

Jenseits des Todes

Von Joseph Ratzinger

Die Frage nach dem, was jenseits des Todes liegt, war lange Zeit beherrschende Thematik christlichen Denkens. Heute ist sie unter den Platonismus-Verdacht geraten, der von Marx und von Nietzsche her auf je verschiedene Weise das christliche Bewußtsein immer härter bedrängt. Das »Jenseits« des Todes erscheint als Flucht vor der Drangsal und den Aufgaben des Diesseits, die in absichtsvoller Vertröstung von denen gefördert wird, denen im Diesseits die Macht zugehört. So ist allein schon vom Lebensgefühl her der Zugang zur Frage so gut wie völlig abgeschnitten; in einer Zeit, in der die Bewährung des Christlichen gegenüber den »Herrschaften und Mächten« dieser Welt zentral geworden ist, kann das Thema auch demjenigen zweit-rangig erscheinen, der von einer Umschmelzung der christlichen Botschaft in bloße gesellschaftliche Aktion (oder gar Negation) weit entfernt ist.

Andere Sperren kommen hinzu: Das Jenseits ist nicht nur unserem Wirken, sondern auch dem Zugriff des beweisenden Denkens entzogen und damit fragwürdig. Alles was man darüber sagt, scheint nicht mehr als fromme Vermutung oder Wunsch sein zu können. Und endlich ist auch innertheologisch das scheinbar völlig Klare recht unzugänglich geworden; freilich wird man dabei beachten müssen, daß die theologische Problematik doch wesentlich von der Verschiebung des Lebensgefühls wie auch von dem Verlust einer Philosophie bestimmt ist, die zwischen den Fakten der Offenbarung und den positiven Gegebenheiten der Wissenschaft den Raum des vermittelnden Denkens herstellen könnte. Das Aufeinanderstoßen zweier Positivismen – eines theologischen und eines naturwissenschaftsphilosophischen – ist weit-hin kennzeichnend für die Situation; es erzeugt dann häufig eine Art von Kurzschlußphilosophie, die sich selbst gar nicht als solche erkennt und damit nur um so sicherer in ihren Behauptungen ist. So besteht hier eine umfassende Aufgabe, die zuletzt gerade auch dem dringenden Problem der politischen und gesellschaftlichen Verantwortung des christlichen Glaubens zugute kommen wird, denn auch darüber wird man um so fundierter und wirksamer sprechen können, je mehr die Beziehung zum Gesamt der christlichen Hoffnung geklärt ist. Ohne sinnvolle Antwort auf die Todesfrage ist gerade auch die Frage nach dem Leben des Menschen und seinem Auftrag nicht zu er-hellen: Dieses Leben ist nun einmal vom Tod gezeichnet und nicht an ihm vorbei zu entwerfen – in der Todesfrage ist aber das Problem miteingeschlossen nach dem, was »Jenseits des Todes« ist, das Problem des Nichts und des Seins in seiner ganzen Tiefe.

Entgegensetzung von Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele

a) Die These

Zu dieser umfassenden Aufgabe können hier nur ein paar Beobachtungen versucht werden, die überdies wesentlich im Innertheologischen verbleiben und damit nicht mehr als erste Anstöße zum Weiterdenken sein können. Die Frage hat sich im katholischen Bereich im Lauf des letzten Jahrzehnts dadurch erheblich kompliziert, daß jene Stimmen reformatorischer Theologen immer weniger überhört werden konnten, die »Unsterblichkeit der Seele« als einen durchaus unbiblischen Gedanken ansehen. Mit besonderem Nachdruck hat hier Oskar Cullmann seine Stimme erhoben, von dem wenigstens eine seiner markantesten Formulierungen in Erinnerung gerufen sei: »Wenn wir heute einen Durchschnittschristen, sei es Protestant oder Katholik, Intellektueller oder nicht, fragen, was das Neue Testament über das individuelle Los des Menschen nach dem Tode lehrt, so werden wir, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Antwort erhalten: ›Die Unsterblichkeit der Seele.‹ In dieser Form ist diese Meinung eines der größten Mißverständnisse des Christentums.«¹ Cullmann spricht in diesem Zusammenhang von der Unvereinbarkeit des biblischen Auferstehungsglaubens mit der griechischen Unsterblichkeitslehre. Diese Abweisung der Idee einer unsterblichen Seele zugunsten der alleinigen Anerkennung der Auferstehung des Fleisches als biblisch ist natürlich das Produkt einer bestimmten Hermeneutik, unter der die Bibel gelesen wird. Ihr Zentralgehalt scheint mir die Entgegensetzung von biblisch und griechisch zu sein, die ihrerseits wieder verschiedene Motive in sich trägt. Sie reicht weit zurück², gehört aber in der modernen Theologie (mehr oder weniger bewußt) auch zu jenen Waffen, mit denen der Platonismus-Verdacht vom Christentum genommen werden soll. In der Fassung, die uns eben bei Cullmann begegnete und die auch die älteren Bände von Kittels monumentalem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament prägt, scheint sie mir (in der Tradition reformatorischen Denkens) hauptsächlich zwei Grundentscheidungen zugeordnet: einerseits einer möglichst weitgehenden Abweisung der Philosophie aus dem Bereich des Glaubens und auf der anderen Seite einer möglichst radikalen Fassung des göttlichen Gnadenhandelns, also einem Denken von oben nach unten, das sich bewußt und entschieden der

¹ O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten* (1956), S. 19.

² Vgl. zur Geschichte der Frage A. Grillmeier, *Hellenisierung und Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*. In: »Scholastik« 33 (1958), S. 321–355 und S. 528–558. Auswirkung und Hintergründe des Schemas in der neuesten Theologie bedürften einer eigenen Untersuchung.

philosophischen Aufstiegsschematik widersetzt³. Die Begriffe »Seele« und »Unsterblichkeit« sind einfach als Produkt philosophischer Reflexion verdächtig; überdies scheint die Behauptung einer mit dem Wesen Mensch gegebenen Unsterblichkeit von Seele etwas dem Menschen naturhaft Eigenes auszudrücken im Gegensatz zu Auferweckung, die nur durch den Auferweckenden, also nur durch reine Gnade geschenkt werden kann. Das bedeutet aber, daß mit der Unsterblichkeitsidee auch die Idee »Seele« überhaupt unter Platonismus-Verdacht gerät und einer Ganzheits-Anthropologie Platz machen muß, die solche Unterscheidungen im Menschen nicht kennt.

b) Die Probleme

An dieser Stelle wird dann zugleich die Beziehung zum modernen Existenzgefühl (und zum Trend moderner wissenschaftlicher Anthropologie) gewonnen: Das Lebensgefühl hat den Leib des Menschen neu entdeckt, die Wissenschaft die Einheit des Menschen und seine gänzliche Unteilbarkeit allenthalben bestätigt gefunden. Gerade dies aber entspricht dem Grundtenor des biblischen Denkens und widerspricht der dualistischen Sicht, die man dem Platonismus mit einem gewissen Recht zuschreiben kann⁴. Aber wenn eine Aporie – die des Platonismus – damit beseitigt ist, so steht eine andere von nicht geringerer Schwere statt dessen auf. Denn nun muß man sagen: Unsterblichkeit der Seele als einer vom Leib unabhängigen Substanz widerspricht der Bibel wie den Erkenntnissen von heute – gut; aber wie steht es denn mit der Auferweckung des Fleisches? Wenn man sie nicht ins rein Mirakelhafte abschieben, sondern auf eine vernunftgemäße Weise denken will, entstehen nur um so größere Schwierigkeiten. Ist sie für alle am »Ende der Zeiten« zu denken? Aber was liegt dazwischen? Seelenschlaf? Oder völliges Totsein? Und wenn dies, *wer* kann denn dann eigentlich aufgeweckt werden? Worin liegt die Identität zwischen dem Toten und dem Auferweckten, wenn zwischen beiden das völlige Nichts steht? Und was wird aufgeweckt? Die Ganzheits-Anthropologie scheint ja einen Körper zu verlangen und kann im Grund auch nur ihn als Identitätsträger anerkennen (wo sie Seele völlig abweist); aber wie soll im bloßen Körper die Identität des Menschen durchgehalten werden? Wie soll überhaupt hier Wiederherstellung

³ Klassisch ist die Entgegensetzung von Aufstiegs- und Abstiegsschematik durchgeführt bei A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe I u. II*, Gütersloh 1930 u. 1937. Zur Auseinandersetzung damit J. Pieper, *Über die Liebe*, München 1972, S. 92–106; wertvolle Hinweise (im Sinn der christlichen Rehabilitierung des Eros) auch bei H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952, S. 103.

⁴ »Platonismus« ist dabei zu einem Schlagwort abgesunken, das mit der historischen Größe der platonischen Philosophie nichts mehr zu tun hat, deren hohe politische Relevanz jüngst eindringlich herausgestellt wurde durch U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1970, S. 61–80.

des Menschen sinnvoll gedacht werden? Und wie soll man sich Leben und Existenzweise eines solchen Auferweckten vorstellen? Daß hier ohne vernünftiges Mitdenken mit der inneren Richtung der biblischen Aussagen, das heißt, ohne deren philosophische Vermittlung (ohne »Hermeneutik«) kein Weg weiterführt, ist offenkundig. Und dann kann die Frage nicht mehr verboten sein, ob etwas wie der Begriff »Seele« als hermeneutisches Bindeglied nicht doch notwendig ist, ja, vom Befund her selber sich aufdrängt, auch wenn dieser seine Reflexion nur ansatzweise in diese Richtung vortreibt.

Aber bleiben wir zunächst bei der Erhebung des Fragestandes. Daß eine generelle Aufschiebung der Lösung des Todesproblems ans »Ende der Zeiten« mißlich ist und mit der Frage nach dem Zwischenzustand und nach der Vermittlung der Identität eine Reihe weiterer praktisch unlösbarer Probleme nach sich zieht, ist alsbald weithin empfunden worden. So wird hier vielfach eine Philosophie der Zeit eingeschaltet, wie sie im Hinblick auf das eschatologische Problem überhaupt beispielsweise beim frühen Barth im Anschluß an Ernst Troeltsch entwickelt ist. Troeltsch hatte den Gedanken formuliert, daß die »letzten Dinge« eigentlich in keinem Verhältnis zur Zeit stehen⁵. Von ihnen zu sagen, sie kämen »am Ende der Zeiten«, »nach unserer Zeit«, sei nur ein Reden in Hilfsbegriffen unseres *in* der Zeit sich bewegenden Denkens. In Wirklichkeit sei das andere des Eschaton unserer Zeit schlechterdings nicht kommensurabel. So könne man sagen, jede Woge des Zeitemeres schlage in ähnlicher Weise an den Strand der Ewigkeit. Der frühe Barth konnte demgemäß formulieren, Warten auf die Parusie bedeute mit anderen Worten »unsere tatsächliche Lebenslage so ernst nehmen wie sie ist«. Die Parusie wiederum decke sich mit der Auferstehung, die keine Erscheinung in der Zeit, sondern ein Ausfluß der Ewigkeit sei und das Allerletzte im metaphysischen Sinn versinnbilde⁶. Hier steht unnachlässig die Frage auf, was denn nun letztlich der Wirklichkeitsgehalt solcher Formulierungen sei. Wird Eschatologie damit zu einer etwas umständlicheren Formulierung der täglichen Verantwortlichkeit des Menschen? Oder was sagt sie eigentlich?

In der katholischen Theologie fanden Erwägungen dieser Zeit-Ewigkeits-Philosophie verstärkt Aufnahme im Zusammenhang der Diskussion um das Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit. Hier war eine schon geschehene Auferweckung ausdrücklich, wenn auch unmittelbar nur für *einen* Menschen – für die Mutter des Herrn – behauptet. Aber die Frage nach dem Was der Auferweckung und nach ihrem Verhältnis zur Zeit war damit ganz generell gestellt. So erschien dieses Dogma im Rahmen der entstandenen Diskussion geradezu als eine Aufforderung, eine bloß

⁵ Ich schließe mich hier an die Darstellung von F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*. Gütersloh 1937, an. Zu Troeltsch S. 131 ff. Vgl. auch F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*. Einsiedeln/Köln 1946, S. 93–132.

⁶ K. Barth, *Der Römerbrief*. München 1922, S. 240 ff.; vgl. F. M. Braun, a. a. O., S. 113 f.

lineare Vorstellung vom Ende der Tage zu korrigieren und statt dessen die letzten Dinge, Gericht und Auferweckung, lieber koexistentiv zur Zeit zu denken⁷. Damit war zunächst der spezielle Anstoß dieses Dogmas überwindbar, das nun lediglich als Modellfall der grundsätzlichen Zuordnung von Zeit und Ewigkeit lesbar wurde; es ergab sich zugleich die Möglichkeit, die endzeitlichen Probleme zu bereinigen durch ein Neuverständnis dessen, was »Ende« im Verhältnis zur Zeit heißt. Weithin setzte sich folgende Grundvorstellung durch: Jeder Tod ist Eintreten ins ganz Andere, in das, was nicht Zeit, sondern »Ewigkeit« ist. »Ewigkeit« kommt nicht *nach* der Zeit (das hieße, sie selbst zur Zeit zu machen), sondern sie ist das Andere zur Zeit, das ihr je heutig ist. Jedes Sterben ist also ein Sterben in die Ewigkeit, in das »Ende der Zeiten«, in das volle Eschaton, in die schon anwesende Auferstehung und Vollendung hinein. Wie langsam und nicht ohne Widerstand die räumliche Fassung des Jenseits als einer Art von oberem Stockwerk der Welt zugunsten einer personal-metaphysischen Ansicht überwunden wurde, so müsse gleichermaßen auch sein zeitliches Verständnis als eines Endes »nach« der Weltzeit beiseite geschafft werden. Sie sei im Grund nicht weniger naiv und gehe nicht weniger an der Wesensstruktur des Zeit-Ewigkeits-Verhältnisses vorbei.

Mit dieser Zeit-Ewigkeits-Philosophie ist der Versuch eines einfachen Bibel-Positivismus preisgegeben und durch die Reflexion auf die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit zweifellos ein Fortschritt erzielt. Zugleich ist damit die Auferstehungsidee (leider meist ohne genügende Reflexion) erheblich modifiziert. Denn von demjenigen, der irdisch ins Grab gelegt wird, wird zugleich behauptet, daß er auf der anderen Seite der Zeitlinie schon ein Auferstandener sei. Was heißt das? Gibt es also doch eine vom Körper ablösbare Existenz des Menschen? Also so etwas wie »Seele«? Oder welche Art von Zeitbegriff ermöglicht es etwa, den Menschen zugleich als auferstanden und im Grab liegend zu denken? In der einen und in der anderen Richtung muß weitergefragt werden.

Auf der Suche nach neuen Antworten

a) Physikalische Zeit – Zeit des Menschen – Ewigkeit

Bleiben wir zunächst beim Problem der Zeit. Die Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, die als eine Art von Zauberschlüssel zur Bewältigung des Problems aufgegriffen worden ist, bedeutet, wie gesagt, einen Fortschritt

⁷ Einen der ersten Versuche, das Assumpta-Dogma von diesem Zusammenhang her auszulösen, bot O. Karrer, Über unsterbliche Seele und Auferstehung. In: »Anima« 11 (1953), S. 332–336.

gegenüber einer unreflektierten Linearität, in der das, was als Ende selbst nicht mehr Zeit ist, einfach »nach« der Zeit angeordnet und damit selbst zur Zeit gemacht wird. Aber sie bleibt weit hinter dem bei Augustin erreichten und im Mittelalter in verschiedenen Brechungen aufgenommenen Reflexionsstand zurück. Die Grunderkenntnis Augustins in seiner Reflexion über das menschliche Gedächtnis besteht in seiner Unterscheidung von physikalischer und anthropologischer Zeit. Die anthropologische Zeit bietet zwar ein Modell, um Ewigkeit wenigstens denken zu können, ist aber nicht Ewigkeit. Die physikalische Zeit bezeichnet die einander folgenden Momente eines Bewegungsablaufs, die mit Hilfe eines bestimmten Parameters (etwa Sonne oder Mond) datiert, festgelegt werden können. Für sie ist gleichzeitig Wiederholbarkeit und Unwiderrufflichkeit kennzeichnend. Einerseits kann die betreffende Bewegung (Umdrehung irgendeines Körpers usw.) wiederholt werden; andererseits ist die einmal geschehene Bewegung als solche unwiderrufflich vergangen und nur noch als Datum von etwas Gewesenem feststellbar. Insgesamt könnte man physikalische Zeit definieren als meßbaren Ablauf von Körperbewegung. Was nun den Menschen angeht, so ist er als Körper der physikalischen Zeit verhaftet. Man kann die Stadien seiner körperlichen und von daher indirekt auch die seiner geistigen Existenz in den allgemeinen Ablauf der Körper einordnen, mit dem Sonnenlauf nach Tagen und Jahren datieren. Aber ersichtlicherweise geht die Existenz des Menschen nicht in meßbarer Körperbewegung auf; auch die geistigen Entscheidungsprozesse des Menschen sind zwar an seinen Körper gebunden und insofern, wie gesagt, indirekt datierbar. Aber sie sind selbst doch etwas anderes als Körperbewegung und überschreiten insofern die Meßskala der physikalischen Zeit. Was je für einen Menschen »Gegenwart« ist, bestimmt sich nicht allein nach dem Kalender, sondern weit mehr von der Spannung des Geistes, von dem Wirklichkeitsausschnitt her, den er als Gegenwart, als sein jetzt wirkendes Heute faßt. In diese Gegenwart gehören seine Hoffnungen und Ängste, also chronologische Zukunft, seine Treue und sein Dank, also chronologische Vergangenheit hinein. »Gegenwart« ist in diesem Sinn ein streng anthropologisches Phänomen, von Mensch zu Mensch verschieden (in verschiedenen Menschen begegnen sich je verschiedene Gegenwarten); die physikalische Zeit kennt nur Momente. Augustinus hat dieses eigentümliche Phänomen der anthropologischen Gegenwart mit dem Begriff »Gedächtnis« zu umschreiben versucht: Das Gedächtnis vereint einen von meinen Lebensentscheidungen her bestimmten Ausschnitt aus dem chronologischen Gestern und Morgen zu meinem menschlichen Heute. In dieser anthropologischen Zeit gibt es einerseits nicht die Wiederholbarkeit des physikalischen Vorgangs, aber andererseits auch nicht das absolute Vergangensein, das wir dort fanden. Einerseits sind anthropologische Vollzüge in ihrem Eigentümlichen nicht noch einmal zu setzen, wie man eine bestimmte Bewegung jederzeit

wiederherstellen kann; andererseits vergehen sie aber auch nicht einfach, sie »bleiben«: Der Akt der Liebe bleibt in seinem Wesentlichen, die gefundene Wahrheit bleibt; meine menschlichen Erfahrungen sind ein realer Teil meines lebendigen Selbst. Die Gegenwart des Bewußtseins, das Vergangene ins Heute des Erinnerns heben kann, ermöglicht dann zugleich eine Anschauung dessen, was »Ewigkeit« ist: reine memoria, die das Ganze der wechselnden Bewegung der Welt im umfassenden Präsens des schöpferischen Bewußtseins trägt und es je in seiner Qualität, an seinem chronologischen Punkt dennoch ganz als es selber umgreift.

Wenden wir das auf unsere bisherigen Überlegungen an, so läßt sich sagen: Der Fehler der oben skizzierten Zeit-Ewigkeits-Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß sie nur eine einfache Alternative zwischen physikalischer Zeit und reiner Ewigkeit kennt, wobei letztere noch dazu rein negativ als pure Nicht-Zeit gefaßt wird. Der Tod erscheint dann als der einfache Umschwung von physikalischer Zeit in Ewigkeit. Damit ist aber gerade das spezifisch Menschliche übersehen. Und deshalb fällt die Antwort rundherum zu kurz aus. Denn wenn man den Gedanken streng durchführt, jenseits des Todes herrsche das reine Heute, dort seien Auferstehung, Weltende und Gericht schon je präsent, weil es dort keine Zeit gebe, so hieße das, daß man jeweils dort in die schon vollendete Geschichte eintritt und in die völlige Unzeitlichkeit, die dort herrscht, also auch schon alle die vorfände, die auf der Zeitlinie noch zu leben meinen oder überhaupt noch der Zukunft zugehören: Diese absurde Konsequenz ist eine unausweichliche Folgerung aus der erwähnten Konzeption. Das aber heißt, daß von der anderen Seite her betrachtet die Geschichte zum leeren Spektakel würde, in dem man sich abzumühen meint, während gleichzeitig in der »Ewigkeit«, im immer schon währenden Heute, alles längst entschieden ist: ein schlechter »Platonismus«, wie ihn Platon und die Platoniker nie gekannt haben, wäre also die Folge eines Denkens, das physikalische Zeit und Ewigkeit unvermittelt einander gegenüberstellt. Die richtige Beschreibung des Todesvorgangs müßte demgegenüber etwa sagen, daß hier die spezifisch menschliche Zeit sich von ihrem physikalisch-chronologischen Kontext löst und dadurch den Charakter des Endgültigen erhält. Das aber bedeutet, daß die beiden Gezeiten des Menschen und der Geschichte zwar nicht in einem einfachen Verhältnis des Nacheinander stehen, aber doch auch nicht schlechthin inkommensurabel zueinander sind. Und das wieder besagt, daß die geschehende Geschichte der Welt und ihre endgültige theo-logische Zukunft durchaus in einem realen Beziehungsverhältnis zueinander stehen, daß das Wirken der einen für das Werden der anderen durchaus nicht gleichgültig ist: Die gemeinsame Zukunft der Schöpfung, von der der Glaube spricht und die Zukunft der Welt, auf die unser Wirken tendiert, sind zwar nicht aufeinander verrechenbar, aber auch nicht voneinander trennbar.

b) Rehabilitierung der »Seele«

Es bleibt die Frage nach der »Seele«. Man kann nicht bestreiten, daß dieser Begriff nur zögernd Eingang in die christliche Tradition gefunden hat, wenn auch der Übergang des biblischen Glaubens in den Raum des griechischen Denkens viel früher vorbereitet und zum Teil vollzogen war, als die schroffen Antithesen vermuten lassen, von denen eingangs gesprochen wurde. Ich erinnere nur daran, daß das zwischentestamentliche Judentum bereits recht differenzierte Vorstellungen vom Leben und von den Zuständen der Menschen nach dem Tod kannte, die sehr lange Zeit die Vorstellungswelt der alten Kirche prägten und noch bei Augustin stärker wirken als die Schemata Platons⁸. Die Bitte des römischen Meßkanons um den Ort des Lichtes, des Friedens und der Erquickung (= des frischen Wassers) für die Verstorbenen ist ein bis heute verbliebener Ausdruck dieses direkten Weitergehens der jüdischen Glaubenswelt in der Kirche. Gerade diese Kontinuität gestattet auch einen Hinweis für die richtige Lektüre des Neuen Testaments in dieser Frage. Die apostolische Verkündigung setzt grundsätzlich den Glauben Israels als ihren eigenen Glauben voraus mit der einen entscheidenden Korrektur freilich, daß das Ganze von Christus her und auf Christus hin gesehen und gelebt werden muß; in ihm erhält das Ganze eine neue Mitte, die langsam auch die einzelnen Materialien durchdringt. Aber dieser Vorgang der Umprägung der einzelnen Materialien durch den Christusglauben braucht Zeit, er geschieht nur langsam; was es für die einzelnen Teilbereiche bedeutet, daß sie von Christus her zu lesen sind, muß nicht sofort, sondern zunächst einmal nur für das Zentrum gesagt werden. So ist die Eschatologie sehr lang in einem weitgehend »jüdischen« Zustand verblieben, aber gerade das bezeugt auch die Kontinuität der alten Kirche mit der judenchristlichen Gemeinschaft des Anfangs. Der neue Akzent liegt darin, daß Jesus Christus als der jetzt schon Erstandene verkündigt wird. Der eigentliche Beziehungspunkt der Unsterblichkeit ist weniger eine kommende Zeit als der jetzt lebende Herr. Paulus hat von da aus die spätjüdische Lehre von den Zwischenorten radikal christologisiert und personalisiert zu der Formel hin »aufgelöst werden und mit Christus sein« (Phil 1, 23): Der Herr ist der Ort unseres unzerstörbaren Lebens und nach keinem anderen Ort braucht gefragt und gesucht zu werden. In den synoptischen Evangelien sind uns in zwei Worten Jesu mehr jüdisch gefärbte, archaischere Formulierungen erhalten geblieben: Bei Lukas 16, 19–29 taucht im Rahmen der Lazarusgeschichte das Wort vom Schoß Abrahams als Ort des Heils auf, dem, durch eine unüber-

⁸ Vgl. zur Entwicklung der Lehre vom »Zwischenzustand« in der alten Kirche bes. A. Stui-ber, *Refrigerium interim*. Bonn 1957; J. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*. München 1954. Eine gute Materialzusammenstellung bietet Y. Trémel, *Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament*. In: »Anima« 11 (1953), S. 313–331.

brückbare Kluft getrennt, der Ort der Qual gegenübersteht. Der rechte Schächer empfängt das Wort des sterbenden Herrn: »Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein« (Lk 23, 43)⁹. Das erinnert an spätjüdische Märtyrertheologie und klingt in der Tat in dem Bericht vom ersten christlichen Martyrium wieder auf: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf«, betet der sterbende Stephanus (Apg 7, 59). Wenn schon in dem Wort an den Schächer das »mit mir« eine christologische Nuance in die Paradiesesidee bringt, so erscheint nun, im Gebet des christlichen Märtyrers, der Herr selbst als das Paradies, in das hinein der Sterbende sein Leben aufgehoben weiß. Nicht mehr der Schoß des Stammvaters Abraham ist nun der bergende Ort für die Existenz des Glaubenden, sondern der auferweckte Herr, in dem die Seinigen leben.

Damit war vom auferstandenen Herrn her das Bewußtsein eines Lebens gegeben, das schon im Tod des Leibes und vor der endgültigen Erfüllung der Zukunft der Welt den Menschen geschenkt wird. So wurde sichtbar, daß es eine Kontinuität des Menschen gibt, die über die Identität seiner körperlichen Existenz hinausreicht, so sehr er im Leib er selbst ist, ein einziges, unteilbares Geschöpf. Wie sollte man diesen Kontinuitäts- und Identitätsfaktor denken, der schon im irdischen Leben über die Summe der materiellen Teile des Menschen hinausreicht (sie wechseln ja schon im irdischen Leben!) und der in seiner Eigenbedeutung erst recht in der Möglichkeit einer dem Tod übergreifenden Existenz zum Vorschein tritt? Vom Griechischen her bot sich der Begriff »Seele« an, der übrigens schon im Neuen Testament da und dort die Bedeutung dieses über die Körperlichkeit hinausreichenden Identitätsfaktors gewinnt¹⁰. Freilich war dieser Ausdruck durch ein dualistisches Weltbild belastet, gefährlich also und nicht ohne Reinigung zu gebrauchen. Aber das galt im Grund von allen Begriffen, auch von dem Wort Gottes: Der griechische »Gott« war keineswegs das gleiche wie der biblische Jahwe, der Vater Jesu Christi, so daß durch die gemeinsame Benennung mit »Gott« eine nicht minder ernst zu veranschlagende Gefährdung entstand. Andererseits darf man nicht vergessen, daß ja auch die biblischen Wörter selbst nicht vom Himmel gefallen sind, sondern durch Umprägung und Reinigung von Wörtern aus der religiösen und profanen Umwelt Israels zu Ausdrucksformen des Glaubens wurden. Dabei kann man sehen, wie diese Umprägung nur zögernd, schrittweise, nicht ohne Rückfälle geschieht und nie ganz zu Ende kommt. Anders als durch langsames Umwandeln von Worten und Gedanken, die der Mensch in seiner Geschichte gefunden hat, gibt es überhaupt keine

⁹ Vgl. J. Jeremias, *παράδεισος*. In: »ThWNT« V 763–771; hierzu Sp. 768 f.

¹⁰ J. Schmid, Der Begriff der Seele im Neuen Testament. In: J. Ratzinger/H. Fries, *Einsicht und Glaube*. Freiburg ²1963, S. 128–147, minimalisiert zwar diesen Befund weitgehendst, ohne ihn völlig eliminieren zu können. Vgl. zur Bedeutungsschichtung auch P. van Imschoot, *Seele*. In: H. Haag, *Bibellexikon*. Einsiedeln ²1968, S. 1567 f.

Verkündigung des Glaubens. Insofern sagt die dualistische Herkunft des Begriffs »Seele« etwas über seine Gefährdung, aber nichts über seine prinzipielle Unbrauchbarkeit aus. Neuere Untersuchungen haben eindringlich gezeigt, wie intensiv sich das christliche Denken, besonders im Hochmittelalter darum bemüht hat, die geforderte Reinigung und Verwandlung des Begriffs zu erreichen¹¹. Darauf kann hier leider nicht im einzelnen eingegangen werden. Es ließe sich sichtbar machen, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wie Thomas von Aquin sie formuliert hat, etwas radikal Neues gegenüber antiken Unsterblichkeitslehren ist. Aristoteles, den Thomas von Aquin für sein Denken benützt, leugnet gerade, daß die »*forma corporis*« (die Gestaltkraft des Leibes) unsterblich sei, wie er umgekehrt leugnet, daß das Unsterbliche (der *intellectus agens*) dem Individuum als solchem zu eigen sei. Und desgleichen würde Platon niemals zugeben, daß die »unsterbliche Seele« so mit dem Leib verbunden, ihm zugehörig und eins mit ihm sei, daß sie geradezu dessen »Form« heißen muß und nicht anders als in innerster Beziehung zu ihm bestehen kann.

Natürlich kann man nicht bestreiten, daß im allgemeinen Bewußtsein sich immer wieder weitgehend ein dualistischer Einschlag durchgesetzt hat. Insofern ist eine neue Reinigungsbemühung, ja, die Suche nach besseren Formulierungen durchaus angebracht. Aber an der Sache als solcher ist doch nicht vorbeizukommen, gerade dann nicht, wenn man die Botschaft des Neuen Testaments unverkürzt festhalten will. Vielleicht kann das Gemeinte noch von einer anderen Seite her verdeutlicht werden. Die Rede von der unsterblichen Seele erscheint uns heute auch deshalb verdächtig, weil man den Eindruck hat, sie verweise auf eine objektivierende Substanz-Metaphysik. Demgegenüber halten wir ein dialogisch-personales Konzept für angemessener. Je nach dem scheint die Frage anders beantwortet werden zu müssen, was eigentlich den Menschen unsterblich macht; sie ist im übrigen identisch mit der Frage, was eigentlich das definitiv Unterscheidende des Menschen, das Menschliche des Menschen ist. In einer dialogischen Konzeption würde man darauf antworten: Dieses Unterscheidende liegt in seiner Gottfähigkeit, darin, daß er von Gott angesprochen und grundsätzlich gerufen ist, ihm zu antworten. Wer im Gespräch mit Gott steht, stirbt nicht. Gottes Liebe gibt Ewigkeit¹². Aber dieser Gedanke ist von der wahren Meinung eines sinn-

¹¹ Vgl. die noch ungedruckte Bochumer Habilitationsschrift von Th. Schneider, Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel »*Anima forma corporis*« im sogenannten Korrekturenstreit und bei Petrus Johannes Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne; ferner die gleichfalls noch ungedruckte Regensburger Dissertation von H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Scotus. Siehe auch die Hinweise von J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit. In: »*Catholica*« 13 (1959), S. 81–100.

¹² In dieser Richtung habe ich in meiner »Einführung in das Christentum«. München ¹⁰1970, S. 289–300, bes. S. 292, die Unsterblichkeitsidee zu formulieren versucht.

vollen Begriffs »Seele« nur im Ansatz der Formulierung und der Denkbewegung unterschieden. Augustinus hat die Unsterblichkeit des Menschen aus seiner Wahrheitsfähigkeit abgeleitet; Thomas von Aquin folgt ihm darin: Wer ins Gespräch mit der Wahrheit getreten ist, hat Anteil an ihrer Unzerstörbarkeit¹³. Wir würden heute den Dialog der Liebe noch stärker unterstreichen, aber die Richtung ist dieselbe. Das aber bedeutet: »Seele« und »Wahrheitsfähigkeit« beziehungsweise »Berufensein in den unzerstörbaren Dialog mit der ewigen Wahrheit und Liebe« sind jeweils Ausdrucksformen für ein und dasselbe. Seele ist nicht ein okkultes Etwas, das man *hat*; ein Substanzstück, das irgendwo verborgen im Menschen steckt; sie ist die Dynamik einer unendlichen Offenheit, die zugleich Teilhabe an der Unendlichkeit, am Ewigen bedeutet. Aber umgekehrt gilt auch: Der dynamische Charakter der menschlichen Existenz, deren Durst auf die Wahrheit selbst und auf die unzerstörbare Liebe zielt, diese Dynamik ist nicht ein zusammenhangloses Nacheinander von Fakten, sondern sie, dieses Zerbrechlichste, ist doch zugleich das eigentlichste Sein, das am meisten Bestand hat. Die Dynamik ist Substanz und die Substanz ist Dynamik. Dieser fundamentale und standhaltende Realitätscharakter des eigentlich Menschlichen wird durch den Terminus »Seele« ins Gedächtnis gerufen. Das setzt freilich voraus, daß wir Substanz nicht von unten, von der »Masse« her denken (die uns als »Masse« ohnedies immer fragwürdiger wird), sondern von oben, von der Dynamik des geistigen Vollzugs her und daß wir aufhören, die »feste« Masse für das am sichersten Wirkliche zu halten – das Gegenteil ist der Fall.

Eine Rundfunksendung mit dem Titel »Ist die Seele unsterblich?« wurde vor kurzem mit der Bemerkung eingeleitet, die Frage klinge – unergänzt und unkommentiert – absurd, ja, »obszön«. Nun, in der Tat gibt es eine Scham, die uns zwingen sollte, die großen Dinge nicht durch leichtfertigen Gebrauch ihrer Würde zu berauben. Insofern kann man durch den alltäglichen Mißbrauch hoher Worte in der Tat in einem gewissen Sinn »obszön« werden, und daß es derlei in der christlichen Alltagssprache gegeben hat, ist nicht zu leugnen. Andererseits darf es in einer Zeit, in der jene Scham immer mehr zertreten wird, die Würde und Größe des menschlichen Leibes schützen sollte, nicht dahin kommen, daß der Mensch sich seines Geistes, seiner »Seele« in einer Weise schämt, die langsam zu einem totalen (und tief verhängnisvollen) »Tabu« auszuarten droht. Mir scheint, daß es an der Zeit ist, eine Rehabilitierung der tabuisierten Begriffe »Unsterblichkeit« und »Seele« in der Theologie in Gang zu bringen. Gewiß, sie sind nicht unproblematisch, und die Erschütterung der vergangenen Jahre kann heilsam, ja, notwendig sein. Man wird die Begriffe nicht mehr so einfach und ungeschützt gebrauchen

¹³ Vgl. die Hinweise bei J. Pieper, a. a. O. (s. Anm. 11), S. 96 f.; Augustinus, Solil. 2, 19 PL 32, 901; Thomas v. Aquin, S. theol. I q 61 a 2 ad 3 (hier auf die Engel bezogen: ... ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles).

können wie ehemals. Aber sie einfach in den Bann zu tun, ist im Grunde ebenfalls naiv und versperrt die Breite des Problems. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß damit die biblische Terminologie überschritten wird. Wer damit die Frage für beendet ansähe, würde das ganze Problem der Hermeneutik, die Aufgabe der denkerischen Vermittlung, verneinen.

Unsterblichkeitsglaube und Weltverantwortung

Bleibt das Problem: Wozu das Ganze? Die biblische Frage, was dem Menschen die ganze Welt nütze, wenn er an seiner Seele Schaden leide, scheint sich heute umzukehren in die Frage, was dem Menschen die ganze Seele nütze, wenn der Welt dabei nicht gedient werde. Dazu wäre viel zu sagen; vielleicht steht man hier, an dieser Umkehrung der Fragen, vor dem Hauptproblem der christlichen Existenz heute. Dem fragmentarischen Charakter dieser Überlegungen gemäß kann dazu nur eine Andeutung versucht werden, die unzulänglich genug ist, aber vielleicht eine Richtung des Nachdenkens eröffnen hilft. Dietrich Bonhoeffer hat bekanntlich einmal den Gedanken formuliert, auch der Gläubige müsse heute leben, *quasi Deus non daretur* – als ob es Gott nicht gäbe. Ich teile völlig die Absicht dieses Wortes, einem egoistischen und primitiven Gottesbild zu wehren, das Gott als Lückenbüsser unseres irdischen Versagens mißbraucht. Dennoch meine ich, für die Lebensführung müsse man viel eher den umgekehrten Vorschlag machen: Auch der Skeptiker und der Atheist sollten leben, *quasi Deus daretur* – als ob es Gott wirklich gäbe.

Was bedeutet das? Leben, als ob es Gott gäbe, das heißt: So leben, als ob man in einer unendlichen Verantwortung stünde. Als ob Gerechtigkeit und Wahrheit nicht bloß Programme wären, sondern eine lebendige, existente Macht, vor der man Rechenschaft schuldig ist. Als ob das, was einer jetzt tut, nicht wieder versinken würde wie ein Tropfen Wasser, sondern von bleibendem, ins Immerwährende hineinreichendem Belang wäre. Handeln, als gäbe es Gott, das heißt zugleich: handeln, als wäre der Mensch neben mir nicht irgendein Zufall der Natur, an dem letztlich nicht viel liegt, sondern ein fleischgewordener Gedanke Gottes, ein Bild des Schöpfers, den Er kennt und liebt. So also, als wäre jeder Mensch zur Ewigkeit bestimmt und als wäre jeder Mensch mein Bruder, weil vom gleichen Gott geschaffen. Handeln, *quasi Deus daretur* – als gäbe es Gott – das scheint mir die einzig sinnvolle Ablösung von Kants kategorischem Imperativ in einer Zeit, in der die Voraussetzungen für die Brauchbarkeit dieses Imperativs zerbrochen sind. Kant hatte dabei das sittliche Problem zu lösen versucht durch den einfachen Grundsatz: Handle so, daß die Maxime deines Tuns jederzeit zu einem allgemeinen Gesetz werden könnte. Der Gedanke ist, daß man bei

diesem Verfahren praktisch immer auf das Gute stößt. Was sich verallgemeinern läßt, ist vor dem Ganzen vertretbar. Diese zunächst sehr einleuchtende Lösung bleibt in Wirklichkeit nur solange praktikabel, solange man sich ungefähr darüber einig ist, *was* sich verallgemeinern läßt und welche Formen des Tuns sich als allgemeine Gesetze eignen. Vorausgesetzt ist also eine Gesellschaft, in der ein bestimmtes Wertgefüge besteht und in der man einigermaßen sicher darüber ist, was dem Ganzen zum Wohle dient und was nicht. Aber gerade darüber sind wir heute in einer Weise uneins geworden, wie Kant es sich nicht vorstellen konnte. Je nach gesellschaftlicher Theorie wird man das strikte Gegenteil für ein mögliches allgemeines Gesetz ansehen. Der Bezugspunkt, von dem Kant her gedacht hatte, nämlich die Allgemeinheit, die menschliche Gesellschaft, ist zu unsicher, als daß man einfach von ihm her schon menschliches Handeln verläßlich aufbauen könnte.

Handeln als ob es Gott gäbe – wer dies versucht, der steht ohne große Reflexionen bei dem eigentlichen Kern dessen, was der Glaube an »Unsterblichkeit der Seele«, meint. Auch wenn er vielleicht niemals das »Als-ob« überwinden kann, sondern darüber zeitlebens ein Fragender bleibt, hat er das aufgenommen, worum es hier in Wirklichkeit geht, weit mehr als derjenige, der Unsterblichkeit als Formel bejaht, aber so lebt, als ob es nur ihn selber gäbe. Hier wird etwas Wichtiges sichtbar, das bisher noch nicht zur Sprache kam: Der christliche Glaube an die Unsterblichkeit der Seele will seinem eigentlichen Absehen nach nicht irgendeine Theorie über Unwißbares setzen und nachträglich zur Gewißheit erklären, sondern eine Aussage über die Maßstäbe und über die Tragweite menschlichen Lebens machen. Er will einschärfen, daß der Mensch nie ein Mittel, sondern immer selbst ein Zweck ist. Er will die Realität der Werte, Gerechtigkeit und Wahrheit zumal, ins Bewußtsein rufen, die nicht nur abstrakte Zielpunkte, sondern Leben sind und Leben geben. Er ist insofern ein durchaus praktischer Satz. Eine Entscheidung über den Rang und die Würde menschlichen Lebens.

Wenn man dies gesagt hat, darf man einen Schritt weitergehen. Das menschliche Leben kann letztlich nicht auf einem Als-ob stehen. Das mag bei einem einzelnen durchaus gelingen, wenn vom Ganzen her das Als-ob Kraft genug hat; es kann auf langen Wegstrecken menschlichen Lebens zureichen, in denen man theoretische Lösungen suspendiert und durch das Dunkel einfach weitergeht. Aber es kann nicht die Grundform menschlicher Existenz überhaupt sein. Wenn es wahr ist, daß die menschliche Existenz in diesem Als-ob ihren eigentlichen Konstruktionspunkt hat, von hier aus ihre wahre Vollzugsmöglichkeit empfängt, dann ist damit auch etwas über den Wirklichkeitscharakter des Als-ob ausgesagt. Fassen wir das Gleiche von einer anderen Richtung her an: Wer sich geduldig diesem Als-ob anvertraut, es fortwährend zur Maxime seines Lebens nimmt, der kann auch sehen, daß er nicht von einer Fiktion her lebt. Daß in dem, was er zunächst als Hypothese

übernimmt, Wahrheit wohnt: die eigentliche Wahrheit des Menschen und der Wirklichkeit als solcher¹⁴.

Wahrheit und Gerechtigkeit sind nicht nur Ideen, sie *sind*. Anders ausgedrückt: Gott *ist*. Darin aber ist im Grunde die Unsterblichkeit mitausgesagt. Denn Gott ist ein Gott der Lebenden. Im Gottesbegriff ist nach meinem Dafürhalten die Unvergänglichkeit des Menschen bereits eingeschlossen. Denn ein Geschöpf, das der ansieht und liebt, der Ewigkeit ist, hat damit Anteil an der Ewigkeit. Wie man dies dann genau formulieren oder gar wie man es sich vorstellen soll, sind *letztlich* sekundäre, wenn auch keineswegs unwichtige Fragen. Alle Begriffe, die wir gebrauchen – so auch das Wort von der Unsterblichkeit der *Seele* – sind letzten Endes nur Denkhilfen (zum Teil wohl unersetzliche), mit denen wir von verschiedenen anthropologischen Modellen her das Ganze konkreter zu bestimmen versuchen. Solche Vorstöße des Denkens sind ohne Zweifel notwendig, um den Anspruch und die Verantwortung des Gedankens deutlicher zu begreifen und festzuhalten. Aber sie sind doch nicht das Eigentliche. Vor allem geht es in keinem Fall darum, Schilderungen des Jenseits zu gewinnen und so den Raum unserer Neugier auszuweiten. In seinem Kern ist das Bekenntnis zur Unsterblichkeit nichts anderes als ein Bekenntnis dazu, daß Gott wirklich ist. Es ist ein Satz über Gott und eben darum ein Satz über den Menschen, der darin Weg und Weise seiner Existenz finden soll.

¹⁴ Dieser Abschnitt wurde im Rahmen der oben erwähnten Sendung von Radio Freies Berlin vorgetragen; die Regie (L. Ditzen u. H. Wöller) kommentierte dazu, ich hätte »für die Rettung des Lebensprinzips, das wir ›Seele‹ nennen, eine intellektuelle Anstrengung und die Fähigkeit zu rationaler Abstraktion verlangt, die mit dem Glauben an die Möglichkeit ewiger Existenz belohnt« würde. Eine noch sinnwidrigere Mißdeutung meiner Ausführungen läßt sich kaum vorstellen. Es ging mir ganz einfach darum, die notwendige Praxisbezogenheit religiöser Erkenntnis herauszustellen, die ohne Erfahrungskontext nicht möglich ist.