihrer wissenschaftlichen Logik finden, transportiert sie die Grundsätze ihres Denkens zumeist unbemerkt mit sich. Der wirksamste und unbesehenste Grundsatz der neueren Theologie ist die Opposition von griechischem und biblischem Denken, der zuerst in der evangelischen Theologie aufgekommen ist,<sup>1</sup> dann aber auch, gemildert zwar, in der katholischen heimisch geworden ist.<sup>2</sup>

Eine kämpferische Konfrontation und die Ablehnung jeglicher Philosophie in der Theologie gibt es in großem Stil seit etwa 500 Jahren, seit Luthers Kampf gegen die scholastische Theologie. Die Unterscheidung der Theologie von der Philosophie bis zur Trennung und Ablehnung aber gab es schon immer, so bei Bona-

---

<sup>1</sup> Ansgar AHLBRECHT OSB: *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. 1964. Fritz HEIDLER: *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*. 1983.

<sup>2</sup> Vgl. Alois GRILLMEIER: *Hellenisierung - Judaisierung als Deutprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*. In: DERS.: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg u.a.: Herder, 1975, 423 - 488.

ventura, der gegen einen ungezügelden Gebrauch aristotelischer Wissenschaft protestierte, als auch bei Augustinus, der bei den Platonikern die Menschwerdung des Logos vermißte. In der Neuzeit, besonders in den letzten 150 Jahren hat der Gegensatz von hellenistischem und griechischem Denken eine neue Schärfe gewonnen. Die Vorstellung eines Gegensatzes, eines unüberbrückbaren Grabens, hat sich mit dem historischen Bewußtsein des letzten Jahrhunderts, vermittelt durch Dogmengeschichte und Exegese, tief in die heutige theologische Denkweise eingegraben.

Besonders Theologen, die sich als modern verstehen und die Zeitgenossenschaft der Kirche fordern, setzen ein hebräisch-ganzheitlich-biblisches Weltbild mit Forderungen für die Praxis einem dualistisch-leibfeindlichen griechischen Denken mit theoretischen Dogmen entgegen. Das ist insofern eigenartig, als die moderne wissenschaftliche Welt in mancherlei Renaissance ihre Grundbegriffe aus dem griechischen Denken bezogen hat. Der Gott der neuzeitlichen Wissenschaften war von Spinoza bis Einstein der unbewegte Bewegter des Aristoteles. Die Wissenschaften sind gerade durch ihre theoretische Haltung so wirksam und praktisch geworden. Solange die Theologie nicht die theoretische Höhe der Neuzeit gewinnt und an ihr anknüpft, womöglich im Widerspruch, kann sie keine praktischen Wirkungen zeigen, da sie die gewollte Zeitgenossenschaft wegen unvereinbarer Denk- und Seinsmuster zugleich auch wieder verfehlt.

## 2.

**Unsterblichkeit - Auferstehung.** In der Eschatologie hat diese Gegnerschaft in den Begriffen *Unsterblichkeit der Seele* gegen *Auferstehung der Toten* Gestalt angenommen. Wenn der Protest der historisch orientierten Exegese gegen die griechische Philosophie und Metaphysik, der über die dialektische Theologie schließlich seit den zwanziger Jahren die Systematik erreicht hat, auch in manchen Punkten ungeschickt und von einem ungläubigen oder antikirchlichen Affekt getragen gewesen sein mag, so steckt doch auch ein tiefer Wahrheitskern in ihm. Der Barthsche Protest gegen die Unsterblichkeit ist mehr als nur ein Partikelchen der Wahrheit. Denn die Abwehr griechischer Begrifflichkeit *kann* ein Symbol für die Gnadenhaftigkeit des göttlichen Handelns gegen

ein berechnendes Verfügen von Natur und Geschichte sein, allerdings auch das Gegenteil. Wenn griechisches Denken bedeutet, die Vernunft für fähig zu halten, letzte Begriffe bilden und alle Wahrheit, die den Menschen betrifft, in einer Letztbegründung begreifen zu können, um damit die Existenz des Menschen über die Zeit hinaus für eine ergriffene Ewigkeit zu sichern, dann kommt dieses Denken mit jeder christlichen Eschatologie in Konflikt, weil sie mit der Gnadenlehre in Konflikt kommt.

Die Vertreter antihellenistischer Theologiekonzepte sind allerdings nicht vom Scheitern der rationalistischen Begriffe durchdrungen, die ihre Herkunft in der griechischen Metaphysik haben, wie Vernunft, Naturgesetz, natürliche Theologie. Sie argumentieren eher positivistisch nach gewissen Grundpositionen der Bibel, von denen sie das zeitgeschichtlich gebundene Weltbild des biblischen Palästina abziehen. Das heutige rationale Weltbild bleibt von solcher Theologie sogar ganz unberührt. Die Metaphysik der Naturwissenschaften und ihr oft totalitärer Erklärungsanspruch werden von solchem Biblizismus kaum erreicht, sie wird deshalb in der Theologie auch kaum thematisiert und bewußt gemacht. Dagegen soll das metaphysische Erbe aus der Theologie entfernt werden, um das biblische Kerygma dem modernen Menschen nahe bringen zu können. Rudolf Bultmann sagte es gerade heraus, er wolle die Natur der Wissenschaft zum Fraß hinwerfen, wenn sie ihm nur den Menschen als Menschen überlasse. In diesem Sinne sprach er für viele Theologen. Ebenso Karl Rahner, bei dem die Naturwissenschaften schließlich eine sakrosankte Aura bekommen haben, die sie vor theologischer Berührung bewahren sollen.

„Theologie und Naturwissenschaft können grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich *von vornherein* in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden.“<sup>3</sup>

Bei Rahner, Bultmann und anderen entfacht die griechisch bestimmte Rationalität nicht in den Wissenschaften den Zorn, sondern in der Theologie. Die Wissenschaft bleibt auch in transzendentaler und existentialer Theologie für die empirische Welt zu-

---

<sup>3</sup> Karl RAHNER: *Schriften zur Theologie XV*. Einsiedeln: Benziger, 1983. – 426 S.; 26.

ständig. Die Welt ist für die Theologie unzugänglich, einzig das Subjekt und sein moralisches oder unmoralisches Handeln in der Welt soll ihr Feld sein. Insofern steht der antihellenistische Affekt selbst fest auf dem Boden der Neuzeit; er nimmt die Naturwissenschaft als letzte natürliche Wahrheit hin und ist damit doppelt an das griechische Denken, das er abschütteln wollte, gebunden, denn auch sein Historismus ist erst durch die Nachahmung der naturwissenschaftlichen Methode ermöglicht worden.

## 3.

**Inhalt von § 9.** Die untergründige Verwandtschaft reicht über die Methode auch in den Inhalt hinein. Die existenziale, entmythologisierende, dialektische Theologie hält es eigentlich für wünschenswert, letzte Begriffe bilden zu können, wenn es nur möglich wäre. Aber mutig sieht sie, daß dem Menschen durch den metaphysischen Begriff eine unbedingte Sicherheit vor Gott zu verschaffen unmöglich ist. Das eigentlich Wünschenswerte ist nicht zu bekommen. Daher negiert sie das Begreifen und die subjektive Vergewisserung. In der Hypothese der dialektischen und existenzialen Theologie vom Gantztod kommt diese widersprechende Neigung allerdings so zum Ausdruck, daß die dialektische Theologie durchgehend an ihren Widerspruch gebunden bleibt. Denn wenn sie meint, den Glauben von der Metaphysik reinigen zu können, so bekämpft sie mit der Hypothese vom Gantztod eher ein zentrales Dogma der Aufklärung im 18. Jahrhundert, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, als daß sie damit einen griechischen Terminus der Metaphysik aus der Theologie vertreibt. Der Mensch stirbt an Leib und Seele zugleich, sagt diese Hypothese. Weil aber der Glaube dadurch sprachlos wird, da Himmel und Erde unverbunden nebeneinander gestellt werden, schlägt die Unbedingtheit der Gnade, die solche Theologie lehrt, in der kirchlichen Verkündigung oft in Gleichgültigkeit gegenüber jeglicher Gnade um. Diese *These vom Gantztod* wird in (9.1) dargestellt, dazu ein katholischer Vermittlungsversuch, der von einer *Auferstehung im Tode* spricht.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Überblick bei Hans-Jürgen VERWEYEN: *Eschatologie heute*. In: ThRv 79 (1983) 1 – 12; DERS.: *Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie*. In: Wilhelm BREUNING (Hrsg.): *Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie*.

Tatsächlich gibt es aber auch eine andere griechische Philosophie als die selbstsichere, die sich gegen die Rede von Gnade und Auferstehung verwahrt, wie es dem Apostel Paulus auf dem Areopag von Athen zugestoßen ist. (Apg 17) In einer tieferen Schicht der griechischen Philosophie gibt es ein Wissen um die Grenze des Begriffs, bei Platon mehr als bei Aristoteles. Platon ist eben kein Platoniker. Im Dialog Phaidon, in dem er die Unsterblichkeit der Seele rational zu beweisen, also höchste Begriffe zu bilden scheint, legt Platon vielmehr umgekehrt dar, daß alle begriffliche Philosophie nur eine zweite Schiffahrt, eine Ersatzfahrt ist, auf der sich das eigentlich begehrte Wissen *nicht* zeigt. Der Begriff scheitert in seinem Begreifen. Es ist oberflächlich zu sagen, daß Platon im Phaidon einen schönen Tod lehrt und dafür mit Sokrates das überzeugende Beispiel eines Heldenmartyrers gebe, der zugleich über seine Feinde wie über den Tod triumphiert. Der platonische Sokrates erhebt sich nicht in Selbstsicherheit, sondern kann wegen der erkannten Grenze des Begriffs einer mythischen und damit heiligen Überlieferung vertrauen, die ihm von jenseits des Begreifens entgegenkommt. Die Berichtigung der Meinung über die platonische Lehre von der *Unsterblichkeit der Seele* im Phaidon ist die Aufgabe in (9.2).

Erst nach diesen Vorüberlegungen können wir zum eigentlichen Thema kommen, zur Frage, was in der Sicht des christlichen Glaubens der Tod bedeutet. Der Tod des Einzelnen hat viele Aspekte, biologische, soziale, philosophische und schließlich theologische. Insofern der Mensch als Person stirbt, der in Beziehung zu Gott steht, insofern also das Ich stirbt, frage ich, was mir dabei zustößt. Ist der Tod, der auf mich wartet, natürlich, wie alles in der Welt natürlich ist, oder verweist er auf etwas anderes, das nicht einfach nur natürlich ist und das über mein Begreifen hinaus geht? Was aber ist dann der Tod?<sup>5</sup> Eine aus der Erfahrung und der Offenbarung gespeiste Antwort zur *Theologie des Todes* unternimmt der (9.3). Der Tod ist die nicht notwendige, aber

---

Freiburg u.a.: Herder, 1986 (QD 106).– 224 S.; 15 - 30.

<sup>5</sup> Paul HOFFMANN: *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. Münster: Aschendorff, 1966; Peter HÜNERMANN (Hrsg.): *Sterben, Tod und Auferstehung. Ein interdisziplinäres Gespräch*. Düsseldorf: Patmos, 1984.

durch die Sünde faktisch gewordene Verdoppelung der Individuation des Menschen in die Geschichte und in Gott hinein, in üblicher Sprache ist der Tod also die Trennung von Leib und Seele.<sup>6</sup>

### 9.1 Der Ganztod und die Auferstehung im Tode

**Satz 9.1: Die Hypothese vom Ganztod ist die Reaktion der Theologie gegen das zentrale Dogma der Aufklärung von der Unsterblichkeit der Seele. Katholische Theologen haben diese These mit der Lehre von der Unzerstörbarkeit der Seele zu einer Auferstehung im Tode verbunden, ohne dabei die Widersprüche des Anspruchs auf Selbsterhaltung genügend auflösen zu können.**

#### 4.

**Historische Dialektik.** Der Abschnitt geht in drei Schritten vor. Er ist äußerlich und dem Inhalt nach dialektisch aufgebaut, da der erste Satz, das Unsterblichkeitsdogma der Aufklärung, nur eine partikuläre Wahrheit beanspruchen kann und in der Kritik nicht zu halten ist. Umfassender erkennt schon die These der dialektischen Theologie vom Ganztod die Lage des Menschen in der Geschichte und vor Gott; sie hat aber den großen Nachteil, allzu sehr an den Widerspruch gebunden zu sein. Eine gewisse Synthese stellt die katholische Auferstehung im Tode dar oder sie sollte es wenigstens sein, aber ihr abstrakter Formalismus macht sie formlos und für die Verkündigung in der Kirche wenig praktikabel, weil zwar, wie sie sagt, aus dem Blickwinkel Gottes alle Zeitdifferenzen aufgehoben sind, aber nicht aus der Sicht des Menschen.

---

<sup>6</sup> Ohne theologische Reflexion, aber mit amtlicher Kompetenz verweist ein römisches Schreiben vom 17. Mai 1979 auf die Bedeutung der persönlichen Eschata: Seele, Zwischenzustand, Purgatorium: VERLAUTBARUNGEN DES APOSTOLISCHEN STUHLIS II: *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie*. Bonn, 1979.- 7 S. So auch der KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE von 1993 in Nr. 1016.

*Die Unsterblichkeit der Seele als Dogma der Aufklärung*

*Zentrale Lehre.* Was ist das höchste Gut des Menschen in der Neuzeit? Daß er sei, die Existenz, das bloße Dasein um des Daseins willen! Darin vorweg sucht die neuere Zeit seit Descartes bewußt und schon einige Zeit früher unbewußt ihr höchstes Gut. Alle anderen Güter, die einer reinen Existenz zukommen können, folgen erst als Beigaben nach. In der Aufklärungsphilosophie, bei Rousseau, bei Lessing, bei Mendelssohn, bei Fichte, wird die Idee der Unsterblichkeit zur zentralen Lehre, zum Mittelpunktsgogma. Denn wenn es im Fortschritt um die Verbesserung der Identität des Menschen geht, muß diese Identität erst einmal gesichert sein. So heißt es bei Lessing (1729 - 1781):

„(§ 56) Schon längst waren die bessern von jenem Teile des Menschengeschlechtes gewohnt, sich durch einen *Schatten* solcher edlern Bewegungsgründe regieren zu lassen. Um nach diesem Leben auch nur in dem Andenken seiner Mitbürger fortzuleben, tat der Grieche und Römer alles. (§ 57) Es war Zeit, daß ein andres, *wahres*, nach diesem Leben zu gewärtigendes Leben Einfluß auf seine Handlungen gewönne. (§ 58) Und so ward Christus der erste *zuverlässige, praktische* Lehrer der Unsterblichkeit der Seele.“<sup>7</sup>

Die Parallele zum Motiv des Gedenkruhmes über den Tod hinaus bei Griechen und Römern scheint Lessing nicht zu stören. Christus hat verbessert, was dort noch nicht auf seine volle Höhe gekommen war, nämlich für Heimat, Vaterland und Fortschritt zu jedem Opfer bereit zu sein. Der Himmel ist zwar hier nicht Opium fürs Volk, aber dennoch Ersatz und Motivationsverstärker, damit der Held im Einsatz und Dienst für den Fortschritt sein Leben in die Schanze schlägt. Wo liegt der Identitätspunkt? Scheint es nicht, als ob das Jenseits, das bei der Unsterblichkeit der Seele immer mit ausgesagt wird, ganz in den Dienst eines praktikablen Diesseits gestellt wurde? Und kann dann nicht die Unsterblichkeit abgeschafft werden, wenn das Motiv auch anders erlangt werden kann?

<sup>7</sup> Gotthold E. LESSING: *Die Erziehung des Menschengeschlechtes* (1780).

5.

**Das Ich Fichtes.** Fichte hatte sich selbst als philosophischer Vollender Kants verstanden, was aber der uralte Kant mit den Worten quittiert hat: Gott schütze mich vor meinen Freunden. Von diesem Philosophen ist ein pathetischer Anspruch auf Ewigkeit des Ich bekannt:

„Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt, - und ich bin ewig. Ich habe mit der Uebernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! ... - mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.“<sup>8</sup>

Das titanische Bild ist trotz des volltönenden Pathos präzise ausgesprochen, denn Pathos muß nicht verschwommenes Gefühl sein, sondern ist in seinen hohen Formen die Verschmelzung des Denkens mit dem Dichten. Allerdings kann es dadurch noch immer verwirrtes Denken sein, auch wenn es sich mit dem Urgrund der Geschichte in ewiger Einheit wähnt. Gefühle, auch dichterischer Art, können lügen, ebenso wie das Denken. Im Bild Fichtes ausgedrückt: Der Titan stürmt den Olymp, deshalb hebt das *Ich* hier kühn den Blick zum drohenden Felsengebirge empor. Selbstbehauptung spricht sich in den Bildern des Sieges über einen Stärkeren aus, dessen Lebenskraft in das Leben des Siegers überfließt. Steine behaupten ihre leblose Identität ohne Kampf, aber die Selbstbehauptung des Lebens scheint natürlicherweise nur durch den Kampf zu gelingen, gegen die Bedrohung durch anderes Leben. Ein naturreligiöser Animismus, der die Steine anredet, liegt hier beim objektiven Idealisten Fichte in präziser Spekulation vor: Da das Ich das Ewige denken und ergreifen kann, zeigt es sich ihm ebenbürtig. Denn es gehört zu den Ursprüchen abendländischer Metaphysik, daß Gleiches nur von Gleichem

<sup>8</sup> Johann Gottlieb FICHTE: *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*. Hrsg. von Reinhard Lauth u.a. Hamburg: Meiner, 1971 (Phil. Bibl. Bd. 274).- LXVI - 204 S.; 31f.

erkannt wird. In ältester Form begegnet dieser Spruch bei Parmenides:

„Denn dasselbe ist Erkennen und Sein.“<sup>9</sup>

Das Weltall kann allerdings - auch da sieht Fichte präzise - im Vergleich zum Denken des Ewigen nur Trümmer bieten. Alles, was entsteht, ist wert, daß es vergeht. Die Trümmer zeigen, wie vergänglich alles Entstandene ist. Aber der Gedanke, der an die Trümmer denkt, vergeht nicht, denn er faßt das Gesetz des Entstehens und Vergehens fest ins Auge. Deshalb ist der, der den unvergänglichen Gedanken denkt und der zugleich eins ist mit dem Selbstbewußtsein, das diesen Gedanken denkt, dem Ewigen gleich, ist also gleichewig wie der Gedanke. Diese Überlegung trägt Fichte hier in feierlich erhobener Sprache vor. Auch hier liegt die Identität im Zugriff des Ich.

## 6.

**Tiedges Urania.** Keinesfalls steht Fichte allein da in seiner Zeit. Er spricht nicht einen völlig vereinzelt und sonst nicht antreffbaren Gedanken aus, sondern artikuliert nur das deutlich, was jedermann zur Zeit des Hochidealismus mehr oder weniger fühlte. In den gleichen Jahren, in denen Fichte zu den Gelehrten spricht, ist der Gedanke der Unsterblichkeit, auf die der Mensch einen Anspruch hat, ein weit verbreitetes Allgemeingut, wobei Unsterblichkeit der Seele fast das gleiche heißt wie Unsterblichkeit des Menschen, abzüglich nur der kleinen Verwandlung, die am Ende des Lebens jeden notwendig erwartet. Im Jahre 1801 erscheint ein Dichtwerk mit Namen *Urania* von Christoph August Tiedge und wird zu einem Verkaufsschlager mit solcher Breitenwirkung, daß Goethe in einem Gespräch mit Eckermann am 25. Februar 1824, also 23 Jahre später, noch klagt:

„Wo man hinkam, fand man die Urania auf allen Tischen; die Urania und die Unsterblichkeit war der Gegenstand jeder Unterhaltung. Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben; ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sa-

---

<sup>9</sup> Fragment 3: „... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι“. PARMENIDES: *Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente griech.-deutsch.* Hrsg., übers. und erläutert von Uvo Hölscher. Frankfurt: Suhrkamp, (1969) 1986 (stw 624).- 132 S.

gen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Spekulation zu sein. Und ferner: Wer eine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im stillen, aber er hat nicht Ursache, sich darauf etwas einzubilden.“

Die Bemerkung Goethes, der hier wie so oft ein getreuer Zeitzeuge ist, zeigt eine um 1800 weit verbreitete Stimmung an, die aus dem Optimismus einer Epoche stammt, die nicht nur die schönste Entwicklung der Menschheit, sondern auch das schönste Schicksal für jeden Menschen meinte fordern zu können. Die Unsterblichkeit wird in der *Urania* allegorisch als Person ange-redet; in der Schlußstrophe heißt es:

„Du winkst, wenn mir die letzte Trän' entfließet,  
 Mich zur Vergötterung hinauf.  
 Ein *Mensch*, ein müder Pilger schließet,  
 Ein *Gott* beginnet seinen Lauf.“

Warum eigentlich klingt das so unerträglich, so unsäglich hohl? Wohl doch nicht, weil wir in einem Zeitalter lebendigen christlichen Geistes leben, das sich vom gnädigen Handeln Gottes umgriffen weiß, das wenig von sich, aber alles von der Gnade hofft. Selbst wenn es Zeitgenossen gibt, die aus wirklich gläubigem Geist die hybride idealistische Apotheose ablehnen - die gleiche Ablehnung ist überall heute anzutreffen, und der Zeitgeist ist bestimmt nicht durch die Gnadentheologie gegen Apotheosen skeptisch geworden.

Ein technokratischer Positivist, ein Skeptiker, ein Marxist, sie alle würden, so scheint mir, aus einem ganz anderen Grunde lachen. Die Epoche der letzten 200 Jahre hat mit ihren Kriegen Tode gesehen, Massenmorde und Massenkriege, bei denen jede Hoffnung auf einen natürlichen, schönen Übergang vom vollendeten irdischen zum vergöttlichten Leben verschwunden ist. Die heutige Entrüstung über einen solchen Anspruch und das Empfinden der Lächerlichkeit beruhen auf der Einsicht, daß die lichte Zukunft von 1801 sich im Rückblick als sehr viel dunkler gezeigt hat, als es das stolze und naive Selbstbewußtsein der Aufklärung erwartet hatte. Und zum praktischen und philosophischen Nihilismus der nachfolgenden beiden Jahrhunderte will das Pathos des schönen Todes nicht passen. In jeder religiösen oder sä-

kularen Todesvorstellung zeigt sich nicht nur die umgekehrte reale Welt, wie das die Religionskritiker gemeint haben, sondern es zeigt sich die Hoffnung *und* Enttäuschung über die erwartete Welt des Heiles. Der Himmel ist in den Kulturen der Völker weniger die Kompensation, sondern die Vollendung des Angefangenen, also das getreue Spiegelbild einer Epoche. Und da sind Fichte und der verschollene Dichter Tiedge die authentischen Sprachrohre der Hoffnung ihrer Epoche, ja des Anspruchs auf das gleichermaßen große Heil diesseits und jenseits des Todes, wobei die Betonung auf dem Anspruch liegt.

Heute, mehr als 200 Jahre später, haben wir es wieder einmal bis zur Erkenntnis gebracht, daß der Mensch das Heil nicht aus sich selbst und durch sich selbst haben kann, weder als Mensch auf der Erde noch als Gott im Himmel. Aber bis zur Anerkennung dieser Wahrheit braucht es viel Zeit, ja es braucht wesentlich anderes als nur Zeit, es braucht in der Zeit die Umkehr des Herzens und des Denkens. Die Erde lehrt uns mit ihren ökologischen Grenzen und Katastrophen die Erkenntnis der Endlichkeit, aber nur Gott führt zur Anerkennung der Endlichkeit, zum Tor der Unendlichkeit. In der Verzweiflung wächst die Herrlichkeit Gottes, sie ist zwar eine notwendige, allerdings keine hinreichende Bedingung zum Erscheinen Gottes.

## 7.

**David F. Strauß.** Der Gedanke der Unsterblichkeit, auf den das moderne Ich einen so selbstgewissen Anspruch gemacht hatte und auf den es im abgesunkenen Bewußtsein zuweilen immer noch pocht, weshalb etwa Sigmund Freud meinte, im Grunde glaube niemand an seinen eigenen Tod,<sup>10</sup> kann sich auch mit einem kritisch-skeptischen Geist verbinden. Davon etwa berichtet David Friedrich Strauß in aller wünschenswerten theologischen Genauigkeit vierzig Jahre später:<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Sigmund FREUD: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915). In: *Gesammelte Werke Bd. 10*. Frankfurt: Fischer, 1946; 341.

<sup>11</sup> David Friedrich STRAUß: *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. II. Tübingen: Osiander, 1841; 697.

„Den ganzen reichen Hausrath der kirchlichen Eschatologie überläßt das moderne Ich ohne sonderliche Gemüthsbewegung dem kritischen Brande, zufrieden, aus demselben seine nackte Fortdauer nach dem Tode zu retten. Mit Continuität des Bewußtseins, versteht sich; sonst würde es ja nicht als Ich fortbestehen. ... der gebildete Fromme läßt sich eher noch seinen Gott und Christus, als die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode nehmen...“

Die Reduktion auf die reine Existenz, die nackte Fortdauer, ist zum höchsten Gut geworden; im Vergleich dazu sind die anderen Güter wie Gott und Christus nachgeordnet. Es ist der ewige Mißbrauch der Religion: Gott zu einem Nutzen machen, wobei nur der Nutzen wechselt. Erst kommt die Existenz, sie ist die Substanz des Lebens; dann kommen die Anhängsel an sein Wesen, die Akzidentien der zeitlichen und ewigen Beigaben. Über Zeit und Ewigkeit hinaus ist die sich selbst bewußte Existenz des Ich der Mittelpunkt des Kosmos, um den sich auch Gott dreht. Es scheint, als hätte sich der neuzeitliche Mensch für den Verlust seiner seinshaften Stellung im kosmischen Mittelpunkt entschädigt, indem er sich im Bewußtsein zum Mittelpunkt allen Seins erklärt hat, dem auch Gott zu dienen hat.

*Pathos der Unsterblichkeit.* Das Unsterblichkeitspathos hatte sich langsam über Jahrhunderte hin gebildet, ja anhand dieses Indikators läßt sich das Selbstvertrauen, also die Identität der neuzeitlichen Epoche erspüren. Einen letzten Höhepunkt hatte Kant erreicht, als er das Postulat der Unsterblichkeit zum Mittelpunkt seiner moralischen Weltordnung machte. Kant spürt mit sicherer Intuition, daß der Ausgleich zwischen Tun und Ergehen, zwischen realem Handeln und erwarteter Wirkung seinen Identitätspunkt nicht in der realen Geschichte finden kann. Kant postuliert deshalb *die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*, wie ein Abschnitt in der *Kritik der praktischen Vernunft* aus dem Jahr 1788 von ihm betitelt ist.<sup>12</sup> Nun muß das Postulat der Unsterblichkeit noch kein irreligiöser Akt des anmaßenden Hochmuts sein, da selbst Thomas von Aquin nur die Unzerstörbarkeit der Seele beweist, ihre Unsterblichkeit aber postuliert.<sup>13</sup> Kant ist in dieser wie in vielen anderen Fragen die Leitfigur der Aufklä-

<sup>12</sup> Immanuel KANT: AA V, 122.

<sup>13</sup> Vgl. oben § 8 Mundhenk (s. Anm. 29).

rung. Er nimmt ihre Stichworte auf, um dann allerdings weit über ihren Horizont hinaus zu schreiten. Denn bei ihren optimistischen Vorurteilen ist er nicht geblieben, hier bei dem Vorurteil, der Fortschritt in der Erziehung des Menschengeschlechtes sei möglich unter der Voraussetzung einer innerweltlichen Vollendung und vollende sich an einem Punkt, der nicht in uns oder über uns, sondern vor uns liege.

„Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein **Postulat** der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt).“<sup>14</sup>

*Kant außer der Reihe.* Wie in jeder großen Philosophie und Theologie Gott oder das höchste Sein jenseits des Begriffs steht und nicht mit den Mitteln der menschlichen Vernunft bewiesen werden kann, so auch die Unsterblichkeit der Seele nicht, wenn darunter die Selbsterhaltung des persönlichen Lebens durch den natürlichen Tod hindurch gemeint ist. Deshalb ist es nicht möglich, Kant in die Reihe derjenigen Philosophen zu stellen, die das zentrale Dogma der Aufklärung über die Unsterblichkeit des Menschen verbreitet haben.<sup>15</sup> Fichte hat allen Tadel verdient, weit weniger dagegen Kant, der hier wie an anderen Stellen nach dem Grundsatz aus der *Kritik der reinen Vernunft* handelte, das *Wissen* aufzuheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen. (KrV XXX)

## 8.

**Moses Mendelssohn.** Der originale Unsterblichkeitsgedanke der Aufklärung findet sich nicht bei Kant, sondern bei Lessing oder noch weiter ausgebreitet bei Moses Mendelssohn. Dieser hatte 1767 den platonischen Dialog *Phaidon*, der in der Philosophiegeschichte paradigmatisch für die Idee der Unsterblichkeit

<sup>14</sup> AA V, 122.

<sup>15</sup> Diese Einordnung findet sich bei Josef PIEPER: *Tod und Unsterblichkeit*. München: Kösel, 1979.- 208 S.; 159. Auch bei: Gisbert GRESHAKE; Gerhard LOHFINK: *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg u.a.: Herder, (1975) <sup>5</sup>1986 (QD 71).- 232 S. 98.

der Seele steht, überarbeitet und ihn nach eigenem Bekunden für den metaphysischen Geschmack seiner Zeit eingerichtet. In diesem *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*<sup>16</sup> bleiben die Bilder des platonischen Phaidon erhalten, aber der Kern des platonischen Denkens wird unmerklich ausgetauscht, obwohl Mendelssohn meinte, er habe genau das gesagt, was der platonische Sokrates im letzten seiner Dialoge lehre, an dessen Ende er den Schierlingsbecher leert. Man kann ohne Übertreibung, wenn auch nicht ohne Ironie sagen: Der Mendelssohnsche Sokrates sagt das genaue Gegenteil des platonischen. An drei Merkmalen, die sich auf einer tieferen Ebene treffen, läßt sich diese Paradoxie erkennen.

*Erste Differenz.* Erstens gibt es tatsächlich einen Unsterblichkeitsbeweis für die Seele im Phaidon, aber der stammt nicht aus einer rationalen Spekulation, nicht aus der Kraft des Begriffs, sondern aus seiner Schwäche. Aus der Überlegenheit seines Begreifens lehnt aber Mendelssohn das platonische Argument für die Schwäche des Begreifens mit großer Geste ab.

„In der Folge sah ich mich genöthiget, den Plato völlig zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seichte und grillenhafte, daß sie kaum eine ernste Widerlegung verdienen.“<sup>17</sup>

Die Seele, die man sich nur sehr bedingt als individuelle und persönliche Seele vorstellen darf, ist bei Platon ein Letztprinzip des Lebens, hinter das der Begriff nicht mehr zu steigen vermag. Die Seele ist platonisch das Prinzip des Lebens, die Tatsache der Existenz des Lebens. Sokrates beweist, daß der rationale Begriff nicht in der Lage ist, die Dialektik von Tod und Leben zu begreifen. Der Identitätspunkt der Seele ruht damit jenseits dessen, was der Begriff in der bewegten Welt zu erfassen vermag. Damit aber unterliegt die Seele selbst keiner Veränderung, da Veränderlichkeit eine Bewegung ist. Die Seele ist, weil ohne Bewegung in der Zeit, unzerstörbar, also ewig. Auf dieser Grundlage einer entschiedenen Resignation in die Reichweite des Begriffs bewegt

<sup>16</sup> Moses MENDELSSOHN: *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hrsg. von Dominique Bourel. Hamburg: Meiner, 1979 (Phil. Bibl. Bd. 317).- 178 S.

<sup>17</sup> Vgl. Mendelssohn (s. Anm. 16), 8.

sich der Phaidon. Die Kompetenz der Rationalität für die letzten Fragen, für die Fragen nach dem Schicksal des Menschen über den Tod hinaus, wird zurückgewiesen.

*Zweite Differenz.* Zweitens entnimmt der platonische Sokrates die positiven Aussagen nicht der Leistungsfähigkeit des Begriffs, sondern dem Mythos, ist also auf Offenbarung gegründet. Dagegen hatte Moses Mendelssohn die erklärte Absicht, gerade dies nicht zu tun, also die Unsterblichkeit der Seele losgelöst von aller Religion und Offenbarung allein aus der Vernunft zu beweisen. In einem Brief an einen Freund aus der Zeit, in der er an dem Buch arbeitet, legt er seine Absicht dar:

„Ich muß einen Heiden haben, um mich auf die Offenbarung nicht einlassen zu dürfen.“<sup>18</sup>

Zwar mögen Platon und Sokrates Heiden sein, aber dann sind sie fromme Heiden, weniger Heiden als Lessing und Mendelssohn, die den Begriff über oder gegen Offenbarung gestellt haben. Sokrates führt die Vernunft an die Grenze, an der sie zu begreifen aufhört, an der sie aber fähig wird, die mythische Offenbarung anzunehmen und sich also ergreifen zu lassen. Mendelssohn dagegen streicht das alles als zeitbedingt weg, weil er und seine Zeit es nicht verstehen können.

*Dritte Differenz.* Daraus folgt der dritte Differenzpunkt. Der platonische Sokrates spricht sehr eindringlich vom Gericht und von der furchtbaren Gefahr, der diejenigen entgegen gehen, die für unheilbar böse befunden und in den Tartaros gestürzt werden. Kein Wort vom Gericht findet sich dagegen bei Mendelssohn, dem die bloße Existenz nach dem Tode schon die Gewähr für alle Seligkeiten ist, für „die Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes“<sup>19</sup> Ohne Gericht aber wäre die Unzerstörbarkeit der Seele gleichbedeutend mit Unsterblichkeit und ewiger Seligkeit.

### *Die Wende zur Sterblichkeit*

<sup>18</sup> Hermann HETTNER: *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*. Hrsg. von Georg Witkowski. Leipzig: List, 1929.- 359 S.; 138.

<sup>19</sup> Vgl. Mendelssohn (s. Anm. 16), 182.

## 9.

**Idealistische Einseitigkeit.** Jeder Idealismus hat eine Neigung zum Umschlagen in sein Gegenteil, weil er, um begreifen zu können, sich einseitig gemacht hat. Besonders in der Form des Deutschen Idealismus, der zwar an sich den Widerspruch des Geschichtslaufes begreifen und nutzbar machen wollte, tut sich - der Umschlag in besonders heftiger Form hervor. Es ist die Idee der Aufhebung, Aufbewahrung und Auslöschung, die sich von Hegel und seinen Schülern auch in der Eschatologie zeigt. Über Ludwig Feuerbach, den Marx als den Vollender der Kritik der Religion anerkannt hat, der die Kräfte der Religion aufheben und zugleich für das Diesseits nutzbar machen, der aus den Kandidaten für das Jenseits die Erbauer des Diesseits machen wollte, bricht sich ein großer Strom zur Leugnung jeglicher Unsterblichkeit plötzlich eine Bahn. Feuerbach hat die Ergebnisse seiner Hegelstudien in einer anonymen Schrift über *Tod und Unsterblichkeit* (1830) gesammelt, wo er die individuelle Unsterblichkeit in einer Art Pantheismus aufgehen läßt.

*Gottfried Keller* 1849. Über die Wirkung berichtet der Schweizer Dichter Gottfried Keller am 28. Januar 1849 in einem Brief an einen Freund, nachdem er bei Feuerbach in Heidelberg Vorlesungen gehört hat:

„Wenigstens für mich waren es sehr feierliche und nachdenkliche Stunden, als ich anfang, mich an den Gedanken des wahrhaften Todes zu gewöhnen. Ich kann Dich versichern, daß man sich zusammennimmt und nicht eben ein schlechterer Mensch wird.“<sup>20</sup>

Was ist hier geschehen? Es enthüllt sich die Wahrheit der aufklärerischen und idealistischen Rede von der Unsterblichkeit der Seele: Sie schlägt ins Gegenteil um. Sie wird zu dem, was sie immer schon war, eine Funktion zur Erhöhung und Erhaltung des selbstmächtigen Lebens. Die Steigerung des Daseins ist entscheidend, ob mit oder ohne Gott, das ist hier für den neuzeitlichen Menschen nicht so wichtig. Wenn das mit Gott möglich ist, dann mit Gott, wenn ohne, dann auch ohne ihn, Hauptsache für mich und deshalb durch mich. Wo Gott so problemlos wegfällt,

<sup>20</sup> In: Gottfried KELLER: *Der grüne Heinrich*. Hrsg. von Thomas Böning u.a. Frankfurt: Dt. Klass. Verlag, 1985.- 1395 S.; 1018.

wo der Mensch dann zu sich zu kommen meint, wenn er sich still seiner Endlichkeit ergibt, wenn er sich still macht wie ein kleines Kind an der Brust seiner Mutter, dann hat er die Unendlichkeit woanders gewonnen, bei Feuerbach in der Grenzenlosigkeit der Gattung Mensch, und dann war die pathetische Rede von Gott schon vorher ziemlich leer, zu einer Funktion des endlichen Lebens geworden.

*Die Hypothese vom Ganztod*<sup>21</sup>

10.

**Protest der Theologie.** Der Protest der Theologie gegen die gesicherte ewige Seligkeit ließ einige Zeit auf sich warten. In der katholischen Theologie war der Widerstand auch weniger vonnöten, weil sie von der Aufklärungsphilosophie und -theologie weniger berührt war. In der evangelischen Theologie schwingen die Pendel, die der Zeitgeist schlägt, erfahrungsgemäß mit heftigeren Ausschlägen. Nachdem sich der Kulturprotestantismus und die bürgerliche Welt mit ihrem zentralen Dogma von der unsterblichen Seelensubstanz für ein Jahrhundert sicher eingerichtet hatten, zerschlug der Erste Weltkrieg die Hoffnungen auf einen allgemeinen Fortschritt und auf einen schönen persönlichen Tod. Der Protest in Gestalt der These vom Ganztod fand ihren ungestümen und vor allem eloquenten Vertreter in Karl Barth. In seinem Kommentar zum Römerbrief betont er den qualitativ unendlichen Abstand zwischen Geschöpf und Schöpfer, den keine Identität, die eine unsterbliche Seele dem Menschen gewährt, überbrücken kann.

„Sofern das Wagnis des Glaubens auch nur einen Augenblick nicht in Betracht gezogen, auch nur einen Augenblick suspendiert, nicht gewagt ist (und zwar so, als hätte ich es noch nie gewagt!) ist die

---

<sup>21</sup> Fritz HEIDLER: *Ganztod oder nachtodliche Existenz?* In: Theologische Beiträge Nr. 4 (1985) 169ff.

Setzung dieser Identität eine bedeutungslose Tat religiöser oder spekulativer Hybris.<sup>22</sup>

Die Ganztodhypothese wird auch von den Theologen Paul Althaus, Oscar Cullmann, Werner Elert und Eberhard Jüngel vertreten. Der Mensch stirbt danach ganz vor Gott, mit Leib und Seele, und wie er einst aus dem Nichts geschaffen wurde, so wird er nach dieser Auffassung auch in der Auferstehung am Letzten Tage neu geschaffen werden. Mit verschiedenen Varianten griffen die Vertreter dieser These für den zwischen Sein und Nichtsein schwebenden Zustand auf Luthers Lehre vom Seelenschlaf zurück.<sup>23</sup>

Große Unterstützung fand die Position der dialektischen Theologie in der neueren historischen Exegese, ja sie war zunächst von ihr ausgelöst worden und Barth selber schwamm auf dieser Welle. Nach dieser Art von Exegese verkündeten die eschatologischen Reich-Gottes-Aussagen Jesu das Ende der Geschichte und das Ende aller menschlichen Sicherheiten. Dieses Ende der selbst gefertigten Sicherheiten und, im Gegenteil, das Vertrauen auf das reine Wort Gottes wurden zum Lockruf der dialektischen Theologie. Alle protestantischen Exegeten haben sich in der Folgezeit, mit geringer Differenz in den Einzelheiten, die Position und Hypothese des Ganztodes zu eigen gemacht. In der Generation nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte sich der Gegensatz von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des ganzen Menschen bis heute zu einer fast selbstverständlichen These, die jeder protestantische Theologe vertreten muß.<sup>24</sup>

### *Die katholische Sicht der Auferstehung im Tod*

#### 11.

**Merkmale der Vermittlung.** Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung in der persönlichen Eschatologie wird ein Vermittlungsversuch verständlich, der die Hypothese von der Auferste-

<sup>22</sup> Karl BARTH: *Der Römerbrief*. Zürich: TVZ, (<sup>2</sup>1922; <sup>1</sup>1918) 1978. – 528 S. ausführlicher: DERS.: *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15* (1925). Zürich: Evgl. Verlag, <sup>2</sup>1926. – 129 S.

<sup>23</sup> Vgl. oben (8.2), S. 338ff.

<sup>24</sup> Vgl. Greshake (s. Anm. 15), 98 – 107.

hung im Tode als Vermittlung zwischen katholischer und protestantischer Theologie erproben wollte. Nach dieser These steht der Tote, entgegen dem Augenschein, sofort im Tode ganz und gar auf. Es lebt also nicht nur eine vom Leib getrennte Seele weiter, wie in scheinbarer Eintracht Scholastik und Aufklärung gemeint hatten, sondern der Mensch als Ganzer gelangt durch Gottes gnädiges Handeln zum Leben oder aber er verfehlt sein Heil, wobei dieser letzte Punkt allerdings weniger betont wird. Persönliches und allgemeines Gericht fallen zusammen. Natürlich kann der Leib, der im Augenblick des Todes aufersteht, nicht in Übereinstimmung mit dem konkreten Körper gebracht werden, der nach dem Tod im Sarg zurückbleibt und in der Erde verwest. Dessen Teile unterliegen weiter der Bewegung der Geschichte und gehen in ihr unter. Doch wenn der Leib als die Möglichkeit der Kommunikation zwischen den Lebenden gedacht wird, so kann eine gewisse Art von Leiblichkeit auch in Bezug auf die Toten gedacht werden, sagen die Vertreter dieser Hypothese. Denn es kommt ja nur darauf an, die durchlebte Geschichte mit dem Verstorbenen zur Auferstehung gelangen zu lassen. Vor Gott jedoch gibt es keine Zeit, weshalb vor Gott die Geschichte zugleich mit jedem Verstorbenen vollendet ist.

Die Vermittlung, die diese Position leistet, liegt auf der Hand. Sie kann das katholisch betonte Moment der natürlichen Identität zwischen dem lebenden und dem verstorbenen Menschen deutlich machen; sie kann das alte Urwort der abendländischen Geistigkeit von der Seele als Identitätsträger zwischen Diesseits und Jenseits gebrauchen, ohne eine leibfreie Seele annehmen zu müssen, wobei sie zugleich dem Vorwurf der Leibfeindlichkeit entkommt. Auch das Element der Gnade ist hier in jedem Augenblick wirksam, weshalb es kein Pochen kreatürlicher Identität auf einem notwendigen Fortbestehen gibt. Denn das ist allen theologischen Positionen gemeinsam, die in der Auferstehung von den Toten nichts Griechisches sehen, sondern eine genuin christliche Vorstellung, die sich jedem verfügenden Begreifen entzieht. Eben solche falsche Sicherheit, die sich selbst an die Stelle der Gnade setzt, vermeidet die Hypothese. Mit einer Auferstehung im Tode scheint also allen theologischen Forderungen genüge getan zu sein.

## 12.

**Zwei Einwände.** Hier melden sich jedoch zwei Einwände zu Wort, ein praktisch-theologischer und ein spekulativ-philosophischer Gedanke. Es ist einem Menschen schwer klar zu machen, der soeben verstorbene Mann oder die verstorbene Frau sei nun schon im Augenblick des Todes zur gänzlichen Vollendung gelangt. Eher leuchtet die Sterblichkeit der Seele ein als der so augenscheinliche Widerspruch einer Auferstehung im Tode, während die Leiche dabei ist zu erkalten. Zwar sagt man im Umfeld des Sterbens gern, der Tote sei in die Ewigkeit eingegangen, aber soweit das nicht ein milder Euphemismus ist, drückt sich darin ein weltflüchtiger Spiritualismus aus, der die Gemeinschaft von Lebenden und Toten abbricht und zumal den Verstorbenen nur ein ganz geschichtsfernes Heil zugesteht. Realerweise ist die Geschichte noch nicht abgelaufen und von der Ewigkeit Gottes aus zu argumentieren verbietet sich für den vergänglichen Menschen. Für Gott zwar sind tausend Jahre wie ein Tag, doch für uns wird die Zeit durch kein solches Psalmwort abgekürzt.

Der zweite Einwand ist philosophischer Art. Der Wille über die Ewigkeit, die Verfügung über den Begriff, die den Dualismus von Leib und Seele in einen Monismus des ganzheitlichen Menschen aufheben will, ist über die Grenze des Begreifens schlecht unterrichtet. Die Einheit von Zeit und Ewigkeit oder die Einheit der Zeit selbst läßt sich nicht denken, muß also auch im theologischen Denken als Nicht-Einheit oder als Noch-Nicht-Einheit erscheinen. Das muß zu keinem unversöhnlichen Dualismus führen, da die konträren Begriffe wie Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit, Leib und Seele in eine bestimmte Beziehung gebracht werden können. Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung treten dann in ein Verhältnis ein, in dem der bis an seine Grenze gedachte Begriff sich in zwei Momente auseinander legt und die Offenbarung diese Momente wieder zusammenführt, nicht als begriffene, sondern als angenommene, was zugleich heißt: als geglaubte. Der Begriff endet notwendig in der Zweiheit, Einheit gibt es nur im Glauben. Die Thesen vom Ganztod und von der Auferstehung im Tode waren gut gefühlt und gut gemeint, aber noch nicht gut genug gedacht, und be-

stimmt nicht so tief wie die Abtrennung der Seele vom Leib im Tode.

„Und ist der Tod wohl etwas anderes als die Trennung der Seele vom Leibe (ἡ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγή)?“

PLATON: *Phaidon* 64c.

*Leib und Seele geeint.* Von dieser Einheit, die nicht im Materiellen, sondern vom Geistigen oder vom Unendlichen zu vollbringen ist, spricht das Vaticanum II in der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes*:

„In Leib und Seele einer (corpore et anima unus), vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich ... Der Mensch irrt aber nicht, wenn er seinen Vorrang vor den körperlichen Dingen bejaht und sich selbst nicht nur als Teil der Natur oder als anonymes Element der Gesellschaft betrachtet, denn in seiner Innerlichkeit übersteigt er die Gesamtheit der Dinge.“ (GS 14)

Nur spärlich verwendet das Konzil im allgemeinen den Begriff der Seele, dafür um so entschiedener hier an dieser Stelle und ganz ohne Dualismus. Die Einheit ist gleichwohl kein Ereignis nur in dieser Weltzeit, da der auf sich allein gestellte Mensch in der Suche nach Einssein nur den anonymen Mächten von Natur und Gesellschaft verfallen würde, sondern ein Ereignis vom Geistigen, vom Seelischen, von Gott her, den der Glaube anerkennt. Das Maß der Einheit ist proportional dem Maß, mit dem das Endliche seine Herkunft und Zukunft im Unendlichen anerkennt.

### 9.2 Die Unsterblichkeit der Seele bei Platon

**Satz 9.2: Platon ist kein Platoniker, insbesondere lehrt er keinen Dualismus von Leib und Seele. Vielmehr gelangt er im *Phaidon* an die Grenze des Begriffs und der Vernunft. Die Grenze ist die Gestalt der offenen Vernunft, in die hinein eine Offenbarung aus heiliger Überlieferung sprechen kann.**

13.

**Die Grenze der Vernunft.** Wie entdeckte Platon die Grenze der Vernunft? Er erzählt im Dialog *Phaidon* von den letzten Stunden des Sokrates im Gefängnis von Athen, wo dieser zum Abschied ein Gespräch mit seinen Freunden führt. Gelöst und getrost erwartet er die Stunde des Todes. Die Freunde wollen wissen, worauf seine Zuversicht gründet. Gewöhnlich antwortet man: Sokrates versucht mit Hilfe der Ideenlehre, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Das ist nicht falsch, aber oberflächlich. Denn der Beweis ist zugleich auch eine Aufhebung des Beweises. Nach dieser Lehre entsteht das Wesentliche an den Dingen nicht unablässig neu durch Umwandlung der Dinge ineinander, sondern das Wesen (ἡ οὐσία) ist unabhängig von Raum und Zeit schon vorhanden, weil der Versuch, die Veränderungen der Dinge bis zu einem letzten Grund zu erfassen, im Widerspruch endet. In einem Abschnitt des *Phaidon*, manchmal auch autobiographischer Exkurs genannt, erzählt Sokrates von seiner Entdeckung und der Anerkennung der Grenze in der Vernunft.<sup>25</sup>

Der Dialog scheint auf geschickte, ja tief sinnige Weise die historischen Fakten mit den Denkbewegungen zu verknüpfen. Wahrscheinlich sind die Beweisversuche im ‚*Phaidon*‘ bis zum sogenannten ‚Autobiographischen Exkurs‘ (96a – 100a) pythagoreische Lehren, die Platon etwa um das Jahr 366 v. Chr. seinem Sokrates in den Mund legt.<sup>26</sup> Aber weder will er Sokrates zu einem Pythagoreer machen, noch will er die Pythagoräer widerlegen. Die seltsame Ergebnislosigkeit der ersten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele anhand der pythagoreischen Themen wie Seelenwanderung oder vorgeburtliche Erinnerung will nicht diese Thesen verwerfen, sondern die Schwierigkeit zeigen, sie zu beweisen.

„Die Botschaft des *Phaidon* an die Pythagoreer lautet: Treibt Dialektik! Um ihnen diese Botschaft zu übermitteln, hat Platon die Fiktion eines Sokrates gewählt, der (teilweise) wie ein Pytha-

---

<sup>25</sup> Vgl. *Phaidon* 96a - 101e. Wesentliche Anregungen verdanke ich dem Buch von Georg PICTH: *Aristoteles' De Anima*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.– 437 S.; 58 – 71; auch: Norbert FISCHER: *Philosophieren als Sein zum Tode. Zur Interpretation von Platons 'Phaidon'*. In: FZThPh 37 (1990) 3 – 30.

<sup>26</sup> Vgl. die Studie von Theodor EBERT: *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons 'Phaidon'*. Steiner, 1994.

goreer redet - auch wenn in den ‚dialektischen Partien‘ sogleich wieder der mit allen Wassern dialektischer Disputierkunst gewaschene Athener ist.“<sup>27</sup>

Die Dialektik ist die Denkweise des Sokrates nach seiner Abkehr von dem äußerlichen Denken des Anaxagoras. Deshalb der Spott auf diesen im damaligen Athen hochgeachteten Denker, den Sokrates in seiner Jugend bewundert hatte. Denn als Ursache, warum Sokrates noch immer im Gefängnis von Athen sitzt, weiß dieser nur anzugeben, seine Knochen hätten sich eben nicht aus Athen wegbewegt. (*Phaidon* 98c)

Erst die Dialektik macht die Ethik möglich. Darin stimmen der materialistische Anaxagoras und die idealistischen Pythagoreer überein, weil sie nur eine auf den Begriff gebrachte Wirklichkeit kennen, die äußerliche Materie oder die mathematische Harmonie. Die Entdeckung des Sokrates, von welcher der Exkurs berichtet, hat gerade dies zum Inhalt: Es ist unmöglich, die Wirklichkeit auf einen Begriff zu bringen, deshalb ist Philosophie die zweite Schifffahrt, nicht die erste.

#### 14.

**Jugend des Sokrates.** In seiner Jugend war er der Naturphilosophie sehr zugetan gewesen und hatte sich herrliche Erkenntnisse von der Naturkunde versprochen, ohne sie allerdings erwerben zu können. Die Tradition der ionischen Naturphilosophie verhiess Einsicht in die Bewegung aller Dinge. Insbesondere die Vorstellung des Anaxagoras, die Vernunft leite (ὁ νοῦς; 97b) alle Dinge, und dessen Programm, die Ursache der Dinge zu erforschen, setzten ihn in Begeisterung.<sup>28</sup> Doch mit der Zeit merkte er, wie schwierig, ja wie unmöglich solch ein Programm der Vernunft durchzuführen war. Am Ende fürchtete er, durch die unablässige Anstrengung blind zu werden (96c; 99e). Blindheit kann in zwei Formen auftreten, entweder wird Sein und Schein verwechselt oder es wird nicht einmal mehr ein Schein wahrgenommen. Im ersten Fall gelten Scheingründe für wahre Seinsgründe, so wenn nach der Lehre des Anaxagoras die Ursa-

<sup>27</sup> Vgl. Ebert (s. Anm. 26), 93.

<sup>28</sup> Vgl. Daniel BABUT: *Anaxagore jugé par Socrate et Platon*. In: *Revue des Etudes Grecques* 91 (1978) 44 - 76.

che dafür, daß Sokrates immer noch im Gefängnis von Athen sitzt, darin besteht, daß seine Knochen und Beine eben noch da seien und sich nicht nach Megara oder Böotien in Bewegung gesetzt hätten (99a). Solche Erklärungen bringen den Sokrates aber nur zum Lachen. Statt umfassender Vernunft findet er überhaupt keine Vernunft in solchen Erklärungen. Das Suchen nach den wahren Gründen erschöpfte ihn mit der Zeit völlig, weshalb er nicht mehr hoffen konnte, zu einem letzten Grund zu gelangen. Wer immer wieder Schein und Sein verwechselt, wird bald auch keinen Schein mehr wahrnehmen, er wird auf die zweite Weise blind und sieht nur noch Dunkelheit. Der Versuch, mit der Vernunft die letzte Ursache aller Bewegungen zu erkennen, kam dem Sokrates so vor, als müsse er bei einer Sonnenfinsternis mit bloßen Augen in die Sonne blicken.

„Ich befürchtete, an meiner Seele völlig blind zu werden, wenn ich die Dinge mit den Augen anschauen und jede Sinneswahrnehmung begreifen wollte.“ (99e)

Wie das leibliche Auge für den unmittelbaren Blick in die Sonne nicht geschaffen ist, so ist auch die menschliche Vernunft nicht in der Lage, eine letzte Ursache zu ergründen, sei es, weil es keine Letztursache gibt, sei es, weil die Vernunft zu schwach ist, sie zu erkennen. Das ist die sokratische Erfahrung, das Ergebnis einer lebenslangen Denkarbeit. Aber da auch Erfahrungen täuschen und durch andere Erfahrungen widerlegt werden können, führt er eine Überlegung an, die in Form einer Geschichte das Kausalitätsproblem und die Suche nach einem letzten Grund grundsätzlich angeht. Eine Nacherzählung der sokratischen Geschichte (96e-97a) könnte etwa so lauten:

15.

**Marktplatz von Athen.** Meiner Gewohnheit nach ging ich durch die Straßen von Athen und kam auch auf den Marktplatz. Ich sah die Pferde, die dort zum Verkauf standen. Von Zeit zu Zeit wurde ein Verkäufer mit einem Käufer einig, und der neue Besitzer führte sein Pferd am Zügel weg. Dann kam wieder ein anderer, der sein Pferd verkaufen wollte, und stellte es neben eines, das dort schon zum Kauf stand. Das geschah immer von neuem, von Stunde zu Stunde, und das gleiche Treiben hatte ich

schon früher oftmals gesehen. Da fiel mir wieder die Vernunft des Anaxagoras ein, die alles erklären soll, und mir kam ein Gedanke. Ich sehe also, wie aus einem Pferd zwei Pferde werden, dann nämlich, wenn man ein Pferd neben ein anderes stellt, wie gerade hier auf dem Markt. Ich dachte, ich hätte damit verstanden, wie aus der Einheit eine Zweiheit wird, nämlich durch Hinzufügen. Ich freute mich, mit der Vernunft einen so klaren Grund für die Bewegung gefunden zu haben. Ich prüfte aber noch weiter. Wenn wirklich das Hinzufügen das Prinzip für die Bewegung von der Einheit zur Zweiheit ist, müßte es sich überall finden lassen und an allen Orten bewähren. So probierte ich den neuen Gedanken auch draußen vor den Mauern der Stadt aus. Ich sah, wie die Holzfäller im Wald einen Baum schlugen und dann mit der Axt spalteten. Sie zerlegten ihn der Länge nach in zwei Halbstämme. Aus dem einen Stamm wurden jedesmal zwei halbe Stämme, also aus einer Einheit eine Zweiheit. Diesmal aber nicht durch Hinzufügen, sondern durch Entfernen. Widerspricht das nicht der ersten Ursache? Kann der gleiche Vorgang, die Vermehrung der Eins zur Zwei, durch ganz und gar entgegen gesetzte Ursachen bewirkt werden, einmal durch Hinzufügen, dann durch Entfernen? Nach solchen und vielen anderen Überlegungen getraute ich mich mit der Zeit gar nicht mehr zu sagen, was die wirkliche Ursache von diesem oder jenem sei.

„Denn dieses Mal entsteht die Zwei aus der genau entgegen gesetzten Ursache: dort ist es, weil eines dem anderen angenähert und hinzu gesetzt wurde, jetzt aber, weil das eine vom anderen weggenommen und getrennt wird.“ (97b)

Die Nacherzählung der sokratischen Bekehrung von der Vernunft des Anaxagoras könnte naiv wirken, gespickt mit logischen Fehlern. Tatsächlich aber erscheint sie tief sinnig, wenn man durch ihre Oberfläche gedrungen ist. Die Form einer Geschichte ist dem Versuch, auf die Grenze der Vernunft zu verweisen, angemessen, da eine vernünftige Überlegung allein die Grenze der Vernunft nicht zeigen kann. Die Geschichte enthält das zufällige oder faktische Element, das die Vernunft nicht begreifen kann. Die Grenze der Vernunft zeigt sich an den Ereignissen, die ihr begegnen und die sie nicht bewältigen kann. Es wäre unter dem Niveau Platons, hier einzuwenden, der wahre Grund für die

Betriebsamkeit des Pferdemarktes liege im Willen der Händler und Verkäufer, Geschäfte zu machen, oder im Willen der Holzfäller und ihrer Herren, die Baumstämme zu spalten. Dieser Wille ist keine letzte Ursache, sondern nur ein Glied in einer ganzen Kette weiterer Ursachen. Denn genauso ließe sich die Hand am Halfter der Pferde oder die Axt in der Hand des Holzfällers als Ursache angeben, daß aus der Eins eine Zwei wird. Eine letzte Ursache ist weder das eine noch das andere. Das gilt auch schon psychologisch, da der Wille des Menschen keine Letztgegebenheit ist, sondern nur ein Knotenpunkt in einer Kette der Ursachen. Aber Sokrates fragt radikal bis zum Grund, ohne anzuhalten. Und es zeigt sich, daß ein letzter Grund für den Begriff nicht existieren kann. Es gibt zu jeder Wirkung mehrere Ursachenketten, die unübersichtlich miteinander verbunden sind. Wie aus einer Ursache verschiedene Wirkungen ausgehen können, so auch kann eine Wirkung aus verschiedenen Ursachen stammen. Eine Einsicht in die Ursachen bis zu einem letzten Grund ist nicht möglich.

## 16.

**Zweite Fahrt.** Wir brauchen hier nicht der Frage nachgehen, was der historische Sokrates gedacht und was Platon von ihm dichtend und denkend erzählt hat. Uns geht es um den Gedanken und die Grenze des Begriffs. Als Ersatz für einen letzten und absoluten Grund aller Erscheinungen nimmt Sokrates Zuflucht zur Ideenlehre. Diese Lehre beschreibt die höchstmögliche menschliche Erkenntnis. Dennoch ist sie eine Resignation, ein *Ersatz* für die wirkliche Erkenntnis aus Gründen, die nicht möglich ist. Die Ideenlehre verbindet die Gründe nicht untereinander und läßt sie unbewegt nebeneinander stehen. Sie sucht nach keinem letzten Grund mehr, der alle vorletzten Gründe noch einmal verbinden könnte. Es kann viele Gründe für einen Sachverhalt geben, die weder notwendig sind, noch sich gegenseitig ausschließen. Jedenfalls ist dem Menschen ein größeres Wissen nicht möglich. Die Bewegungen in einem letzten Begriff, in einem unbewegten Bewegung zum Stillstand zu bringen, ist nach Sokrates für die menschliche Vernunft unmöglich. Die Ideenlehre bedenkt, was nicht mehr zu denken ist.

„Da es mir aber versagt blieb und ich es weder selbst herausfinden noch von einem anderen erfahren konnte, unternahm ich die zweitbeste Fahrt (ὁ δεύτερος πλοῦς) auf der Suche nach der Ursache. Willst du, daß ich dir davon eine Beschreibung gebe, Kebes?“ (99cd)

Die zweitbeste Fahrt ist die Ideenlehre, die beste Fahrt ist nicht möglich. Sie ist deshalb nicht das letzte Wissen, aber sie ist schon besser als die Naturkunde, die das Wissen um sich selbst nicht besitzt, die eben gerade nicht weiß, daß die wirklichen Gründe im Begriff nicht zu erreichen sind. Die Naturkunde ist in der Gefahr, Sein und Schein zu verwechseln. Die Ideenlehre weiß, daß sie nicht weiß, was sie wissen müßte, um wirklich wissen zu können. Das berühmte Wort des Sokrates erhält hier Zusammenhang und Tiefe:

„Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.“ Apologie 21d.

Dies Wort ist mehr als ein aphoristischer Splitter, es zeigt verdichtet die sokratische Lebensaufgabe an. Die Bewegung der Ursachen wird von ihm durch die Bewegung des Gesprächs ersetzt. Weil die Dinge selbst nicht in ihrem Ursprung zu erkennen sind, sucht er nach den wahrscheinlichsten Aussagen über jede Sache, und wenn er sie gefunden hat, legt er sie als bestbegründete Ursache zugrunde. Er nimmt sie als Hypothese (ὑπόθεσις) an, was wörtlich übersetzt „Unterstellung“ heißt. Mit einer Hypothese ist eine These gemeint, von der man weiß, daß sie nicht absolut begründbar ist, sondern als bestmögliche Grundlage ausgewählt wurde und für das weitere Vorgehen solange unterstellt wird, bis sich etwas Besseres findet, ohne daß man dadurch einer letzten Wahrheit näher kommt. Weil das Verhältnis von Ursache und Wirkung von der menschlichen Vernunft nicht überblickt wird, kann das Denken nur versuchen, die beiden Endpunkte zwischen Ursache und Wirkung in Beziehung zu setzen. Durch Erfahrung kann diese Relation vielleicht verbessert werden, was nach Sokrates die Aufgabe des Gespräches ist, allerdings ohne daß eine wirkliche Einsicht in den Übergang der Ursache zur Wirkung zustande kommt. Auch gibt es eine Grenze, über die hinaus kein Wissen mehr möglich ist, obwohl das Nichtgewußte das Leben des Men-

schen entscheidend beeinflußt. Der Grund aller Dinge liegt jenseits des Seins oder des Seienden (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).<sup>29</sup>

## 17.

**Sokrates kein Skeptiker.** Sokrates leugnet im Phaidon nicht die Existenz eines absoluten Grundes aller Dinge, er ist kein Skeptiker, der dann tut und läßt, was ihm gerade gut dünkt und was der Bequemlichkeit schmeichelt. Sokrates lehrt das Anspruchsvollste über Wissen und Nicht-Wissen zugleich: Obwohl ich nicht wissen kann, was mich absolut verpflichtet, verpflichtet es mich absolut, ohne daß ich seine Absolutheit in die Hand bekommen könnte. Denn jeder erkannte und begriffene absolute Grund würde aufhören, absolut zu sein, da er in meine Verfügung gelangt ist. Nur im Entzug ist das Absolute möglich. Deshalb ist keine Weltformel des Wissens und Handelns möglich, weil eine solche das Begreifen des Absoluten wäre. Die Weisheit des Sokrates entspringt der Erkenntnis und Anerkenntnis, daß wirkliches Wissen unmöglich ist; und damit ist es das wirklichste Wissen, das möglich ist. Menschliche Vernunft, die nach einem absoluten Grund sucht, fällt in den Abgrund, aus keinem anderen Grund, als weil sie ihn vermeiden will und deshalb unaufhörlich nach ihm schießt.

Erst nach diesen Vorbereitungen führt Sokrates den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus, der wesentlich auf der Unbeweglichkeit der Idee beruht. Denn zu sagen, sie sei sterblich, heißt mehr wissen zu wollen, als der Begriff zeigen kann. Die Sterblichkeit der Seele zu behaupten, ist ein anmaßenderes Wissen als die Unsterblichkeit, da es eine Erkenntnis für den Grund beansprucht, wie der Tod aus dem Leben und das Leben aus dem Tod hervorgehen kann. Der ist aber genauso unmöglich zu wissen wie der Grund, der die Zwei aus der Eins hervorgehen läßt. Im Gespräch mit Kebes, der ihm antwortet, fragt Sokrates:

„Wie nannten wir nun aber soeben das, was die Idee des Geraden ausschließt?“

---

<sup>29</sup> Politeia 509 bc. Vgl. Richard SCHAEFFLER: *'Epekeina tes ousias' - Wandlungen, Recht und Grenzen eines Programms*. In: Ludger HONNEFELDER; Werner SCHÜBLER: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Paderborn: Schöningh, 1992, 13 - 37.

„Ungerade“, erwiderte er.

„Und was das Gerechte oder was das Musische ausschließt?“

„Das nennen wir unmusisch“, sagt er, „und jenes ungerecht.“

„Gut. Wie nennen wir aber das, was den Tod ausschließt?“

„Unsterblich“, sagte er.

„Nun schließt doch die Seele den Tod aus?“

„Ja.“

„So ist also die Seele unsterblich?“

„Ja, unsterblich.“ (105 d e)

Natürlich ist diese Seele, das Lebensprinzip, das nicht sterben kann, nicht die von Gott bei ihrem Namen gerufene Person. Es ist das Leben selbst, das Leben als Prinzip und Möglichkeit. Und dieses Leben ist nicht aus dem Tod zu erklären und deshalb auch nicht auf ihn zurückführbar. Platon sagt ausdrücklich, daß die affektiven Teile der Seele sterblich sind und nur die vernünftigen unsterblich, weil die Vernunft des Menschen an der ewigen Vernunft teilnimmt, ohne die sie nicht Vernunft sein könnte. Aber diese Seele ist auch nicht einfach selbstgewisse Seelensubstanz, die sich vor nichts zu verantworten hätte, weil sie sich unter allen Bedingungen gleich bliebe. Gerade weil ein Gericht auf sie wartet, zeigt sich eine gewisse Relationalität, die für den Begriff der Person kennzeichnend ist und ihn gewissermaßen vorbereitet.

„Doch auch das, ihr Männer“, fuhr Sokrates fort, „muß gerechterweise überdacht werden: wenn die Seele unsterblich ist, dann bedarf sie sorgfältiger Pflege, nicht nur für diese Zeit, die das umfaßt, was wir *Leben* nennen, sondern für alle Zeit, und es dürfte sich jetzt gezeigt haben, wie furchtbar die Gefahr ist, wenn sie jemand vernachlässigt.“ (107 c)

### 18.

**Logos und Mythos.** Zum Schluß zeigt sich, wie in die Negation des Begriffs die mythische Offenbarung eintreten kann. Sokrates weiß um die nicht-begriffliche Stellung des Mythos (114 d). Aber weil er die Grenze des Begriffs kennt, kann er das, was auf ihn zukommt, annehmen, das heißt sich selbst ergreifen lassen.

„Daß freilich alles genau so sei, wie ich es geschildert habe, das dürfte ein verständiger Mensch wohl nicht behaupten. Daß sich aber die Sache mit unseren Seelen und mit ihren Wohnsitzen so

oder doch ähnlich verhält, das dürfte, da ja unsere Seele ohne allen Zweifel unsterblich ist, ein berechtigter Glaube sein und wert, daß man es wagt, sich ihn zu eigen zu machen; denn schön ist dieses Wagnis, und wir brauchen ja so etwas, gleichsam, um uns damit zu bezaubern. Deshalb verweile ich auch so lange bei diesem Mythos.“ (114d)

Es dürfte damit deutlich geworden sein, daß Platon kein Platoniker ist. Er beweist nicht die Unsterblichkeit der Seele aus reinen Begriffen, sondern ist ein Philosoph, der Halt macht an der Grenze des Begreifens, über die der Begriff nicht springen kann. Die Grenze bedeutet nicht das Verstummen oder Verzweifeln - das - stößt nur dem zu, der vorweg die Forderung aufgestellt hat, daß sich das Leben seinem Zugriff zu beugen hat. Wo dieser Anspruch nicht erhoben wird, gibt es keine Verzweiflung. Die Absurdität entspringt einem trotzigen Pochen auf den eigenen Willen. Die Unsterblichkeit oder besser die Unzerstörbarkeit der Seele ist der Ausdruck für die Grundhaltung des gläubigen Vertrauens, daß die voll Schmerz empfundene Trennung von der Erde, vom Leib, von der Geschichte, durch eine Kraft von jenseits des eigenen Begreifens zur Einheit aufgehoben ist.

Die Differenz zwischen der christlichen und der griechischen Vorstellung von der Seele tritt an dieser Stelle deutlich hervor. Weder die Philosophie noch der Mythos der Seelenwanderung kann etwas über die Auferstehung der Toten sagen. Die Faktizität der Geschichte geht dem Mythos im Tod verloren, weil er erzählt, was niemals geschehen ist, sondern immerfort geschieht. Im Mythos ist die Welt nur eine Bühne, auf der sich die Seele ethisch zu bewähren hat; nach ihrem Verdienst empfängt sie dann später den angemessenen Lohn. Durch die Auferstehung Jesu ist die Geschichte selbst ein Gegenstand der ersehnten Seligkeit geworden, nicht gegen Gott, sondern in Gott und mit Gott, wobei diese Einheit der Geschichte nicht einsehbar oder begreifbar ist, sondern sich nur im Annehmen dem Glaubenden zeigt.

Die christliche Eschatologie ist weder monistisch, noch dualistisch, sondern personal. Es finden sich in ihr beide Elemente, aber nur wenn man ihren Einheitspunkt nicht versteht, der sich dem Begreifen entzieht und jenseits von ihm liegt, entsteht der Konflikt zwischen griechischem und semitischem Denken. Selbst

bei gemäßigten Exegeten findet er sich noch wie ein bedingter Reflex. So heißt es im Anschluß an den Psyche-Spruch des Matthäusevangeliums (Mt 10, 39) über den Verlust und den Gewinn der Seele (ἡ ψυχή) bei Joachim Gnilka:

„Die ganzheitliche Anthropologie der semitischen Welt ist auch hier vorausgesetzt. Ohne Zweifel ist über die Grenzen des irdischen Lebens hinausgedacht. Die Pointe des Spruches besteht darin, daß das Leben aus der Preisgabe des Lebens hervorgeht.“<sup>30</sup>

Die ganzheitliche Anthropologie wird also betont wie ein bedingter Reflex, obwohl dann der Gegensatz zwischen dem irdischen Leben und einem irgendwie größeren, unvergänglichen Leben durchaus richtig gesehen wird. Das Endliche *kann* mit dem Unendlichen in Konflikt kommen, und dann gibt es auch einen Konflikt zwischen dem Körper und der Seele, nämlich ob ich mehr an meinem äußeren Wohlergehen oder an der Wahrheit meines Daseins interessiert bin, und von diesem Konflikt handelt der Psyche-Spruch Jesu. Natürlich lehrt Jesus keinen Dualismus in dem Sinne, als ob der Konflikt notwendig und immer und seinsmäßig bestünde. Aber er kann auftreten, und wenn man auf ihn nicht vorbereitet ist, dann überfällt er einen unvorbereitet und es kann passieren, daß man sich monistisch an diese Welt klammert, und dann hat man falsch entschieden.

---

<sup>30</sup> Joachim GNILKA: *Das Matthäusevangelium 1. Teil.* (Mt 1 - 13) Freiburg u.a.: Herder, 1986 (HThK I/1). 518 S.; 397.

### 9.3 Zur Theologie des Todes

**Satz 9.3:** In Bezug auf Gott ist der Tod unnatürlich, in Bezug auf die Geschichte natürlich; er ist weder geschaffen, noch ungeschaffen; er ist die Brücke zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Tod ist durch die Sünde erzeugt, weil der Mensch den Gegenstand seiner Sehnsucht nicht in Gott, sondern gegen ihn gesucht hat. Der Tod ist die zugleich natürliche und unnatürliche Trennung von Leib und Seele.

19.

**Fragen des Todes.** Der Tod wirft viele Fragen auf, aber er beantwortet auch alle. In seinen Abschiedsreden verheißt Jesus: An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen. Der Tod hat biologische, historische, literarische, psychologische, philosophische und noch mehr Aspekte, unter denen er zu Recht angesehen werden kann und bisweilen auch gesehen werden muß. Aber zum Ende hin, wenn alles Vorläufige sich zum Vergehen anschickt, also all das, was mich neugierigerweise am Tod der anderen oder was die anderen an meinem Tod interessiert hat, kommt das Wichtige, dann kommt mein Tod. In diesem Augenblick ist nur sehr wenig der Tod der anderen von Interesse, sondern plötzlich nur noch meiner. Warum muß ich eigentlich sterben, warum ich auch, und warum jetzt schon? Die Frage läßt sich auch förmlicher stellen: Ist der Tod natürlich? In dieser Weise ist sie schon oft erörtert worden, mal mit empörendem Aufschrei gegen die Absurdität des Todes, mal mit ergebenem Sinnen auf das tiefe Geschick, das in der Geschichte waltet und sie mit Gott verbindet. Diese Frage liegt jenseits des wissenschaftlichen oder philosophischen Begreifens. Noch weiter entfernt liegt dann die letzte Frage, was der Tod eigentlich ist, genauer, was mein Tod ist, von dem ich mich nicht mehr distanzieren kann. Was geschieht mir im Tode?

*Ist der Tod natürlich?*

## 20.

**Beruhigter Tod.** Wenn all das natürlich ist, was kreatürlich ist, also all das, was sich von Gott unterscheidet, dann ist der Tod nicht natürlich. Die ersten Seiten der Bibel wissen noch nichts von der Gewalt des Todes, nur von seiner Möglichkeit: Sonst werdet ihr sterben, heißt es. Und auch das letzte Buch des Neuen Testaments sagt eine Zeit voraus, die vom Tod nur noch in der Erinnerung weiß: Der Tod wird nicht mehr sein, keine *Trauer*, keine *Klage*, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen. Selbst inmitten der Bibel versichert das Buch der Weisheit unzweideutig, daß Gott den Tod nicht gemacht hat.

Angesichts dieser massiven Leugnung des Todes fragt es sich, ob der Tod überhaupt existiert. Haftet er vielleicht bloß an der Oberfläche des Lebens oder ist er ein bloßer Schein, den sich ein couragierter Mensch wie Staub aus den Kleidern schütteln kann? Auch das ist mit großem Ernst als Versuch zu seiner Bewältigung vorgetragen worden: Daß es den Tod nicht gäbe, daß er zumindest *mich* nichts angeht. So Epikur im 3. Jahrhundert vor Christus. Denn wenn mich der Tod noch nicht erfaßt hat, lebe ich, und er ist weit weg, denn der Unterschied von Tod und Leben ist absolut. Wenn er mich erfaßt hat, geht er mich auch nichts an; denn dann bin ich nicht mehr, und wer nicht ist, den kann nichts betreffen. Der Augenblick, in dem er mich erfaßt, ist gleichfalls bedeutungslos, ein Nichts, denn er ist ein winziges Moment, ohne zeitliche Ausdehnung, also existiert er nicht. Denn nur, was eine zeitliche Erstreckung besitzt, wie die Steine auf der Erde oder die Sterne am Himmel, hat Dauer und Existenz.

„Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr.“ (Brief an Menoikeus)

Die epikureische Ruhe über den Tod ist wie ein Splitter der Wahrheit von Gott, die mit der Vernunft an den Werken der Schöpfung soll wahrgenommen werden können. Psychologisch kann man die Erfahrung machen, daß im Grunde niemand an seinen Tod glaubt. Die Hl. Schrift, die Vernunft und die eigene Er-

fahrung scheinen sagen zu wollen, daß der Tod letztlich nicht zum Leben und zur Welt paßt. Der Tod steht im Widerspruch zum Leben, aber nicht wie der logische, der im dialektischen Streitgespräch aufgehoben wird, sondern wie der ontologische, dessen Daseinsform das Nichts ist und den nichts mit dem Leben verbindet, nicht einmal der Streit. Letztlich ist der Tod mit dem Nichts gleich, also gibt es ihn nicht. Aber was ist mit dem *letztlich* gemeint? Vorletztlich wird entsetzlich viel gestorben, ausnahmslos, um deutlicher zu werden, im natürlichen Ende und deshalb gleichsam privat, oder bösartig und dann von öffentlichem Interesse, wie Lissabon 1755, Auschwitz, Gulag und Hiroshima in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und in vielen anderen Katastrophen, so daß der Tod allgegenwärtig ist und jedes Lebewesen sich von seiner gewissen Existenz überzeugen kann. Wegen der Universalität des Sterbens muß man sagen, daß der Tod für alle Lebewesen sehr natürlich ist. Biologisch ist der Tod sogar der Kunstgriff der Natur, mehr Leben zu haben. Denn im Kampf ums Dasein setzt sich diejenige Art von Tieren erfolgreicher gegen andere Arten durch, die ihre Individuen schneller auswechselt.

## 21.

**Tod unerklärlich.** Auch theologisch scheint der Tod zur Zeit keine rechte Erklärung finden zu können. Warum ist er überhaupt da? Wem ist die Schuld zu geben? Gott oder dem Menschen? Aber vielleicht hat niemand eine Schuld, und alles ist bloß natürlich. Aber was heißt natürlich? Die genuin paulinische Deutung, daß der Tod, und dann wohl aller Tod allen Lebens im Kosmos, durch die Sünde des Menschen in die Welt gekommen ist, macht heutzutage, in der Epoche nach Darwin, auch tief-sinnigen Theologen viel Mühe, selbst solchen, die nicht leicht geneigt sind, einer bequemen modischen Meinung nachzueifern. „Der Glaube fordert nicht die Annahme, der Tod sei im Pflanzen- und Tierreich erst mit dem Sündenfall des Menschen aufgetreten. ... Insofern gehören die physischen Übel, Zerstörung und Tod zum

Weg der Schöpfung hin zu ihrem Ziel, das sie nur durch die radikale Verwandlung eines 'Vergehens' hindurch erreichen wird.<sup>31</sup>

Wenn man sich den Wortlaut der Genesis ins Ohr ruft, so klingt es dort sehr viel kategorischer nach dem Sündenfall: Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück (Gen 3, 19)! Hier ist eine ausgewogene Lösung noch nicht in Sicht.

Gibt es eine Möglichkeit, zwischen der universellen Verbreitung des Todes und seiner universellen Bestreitung zu vermitteln, so daß zugleich das eine und das andere wahr wird? Kann also der Tod in einer Hinsicht natürlich, in anderer unnatürlich sein? Genau diese Antwort soll hier versucht werden: *In Bezug auf Gott ist der Tod unnatürlich, in Bezug auf die Geschichte ist er natürlich.* Insofern er natürlich ist, kann der Tod kein Übel sein, keine Strafe, keine Minderung des Lebens. Die natürliche Art des Todes läßt sich auch in der Bibel antreffen, wenn es von Abraham heißt, daß er alt und lebenssatt gestorben sei. Aber häufiger wird der Tod doch als grausam empfunden, als nicht sein sollend, als zu früh und als ungerecht. In Bezug auf Gott ist der Tod unnatürlich. Deshalb lehrt der Tod das Beten oder die Verzweigung, denn er weist auf Gott. Es muß ein Zustand denkbar sein, in dem es für den Menschen zwar einen Tod im Verhältnis zur Geschichte gab, einen natürlichen Tod, aber keinen im Verhältnis zu Gott, keinen unnatürlichen Tod. Eben dies lehrt Paulus, daß der Tod durch ein geschichtliches Ereignis universal geworden ist, weil die Sünde durch einen einzigen Menschen in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod. Ohne Sünde des Menschen hätte es keinen Tod gegeben. Also gibt es eine Natur des Menschen ohne Tod, die auch jetzt in gewisser Weise erfahren werden kann, wenn sein Leben von der Sünde erlöst ist.

## 22.

**Paradies kein Himmel.** Tatsächlich kann das auch als theologische Aussage nicht heißen, daß die Stammeltern Adam und Eva nicht gestorben wären. Denn ihr Zustand war nicht in jeder

<sup>31</sup> Christoph SCHÖNBORN u.a.: *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu eine brennenden Frage.* Einsiedeln: Johannes, 1991 (Kriterien 87).- 102 S.; 79f.

Hinsicht vollkommen, da sie ja noch die *Möglichkeit* hatten, aus der Seligkeit ihres paradiesischen Zustandes herauszufallen. Die paradiesische Seligkeit kann nicht die himmlische gewesen sein, in der die Freiheit nicht mehr in Konflikt mit der Gewißheit liegt. Aus dem Paradies kann man noch vertrieben werden, aber aus dem Himmel nicht mehr fallen. Auch Adam und Eva wären gestorben, aber nur im Verhältnis zur Geschichte, und sie wären damit in die Freiheit und Gewißheit des Himmels eingegangen. Vor Gott wären sie nicht gestorben. Dies ist jetzt die Strafe ihrer erblichen Sünde, daß sie nicht nur im Verhältnis zur Welt, sondern schlechthin sterben, also vor Gott. Insofern aber das Endliche und die Geschichte in Gott enthalten sind, verändert sich durch die Sünde auch das natürliche Leben zum Tode hin. Es verändert sich gerade durch das, was der Mensch im Verhältnis zu Gott gesündigt hat, nämlich im Endlichen das Unendliche ergreifen zu wollen. Das Zeichen der Sünde ist die Entstellung des Begreifens. Zugleich mit der Verwechslung von Gott und Geschichte sucht der Mensch die Geschichte vollkommen zu begreifen, wie er vorher vollkommen von Gott ergriffen war und in der Hingabe an Gott lebte.

Wenn auch diese Hingabe durch den Glauben an Jesus Christus grundsätzlich geheilt ist, so bleibt doch der Mensch Sünder und Gerechter zugleich, nicht im neuzeitlichen und von Luther geförderten Sinn, daß es kein geistliches Wachstum geben kann, sondern im Sinne eines langsamen Prozesses, in dem der Sünder im Menschen abstirbt und der Gerechte wächst. Genauer kann man sagen, der Mensch leidet noch unter der Wirkung der Sünde, und sein Tod ist nur bei wenigen, auch bei nur sehr wenigen Christen ekstatische Entgrenzung. Ja, er kann sogar noch Sünder sein und den Tod erzeugen, auch wenn sein Verhältnis zu Gott nicht unterbrochen ist, er also glaubt und annimmt, daß Gott schließlich sein Heil ist.

*Was ist der Tod?*

23.

**Doppelgesicht des Todes.** Jetzt kann deutlicher auf die Frage geantwortet werden: Was ist der Tod? Der Tod ist natürlich

und unnatürlich zugleich. Dieser Doppelung, die in der Geschichte nicht aufgehoben werden kann, entspringt der Schmerz des Todes, der in der christlichen Tradition, sobald er in die Reflexion genommen wurde, mit der Vorstellung der Trennung von Leib und Seele ausgedrückt worden ist, obwohl die Vorstellung platonischen oder auch wohl pythagoreischen Ursprungs ist.

Die Trennung von Leib und Seele spiegelt die Dualität von Person und Geschichte wider. Die Realität des Todes, seine Entstellung durch die Sünde, sein verzerrtes Gesicht in dieser Welt, wird mit dem Zerreißen des *einen* Menschen präzise ausgesagt. Aber er muß auch als dieser Schmerz ausgesagt werden, nicht als die Trennung zweier nachträglich zusammengefügter Substanzen, sondern als gewaltsames Auseinanderreißen des einen Menschen, der, weil er die Welt nicht in Gott, sondern gegen ihn gesucht hat, nach diesem Gegensatz, der von ihm selbst gesetzt ist, geteilt wird nach Leib und Seele. Der Leib ist tot ohne die Seele, und die Seele hat ein natürliches Verlangen nach dem Leib. Andere Vorstellungen über den Tod, wie die gnostische Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes oder die neueren Thesen vom Ganztod oder ähnliche Vorstellungen können nur Teilaspekte der Katastrophe in den Blick bekommen, die der Tod dem Menschen bereitet. Die Gnosis und ähnliche Thesen suchen den Menschen auch durch den Tod als den *einen* zu halten und ihm den Schmerz der Zweiteilung zu ersparen. Die Einheit von Person und Geschichte kann aber nicht das Werk des Menschen oder der Geschichte sein, er kann nicht seiner Einsicht entspringen, sie liegt jenseits des Sagens und Begreifens, das heißt sie wird nur als Hindurchgang durch den Tod erfahrbar.

#### 24.

**Schöner Tod?** Wenn der Tod die Trennung von Leib und Seele ist, so ist der Mensch vorgängig zu dieser Trennung eins mit sich selbst. Diese Vorstellung ist in ihrem Ursprung antignostisch, da die Einheit des Menschen primär ist gegenüber seiner Trennung. Vom Wesen des Menschen her sind Tod und Trennung nicht notwendig, soviel ist an der Auferstehung im Tode richtig. Für Adam und Eva ist das die richtige Theorie. Das Unvorstellbare der Trennung und die Zumutung an den modernen Men-

schen, wobei wohl der Mensch zu jeder Zeit in diesem Punkt modern und die Selbsterkenntnis eine Zumutung ist, liegt in der Unbegreiflichkeit der Einheit. Obwohl der Mensch eins ist oder - wenn er sich nicht so fühlen sollte - diese Einheit erstrebt, ist sie ihm begrifflich und in jeder anderen Hinsicht nicht erreichbar. Das ist das Skandalon, das die christliche Rede vom Tod wachrufen muß. Nicht Sokrates will einen schönen Tod sterben, sondern der moderne, schmerzempfindliche Mensch, der nach der Euthanasie schießt, der deshalb jede Rede vom Tod zu bestreiten geneigt ist, die ihm die Erinnerung an Sünde, Gericht und ewige Verlorenheit wachruft, der selbst als Christ Mühe hat zu beten, daß er vor einem plötzlichen Tode bewahrt werden wolle, wie es in der Allerheiligenlitanei heißt. Gegen die Gefahr des Euphemismus sind auch die neueren Theorien vom Ganztod u. ä. nicht ausreichend gefeilt, weil sie beschönigend vom Tod sprechen und den Schmerz der Nicht-Identität und des unnatürlichen Auseinanderreißen scheuen. Es scheint, daß diese Theorien vom Tod nicht bene reden, also in angemessener Weise, sondern bonum, Freundliches, um keinen Anstoß zu erregen. Die allzugroße Radikalität der Gnade ist keine, sondern bringt sie hinterrücks in die Verfügung des Menschen und verführt zur Vermessenheit einer kecken Vertrauensseligkeit. Denn die gleichzeitige Auferweckung von Leib und Seele im Tod oder lange Zeit nach dem Tod ist eine Art von Neuschaffen des ganzen Menschen aus dem Nichts, den man nur als einen einzigen Gnadenakt ansehen kann. Wenn aber Gott schon am Menschen so gnädig handelt und ihn herstellt, wobei kaum gesagt werden kann, daß er ihn *wieder* herstellt, dann ist es unplausibel, daß er den gleichen Menschen, den er eben aus dem Nichts durch Gnade in die Existenz zurück gerufen hat, kurz darauf in die Verdammnis stürzen sollte. Dann hätte Gott ihn besser nicht neu schaffen, sondern als Strafe eben nichtexistent lassen sollen. Das hätte diesem nur zum Gericht auferweckten Menschen die Verdammnis erspart. Alle Theologumenen, die für die Existenz des Menschen einen Gnadenakt des Neuschaffens fordern, machen ein Gericht unplausibel. Ebenso ist es bei der Auferstehung im Tode, die keine Trennung von Leib und Seele kennt und die damit die Wirklichkeit der Sünde beschönigt, aus der die Trennung stammt. Es scheint, daß im

Vorwurf des schönen Todes an die griechische Philosophie das schlechte Gewissen der Theologen steckt, doch nicht so ganz, gelegen oder ungelegen, über den ernsten Kreislauf von Schöpfung, Sünde, Gericht und Leben das gesagt zu haben, was not tut.

### Literatur:

Ansgar AHLBRECHT OSB: *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. 1964. Paderborn: Bonifacius (o. J.), 1964.- 154 S.

Theodor EBERT: *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons ‚Phaidon‘*. 1994. Stuttgart: Steiner, 1994. - 106 S.; ISBN 3-515-06652-7

Fritz HEIDLER: *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*. 1983. Göttingen, 1983.- 203 S.

### Aufgaben:

9.1

- Welcher in der Theologie des 20. Jahrhunderts verbreitete Gegensatz hat in der personalen Eschatologie zur Suche nach neuen Bestimmungen für den Tod geführt? (biblisch - griechisch)
- Wieso kann man die *Unsterblichkeit der Seele* ein Dogma der Aufklärung nennen?
- Wodurch unterscheidet sich der Phädon des Moses Mendelssohn vom platonischen *Phaidon*?
- Was unterscheidet Kants Postulat der Unsterblichkeit für die Seele vom Pathos der Ewigkeit bei Fichte?
- Wieso kann *Unsterblichkeit der Seele* eine Aussage des Unglaubens oder des Glaubens sein?

9.2

- Wie begründet Platon im *Phaidon* die Unsterblichkeit der Seele?
- In welcher Weise kann man sagen, daß der platonische Ansatz offen ist für ein göttliches Wort oder für Offenbarung?

9.3

- Was sagt der Glaube über die Herkunft des Todes? Ist er natürlich?
- Welcher besonderen Schwierigkeit hat die Theologie mit der Evolutionslehre, wenn sie sagt: Der Tod ist der Sold der Sünde?
- In welchem Sinne mußten auch Adam und Eva noch einen Tod erleiden?

*Ende § 9*

## § 10 AUFERSTEHUNG, GERICHT UND EWIGE SELIGKEIT

1.

**Blick hinter den Horizont.** Auferstehung, sagt Leon Bloy, ist die einzige Entschuldigung dafür, daß die Welt existiert. Was der Dichter abgekürzt und ohne Erklärung verkünden kann, weil er im Hörer eine verborgene Wahrheit wachruft, das haben wir hier zu erläutern. Erläutern heißt verständlich machen mit Gründen, also mit dem in Verbindung zu setzen, was ich ansonsten über das Leben schon angenommen habe. Wir stehen damit vor einer neuen Schwierigkeit des Verstehens. Seit wir ausdrücklich vom Tod sprechen, nicht nur von der Hinfälligkeit des Menschen, nicht nur vom Sein zum Tode, nicht nur von seiner alltäglichen Sorge um sein Leben, nicht nur von seiner Angst *vor* dem Tode, sondern von dem, was nach dem Tode kommt, liegen die Gegenstände unsere Rede am Rande des menschlichen Horizontes und darüber hinaus. Im Alltag ist der Tod das Ausscheiden aus dem Alltag. Das ist die Art und Weise, wie sich der Tod zeigt. Er ergreift uns von jenseits unseres Horizontes und beansprucht uns als Bürger eines Staates, der nicht von dieser Welt ist. Während wir beim Tod noch von der Seite des zeitlichen Lebens einige Erfahrungen beibringen können, wenn auch nur mittelbare, da wir ihn nur an anderen erlebt haben, so wird uns auch dieser Zugang versperrt, wenn wir über das Weltgericht und die Ewige Seligkeit sprechen. An solchen Ereignissen war noch kein Lebender auf der Erde beteiligt, nicht einmal als mittelbarer Zeuge. Das Weltgericht ist kein Ereignis am Rande unseres Horizontes, sondern liegt schon darüber hinaus.

## 2.

**Inhalt von § 10.** Deshalb erfordert das theologische Sprechen über Gericht und Ewigkeit eine Besinnung darauf, wie und ob sie überhaupt möglich ist. Es wird deshalb hier eine kurze *Hermeneutik der Ewigkeit* (10.1) vorweg geschickt, die aus dem Charakter des Glaubens gewonnen ist. An und für sich ist nicht von vornherein klar, daß der Horizont unserer Wahrnehmung mit dem Horizont aller Wirklichkeit zusammenfallen soll. Daß Sein und Erkennen dasselbe sind, ist ein philosophisches Postulat und eine erklärungsbedürftige Wahrheit. Das Zerschneiden der Parallele zwischen dem Denken und dem Gedachten, also das Zerschneiden des noetisch-noematischen Parallelismus setzt eine gewaltige Energie des Denkens frei. Denn nun bin ich nicht mehr gezwungen, die Wirklichkeit für so begrenzt zu halten, daß sie in mein Denken paßt. Im Bild gesprochen: Auch die untergegangene Sonne ist noch vorhanden und zeigt ihr Dasein im Licht der Abenddämmerung und dann im Gegenschein des Mondes an. Gerade durch ihren Entzug beweist sie ihre Existenz. Die Grundregel einer Hermeneutik der Ewigkeit sollte lauten: **Das Begreifen und Beanspruchen in dieser Welt wird durch den Tod in das Annehmen und Ergreifenlassen umgekehrt.** Im Glauben, in der Annahme der Selbstmitteilung Gottes, wird der Mensch ekstatisch aus sich heraus gezogen und über den Horizont seines Lebens gehoben, in eine Sonne hinein, die nicht mehr untergeht. Die Quelle dieser Aussagen muß ihrem Inhalt angemessen sein: Sie sind nicht aus dem Eigenen des Menschen geschöpft, sondern aus der Offenbarung angenommen.

Der Abschnitt (10.2) handelt von *Zwischenzustand, Gericht und Ewige Seligkeit*. Diese können nur in einem Atemzug genannt werden, weil die Individuation die Differenz von Person und Geschichte bestehen muß. Das Selbstwerden des Menschen kann in der Geschichte nicht zum Abschluß kommen, weil der Zwiespalt von Endlichkeit und Unendlichkeit in ihr nicht aufgehoben werden kann. Daraus entspringt eine zweifache Differenz, die zwischen persönlichem und allgemeinem Gericht unterscheidet und zwischen zwei möglichen Ausgängen in der Geschichte, das sind Verwerfung oder Beseligung durch Gott. Im Tode wird dem

Menschen das Begreifen und Ergreifen vollständig aus der Hand genommen. Die Verweigerung gegenüber Gott erscheint als die Weigerung, den Tod in der Geschichte anzunehmen. Der Sünder verschließt sich in sich selbst; er will den Tod in der Welt vermeiden und sucht zu diesem Zweck, Gott auf sein eigenes, endliches Begreifen zu reduzieren. Die Hölle ist zwar undenkbar, aber daraus kann theologisch nicht auf ihre Unmöglichkeit geschlossen werden; sie ist die Ablehnung Gottes, die freie Wahl der Unfreiheit, also der undenkbar Widerspruch. Dagegen ist der Wille Gottes zum allgemeinen Heil nicht nur möglich, sondern das Gewisse und einzig Denkbare. Die himmlische Seligkeit besteht in der vollendeten Umkehr des irdischen Begreifens, darstellbar in der Erfüllung der theologischen Tugenden, die an ihr Ziel gelangt sind: Der *Glaube* geht über in das Schauen, die *Hoffnung* in die Freude und die *Liebe* bleibt, was und wie sie immer schon war und nie anders zu sein beehrte, das gleiche Ja zu Gott und seiner Schöpfung.

### 10.1 Hermeneutik der Ewigkeit

**Satz 10.1: Die Hermeneutik der Ewigkeit kehrt den Modus des Begreifens um. Die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit erzeugt die Differenz zwischen Ergreifen und Ergreifenlassen. Der Zustand zwischen dem persönlichen und dem allgemeinen Gericht ist der Interpret des Unendlichen für das Endliche, der Bote der Ewigkeit.**

3.

**Notwendigkeit des Zwischenzustandes.** Ein wesentliches Ergebnis der personalen Eschatologie ist die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit eines Zustandes zwischen persönlichem Tod und dem allgemeinen Ende der Geschichte. Der Mensch kann sich nicht erst von seiner Endlichkeit entfernen und dann, sei es durch sich selbst, sei es durch Gott, zu dieser zurückkehren, versöhnt mit der Unendlichkeit aller Möglichkeit und Wirklichkeit. Vielmehr bleibt er immer, solange die Geschichte nicht vollendet ist, der Zweiheit von Endlichkeit und Unendlichkeit ausgesetzt.

Solange es Menschen gibt auf Erden, ist für sie die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit nicht aufgehoben, und für Menschen oberhalb der Erde treiben wir keine Theologie. Zwar sind für den Gott den Schöpfer alle Ereignisse gleichzeitig, doch werden sie deshalb nicht für die Geschöpfe unterschiedslos zu einem einzigen Ereignis verschmolzen.

Die Form, in der das Unterscheidbare dem Menschen erscheint, ist Raum und Zeit. Die Differenz zwischen Person und Geschichte findet ihre Einheit in Gott, aber Gott zu begreifen ist keine Tat des Menschen, da sie sein Vermögen wesentlich überschreitet. Also erscheint dem Begreifen des Menschen die Differenz von Person und Geschichte in Raum und Zeit, als der persönliche und einsame Tod, getrennt von den anderen nach Raum und Zeit. Kein Begreifen hebt die Einsamkeit auf, in dem der Mensch in sein Unwesen gerät, da er sein Wesen vom selbstbestimmten Begreifen herzuleiten versucht hat. Nur der Glaube, der die Umkehr des Begreifens ist, läßt den Tod als die geschichtliche Kehrseite des Ergriffenseins von Gott erkennen.

*Topographie des Jenseits?* Wenn wir jetzt über das persönliche und das allgemeine Gericht sprechen, über Verwerfung und Ewige Seligkeit, dann scheinen wir allerdings den Fehler zu wiederholen, den wir im Blick auf die neuere Eschatologie mit ihren Thesen vom Ganztod oder von der Auferstehung im Tode vermeiden wollten. Fangen wir dann nicht auch an, über Ereignisse, die unserem alltäglichen Wahrnehmungsvermögen fern liegen und die nicht in der Reichweite unsere Begriffe liegen, so zu reden an, als lägen sie innerhalb des begreifbaren Horizontes? Wir scheinen einen noch größeren Fehler zu machen, weil wir jetzt nicht nur über das zu sprechen anheben, was am Rande liegt, sondern auch über das, was eindeutig über ihn hinaus ragt. Ist nicht der Zwischenzustand die potenzierte Unmöglichkeit, Transzendentes zu erfassen? Das hat ja einer blauäugigen Jenseitsmetaphysik, wenn sie allzu genau die Topographie des purgatorischen Zwischenzustandes für die abgeschiedenen Seelen zeichnen wollte, zu Recht viel Kritik eingetragen. Eben wegen dieses Fehlers scheint es erträglicher zu sein, die Rede vom Schicksal des Einzelnen auf den Rand unseres Wahrnehmungshorizontes zu beschränken, von gewissen Ereignissen und Entscheidungen am

Ende des Lebens zu reden, dann aber die Verstorbenen der Gnade Gottes anbefohlen sein zu lassen, ohne genaueres Wissen weiter zu beanspruchen.

## 4.

**Weniger-Wissen.** Aber es erhebt sich doch ein Bedenken gegen dieses friedliche und gottergebene Vertrauen, das gewiß redlicher Gesinnung entspringen kann, das aber damit noch nicht gut gedacht sein muß. Ist die Einschränkung der Bedeutung, die der Tod für den Menschen hat, auf den innergeschichtlichen Horizont oder allerhöchstens auf den äußersten Rand, den der Tod zieht, wirklich eine Entscheidung aus dem Glauben? Oder steckt dahinter ein Zwang aus einem nicht zu Ende gedachten Begriff, der sich zusammen setzt aus einem mit Recht vorgetragenen Bedenken über die Reichweite des Begreifens und einer eigentümlichen Bindung daran? Ist die Weise, wie den Menschen etwas unbedingt angeht, wirklich immer auf das *Begreifen* angewiesen, so daß der Tod dann das Ende des Begreifens und damit auch das Ende des Angehens wäre? Oder muß die Negation des Begreifens immer gestaltlos sein? Kann sich nicht auch Jenseitiges zeigen, zwar nicht in der Weise des Ergreifbaren, nicht als Einladung zum fortgesetzten Begreifen und Bereden, sondern als dieser *Entzug*, der dann die andere Weise der Wahrnehmung wäre? Denn es ist ja nicht so, daß die theologische Rede über den Zwischenzustand, über ein zweites, allgemeines Gericht, über das Purgatorium, über die Fürbitten für die Abgeschiedenen, über die Suffragien, über Verwerfung und Seligkeit eine Topographie des Jenseits bieten wollte, obwohl das in popularisierten Vorstellungen gewiß oftmals der Fall gewesen sein mag.<sup>1</sup> Nicht ohne Grund, wenn man auf die Verwerfungen durch die Reformation schaut, warnt das Konzil von Trient vor auswuchernden Vorstellungen.<sup>2</sup> Aber tiefer bedacht zeigt die Differenz zwischen Person und Geschichte doch an, daß ihre Einheit erst in Gott voll-

<sup>1</sup> Vgl. Joachim GNILKA: *Ist 1 Kor 3, 10 - 15 ein Schriftzeugnis für das Fegefeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*. Düsseldorf, 1955; Karl RAHNER: *Fegefeuer* (1980); XIV, 435 - 449.

<sup>2</sup> Vgl. oben in § 8 das tridentinische Dekret über das Fegefeuer, S. [348](#) (DH 1820).

bracht werden kann, also auch durch Gott nur vollbringbar ist, so daß die Anerkennung dieser Diastase für das menschliche Begreifen, nicht für den Ewigkeitsblick Gottes, der aber der unsere nicht ist, ihren Ausdruck im Zwischenzustand findet.

Dann aber ist der Zwischenzustand zwischen persönlichem und allgemeinem Gericht die Anzeige eines Weniger-Wissens gegenüber den Aussagen, in denen ein innerweltliches Ereignis, der Tod des Menschen, mit einem entzogenen und transzendenten Ereignis verbunden wird, einmal mit einem Sterben der Seele in der Ganztodhypothese, das andere Mal mit der Auferstehung im Tode in der katholischen Variante. Sterben der Seele und Auferstehung im Tode sind keine Ereignisse innerhalb des Welthorizontes. Die Vermischung der Sphären des Endlichen und Unendlichen zeigt, daß der eigentliche Status des Zwischenzustandes, der auf der Schwäche des Begriffs, ja auf der Schwäche allen menschlichen Begreifens beruht, nicht nur des intellektuellen, nicht wahrgenommen ist. Jenseitsaussagen sind Negativaussagen in der Form der Vorstellung, aber sie sind nicht negativ gegenüber dem Gemeinten, so daß das Gemeinte eigentlich gar keinen Gegenstand hätte, über den es nur zu sprechen wähnt, dabei aber nur in Phantasiegebilden redet. Vielmehr sind Jenseitsaussagen negativ gegenüber dem Meinenden, der sich als zu schwach erweist, das zu begreifen, was ihn unbedingt angeht. Die Stärke gewinnt er erst wieder, wenn er sich seine Schwäche eingesteht und vom Begreifen abläßt.

## 5.

**Spruch aus Weimar.** Es liegt immer eine Gefahr darin, von der Grenze des Begreifens zu reden. Mancher zieht daraus den schnellen Schluß, daß den Menschen nur das angehe, was er sicher begreifen könne, das andere aber, wozu er den Schlüssel aus eigenem Vermögen nicht finden kann, solle er ruhig auf sich beruhen lassen. Der Spruch aus Weimar, der das Erforschliche zu erforschen, das Unerforschliche aber ehrfürchtig zu verehren auffordert, ist doppeldeutig, wenn aus der ehrfürchtigen Verehrung die Sprachlosigkeit und aus dieser die Gleichgültigkeit wird. Worüber man nicht in der Sprache des logischen Positivismus reden kann, darüber muß man trotzdem reden, damit man

durch Schweigen nicht noch viel Dümmeres redet. Die technische Metaphysik, die solcher Beschränkung entspringt und die darin besteht, nur das Begreifbare für wirklich zu halten, bringt keinesfalls die erhöhte Gewißheit, sondern die äußerste Gefahr, weil sie auf einer Täuschung über das beruht, was das Wirkliche ist. So ist der Tod gewiß unbegreiflich, dennoch höchst wirklich, auch wenn er unserem Begreifen ein Ende setzt, gerade dadurch, daß er uns selbst ergreift. Was aber ist gefährlicher, als sich auf grundsätzliche Weise den Blick dafür zu verstellen, was das Wirkliche ist? Daß geschichtlich gesehen noch nicht alle Wirklichkeit begriffen und verstanden ist, wird jeder gerne einsehen und eingestehen. Weniger verbreitet ist die Einsicht, daß das Wirkliche, das mich unbedingt angeht, nicht im Modus des Begreifens, sondern mehr im Modus des Ergreifens wirksam wird und niemals, durch keine Art von Fortschritt, dem Begreifen näher gebracht werden kann. Die unerwarteten Ereignisse der Zukunft sind nicht in denen der Gegenwart enthalten. Wenn die Wirklichkeit von solcher Art ist, kann sie nur anerkannt, nicht aber ergriffen werden. Auf dieser Grundlage hatte sich der platonische Sokrates wirklichkeitsgerecht verhalten und die Seelen- und Ideenlehre begründet: Weil er wußte, daß er das Entscheidende nicht wußte, erkannte er die Grenze des Wissens aus sich selber an, ohne sie für die Grenze der Wirklichkeit zu halten. Wenn alle gewiß beantwortbaren Fragen beantwortet sind, hat das Leben noch nicht begonnen oder ist ereignislos vorbeigelaufen.

*Grenze des Begriffs.* Die Einsicht in die Grenze des Begriffs bildet hier die Voraussetzung für die Hermeneutik eschatologischer Aussagen. Die Grenze macht sich in der unauflösbaren Spannung zwischen der persönlichen und der universellen Eschatologie geltend, so daß diese Aussagen vom Wesen des Begriffs und des Begreifens auf den Zwischenzustand verwiesen sind. In ihm spiegelt sich der Unterschied zwischen der Welt des Begreifens, der Geschichte, und der Welt des Ergriffenseins, Gott, wider. Das Wesen des Endlichen ist sein Ergreifen des Endlichen und sein Ergriffensein durch das Unendliche. Die Erscheinungsformen des einen und einzigen Menschen in Bezug auf die endliche Geschichte ist sein Leib, in Bezug auf Gott die Seele. Natürlich stehen sich Leib und Seele nicht konträr wie zwei Richtungen

gegenüber, so daß der eine Mensch nach oben und unten oder nach links und rechts auseinander gerissen wäre. Die Definition will unterscheiden, ohne zu trennen, und sie erreicht das dadurch, daß das Unendliche auch das Endliche umfaßt und das Endliche seine prinzipielle Grenze immer am Unendlichen findet, also Leib und Seele unterscheidbar sind, aber sich gegenseitig, von ihrem Wesen her, durchdringen. 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.

### *10.2 Zwischenzustand, Gericht und Ewige Seligkeit*

**Satz 10.2: Der Zustand zwischen Tod und Auferstehung ist eine Gestalt der Solidarität. Die Lebenden bitten für die Abgeschiedenen, die Heiligen bitten für die Pilgernden auf ihrem Lebensweg. Die ewige Verdammnis ist undenkbar, aber theologisch nicht unmöglich; das einzig Denkbare ist die Ewige Seligkeit: der *Glaube* geht ins Schauen über, die *Hoffnung* in die Freude, die *Liebe* aber bleibt das Ja zu Gott und seiner Schöpfung.**

### 6.

**Gestalt des Zwischenzustandes.** Aus den eben entwickelten Leitlinien ergibt sich bald, ohne daß wir große Mühe aufwenden müßten, die theologische Gestalt des Zwischenzustandes. Er entspringt formal der Anerkennung des Begriffs, der an seine Grenze gekommen ist, und inhaltlich den theologischen Quellen. Wie wir oben gesehen haben,<sup>3</sup> wird der Zwischenzustand vom Vaticanum II als Lebensaustausch zwischen den Lebenden und Abgeschiedenen beschrieben, als eine Gemeinschaft zwischen ihnen, als eine *Communio*, in welcher der eine auf den anderen hin lebt, in einer Entäußerung, die dem ekstatischen Nichtergreifen entspricht. Die Ekstase ist nicht Passivität

---

<sup>3</sup> Vgl. § 8.2: *Eschatologie des Vaticanum II*, S. 350ff.

oder Gleichgültigkeit, sondern die Entäußerung seiner selbst, um sich im Anderen zu finden.

*Wahrheit des Todes.* Der Tod ist die vollendete Wahrheit der Person, die Existenz im Anderen. Der Zwischenzustand ist nicht dafür da, daß die Abgeschiedenen ihr Leben weiterführen, so als ob im Tode nur die Pferde gewechselt würden, als ob es nun mit frischen Pferden noch einmal durchs Leben ginge. Der Tod ist der endgültige Abbruch allen Tuns, mit dem der Mensch sich selber zum Ziel gewählt hatte, weshalb er auch vom Menschen, der für sich selbst zu sorgen gewohnt ist, als so schmerzlich empfunden wird, als der völlige Umbruch, ja Zusammenbruch seiner Existenz. Der Tod ist die mehr oder weniger zwangsweise Einkerkerung des ekstatischen Existentials des Menschen, in dem er außer sich selbst gebracht wird. Das Maß des Zwanges richtet sich nach dem Maß der Zustimmung und Einübung auf diese Entäußerung hin. **Was im Paradies das Leben war, das Ergriffensein von Gott, ist außerhalb der Tod.** Deshalb wird der neue Einzug in das Paradies mit dem Tod in der Taufe vollzogen. Der Tote hat es vollbracht, und er ist ganz wahr geworden in seiner Existenz; er kann für sich selbst nichts mehr tun und hat sich nicht mehr zum Ziel. Aber die Wahrheit ist nicht vollständig, solange sie noch unter Zwang vollbracht wurde. Dies ist der Restbestand der Verweigerung, das Endliche in Gott zu sehen, auch wenn der Mensch sich grundsätzlich schon auf Gott gerichtet hatte und darin gerechtfertigt war. Was bleibt zu tun?

*Satisfactio - Satispassio.* Eine aktive, nachgeholte Rechtfertigung, eine Satisfactio im Purgatorium kann es nicht geben. Sie wurde in Trient zu Recht abgelehnt. Auch die Sühne ist kein aktives Tun, also keine Art von Selbstreinigung, sondern eine Reinigung von Gott her, in dem Gott sich dem Menschen zuwendet. Auch von den Lebenden kann dem Verstorbenen etwas zukommen, da das Leben Gottes und des Menschen, wenn es wesenhaft ist, über sich hinaus drängt. Eine aktive Beteiligung an der Genugtuung ist dem Abgeschiedenen unmöglich, als passive oder Satispassio kann sie ihm aber zukommen. Dabei wird aus dem Ungerechten kein Gerechter – das ist die Tat Gottes am Menschen –, aber insofern der endliche Mensch den unendlichen Gott anzurufen vermag, kann er als Lebender auch für die Abge-

schiedenen bitten. Eine Theologie, die nicht um das Heil der Abgeschiedenen zu beten weiß, fällt aus der langen Tradition des Glaubens heraus. Sie fällt aus der Solidarität der Lebenden und Toten heraus und steht auf dem Grund einer bedenklichen Anthropologie, in der die Menschen zu atomisierten Individuen herab gesunken sind, in welcher der eine nicht wesentlich für den anderen eintreten kann.

## 7.

**Säkulares Totengedenken.** Das Totengedenken der Welt zeigt die Atomisierung exemplarisch an, in der für den Abgeschiedenen nichts Wesentliches zu bitten und zu hoffen ist, in der er vielmehr geehrt wird in seiner Leistung für die Lebenden, die sich von seiner Person abgelöst hat. Eine makabere Form des Eigennutzes in feierlichem Gewand! Es scheint sich, wenn man genauer hinsieht, bei solchen staatlichen oder gesellschaftlichen Totenehrungen, wenn vom Glauben nicht die Rede sein darf, auch mehr um kollektive oder individuelle Selbstdarstellungen zu handeln, in denen nicht die Verstorbenen im Mittelpunkt stehen, sondern in denen sie nur den Stoff für die Lebenden liefern. Denkt man aber den Menschen wirklich als Person, so daß der eine vom anderen lebt, weil keiner nur für sich sein kann, dann fallen auch die Abgeschiedenen aus diesem Austausch des Lebens, aus diesem *Commercium vitae* nicht mehr heraus. **Das säkulare Gedenken der Toten ist ihre Ausbeutung, sie ist eine Veranstaltung der Überlebenden und Sieger.**

In diesem Austausch gibt es noch eine weitere Bewegung, nämlich wenn die Abgeschiedenen etwas für die Lebenden tun. Das widerspricht nicht dem Abbruch des Lebens, sondern vollendet das Leben bei denen, die vollkommen aus der Bewegung des Lebens gelebt haben, den Heiligen. Diese Bewegung ist: In Freiheit der eine für den anderen. Die Fürbitte der irdischen Kirche für die Verstorbenen und die Fürbitte der Heiligen bei Gott ist nicht mehr ein Tun für sich selbst, mit dem das Tun der Lebenden stets in Gefahr war, um sich selbst zu kreisen. Sie ist kein Kampf ums Dasein mehr, sondern die vollendete Entäußerung, ein Leben im Leben Gottes, der dadurch lebt, daß er sich trinitarisch im anderen entäußert und aus ihm neues Leben empfängt.

Die ekstatische Entäußerung geschieht auch in den Fürbitten der Heiligen für die Lebenden, da es ihnen keinen Zuwachs an Seligkeit bringt. Das Wesen der Vollendung besteht darin, die Seligkeit nicht mehr für sich selbst suchen zu müssen. Das ist in der zweifachen Bewegung vorhanden, die den Zwischenzustand mit der Geschichte verbindet. **Wer darauf verzichten kann, selig sein zu wollen, der ist es.**

## 8.

**Exkurs zur Mariologie.** Ohne daß das Thema weiter ausgeführt werden kann, ist hier noch ein Hinweis auf die Stellung Mariens im eschatologischen Geschehen angebracht, ein kleiner Exkurs zur Mariologie.<sup>4</sup> Die Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* schließt in ihrem achten Kapitel mit der Stellung Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche ab. Eine Frage ergibt sich, wenn man die Vorstellung des Zwischenzustandes mit der Stellung Mariens in der Heilsgeschichte vergleicht. Wenn der Zwischenzustand die Differenz der realen zur vollendeten Geschichte anzeigt und erst mit der Auferstehung der Toten zu Ende geht, dann scheint in der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eine gewisse Schwierigkeit oder auch ein Widerspruch zu liegen. Denn wenn der Leib die Beziehung zur Geschichte anzeigt, dann kann der Mensch nicht wirklich vollendet sein, selbst wenn er es als Heiliger in der Beziehung zu Gott und von ihm her auch in Beziehung zur Geschichte vollendet ist. Auch die Heiligen müssen noch von den Toten auferstehen. Zu ihrer vollen Seligkeit in Gott fehlt noch die vollendete Geschichte. Denn wie vollkommen auch der Heilige in Beziehung zur Geschichte ist, wie vollkommen er aus der Taufe wiedergeboren sein mag und in der Liebe vollendet wurde, die Geschichte in Beziehung zum Heiligen ist nicht vollendet. Die Heiligkeit des einen hebt nicht gleich die Unheiligkeit der anderen auf. Also kann der vollkommenste Heilige vor dem Ende der Geschichte nicht mit seinem Leib auferstanden sein, wenn der Leib das Organ der Vermittlung zur Geschichte ist.

---

<sup>4</sup> Donal FLANAGAN: *Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel*. In: Concilium 5 (1969) 60 – 66.

Dennoch gibt es schon seit längerem und seit 1950 amtlich (DH 3903) das Glaubensbewußtsein von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Schwierigkeiten, die dieses Dogma der Eschatologie macht - von anderen sehe ich hier ab -, scheinen jedoch nicht unüberwindlich zu sein, ja bei genauerem Zusehen, hilft es zu einer Verdeutlichung der eschatologischen Aussagen, die in der Linie eines sich tiefer verstehenden Glaubensbewußtseins liegt. Allein einem spekulativen Denken wäre eine solche Aussage über Maria nicht eingefallen. Denn auch das theologische Denken kommt erst nachträglich, wenn das Leben schon gelebt ist, zu seinen Erleuchtungen. Und gewiß geht der Glaube allem Nachdenken voraus und bleibt voraus, auch wenn er sich manchmal in manchen seiner Vorstellungen von der Theologie korrigieren läßt.

Für Maria scheint das Dogma zu sagen, was für alle zu behaupten, Bedenken erregt: Die Auferstehung im Tode. Verständlich werden kann das nur, wenn man sich die Bedingung anschaut, unter denen diese Auferstehung möglich wird, nämlich die absolute Sündenlosigkeit Mariens von Anfang an, die *Immaculata conceptio*. Wie und unter welcher Gnade dies wiederum geschehen kann, soll an einer anderen Stelle untersucht werden. Tatsächlich aber scheint sich in dieser Sündenlosigkeit noch einmal die Freiheit von der Geschichte auszudrücken, in die wir mit ihrer Bosheit verstrickt sind. Die Freiheit von der unheilvollen Geschichte ist mit Christus in die Welt gekommen, aber zugleich die Solidarität mit ihr. Die Relation Mariens mit der Welt ist zwar von der Seite der Welt her gestört, eben weil die Welt nicht im Heil ist, aber das Angebot des Heiles ist von Gott her so prävalent gegenüber allen Hindernissen, daß dieses Heil wirklich bis zum Letzten wirksam ist, wenn es angenommen wird. Nur auf der Seite der Geschichte ist das Heil noch nicht vollkommen angekommen, von Gott her ist es unüberbietbar angeboten. Die Entscheidung von 1950 ist die Folge der Entscheidung von 1336 in *Benedictus Deus*; diese wieder entspringt der Entscheidung von Chalcedon 451; und diese der Botschaft Jesu von der Nähe des Reiches Gottes. Auch vor dem Ende der Geschichte ist Maria in Bezug auf die Geschichte völlig im Heil, deshalb auch ihr Körper. So sehr ist diese Relation von Gott her bestimmt, daß er sie ganz

und gar ausfüllt und selbst ihren Leib, dem Widerspruch der Welt zum Trotz, in die endgültige Herrlichkeit setzt. Der allgemeine Tod der Vielen ist die Folge ihrer Sünde, die zwar von Gott her aufgehoben ist, sich aber in der Geschichte, in der freien Anerkennung des Heils noch nicht durchgesetzt hat. Insofern trägt jeder durch seine Sünde die Sünden aller mit und steht unter ihren Folgen. Wer aber ohne Sünde ist, trägt zwar die Sünde aller mit, steht aber nicht zwangsweise unter den Folgen. Diese Freiheit vom Zwang der Geschichte sagt die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel aus, der einzige Fall, in dem für ein Geschöpf die Diastase von Person und Geschichte aufgehoben ist, der einzige Fall also einer Auferstehung im Tode.

## 9.

**Die Ewige Seligkeit.** Als letzte Frage bleibt zu klären, worin eigentlich die Ewige Seligkeit besteht. Natürlich ist hier wieder der Interpret des „Zwischen“ zu befragen, der allein dem zu Ende gegangenen Begreifen in das Ergriffensein weiterhelfen kann. Nach dem Apostel Paulus bestimmen die theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe die Existenz des Christen, weil sich in ihnen die Existenz des Menschen, der nicht aus sich und für sich lebt, ausdrückt. Die eine Seite des ekstatischen Existentials ist der Tod, der Abschied von der Erde; die andere Seite, das sind die drei Tugenden oder Fähigkeiten, die Gott im Menschen bewirkt. Ihre Vollendung ist nun zu beschreiben, wodurch Gott beim Menschen Wohnung nimmt und zugleich der Mensch seine Ankunft bei Gott feiert und die Erde wiederfindet.

Wie sehr das Tor zur Seligkeit offen steht, zeigt der folgende Ausspruch.

„Seligkeit ist nicht jenseits des Todes; dort ist Arbeit. Seligkeit ist auf dem Grunde der Wirklichkeit, die auch den Tod geschaffen hat.“<sup>5</sup>

Die anstößige Pointe an diesem Wort ist natürlich die Arbeit jenseits des Todes. Der orthodoxe Theologe fragt natürlich zurecht: Hält nicht das Jenseits des Todes das Ende aller Mühen bereit, werden dort nicht alle Tränen abgewischt? Wer dort arbei-

<sup>5</sup> Carl F. von WEIZSÄCKER: *Der Garten des Menschlichen*. München, 1977; 166.

ten muß, der scheint noch in Tränen zu stehen. Wie will man das verstehen!

Aber Orthodoxie und Paradoxie brauchen nicht im Widerspruch zu stehen, wenn sie eine Erfahrung widerspiegeln. Auch Chalcedon 451 ist zugleich super-orthodox und super-paradox. Nur darf man das Nachdenken trotzdem nicht unterlassen. In einer spontanen Reaktion sieht das Wort von der Arbeit ironisch aus, gegen Leute, die zur Trägheit neigen.

Worum geht es? Es geht um das Ich und seine gemeinsame Geburt mit dem Tod in der Evolutionsgeschichte. In der Welt sorgt sich dieses Ich um seine Erhaltung. Dadurch sieht es sich in Sorgen, Querelen und eben Arbeit gestürzt. Religiös und zur Seligkeit führend ist die Erfahrung, daß dieses Ich sich in der tiefsten Wirklichkeit keine Sorgen zu machen braucht, etwa wie in Lk 17,33: Wer sein Leben gewinnen will, usw. Das ist die Wirklichkeit, von der unsere Stelle sagt, daß sie auch den Tod geschaffen hat. Wohl gemeint ist auch: neben dem Leben! Diese Dimension gibt es in Leben und Lehre Jesu ebenfalls. Reden nicht die Seligpreisungen präsentisch, jedenfalls für den, der sie erfahren hat? Für den, der sein Leben nicht mehr festhalten muß, beginnt das selige Leben mit dem Tod, wobei der Tod nicht der biologische sein muß. Oder bei Paulus in Röm 6: Sind wir nicht mit Christus gestorben? Seligkeit ist aber der „Grund aller Wirklichkeit“ in Zeit und Ewigkeit. Das heißt es wohl, Gott in der Zeit erfahren zu haben.

Wer allerdings Gott *nur* glaubt und vorstellt, weil er die Seligkeit des von der Sorge erlösten Ich nicht erfahren hat, der muß wählen zwischen dem unseligen Jetzt und dem seligen Später. Gegen diese geglaubte und nicht erfahrene Glaubensbekundung richtet sich die Aussage Weizsäckers von der Arbeit jenseits des Todes, von der er selber sagt, daß er sie nicht zu rechtfertigen weiß. Vielleicht einfach so: Wenn der Mensch schon hier in der Sorge um sein Ich gefangen ist, wie soll er sie dort plötzlich los geworden sein?

An dieser Stelle kann man ganz orthodox werden: Kann man nicht die besagte Arbeit als die Differenz zu der Seligkeit ansehen, zu dem der Verstorbene noch nicht gelangt ist? Arbeit an der Seligkeit als Verharren im Fegefeuer? Oder umgekehrt: Wir

können uns die Arbeit deuten als die Sorge der Seligen um die noch nicht Seligen im irdischen Leben. Das ist die Fürbitte der Heiligen für die Lebenden.

*Glaube, Hoffnung, Liebe.* Im gewöhnlichen Sprachgebrauch heißt der Christ einfach der Gläubige, obwohl diese theologische Tugend vor den beiden anderen, vor Hoffnung und Liebe, nicht notwendig ausgezeichnet ist. Man könnte den Christen ebenso gut den Hoffenden oder den Liebenden nennen, wenn es nur auf die Existenzweise vor Gott ankäme. Aber der Mensch bestimmt seine Existenz doch zumeist von der Erde her, und da liegt es tatsächlich näher, den Glauben als Kurzbezeichnung zu wählen. Der Vorzug läßt sich durch die Wahl erkennen, die ein Mensch trifft, wenn er sich wirklich als ein von Gott Angesprochener versteht und darauf antwortet. Der Gegenbegriff zu Glauben heißt Unglauben, das ist die Haltung des Nicht-Annehmens. Der Gegenbegriff zu Hoffen heißt Verzweifeln, aber wohl noch vor dem Verzweifeln liegt das planende Entwerfen auf ein Ziel hin. Der Gegensatz zur Liebe ist der Haß, der die Vernichtung des Anderen wünscht, der Nein sagt zur Existenz des Anderen und sie auf die eine oder andere Weise zu beseitigen sucht. Von allen drei Tugenden sagt der Glaube, daß sie theologisch seien, also nur von Gott her möglich sind. Der Glaube ist eine intellektuelle Tugend, weshalb er als starkes Element das Für-Wahr-Halten in sich trägt, wenn auch nicht ausschließlich. Die Hoffnung ist eine praktische Tugend, die auf die Verwirklichung des Abwesenden, nicht Existenten hofft. Die Liebe ist nicht durch Abgrenzung zu bestimmen, so daß sie beides zugleich ist, theoretisch und praktisch. Aber dieser Einheitspunkt ist schlecht aussagbar, er ist dem Begreifen jenseitig, so daß sich im gegenwärtigen Leben zumeist nur die Konkurrenz von Theorie und Praxis zeigt. Der Glaube hat nicht einen anderen Gegenstandsbereich als das Wissen, sondern er ist eine andere Weise der Erkenntnis. Die Erkenntnis des Endlichen ist ein Begreifen, aber die Erkenntnis des Unendlichen ist ein Ergriffenwerden. Das gleiche Verhältnis besteht zwischen Hoffen und Handeln. Die Hoffnung ist nicht so sehr die Erwartung eines künftigen Handelns, sondern die Gegenwart eines Handelns, das seinen Ursprung nicht in mir hat.

## 10.

**Theorie und Praxis.** Mit Worten befürworten die meisten Menschen die Praxis, und besonders Theoretiker können leidenschaftliche Kämpfer für die Praxis sein, aber nur theoretisch. Tatsächlich erkennen sie instinktiv, daß die Theorie die stärkste Praxis ist. Daß sich der Christ nun als Glaubender in der Welt vorstellt und nicht als Hoffender und Liebender, hängt mit diesem theoretischen Vorzug zusammen, mit dem jeder Mensch sein Leben in der Welt bestreitet. Aristoteles stellt kein Ideal auf, sondern beschreibt ein Faktum des menschlichen Lebens, wenn er die Theorie als höchste Form der Praxis bezeichnet. So geschieht es unentwegt. Die Theorie ist ein Schauen dessen, was wirklich ist, aber mit einer Distanz zu dieser Wirklichkeit. Die Theorie zielt auf alles, mit Ausnahme ihrer selbst. Der Glaube steht deshalb immer in Konkurrenz zum Wissen und Begreifen, denn zwar läßt sich vieles in der endlichen Welt begreifen und erfassen, nur kann das Begreifen nicht zum Abschluß kommen. Dies erkennt der Glaube, und er anerkennt, daß allem Begreifen schon ein Zuschicken vorangegangen ist. Auf die Verwirklichung dieser Sendung hofft nun der gleiche Mensch mit einer unterscheidbaren Haltung, die aber gewissermaßen nur die Fortsetzung des Glaubens aus ihrem Grund ist. Tatsächlich ist die Hoffnung eine praktische Tugend, denn sie sucht die Verwirklichung der Sendung von Gott her, die als Form und Inhalt das Heil ist. Aber sie hofft nicht nur das Geschichtliche, sondern das Unendliche im Endlichen, deshalb richtet sich die Hoffnung immer auf das Ewige, aber ohne Ausschluß, sondern mit Einschluß des Zeitlichen. Deshalb kann man sagen: Der Mensch glaubt an die Offenbarung Gottes, aber er hofft auf Gott, und er erhofft Gott als die Verwirklichung seiner Sehnsucht.

Glaube und Hoffnung werden aufhören, wenn die Geschichte aufhört, wie es in der Konstitution *Benedictus Deus* von 1336 heißt.

„Diese Art von Schau des göttlichen Wesens und seine Freude (visio ... eiusque fruitio) beenden (evacuant) die Akte des Glaubens und der Hoffnung in ihnen (in den Seelen); denn Glaube und Hoffnung sind eigenständige theologische Tugenden.“ (DH 1001)

Hier sind also Glaube und Hoffnung zu Ende gekommen, weil sie beide an ihr Ziel gelangt sind, zu Gott. Von der Liebe wird nichts gesagt, nur Paulus nennt sie die größte von den dreien. Die Liebe bleibt, weil sie keine Veränderung angestrebt hat, weil sie kein Begehren hatte. Sie ist das Ja zu allem, was wirklich ist, also das Ja zu Gott und zu allen Dingen in Gott, da alles erst in Gott wirklich ist, der keine Verwirklichung braucht.

## 11.

**Vollendung nach der Vollendung.** Eines fehlt noch. Wenn auch Gott keiner Verwirklichung bedarf, so braucht doch die Geschichte eine. Wenn Glaube und Hoffnung aufhören am Ende der Tage, wenn sie zu dem kommen, worauf sie sich immer gerichtet haben, zur unmittelbaren Schau, dann kommt auch die Geschichte im Menschen zur Verwirklichung. Man hat manchmal gefragt, was denn die Auferstehung der Toten den abgetrennten Seelen, den *Animae separatae*, noch an Seligkeit erbringen kann, da sie mehr als die Schau und den Genuß Gottes nicht erlangen könnten. Eine der Antworten sagt, daß der Zuwachs rein äußerlich sei, gewissermaßen quantitativ, da nur eben noch etwas mehr, und nicht einmal das Wesentliche am Menschen, eben auch noch in den Genuß der Seligkeit komme, das ist der Leib, der zur Auferstehung gelangt. Aber diese Ansicht von der *extensiven* Zunahme der Seligkeit scheint doch zu übersehen, daß die volle Solidarität mit der Geschichte nicht nur darin besteht, daß alle in ihr zur Seligkeit in Gott gelangen, sondern daß auch der Gegenstand des irdischen Lebens, die Geschichte selbst, zur erfüllten Sehnsucht gehören muß. Die *intensive* Zunahme der Gottesschau nach der Auferstehung der Toten sieht also die Seligkeit selber wachsen, ohne daß sie deshalb vorher unvollständig gewesen sein muß. Denn Gott allein genügt. Aber in Gott ist auch noch Platz für das Endliche, ohne daß es mit ihm in Konkurrenz träte, so daß es besser ist, den Zuwachs der Seligkeit mit genau dem zu beantworten, was auch der Frage geantwortet werden muß, was denn Gott von der Geschichte habe, da er doch keiner Verwirklichung und keines Zuwachses bedürfe? Es ist eben dies: der Zuwachs des Endlichen zum Unendlichen. Daran wächst Gott, ohne sich im Wesen zu ändern, daran wächst auch der Mensch in seiner ewi-

gen Vollendung, ohne vorher eine mindere Seligkeit empfangen zu haben. Die extensive Zunahme ist, recht betrachtet, die intensive. Denn wenn die Seligkeit im Endlichen quantitativ wächst, so wächst sie für das Unendliche, etwa die Seele, auch qualitativ, da das Endliche ein Mehrwerden auch des Unendlichen bedeutet, ohne daß ihm doch vorher etwas gefehlt hätte. Nur in Gott gibt es Wachstum ohne Konkurrenz des Vorher und Nachher, des Hier und Da.

Daß sich alles genau so verhält, wie ich es weitläufig und doch immer noch nicht ausreichend geschildert habe, will ich abschließend nicht behaupten. Denn in jeder Behauptung, sie sei noch so wahr, liegt eine Unwahrheit gegenüber Gott. So sagt es das 4. Laterankonzil von 1215 (DH 806). Es ist sogar zu wünschen, daß es nicht so sei, daß alles noch einmal ganz anders sei, totaliter aliter. Nur sollte man das Anderssein nicht in der Reduzierung des Glaubens, des Hoffens und des Liebens suchen, was eben ein gemindertes Leben ist, sondern in der Mehrung. Die Großherzigkeit eines Menschen, die Magnanimitas der Seele, drückt sich auch in der Bereitschaft aus, den vergangenen Zeiten schon viel Erkenntnis zuzubilligen, ohne sich selbst nur als Bittsteller oder Epigone zu fühlen. Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, bleibt eine große Aufgabe des Christen zu aller Zeit. Aber weniger als der heilige Augustinus über die Vollendung weiß, sollten wir trotz aller Fortschritte des Geistes, nicht zu wissen wagen.

„Das siebte [Zeitalter] aber wird unser Sabbat sein, ... nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes! Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist's, was der-einst sein wird, an jenem Ende ohne Ende.“<sup>6</sup>

In der Tat, die Kirche Christi ist eine schlechthin triumphale Angelegenheit, zur Zeit des himmlischen Sabbats und heute jenseits des Begriffs.

---

<sup>6</sup> AUGUSTINUS: *De Civitate Dei* XXII, 30.

**Literatur:**

Joachim GNILKA:

- *Ist 1 Kor 3, 10 - 15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung.* Düsseldorf, 1955.

Donal FLANAGAN:

- *Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel.* In: *Concilium* 5 (1969) 60 – 66.

Karl RAHNER:

- *Fegfeuer.* In: *Schriften zur Theologie XIV.* Zürich u.a.: Benziger, 1980, 435 – 449.

Carl Friedrich von WEIZSÄCKER:

- *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* München: Hanser, 1977.– 612 S.

**Aufgaben:**

10.1

- Mit welchem Grundsatz der Hermeneutik läßt sich über die Ewigkeit sprechen (= ekstatische Umkehrung).

10.2

- Wieso liegt im säkularen Totengedenken die Gefahr der Ausbeutung des Menschen?
- Warum gehört die Mariologie auch in die Eschatologie und wie reduziert sie die Lehre von der Auferstehung im Tode auf ihren wesentlichen Kern?
- Wie kann man die drei theologischen Tugenden zur Beschreibung dessen heran ziehen, was ewige Seligkeit meint.

*Ende § 10*