

## HOFFNUNG, TOD UND AUFERSTEHUNG

Von Matthias Remenyi, Aachen

Im Dezember 1954 landete das Golgowski-Quartett einen großen Hit.<sup>1</sup> Das Golgowski-Quartett selbst kennt heute kein Mensch mehr, aber ihr damaliger Hit hat später als Karnevalsschlager Karriere gemacht und ist deshalb immer noch gut bekannt:

Am 30. Mai ist der Weltuntergang, wir leben nicht mehr lang,  
wir leben nicht mehr lang. Doch keiner weiß, in welchem Jahr,  
und das ist wunderbar. Wir sind vielleicht noch lange hier, und  
darauf trinken wir.

Der ernsthafte Kern, der in diesem Karnevalsschlager verborgen liegt, führt jedoch weg von der fünften Jahreszeit und mitten ins Thema hinein: Wir wissen zwar nicht, wann unsere Frist auf dieser Erde abläuft, aber dass sie einmal ablaufen wird, das ist unzweifelhaft. Und wenn dem so ist, wenn alles einmal ein Ende haben wird, welchen Sinn hat es dann überhaupt, sich irgendwelchen großen Hoffnungen hinzugeben? Wenn der Tod als unser je eigener Weltuntergang keinen auslassen wird, wozu und worauf noch hoffen? Ist da nicht jede Hoffnung nur ein frommer Selbstbetrug, weil sie buchstäblich ins Leere, ins Nichts läuft? Wäre es nicht viel ratsamer, sich mit dem zu begnügen und auf das zu trinken, was wir haben und was gelebt und gestaltet werden will: Ein Hier und ein Jetzt, ein Heute und eine Gegenwart?

Die Bearbeitung dieser Fragen geschieht in den folgenden Gliederungsschritten: Zunächst gilt es, die gerade formulierten Anfragen aufzunehmen und das Phänomen Hoffnung auf seine philosophische Tragfähigkeit hin zu untersuchen. Diese Prüfung gipfelt jedoch in der Frage nach dem Tod als der schärfsten und bittersten Infragestellung menschlicher Hoffnung. Gesucht wird deshalb nach einem Grund der Hoffnung, der so tragfähig ist, dass ihm selbst der Tod nichts anzuhaben vermag. Und erst wenn dieser Grund gefunden ist, sind wir in der Lage, Hoffnungsbilder zu entwerfen, die mehr sind als nur Ausgeburten unserer verzweifelten Phantasie. Dabei wäre dann die kritische Frage zu stellen, was diese – im eigentlichen Sinn eschatologischen, also sich auf das buchstäblich Letzte, nämlich das Bei-Gott-Sein des Menschen im und nach dem Tod beziehenden

<sup>1</sup> Vortrag im Rahmen einer Ringvorlesung zum Thema „Menschenbilder“, gehalten am 30. Mai 2006 an der RWTH Aachen.

– Hoffnungsbilder mit unserer Gegenwart im Hier und Heute zu tun haben.

1. „Hoffen und Harren hält manchen zum Narren“ – oder:  
Philosophische Anfragen an das Phänomen der Hoffnung

Ganz im Gegensatz zu der eindeutig positiven Bedeutung, die wir in unserem Kulturkreis dem Phänomen Hoffnung zuschreiben, war die Hoffnung (*elpis*) im griechischen Altertum eine ambivalente Erscheinung. *Elpis* bezeichnete zunächst einmal und ganz Allgemein die menschliche Zukunftserwartung, jenseits aller konkreten inhaltlichen Ausfüllungen. Und weil die alten Griechen sehr gut Bescheid wussten um die Neigung des Menschen, sich trügerischen Illusionen und leeren Hoffnungen hinzugeben, standen sie diesem Zukunftsbezug durchaus kritisch und distanziert gegenüber. *Elpis* wurde von ihnen keineswegs nur als existentielle Zuversicht, sondern auch als rational planende Voraussicht oder gar als illusionäres Flucht- und Trugbild verstanden.<sup>2</sup>

Sehr schön lässt sich das zeigen an den verschiedenen Spielarten der Pandora-Sage, die die griechische Mythologie hervorgebracht hat. Neben einer ersten Fassung, in der diese sagenhafte Büchse allerlei positive Güter enthält, wird auch eine zweite Fassung überliefert, die weitaus skeptischer gezeichnet ist. In dieser von Hesiod tradierten Variante wird Pandora – auf Befehl des Zeus geschaffen von Hephaistos, um die Menschen für den Feuerdiebstahl des Prometheus zu strafen – vom Göttervater Zeus mit einer Büchse voll mit Übeln auf die Erde gesandt. Neugierig hebt sie den Deckel, und alle Übel und Leiden fliegen heraus und beherrschen seitdem das Land und das Wasser. Allein die Hoffnung verbleibt in der Büchse (eigentlich eher ein Vorratskrug oder -fass), als Pandora (wiederum auf Geheiß des Zeus) den Deckel wieder zufallen lässt. Für Hesiod zählt also die *Elpis* eindeutig zu den Übeln, auch wenn nicht so recht klar wird, wie sie zu deuten ist: Soll sie den Menschen vorenthalten werden oder ist sie das perfideste und verborgenste aller Leiden, weil sie über die Wirklichkeit hinwegtäuscht und zu falschen Trugbildern verleitet?<sup>3</sup> Eberhard Jüngel interpretiert den zwielichtigen Hoffnungsbegriff dieses Lehrgedichts wie folgt:

2 Vgl. H.-G. Link, Art. Hoffnung, 1157, in: HWP 3 (1974) 1157-1166.

3 Vgl. Hesiod, Werke und Tage (Erga kai Hemera), VV60-105. Jetzt leicht zugänglich in: Hesiod, Theogonie. Werke und Tage. Hg. v. Albert von Schirnding (Sammlung Tusculum). Darmstadt 2002. Die entscheidenden Verse 96ff lauten in der deutschen Übersetzung: „Einzig die Hoffnung verblieb im unzerbrechlichen Hause, drinnen unter den Lippen des Kruges, und nicht aus der Öffnung flog sie heraus; sie [Pandora, M.R.] hatte zuvor den Deckel des Kruges geworfen nach Willen des Zeus des Wolkenversammlers. Sonst aber

„Sie [die Hoffnung, M.R.] ist da, aber über ihrer Herkunft von den Göttern liegt ein Schleier, ihr letzter Ursprung ist dunkel [...] Sie bestimmt den Menschen, aber ihre Intention ist ambivalent“.<sup>4</sup>

Noch radikaler findet sich das im Denken der Stoa – insbesondere bei Epiktet, aber auch bei Marc Aurel, Seneca oder Zenon – ausformuliert.<sup>5</sup> Diese Denkrichtung rechnet die Hoffnung ebenso wie die Furcht unter die Leidenschaften. Und die gilt es – weil es sich hierbei um Störungen des seelischen Gleichgewichts handelt – durch die Vernunft zu beherrschen und durch eine distanzierte Gelassenheit zu überwinden. Das Ideal ist hier die sprichwörtlich gewordene stoische Ruhe, die Unerschütterlichkeit des Gemüts (Ataraxie), eine Variante der Apathie. Auch wenn es paradox klingen mag: Eine recht verstandene Hoffnungslosigkeit wurde Teilen der hellenistischen Philosophie und Ethik zum Inbegriff tugendhaften Lebens.

Oder wenden wir uns in einem großen Zeit- und Epochensprung jenen neuzeitlichen Philosophien zu, die insbesondere die christliche Hoffnung auf ein besseres Jenseits kritisch in den Blick nehmen. Allseits bekannt ist der berühmte Satz von Karl Marx, Religion sei das „Opium des Volks“.<sup>6</sup> Dieser Ausspruch, der ursprünglich gar nicht von Marx stammt, sondern sich in ähnlicher Form bereits bei Feuerbach und zuvor schon bei Kant findet,<sup>7</sup> kritisiert gerade den Hoffnungscharakter der Religion als Ausflucht in ein zukünftiges Jenseits, als leere Vertröstung und somit als Verfehlung des Anspruchs und der Möglichkeiten der Gegenwart. Freilich verabschiedet Marx damit nicht die Hoffnung als solche, sondern er macht sie nur kleiner, legt sie zurück in die Hand des Menschen und richtet sie aus auf eine zu verändernde menschliche Gesellschaft. Ähnlich religionskritisch ist die Stoßrichtung in Nietzsches *Also sprach Zara-*

zahllose Leiden entschwirren unter die Menschen. Voll ist nämlich von Übeln die Erde und voll ist das Wasser“.

- 4 E. Jüngel, Hoffnung. Bemerkungen zum christlichen Verständnis des Begriffs, 58f, in: Edith-Stein-Jahrbuch 5 (1999) 55-62. Ganz ähnlich die Deutung dieser Sage durch K. Woschitz, Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs. Wien 1979, 83f: „Hoffnung ist ein Übel, weil sie den Menschen mit flatterhaften Träumen von Gütern erfüllt, die sich nicht verwirklichen. [...] Hoffnung erscheint als ein doppelgesichtiges [...] Wesen.“
- 5 Vgl. K. Woschitz, Elpis (s. Anm. 4), 173-177; H.-G. Link, Art. Hoffnung (s. Anm. 2), 1157f; R. Schaeffler, Art. Hoffnung I. Philosophisch, 198f, in: LThK 5 (1996) 198-200, jeweils mit Quellenangaben.
- 6 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 378, in: K. Marx; F. Engels, Werke. Band 1. Berlin 1974, 378-391.
- 7 Belege bei E. Jüngel, Hoffnung (s. Anm. 4), 56. Ebd. auch ein breiter Kommentar zur Opiumstelle bei Marx und deren Interpretation durch Ernst Bloch.

*thustra*, der das „Glück der Hoffnungslosigkeit“<sup>8</sup> besingt und im *Amor fati*, in der Annahme der ewigen Wiederkunft des Gleichen, zugleich die souveräne Schicksalsüberlegenheit des Übermenschlichen demonstriert.<sup>9</sup> Als letztes, willkürlich herausgegriffenes Beispiel dieser beliebig verlängerbaren, religions- und hoffnungskritischen Reihe sei nur noch Albert Camus genannt, der im *Mythos von Sisyphos*, den die Götter dazu verurteilt haben, unablässig aufs Neue und ohne Hoffnung auf Erlösung einen Stein auf einen Berg zu rollen, das Sinnbild des modernen Menschen erblickt, der sich illusionslos und mutig der Absurdität des Daseins stellt, um jenseits aller transzendenten Hoffnungen das Gute zu tun.<sup>10</sup>

Gilt also mit den alten Griechen: Hoffen und Harren hält manchen zum Narren? Oder sollte man sich zumindest mit Marx, Nietzsche und Camus den großen religiösen Hoffnungsvisionen versagen und sich den konkreten Projekten der Gegenwart zuwenden? Doch Vorsicht bei allzu schnellen Abgesängen! Nachdenklich stimmen sollte zumindest, dass kein Geringerer als Immanuel Kant ausdrücklich die religiöse Hoffnung auf eine jenseitige Gerechtigkeit bemüht, um theoretische und praktische Vernunft bzw. Natur- und Sittengesetz miteinander versöhnen zu können. Für Kant ist in unserer erfahrbaren Welt, in der ganz offensichtlich die schlimmsten Bösewichte das beste Leben haben, sittliches Handeln nur dann als vernünftig zu vertreten, wenn ein Gott postuliert wird, der für einen jenseitigen Ausgleich sorgen wird. Mit anderen Worten: Um angesichts dieser ungerechten Welt nicht selbst hoffnungslos zu resignieren, setzt Kant

8 So die Charakterisierung des „Großen Mittags“ in Nietzsches Zarathustra durch Hugo v. Hofmannsthal. Beleg und Quellenangabe bei F. Kümmel, Art. Hoffnung I. Philosophisch, 481, in: TRE 15 (1986) 480-484.

9 Vgl. etwa den inhaltlichen Duktus des Großen Mittags in F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen, bes. 512-515 (= Vierter und letzter Teil. Mittags), in: Werke in drei Bänden. Band 2 (hg. v. Karl Schlechta). Darmstadt 1997, 275-561. Zu diesem Motiv vgl. K. Schlechta, Nietzsches Großer Mittag. Frankfurt/M 1954, bes. 46-77. Zur Absage an eine Jenseitshoffnung im Zarathustra vgl. bereits die Vorrede ebd., 280: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“ Zum Gesamtmotiv der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Amor fati vgl. klassisch K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Hamburg (1935) <sup>4</sup>1986 oder aktueller M. Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches. Regensburg 1998, bes. 170-181. Weiterführend sind auch die Aufsätze von A. Pieper, W. Zimmerli, W. Stegmaier und W. Högrefe in: Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches (hg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik v. A. Schirmer u. R. Schmidt). Weimar 1999.

10 A. Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Hamburg (1959) <sup>5</sup>2000.

die Hoffnung auf einen Gott, der unsere sich bisweilen so irrsinnig gestaltende Zeit in Gerechtigkeit zum Guten wenden kann.<sup>11</sup>

Nachdenklich stimmen sollte auch, dass Ernst Bloch, der marxistisch geprägte Atheist mit jüdischen Wurzeln, dezidiert die Verheißungsstrukturen des Alten Testaments aufnimmt, um sein *Prinzip Hoffnung* zu grundieren. Blochs grandioser Entwurf<sup>12</sup> hatte vor allem über Jürgen Moltmann auf evangelischer und Johann Baptist Metz auf katholischer Seite einen nicht abschätzbaren Einfluss auf die Theologie der 60er-Jahre. Bloch negiert nicht die religiöse Hoffnung, sondern nimmt den endzeitlichen Erwartungshorizont und den immer weiter treibenden Verheißungsüberschuss, der in den biblischen Schriften enthalten ist, auf, um die Hoffnung als menschliches Existential, als unaufgebbare Grundstruktur menschlichen Daseins neu zu thematisieren. Mit Bloch ist die Hoffnung zu einem zentralen Gegenstand nicht nur der Philosophie, sondern auch der Theologie geworden. Allerdings bietet bei Bloch kein Gott – welcher Provenienz auch immer – Anlass zur Hoffnung, sondern der Mensch ist es, der kraft seines utopischen Bewusstseins aus den noch ungewordenen Möglichkeiten der Materie eine neue und lebenswerte Zukunft schafft. Biblischer Messianismus und Reich-Gottes-Idee werden transformiert zu einer Ontologie des Noch-nicht, zum Entwurf einer Zukunft aus den Tendenzen und Latenzen der Gegenwart. Nicht eschatologische Heimat bei Gott ist die Zielperspektive in Blochs *Prinzip Hoffnung*, sondern die Heimat der Selbst-Identität des

11 Während die erste der drei berühmten kantischen Fragen aus der Kritik der reinen Vernunft: „Was kann ich wissen?“ das Interesse der theoretischen Vernunft widerspiegelt und also dem Bereich der Metaphysik zuzuordnen ist, entspringt die zweite Frage: „Was soll ich tun?“ dem Interesse der praktischen Vernunft und bezieht sich auf den Bereich der Moral. Die dritte Frage Kants zielt auf die Hoffnung. Sie ist dem Feld der Religion zuzuordnen und verknüpft das theoretische und das praktische Vernunftinteresse miteinander: „Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich“ (KrV B 833, A 805). Denn die Hoffnung zielt sowohl pragmatisch auf „Glückseligkeit“, das ist für Kant „die Befriedigung aller unserer Neigungen“ (Naturgesetz), als auch auf die moralische „Würdigkeit, glücklich zu sein“, d.h. auf die vollendete Sittlichkeit bzw. die Erfüllung des Sittengesetzes (KrV B 834, A 806). Da aber angesichts einer Welt, in der sich beileibe nicht alle dem moralischen Gesetz gemäß verhalten, die Erfüllung des Sittengesetzes für den Tugendhaften noch lange keine Glückseligkeit zu garantieren vermag, nimmt der kantische Hoffnungsbegriff die Form eines religiösen Postulates an, das sich auf einen Gott richtet, der diese Antagonismen auszugleichen vermag. Vernünftigerweise also darf nach Kant „nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grund gelegt wird“ (KrV B 838, A 810). I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in sechs Bänden*. Band II (hg. von W. Weischedel). Darmstadt 1963. Zum Ganzen vgl. R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*. Darmstadt 1979, 13-22.

12 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. In fünf Teilen (Gesamtausgabe Band 5). Frankfurt/M 1959.

endgültig bei sich seienden Menschen, eine Heimat, die, wie Bloch sein *opus magnum* enden lässt, „allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war“.<sup>13</sup>

Gewiss, das weltgeschichtliche Pathos dieser Art der Hoffnungsphilosophie, sei es im blochschen Original oder in den jeweiligen theologischen Adaptionen, mutet heute eher fremd und anachronistisch, ja fast schon ein wenig sentimental an. Die Zeit der großen Utopien ist, so scheint es, spätestens seit 1989 definitiv vorbei. Ein rationaler Pragmatismus der individuellen Ziele hat die großen universalen Visionen der 60er-, 70er- und 80er-Jahre abgelöst. Statt blumig-spätromantischer Weltverbesserungsrhetorik also un-sentimentaler Realismus, gerne auch ein wenig optisch aufgehellert und ästhetisch verbrämt. Wichtiger scheint aber der folgende Einwand gegen das blochsche Prinzip Hoffnung: Dieser Hoffnung fehlt das Gegenüber, sie hat gewissermaßen keinen Ansprechpartner, kein Du, auf das sie hoffen kann, auf das sie sich richten und ausstrecken kann. Deshalb läuft sie Gefahr, im schlechten Sinne zu einem bloßen Prinzip, zu einer sich selbst perpetuierenden Gebärde und versteinerten Haltung zu verkommen.<sup>14</sup> Gerade so versagt sie aber angesichts der größten Anfechtung jeglicher Hoffnung: dem Tod. Blochs Ontologie des Noch-nicht vermag nur Hoffnung für ein besseres Morgen zu stiften, sie hat keine Macht über das Vergangene und Gewesene und also auch keine Hoffnung für *die* Vergangenen und Gewesenen, für die Toten.<sup>15</sup>

Ziehen wir kurz Bilanz. Zunächst einmal fällt auf, dass in den diversen Philosophien ganz augenscheinlich mit einem doppelten Hoffnungs-begriff operiert wird. Bloch zum Beispiel spricht von der Hoffnung als einem Prinzip, d.h. als menschlicher Grundhaltung dem Leben gegenüber. Kant dagegen scheint den gleichen Begriff ganz konkret mit Inhalt zu füllen, nämlich mit der Hoffnung auf einen Gott, der eschatologisch für Gerechtigkeit sorgen wird, damit ethisches Handeln im Hier und Jetzt nicht in vernunftwidrige Absurdität abgeleitet. Es lässt sich also unterscheiden zwischen der Hoffnung als

13 Ebd., 1628.

14 So die treffende Diagnose von H.-B. Gerl-Falkovitz, Hoffnung als Grundlage von Spiritualität, 392, in: *Diakonia* 29 (1998) 390-396.

15 Zwar kennt auch Bloch eine „Utopie des Non omnis confundat“ – E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (s. Anm. 12), 1391 –, aber die bezieht sich nicht auf das Gewesene, sondern nur auf den exterritorialen, d.h. im wörtlichen Sinne u-topischen Kern des Noch-nicht-Gewordenen und noch Möglichen der geschichtlichen Existenz. Deshalb – so der Einwand von J. Moltmann, Das Experiment Hoffnung. Einführungen. München 1974, 55 – erfasst die blochsche Ontologie des Noch-Nicht-Seins „das Nichts nur, soweit tapfere Hoffnung etwas ausrichten kann, und muss das Nicht-Mehr-Sein im Leiden und Tode ohne Hoffnung lassen.“ Vgl. auch J. Moltmann, Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung. München 1976.

existentiellem Akt und als einem Existential, das unabänderlich zum Menschsein dazugehört (so wie z.B. Sprachlichkeit oder Weltoffenheit) einerseits und dem konkreten Inhalt dieser Hoffnung, dem Hoffnungsgehalt andererseits. Ersteres könnte man – analog der Differenzierung zwischen *fides qua* (Glaubensakt) und *fides quae* (Glaubensinhalt) – als *spes qua speratur* bezeichnen, als Hoffnungsakt, mit dem oder in dem gehofft wird, Letzteres dann entsprechend als *spes quae speratur*, als Hoffnungsgegenstand, der erhofft wird.<sup>16</sup>

Und beides scheint irgendwie zusammen zu gehören: Hoffnung als bloßes Existential des Menschen bleibt eine leere, rein formale Struktur, inhaltlich unbesetzt und herumvagabundierend: eben eine „*spes vagans*“. Der Weg für sich genommen beinhaltet mitnichten schon das Ziel. Hoffnung als Haltung muss mit einer konkreten Perspektive, mit einem Gehalt erfüllt sein. Nur so kann das Existential auch existentiell werden.<sup>17</sup> Umgekehrt gilt für das Ziel und den Gegenstand, auf den sich die Hoffnung richtet, dass sie den existentiellen Einsatz des oder der Hoffenden wert sein müssen. Hoffnung als Haltung verlangt also von sich aus nach einem Grund, der trägt und fordert ein Ziel, das nicht ins Leere läuft, sondern seine Erfüllung glaubhaft in Aussicht stellt. Ansonsten droht beides, Haltung und Gehalt der Hoffnung, in illusionäre Weltflucht oder ideologische Phantasterei zu überborden, und wir wären besser beraten, uns mit den alten Griechen in stoischem Gleichmut zu üben.

Wer sich nun auf die Suche macht nach einem solchen Grund der Hoffnung, der wirklich trägt, dem sollte klar sein, dass sich dieser Grund dem schärfsten Widerpart zu stellen hat, dem sich irgend eine Hoffnung nur stellen kann: dem Tod. Denn Otto Hermann Pesch trifft die Sache genau auf den Punkt, wenn er die Alternative sich radikal zuspitzen sieht:

„Entweder gibt es für den Menschen eine Hoffnung, die einen Grund hat, dem selbst der Tod, ja der totale Tod der Menschheit nichts anhaben kann – oder das Leben des Menschen ist so hoffnungslos, dass wir uns nur noch bemühen können, das gerade Nächstliegende und uns Mögliche möglichst gut zu tun.“<sup>18</sup>

16 Die formale Differenzierung zwischen *spes qua* und *spes quae* findet sich bei *H.-G. Link*, Art. Hoffnung (s. Anm. 2), 1157-1166. Freilich müsste bei der *spes qua* noch genauer zwischen der Hoffnung erstens als einem anthropologischem Existential, zweitens als einer Tugend und einem Habitus sowie drittens als einem konkret-existentialen Akt unterschieden werden. Das kann an dieser Stelle nicht geleistet werden, soll aber zumindest als Desiderat markiert werden. Auf diese Notwendigkeit aufmerksam gemacht hat mich dankenswerterweise Dr. Martin Splett.

17 Vgl. *E. Jüngel*, Hoffnung (s. Anm. 4), 55f.

18 *O. H. Pesch*, Frei sein aus Gnade. Freiburg 1984, 412. Ganz ähnlich auch *B. N. Schumacher*, Die philosophische Interpretation der Unsterblichkeit, 119, in: *H. Kessler* (Hg.), Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften. Darmstadt

## 2. „Die Hoffnung stirbt zuletzt“ – oder: Der Tod und die Frage nach dem Grund der Hoffnung

### a) *Gabriel Marcel: Ich hoffe auf dich für uns*

Wenn ein christlicher Theologe nach einer Hoffnung fragt, die so tragfähig und verlässlich ist, dass sie selbst den Tod in Grund und Boden zu hoffen vermag, dann ist natürlich offensichtlich, auf was die ganze Sache argumentativ zusteuert: auf die Auferstehung Christi als das Unterpfand christlicher Hoffnung schlechthin. Hat man hier nicht alle rhetorische Munition beisammen, um in souveräner Geste die philosophischen und säkularen Hoffnungskonzepte von Hesiod bis zur Stoa, von Marx und Nietzsche über Bloch bis Camus als unzureichend vom Tisch zu fegen?

Doch wiederum ist Vorsicht geboten. Die Mahnungen vor Illusion und Schwärmerei, vor Jenseitsflucht und Gegenwartsverlust bleiben bestehen! Außerdem gilt: Keine noch so wohl tönende Auferstehungsbotschaft vermag die Abgründigkeit des Todes einfach zu überspringen. Auferstehungshoffnung führt nicht am Tod vorbei, sondern – wenn sie denn vernünftigerweise überhaupt gewagt werden darf – durch den Tod hindurch. Es werden also über das Phänomen des Todes und seine Sperrigkeit gleich noch einige Überlegungen anzustellen sein. Zuvor aber ist zu prüfen, ob es in unserem Dasein gewissermaßen „Andockstellen“ für diese Botschaft gibt. Ist das Hoffnungsexistential, das oben mit *spes qua speratur* umschrieben wurde und das ganz augenscheinlich jedem Menschen innewohnt, so beschaffen, dass diese ganz und gar unglaubliche *spes quae*, eben die Botschaft von der Auferstehung Christi, wirklich Gehör finden kann? Sonst wäre die christliche Auferstehungsbotschaft nichts als eine Antwort auf Fragen, die keiner stellt. Und wenn sie denn überhaupt zur Kenntnis genommen würde, träfe sie bestenfalls auf Hörer, denen sie fremd und äußerlich bliebe. Schon aus dem ureigensten Interesse der Glaubens heraus genügt es also nicht, die Auferstehungsbotschaft von oben herab und deklaratorisch an den Mann respektive die Frau bringen zu wollen. Das wäre der (ganz und gar untaugliche) Weg des Fideismus und Fundamentalismus. Nein, wenn der christliche Glaube wirklich existentiell tragen soll, dann muss sich zeigen lassen, dass wir von unserer Grundverfasstheit her offen sind für eben diesen ganz bestimmten Gehalt. Dann muss die

2004, 113-136: „Wenn der Tod wirklich das äußerste Ende der Existenz, eine Sackgasse, wäre, wären die Hoffnung und die existentielle Sehnsucht von vornherein verloren. Sie wären ein leeres Versprechen, das nicht eingelöst werden könnte, eine schöne Idee fernab der konkreten Realität, ein Trugbild, das der Mensch vielleicht selbst erfunden hat, um sein irdisches Zwischenspiel besser zu überstehen.“



formale Struktur unserer Hoffnung so beschaffen sein, dass sie sich gewissermaßen von innen heraus auf die Auferstehungshoffnung hin ausstreckt.

Wichtige Ansatzpunkte hierzu lassen sich der Philosophie Gabriel Marcells entnehmen. Denn Marcel setzt gerade nicht bei irgendeiner abstrakten These an, sondern bei einer Beschreibung unseres konkreten und ganz alltäglichen Hoffens. In seinen Analysen arbeitet er unterschiedliche Grade und Abstufungen des Hoffens heraus. Auf einer ersten Ebene sind z.B. Sätze angesiedelt wie: „Ich hoffe, dass es morgen nicht regnet“ oder: „Ich hoffe, dass das Essen heute ebenso gut schmeckt wie gestern“. Diese Form der Hoffnung drückt einen Wunsch oder eine Erwartung aus, die ein Ich als Subjekt an irgendein Objekt oder an einen Sachverhalt heranträgt. Diese erste Stufe könnte man, so Marcel, auch schlicht als „Optimismus“ bezeichnen.<sup>19</sup> Davon zu unterscheiden ist aber eine Hoffnung, die diese einzelnen Objekte transzendiert. Die absolute Formel „ich hoffe“ sagt mehr und anderes als die Formel „ich hoffe, dass“, denn das absolut gesetzte „ich hoffe“ liegt jenseits aller Wünsche und Erwartungen. Marcel meint mit dieser – wie er sie nennt – „absoluten Hoffnung“<sup>20</sup> genau das Phänomen, das wir als die *spes qua speratur* bezeichnet haben, also die Hoffnung als ganzmenschlichen Akt, als Haltung und Lebenseinstellung.

Entscheidend ist nun, dass Gabriel Marcel noch eine dritte Stufe des Hoffens findet, nämlich eine Hoffnung, die sich weg vom hoffenden Ich und seinen Bedürfnissen hin auf ein Du richtet. Und Marcells zentrale Frage lautet, „ob die Formel *ich hoffe auf dich* nicht in Wirklichkeit viel zutreffender ist als die Formel *ich hoffe*.“<sup>21</sup> Hier kommen ein personales Element und eine Beziehungsdimension ins Spiel, die noch einmal weiter tragen als der bloße Hoffungsakt des isolierten Subjekts. Das Moment der Liebe tritt hinzu: „Die Hoffnung scheint uns gleichsam magnetisiert von der Liebe“, formuliert Marcel wörtlich.<sup>22</sup> Echte, tiefe Hoffnung hofft nicht auf *etwas*, sondern auf *jemanden*. Sie legt in ein Du ein Vertrauen, das sie selber nicht verbürgen kann und auf dessen Einlösung sie keinen Rechtsanspruch hat und ist gerade so dem Glauben eng verwandt. Hoffnung sprengt also die Kategorien des Besitzens und Habens und auch noch die Kategorien des Erstrebens und Wünschens: Sie streckt sich aus

19 G. Marcel, Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung, 122, in: G. Marcel: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt. Vorlesungen und Aufsätze (Werkauswahl. Band 1. Eingeleitet und hg. v. Peter Grotzer). Paderborn 1992, 118-154.

20 Ebd., 134 u.ö.

21 Ebd., 129.

22 Ebd., 132.

auf ein Du, das sich frei schenkt. Gabriel Marcel bringt diesen Akt liebenden Transzendierens auf die bündige Formel: „Ich hoffe auf dich für uns“.<sup>23</sup>

Doch genau hier sind wir am kritischen, am entscheidenden Punkt: Diese Hoffnung vermag nämlich kein Mensch ganz und gar zu erfüllen. Hier ist eine Grenze erreicht, die uns unsere Endlichkeit und Fehlbarkeit setzt. Wer die Erfüllung des Satzes: „Ich hoffe auf dich für uns“ in seiner ganzen Absolutheit und Ausschließlichkeit in einer zwischenmenschlichen Partnerschaft sucht, dessen Beziehung ist mit ziemlicher Sicherheit zum Scheitern verurteilt, weil sie hoffnungslos überfordert wird. Keine zwischenmenschliche Beziehung, gleich welcher Art und Intensität, kann das leisten. Mit anderen Worten: Die Struktur unserer Hoffnung ist so beschaffen, dass sie von sich aus nach einem Du fragt, das ihre Sehnsucht und ihr Hoffen auch zu stillen vermag. Der Philosoph Marcel spricht an dieser Stelle von der Hoffnung auf ein ‚absolutes Du‘.<sup>24</sup> Der christliche Glaube erkennt hierin die Hoffnung auf den Gott, der – wie Paulus im Römerbrief es ausdrückt – die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft (Röm 4,17).

Selbstverständlich ist mit dieser Überlegung keinerlei Aussage über die tatsächliche Existenz dieses Gottes verbunden oder gar so etwas wie ein Gottesbeweis intendiert. Ob es diesen Gott, nach dem sich menschliche Hoffnung sehnt, auch wirklich gibt, das vermag keine Philosophie und auch keine Theologie zu bestimmen. Der Glaube an die Wahrheit dieses Gottes und seiner Verheißung auf Auferstehung ist nicht zu erdenken und schon gar nicht zu beweisen, er ist ein freies Geschenk, das zunächst empfangen, dann aber bedacht und bezeugt werden will. Den existentiellen Sprung des Glaubens in diese Wahrheit hinein nimmt uns niemand ab – am allerwenigsten eine philosophische Theorie. Gezeigt werden sollte nur, dass menschliches Hoffen von sich her offen ist für die Möglichkeit eines solchen Gottes, dem auch der Tod keine Grenze zu setzen vermag.

Denn dass sich unsere Hoffnung mit dem Tod nicht abfinden kann – und zwar weit weniger noch mit dem Tod des Anderen als mit dem eigenen Tod – das liegt eben in jener alle Grenzen transzendierenden Grundstruktur menschlicher Hoffnung verborgen. Hoffnung ist magnetisiert von Liebe, sagt Gabriel Marcel. Die Liebe aber kann sich mit dem Tod des Geliebten niemals abfinden. Und so hat es nichts mit kitschiger Seifenoper-Romantik oder gar mit psychopathologischen Verlustängsten zu tun, sondern beschreibt präzise das

<sup>23</sup> Ebd., 147.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 134.147.

Wesen der Hoffnung, wenn Marcel an anderer Stelle schreibt: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben!“<sup>25</sup> Das ist die Größe menschlicher Hoffnung. Für einen Menschen hoffen, heißt sagen: du wirst nicht sterben! Die Grenze menschlicher Hoffnung liegt darin, dass sie sich die Erfüllung dieser Hoffnung nicht selbst gewähren kann. Und die immer bohrende Frage ist, ob sie den Verheißungen des Glaubens und den ungezählten Zeugen dieses Glaubens – quer durch alle Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart hinein – Vertrauen schenkt und auf jenen Gott hofft, der seinen Christus nicht im Grab gelassen hat.

*b) Der Tod: Die Grenze, die nicht auf den Begriff zu bringen ist*

Was aber ist mit dem Tod? Zieht sich eine solche Hoffnung nicht galant wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf der Sterblichkeit und stellt sich auf den vermeintlich sicheren Boden ewigen Lebens? Vielleicht kann ja die Rätselhaftigkeit und Sperrigkeit des Todes das Denken davor bewahren, allzu leichtfertig und schnell auf eine jenseitige Weiterführung der diesseitigen Existenz zu hoffen. Es ist eben gerade nicht so, dass die Seele nach dem Tod einfach nur die Pferde zu wechseln braucht, um erneut ins Rennen zu gehen.<sup>26</sup> Es ist nicht so, dass wir kraft unseres Glaubens diese Grenze unserer Existenz einfach beiseite schieben könnten, so als ob wir dem Tod ein Schnippchen schlagen und ihm behände von der Schippe springen könnten. Nein, er bleibt die Grenze, er bleibt ein Ende, das schmerzt und ohnmächtig macht und das wir denkerisch nicht bewältigen können. Die Hoffnung auf das Mysterium unserer Verwandlung (vgl. 1 Kor 15,51) in Gottes Lebendigkeit hinein führt nicht am Tod vorbei, sondern durch ihn hindurch. Nicht um ein grenzenloses Ignorieren dieser Todesgrenze geht es, sondern um das hoffende Transzendieren ihrer Endgültigkeit.<sup>27</sup>

Dass auch die wissenschaftliche Theologie mit dem Tod nicht fertig wird, ihn nicht auf den Begriff bringen kann, das lässt sich anschaulich zeigen an den sich widersprechenden Versuchen, die im Laufe der Geschichte unternommen wurden, den Begriff des Todes denkerisch zu fixieren. Die Dogmatik hat sich hier nämlich an einem

<sup>25</sup> G. Marcel, *Geheimnis des Seins*. Wien 1952, 472.

<sup>26</sup> Eine Formulierung, mit der sich der Limburger Bischof Franz Kamphaus gegen eine allzu leichtfertige, die Sperrigkeit des Todes überspringende Jenseitshoffnung wandte. Vgl. F. Kamphaus, Eine Fortsetzung findet nicht statt, in: FAZ Nr. 264 vom 11.11.2004, S. 8.

<sup>27</sup> Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigen im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen <sup>3</sup>2001, 540f.

dreifachen Dilemma abzarbeiten, das sich in den folgenden drei Problemanzeigen zur Sprache bringen lässt:

b) 1. Das Kontinuität-Diskontinuität-Dilemma:<sup>28</sup>

Einerseits ist der Tod als das definitive Ende des irdischen Lebens und als radikaler Abbruch aller irdischen Möglichkeiten ernst zu nehmen. Andererseits ist der christlichen Hoffnung mit dem Geschehen von Tod und Auferstehung Christi die Verheißung geschenkt, dass auch unser Leben einstens nicht ins Nichts versinken wird, sondern wir selbst in personaler Identität bei Gott geborgen sein werden. Das Moment der sich durchhaltenden personalen Identität scheint aber ein wie auch immer zu bestimmendes Moment der Kontinuität vorauszusetzen, das den Tod entsprechend nicht als definitives Ende, sondern eher als Durchgang erscheinen lässt. Was also gilt: Tod als Ende und Abbruch, oder Tod als Übergang und Passage? Theologisches Nachdenken steht hier vor der Notwendigkeit, Kontinuität und Diskontinuität im Todesbegriff hinreichend auszutariieren. Das scheint mir prinzipiell nicht zufrieden stellend leistbar zu sein.

b) 2. Das Freund-Feind-Dilemma:

Diese zweite Problemanzeige bezieht sich auf die Frage der qualitativen Bewertung des Todes. Einerseits ist der Tod ganz offensichtlich das natürliche, von Gott gesetzte und also gewollte Ende unseres geschöpflichen Daseins. Mehr noch: Der Tod scheint unserem Dasein allererst Wert und Würde zu verleihen, weil das Wissen um unsere Sterblichkeit jeden Augenblick einmalig und wertvoll werden lässt und unseren Entscheidungen in der Zeit Gewicht verleiht. In dieser Hinsicht wäre der Tod als natürlicher Teil unseres Lebens zu akzeptieren.<sup>29</sup> Dagegen spricht aber schon der oben erwähnte Protest der Liebe gegen den Tod des Geliebten. Und so steht auch Gott als der leidenschaftliche Liebhaber des Lebens dem Tod in tiefer Feindschaft gegenüber, so dass Paulus in 1 Kor 15,26 den Tod als den letzten Feind bezeichnen kann, der entmachtet werden wird. In dieser Hinsicht wäre der Tod zu beschreiben als das schlechthin Widergöttliche, als das von Gott partout *nicht* Gewollte – in biblischer Terminologie: als der Sünde Sold (vgl. etwa Röm 5,12). Was also gilt: Natürlicher Tod oder Tod als letzter Feind, dem die Aufer-

<sup>28</sup> Vgl. E. Stock, Art. Tod V. Dogmatisch, 616, in: TRE 33 (2002) 614-619.

<sup>29</sup> Deziert gegen die These vom natürlichen Tod wenden sich Michael Böhnke und Thomas Schärtl in einer kürzlich veröffentlichten Zusammenstellung theologisch-philosophischer Essays zur Todesproblematik. Vgl. M. Böhnke; T. Schärtl (Hg.), Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays. Münster 2005. Vgl. auch H. Hoping, Die Negativität des Todes. Zur philosophisch-theologischen Kritik der Vorstellung vom natürlichen Tod, in: ThGl 86 (1996) 296-321.

stehung Christi den Stachel gezogen und den Sieg entrissen hat (vgl. 1 Kor 15,55)? In der Regel werden in der theologischen Literatur diese beiden Aspekte scheidlich-friedlich getrennt und als zwei komplementäre Seiten des einen Phänomens betrachtet.<sup>30</sup> Ich zweifle, ob das so einfach möglich ist.

### b) 3. Das Aktivitäts-Passivitäts-Dilemma.

Es bezieht sich auf unsere Handlungsmöglichkeiten angesichts der Unausweichlichkeit des Todes. Auch hier stehen sich zwei Deutungsmöglichkeiten unversöhnt gegenüber. Zum einen eine Linie, die sich von Sören Kierkegaard über Martin Heidegger hin zu Karl Rahner zieht und die den Tod als eine Tat der menschlichen Freiheit begreifen möchte. Der Tod ist nicht ein irgendwann eintretendes Ereignis, das mich heute nicht betrifft, sondern er bestimmt aufs Tiefste meine gesamte Existenz, geht mich gegenwärtig an und zwingt mich zur Wahl. So ist für Heidegger das Dasein des Menschen ein „Sein zum Tode“, der Tod mithin die „eigenste [...] und [...] unüberholbare Möglichkeit des Daseins“, die dieses zur Ganzheit bringt.<sup>31</sup> Karl Rahner, beeinflusst durch Heidegger, betrachtet den Tod als „tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen“<sup>32</sup> und betont: Der Tod ist „Tat der Freiheit des Menschen.“<sup>33</sup> Dagegen steht aber eine Sicht des Todes, die vor allem das Moment der Ohnmacht und der Passivität betont: „Der Tod ist das Ereignis der die Lebensverhältnisse total abbrechenden Verhältnislosigkeit“<sup>34</sup> – so lautet eine klassisch gewordene Formulierung Eberhard Jüngels aus dem Jahre 1971. Und 34 Jahre später vermerkt er ausdrücklich gegen Rahner:

„Doch nicht der Mensch vollbringt sterbend eine letzte, das eigene Leben vollendende Tat [...]. Der Tod führt den Menschen vielmehr in eine letzte Passivität.“<sup>35</sup>

Was also gilt: Tod als Tat, die in Freiheit vollbracht werden muss oder Tod als mich in Passivität stürzendes Widerfahrnis?<sup>36</sup>

30 Paradigmatisch etwa K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2. Zollikon-Zürich <sup>3</sup>1974, 769: „[E]ine Unterscheidung zwischen Ende und Fluch, Sterben und Strafe, Tod und Todesgericht ist nicht nur möglich, sondern notwendig, nicht nur erlaubt, sondern geboten.“

31 M. Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen <sup>18</sup>1993, 258f.

32 K. Rahner, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium (QD 2). Freiburg 1958, 38.

33 Ebd., 77.

34 E. Jüngel, Tod. Berlin <sup>2</sup>1972, 145.

35 Ders., Art. Tod VII. Dogmengeschichtlich und dogmatisch, 441, in: RGG 8 (<sup>4</sup>2005) 439-441.

36 Vgl. zur gesamten Problematik H. Hoping, Freiheit, Tod, Gott, in: IKaZ Communio 33 (2004) 517-534.

Ganz offensichtlich ist es der theologischen und philosophischen Reflexion unmöglich, das Phänomen des Todes denkerisch zu bewältigen. Der Tod ist nicht auf den Begriff zu bringen. Das ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil sich daraus einiges lernen lässt für die Gestaltung unserer Hoffnungsbilder und der Sprache, in der wir sie zu formulieren versuchen. Der Gewinn der Unmöglichkeit einer denkerischen Bewältigung des Todesbegriffs liegt in der ideologiekritischen Einsicht in die Begrenztheit eschatologischer Modellvorstellungen und Begriffsbildungen. Kein eschatologisches Denkmodell sagt alles, und keines sagt alles richtig. So bewahrt die Unverrechenbarkeit des Todesbegriffs davor, die Theologie als ein in sich geschlossenes und nur vermeintlich stimmiges System von Lehrsätzen zu entwerfen. Auch die wissenschaftlich-systematische Theoriebildung kann die Todesgrenze nicht einfach ignorieren oder gar aufheben. Theologisches Nachdenken über den Tod bzw. über die Hoffnung auf ein Sein bei Gott jenseits der Todesgrenze muss der Tatsache Rechnung tragen, dass hier Bereiche angesprochen werden, die nicht nur jenseits direkter, empirisch zugänglicher Erfahrung liegen, sondern auch noch jenseits dessen, was in unserem räumlich dreidimensional und zeitlich linear strukturierten Denkraster überhaupt positiv vorstellbar ist.

*c) Die Auferstehung Jesu Christi: Grund, Inhalt und Ziel der christlichen Hoffnung*

Deshalb wird die Sprache, in der wir unsere Hoffnungsbilder zu artikulieren versuchen, tastend und vorsichtig. Denn eschatologische Hoffnungsbilder verlangen auch nach einer adäquaten Hoffnungssprache. Das Wissen um eschatologische Sachinhalte gründet nicht in Experiment und Berechnung, sondern in der Gewissheit des Glaubens, dass Gott seinen Verheißungen treu bleiben wird. Die Wahrheit eschatologischer Sätze liegt jenseits naturwissenschaftlicher Hypothesenbildung und anschließender experimenteller Falsifikation, weil es sich zuerst und zinnerst um eine Beziehungswahrheit handelt. Eschatologische Sprache ist also entsprechend ihrem Inhalt nicht im Modus des Wissens und Habens, sondern im Modus des Hoffens zu formulieren. Das bedeutet nicht, dass die Dogmatik in diesem Bereich plötzlich die guten Regeln wissenschaftlicher Sorgfaltspflicht verletzen dürfte, dass sie inkonsistent argumentieren oder gar fabulieren dürfte. Das ist nicht gemeint. Gemeint ist vielmehr, dass in die wissenschaftliche Theoriebildung das Wissen um die Vorläufigkeit und das prinzipielle Ungenügen aller sprachlichen Bilder nicht nur mit einbezogen, sondern auch transparent kommuniziert werden muss. Dabei schließen sich die Bildhaftigkeit der Metapher und die

Schärfe des Begriffs keineswegs aus, sondern ergänzen sich gegenseitig.

Werden diese hermeneutischen Überlegungen ernst genommen, dann bestehen – so meine ich – gute Gründe, das Zeugnis der Auferstehung Christi zum Anlass zu nehmen, auch für uns, für unsere Geschichte und für unsere Welt Hoffnungsbilder zu entwerfen, die nicht an der Todesgrenze Halt machen, sondern diese auf eine eschatologische Heimat bei Gott hin transzendieren. Denn das dürfte aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein: Das Recht auf diese Hoffnung wider alle Hoffnung besteht wenn überhaupt, dann nur von Ostern her. Keine menschliche Wesenseigenschaft und kein noch so ausgefeiltes Zukunftsprojekt kann im Letzten eine Hoffnung begründen und rechtfertigen, die die Todesgrenze übersteigt. Das vermag allein die – dem Menschen von außen zugesagte, geschenkte und bezeugte und gerade so seine innerste Sehnsucht erfüllende – Verheißung, die in der Auferstehung Christi liegt. Denn hier hat die Hoffnung einen Grund, der tragfähig ist. Tragfähig jedoch ist dieser Grund nicht, weil er von irgendeinem Katechismus andiktiert wird, sondern weil Gott selbst am toten Jesus von Nazareth gehandelt und eine Liebe erwiesen hat, die den, der tot war, ins Leben gerufen hat. Wer solche todüberwindende Liebe erfahren hat, wem solche Liebe bezeugt wurde, der hat allen Grund zu hoffen.

Wichtig dabei ist das Perfekt: „Nun aber *ist* Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen“ – so betont es Paulus im ersten Korintherbrief in aller Entschiedenheit (1 Kor 15,20). Die Hoffnung der Christen baut auf den Gott, der diese Schöpfung aus dem Nichts ins Sein gerufen *hat* und der den toten Jesus lebendig gemacht *hat* (vgl. Röm 4,17). Dieses Geschehen in der Vergangenheit macht, dass christliche Hoffnung mehr ist als bloß inhaltsleere *spes qua*: Christliche Hoffnung ist eindeutig und positiv bestimmt. Sie ist eine soteriologisch geprägte, d.h. eine Heilsbotschaft für uns in sich tragende Hoffnung, eben weil sie christologisch gefüllt und eschatologisch ausgerichtet ist. Christliche Hoffnung ist begründet in der Auferstehung Christi – das ist gemeint, wenn der Hebräerbrief von der ‚besseren Verheißung‘ spricht (vgl. Hebr 8,6) und Petrus von der ‚lebendigen Hoffnung‘ (vgl. 1 Petr 1,3). Christliche Hoffnung gründet sich auf das, „was jetzt schon gilt“,<sup>37</sup> zwar nicht im Sinne einer empirisch mess- und konstatierbaren Naturnotwendigkeit, wohl aber im Sinne der im Glauben bereits hier und jetzt wahrnehmbaren Wirklichkeit der Nähe Gottes. Sie macht sich fest im

<sup>37</sup> H. Weder, Art. Hoffnung II. Neues Testament, 489, in: TRE 15 (1986) 484-491.

„Gott der Hoffnung“ – so Paulus kurz und knapp im Römerbrief (Röm 15,13).

Mit einem Wort: Die Auferstehung Christi ist Dreh- und Angelpunkt, sie ist Grund, Inhalt und Ziel der christlichen Hoffnung auf ein Dasein des Menschen bei Gott im und nach dem Tod. Und so bildet die Auferstehung Christi zugleich Maßstab und Modell der Eschatologie, d.h. der wissenschaftlichen Reflexion dieser Hoffnung und ihrer Vorstellungsbilder. Wenn nun noch exemplarisch zwei solcher Hoffnungsbilder vorgestellt werden und nach deren Konsequenzen für das Handeln im Hier und Jetzt gefragt wird, dann geht es dabei nicht um die Präsentation und Diskussion vollständiger eschatologischer Denkmodelle, sondern vielmehr um die Frage, was die Glaubensgewissheit, dass Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, für die konkrete Gestalt unserer Hoffnung austrägt.

### 3. Zwei Hoffnungsbilder und ihre ganz praktischen Folgen

#### *a) Die Hoffnung auf leibliche Auferstehung*

Es ist ja bemerkenswert, dass die neutestamentlichen Zeugen mit beeindruckender Geschlossenheit berichten, dass dieser Jesus leiblich auferstanden sei. Mit einer deutlich antispiritualistischen Einfärbung wird an den verschiedensten Stellen des NT betont, dass der Auferstandene sich zeigt und zu erkennen gibt, dass er mit den Jüngern isst und trinkt und sich berühren lässt. Nicht nur die – exegetisch und systematisch-theologisch hoch umstrittenen und viel-diskutierten – Berichte über das leere Grab, sondern auch die Thomasperikope (Joh 20,24-29) oder das Mahl des Auferstandenen mit den Emmaus-Jüngern (Lk 24,13-35) wollen ganz unabhängig von der Frage nach ihrem historischen Kern deutlich machen: Hier ist den Jüngern kein Gespenst und keine mystisch entrückte Astralgestalt erschienen, sondern ein Mensch mit einem Leib; eine Person, die mit ihnen interagierte und kommunizierte. Der Auferstandene ist der Gekreuzigte, zwar verwandelt und verklärt, aber doch derselbe Jesus, der zuvor am Kreuz gehangen hat, mit Wundmalen an Händen und Füßen und an seiner Seite.

Was folgt daraus für die Hoffnung auf personale Auferstehung?

Zunächst einmal, dass das platonische Modell der Seelenunsterblichkeit untauglich ist zur Formulierung der Hoffnung auf ein Dasein des Menschen im und nach dem Tod bei Gott. Nicht nur, weil es nichts am Menschen gibt, das von sich aus unsterblich wäre. Keine Menschenseele und kein Menscheng Geist kann von sich aus die Todesgrenze überspringen. Sondern mehr noch, weil Unsterblichkeit der Seele – zumindest dann, wenn dieser Begriff nicht modifiziert als



integrale Chiffre für den ganzen Menschen, sondern (wie es im klassischen Begriff der *anima separata* geschieht) in Abgrenzung zu seiner Leiblichkeit gesetzt wird<sup>38</sup> – zu wenig sagt und die eschatologische Hoffnung klein macht: Nicht nur ein geistiger Teil des Menschen wird gerettet werden, sondern der ganze Mensch mit Leib und Seele wird geborgen sein in Gottes Lebendigkeit. Gegen alle Tendenzen zur Vergeistigung und Spiritualisierung der christlichen Auferstehungshoffnung haben die Kirchenväter in den ersten Jahrhunderten der noch jungen Kirche dieses Moment noch zugespitzt und in einem fast schon krassen Materialismus von der *resurrectio carnis*, der Hoffnung auf Auferstehung des Fleisches gesprochen.

Freilich war hier die Gefahr groß, in das umgekehrte Extrem zu verfallen und die leibliche Auferstehung physizistisch als Reanimation des zuvor erkalteten und verwesenden Leichnams misszuverstehen. Doch dass ein solcher Physizismus ebenfalls nicht gemeint ist, sagen die biblischen Zeugen mit der gleichen Deutlichkeit, mit der sie sich gegen die umgekehrte spiritualistische Engführung wehren. Alles liegt ihnen daran, das Wunder der Verwandlung (vgl. 1 Kor 15,51) herauszustellen, das an diesem Jesus von Nazareth sichtbar wurde: Paulus etwa greift zum Bild des Weizenkorns, das gesät und verwandelt wird (1 Kor 15,35ff), um die Unvergleichlichkeit des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Körper zu betonen. Im gleichen Zusammenhang differenziert er zwischen dem ‚soma psychikon‘, dem psychischen Leib, und dem ‚soma pneumatikon‘, dem geistlichen oder geistigen Leib (1 Kor 15,44), was in der Einheitsübersetzung eher unglücklich mit irdischem bzw. überirdischem Leib wiedergegeben wird. Nicht also eine Reaktivierung von bereits katabolisch zersetzten Körperzellen und Nervenbahnen ist gemeint, wenn von leiblicher Auferstehung die Rede ist, sondern die bleibende Integrität und Identität des ganzen Menschen in seiner eschatologischen Geborgenheit bei Gott.

Gibt es ein Bild, das das Gemeinte verdeutlichen kann? Joseph Ratzinger spricht hier von einem Zustand, in dem „Materie ganz neu und definitiv dem Geist zu eigen und dieser ganz eins mit der Materie sein wird“.<sup>39</sup> Vielleicht können ja die Begriffe Stimme, Antlitz und Gestalt den Weg hindurch weisen zwischen Physizismus und Spiritualismus. Es sind Hilfsbegriffe, die gewissermaßen an der

<sup>38</sup> Vgl. deshalb die aufschlussreiche Erweiterung, die der Seelenbegriff im Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11) erfährt: In Art. 3 (DH 4653) wird der Seelenbegriff mit dem „ego humanum“, dem „Ich des Menschen“ identifiziert, das mit „Bewusstsein und Willen ausgestattet“ sei. Das ist aber nicht mehr die klassische thomistische *anima separata*.

<sup>39</sup> J. Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben (KKD 9). Regensburg <sup>6</sup>1990, 158.

Nahtstelle zwischen Geistigem und Materiellem im Menschen liegen: Stimme, Antlitz und Gestalt eines Menschen bezeichnen natürlich zunächst körperliche Phänomene. Und doch übersteigen sie die rein körperliche Ebene, sind Ausdruck des Charakters und der Persönlichkeit. Das Antlitz eines Menschen, der Klang seiner Stimmbänder und seine Gestalt sind durch und durch geprägt von seiner Geistigkeit. Stimme, Antlitz und Gestalt werden zwar modelliert von Körperzellen, sind aber als ein jeweiliges Ganzes mehr als nur die Summe der einzelnen Zellelemente, denn diese werden im Laufe des Lebens vielfach ausgetauscht. Und natürlich bewirkt es unser genetischer Code, dass unser Gesicht im Laufe der Zeit zwar altert und runzlig wird, aber doch als das eine und selbe durch die Zeit hindurch erkennbar bleibt. Aber ob meine Augen Trauer tragen oder sich Lachfalten um meinen Mund eingraben, ob ich mit offenen Augen durch die Welt gehe oder eiskalt dreinblicke, ob ich aufrechten Ganges oder mit gebückten Schultern daherkomme, das bestimmen keine genetischen Prädispositionen, sondern meine Lebenserfahrungen und die Art und Weise, wie ich mit ihnen umgehe; mit anderen Worten: das ist Ausdruck meines Geistes.

Stimme, Antlitz und Gestalt sind also Begriffe, die dieses von Ratzinger angedeutete Ineinander von Materie und Geist anzuzeigen vermögen. Deshalb haben sie das semantische Potential, die leibseeleliche Ganzheit und Integrität eines Menschen im Durchgang durch die Zeit zu thematisieren, ohne einerseits das Leibsein auf Stoffwechselforgänge zu reduzieren oder andererseits den einzigen Haftpunkt der Person in ihrer Geistigkeit zu suchen. Von Gott bei seinem Namen zu einem unvergänglichen Sein gerufen ist der ganze Mensch. In Gottes ewige Lebendigkeit hineinverwandelt wird die ganze Lebensgestalt, die ganze Lebensgeschichte dieses Menschen. Und so darf erhofft werden, dass in der leiblichen Auferstehung ein Du mit Stimme, Antlitz und Gestalt vor seinem Schöpfer steht und zugleich Gericht und Verklärung, Heilung und Verwandlung am eigenen Leib und hautnah erfährt.

Die praktischen Konsequenzen dieses Hoffnungsbildes liegen auf der Hand: Es ist eine Hoffnung, die nicht weg vom irdischen Leben führt, sondern die die Dignität gerade unserer einmaligen, konkreten, leiblichen und irdischen Existenz unterstreicht. Eschatologische Hoffnung hofft nicht auf Rettung von diesem leiblich gelebten Leben, sondern für dieses Leben. Oder mit den Worten Jürgen Moltmanns, für dessen Eschatologie dieser Aspekt systembildende Relevanz erlangte: Die Hoffnung auf Auferstehung des Leibes „erlaubt keine Verachtung und Erniedrigung des leiblichen Lebens und

der sinnlichen Erfahrungen, sondern bejaht sie zutiefst und gibt dem verächtlich gemachten ‚Fleisch‘ seine höchste Ehre.“<sup>40</sup>

b) *Die Hoffnung auf Gerechtigkeit*

Obwohl es im Laufe der Geschichte zu einer zunehmenden Betonung der je persönlichen Seelenunsterblichkeit und damit verbunden zu einer zunehmenden Individualisierung der Eschatologie kam, bezog sich die eschatologische Hoffnung doch nie ausschließlich auf die isolierte Einzelperson vor Gott. Auch die ganz traditionellen eschatologischen Modellvorstellungen hatten immer schon eine zwischenmenschliche Komponente, beinhalteten immer schon eine Hoffnung für die menschliche Geschichte als Ganzes. Insbesondere das Motiv des Gerichts trägt eine solche interpersonale und soziale Einfärbung, weil es die Hoffnung auf eine letzte, alle irdisch-geschichtlichen Gemeinheiten ausgleichende Gerechtigkeit weckt. In Aufnahme eines bekannten Wortes von Max Horkheimer könnte man auch sagen: Die Lehre vom eschatologischen Gericht ist die in ein dogmatisches Lehrstück eingegossene urmenschliche Hoffnung darauf, dass der Mörder nicht auf ewig über sein Opfer triumphieren möge.

Da nimmt es natürlich nicht wunder, dass der doppelte Ausgang dieses Gerichtsgeschehens – zumindest großkirchlich – nie in Frage gestellt wurde. Der Jüngste Tag ist der *Dies Irae*, der Tag des Zorns, denn hier wird vom göttlichen Richter einem jeden nach seinen Werken vergolten. Die Gutes getan haben, kommen in den Himmel, die Böses getan haben, in die Hölle, in das ewige Feuer, wo sie heulen und mit den Zähnen knirschen werden (vgl. Mt 25,30.41). Spätestens seit Augustinus, der nicht nur mit Sicherheit um den doppelten Ausgang des Gerichts zu Heil und Unheil weiß, sondern der auch die übergroße Mehrzahl der Menschen als *massa damnata* in der solchermaßen wohl gefüllten Hölle schmoren sieht,<sup>41</sup> ist diese dualistische Eschatologie fester Bestandteil der theologischen Tradition – und zwar ausdrücklich über alle konfessionellen Grenzen hinweg und bis in die aktuelle Gegenwart hinein. Besonders eindrücklich ist hier z.B. der aktuelle Weltkatechismus von 1993:

<sup>40</sup> J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995, 83.

<sup>41</sup> Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei* XXI/12: „Von daher ist die ganze Masse des Menschengeschlechtes verdammt [...], so dass von dieser gerechten und verdienten Strafe außer durch erbarmende und unverdiente Gnade niemand befreit wird und das Menschengeschlecht sich in der Weise scheidet, dass an manchen sich die Kraft der erbarmenden Gnade erweist, an den übrigen die Kraft der gerechten Strafe. [...] In diesem Zustand der Vergeltung befinden sich jedoch weit mehr als in dem der Gnade“. Vgl. zu dieser und ähnlichen Stellen bei Augustinus auch J. C. Janowski, *Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum „doppelten Ausgang“ des Jüngsten Gerichts*, in: *JBTh* 9 (1994) 175-218.

„Die Lehre der Kirche sagt, dass es eine Hölle gibt und dass sie ewig dauert. Die Seelen derer, die im Stand der Todssünde sterben, kommen sogleich nach dem Tod in die Unterwelt, wo sie die Qualen der Hölle erleiden, ‚das ewige Feuer‘“ (KKK 1035).

Biblich scheint die Frage nach der Denkmöglichkeit oder Unmöglichkeit der Hölle, d.h. eines definitiven Scheiterns und Heilsverlustes von Menschen, auf den ersten Blick nicht entscheidbar. Denn es gibt im NT zwei Reihen von Schriftworten, die nicht zu einer Synthese zusammengebunden werden können. Da sind auf der einen Seite die drastischen Mahn- und Drohworte, die den Gottlosen und Sündern das Gericht ankündigen: Nicht erst die relativ späte Vision vom großen Weltgericht im Anhang des Matthäusevangeliums, sondern bereits die frühen Paulusbriefe sprechen vom Tag des Zorns (Röm 2,5; 1 Thess 1,10), vom möglichen Verlorengehen (1 Kor 9,11ff) und von der doppelten Vergeltung (2 Thess 1,5-10; 2 Kor 5,10). Besonders eindrücklich ist in diesem Zusammenhang auch das dunkle Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist, die in Ewigkeit nicht vergeben werden kann (Mt 12,32). Daneben gibt es aber eine zweite Aussagereihe, die den universalen Heilswillen Gottes betont und in der – wie es Hans Urs von Balthasar formuliert – „Gottes in Christus unternommenes Versöhnungswerk mit der sündigen Welt als ein voller Sieg über das Gottwidrige dargestellt wird“.<sup>42</sup> Vor allem die immer wiederkehrenden All-Aussagen sind hierbei von Belang: Gott will, dass *alle* Menschen gerettet werden (1 Tim 2,4f); Jesus Christus hat sich als Lösegeld für *alle* dahingegeben (ebd.); der erhöhte Christus wird *alle* an sich ziehen (Joh 12,31); erschienen ist die Gnade Gottes, die *allen* Menschen das Heil bringt (Tit 2,11); Christus hat sich geopfert, um die Sünden *aller* hinwegzunehmen (Hebr 9,28); schließlich die berühmte Adam-Christus-Parallele im fünften Kapitel des Römerbriefs: So wie in Adam alle dem Tod verfallen sind, so ist die Gnadengabe Gottes auf *alle* in viel reichlicherem Maße übergeströmt, kam über *alle* die Rechtfertigung und das Leben (vgl. Röm 5, 15-21).

Kann hier der Rückgriff auf das Geschehen von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi weiterhelfen? Zunächst einmal fällt ja auf, dass der doppelte Gerichtsausgang den Vorgang der Auferstehung inhaltlich entleert. Auferstehung ist dann nämlich keine eindeutige Heilshoffnung mehr, sondern ein durchaus ambivalentes Geschehen: Wenn mir eine ewige Hölle droht, dann kann es ein Gebot der Klugheit sein, auf ein Ausbleiben einer universalen Auferstehung zu hoffen. Sodann hat bekanntlich Karl Barth darauf aufmerksam gemacht,

<sup>42</sup> H. U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis. Einsiedeln <sup>1</sup>1999, 31.

dass das Geschehen von Kreuz und Auferstehung nicht auseinander gerissen werden darf. Das bedeutet, dass der auferstandene, endzeitliche Weltenrichter kein anderer sein wird als der für unsere Sünden Gekreuzigte. Wenn aber – um die berühmte Formel Barths heranzuziehen – der „Richter [...] der an unserer Stelle Gerichtete“<sup>43</sup> und Christus also der um unseretwillen einzig Verworfene ist, haben wir dann nicht die Pflicht, für alle zu hoffen? Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt auf katholischer Seite Hans Urs von Balthasar, Er zieht das uralte und dunkle Motiv des karsamstäglichen Abstiegs des toten Christus in die Unterwelt zu den Toten heran, um zu zeigen, dass Christus in seinem Sterben und in seiner Gottverlassenheit am Kreuz nicht nur solidarisch mit allen Opfern dieser Weltgeschichte stirbt, sondern in seinem Tod auch die Selbstabkapselung und Vereinzelung der Täter des Bösen und der Sünder solidarisch und stellvertretend unterfasst, um auf diese Weise auch ihnen Umkehr und Heil zu eröffnen.<sup>44</sup>

Nimmt man also – wie in unserem ersten Hoffnungsbild – die Christologie wieder als Maß und Richtschnur der eschatologischen Modellvorstellung, dann scheint es durchaus berechtigt, für alle Menschen auf einen positiven Ausgang dieses Gerichtsgeschehens zu hoffen. Mit – wie ich meine – guten Gründen kommt daher die gegenwärtige Theologie im Streit um eine mögliche Allerlösung und Allversöhnung (Apokatastasis) zu einer Antwort, die sich auf die folgende Formel bringen lässt: Hoffnung auf eschatologische Rettung aller Menschen ja – Lehre nein. Hoffnung ja, weil Christus für alle gestorben ist. Lehre nein, weil keine theologische Sachaussage der freien Begegnung zwischen Gott und Mensch im Gericht vorausgreifen kann und darf. Der Hoffnung auf Gerechtigkeit ist dadurch kein Abbruch getan, denn niemand kann im Voraus beurteilen, was auf Seiten der Täter die ungeschönte Konfrontation mit der eigenen Schuldgeschichte an Reueschmerz auslösen wird, und niemand kann abschätzen, inwieweit die Opfer an der Seite Christi in Freiheit mit in das Gerichts- und Versöhnungsgeschehen einbezogen werden.

43 K. Barth, Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge 2. München 1928, 9.

44 Vgl. an einschlägigen Quellen des Descensus-Motivs bei Balthasar: H. U. von Balthasar, Theodramatik IV. Das Endspiel. Einsiedeln 1983, 284. Eschatologie im Umriss, 443f, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974, 410-455. Über Stellvertretung, 408, in: Pneuma und Institution, 401-409. Crucifixus etiam pro nobis, in: IKaZ 9 (1980) 26-35. Zentral sind schließlich auch noch die breit angelegten Ausführungen Balthasars zum Karsamstag – Der Gang zu den Toten – in Mysterium Salutis: Mysterium Paschale, 227-255, in: J. Feiner; M. Löhner (Hg.), Mysterium Salutis III/2. Einsiedeln 1970, 133-326. Dieser Beitrag Balthasars ist auch als Sonderdruck erhältlich: Theologie der drei Tage. Einsiedeln 1990.

Aber wie steht es mit den praktischen Konsequenzen dieses Hoffnungsbildes? Wird dadurch nicht jegliches ethische Engagement ausgehöhlt, wenn zu erwarten steht, dass die Hölle leer bleibt? Ich schlage einen Perspektivenwechsel vor und plädiere mit Hansjürgen Verweyen für die gegenteilige These:

„Wer mit der Möglichkeit auch nur eines auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann nicht vorbehaltlos lieben.“<sup>45</sup>

Wer fest mit der Möglichkeit eines definitiven Scheiterns von Menschen rechnet, der wird leicht versucht sein, den unliebsamen Nachbarn von gegenüber, der einem das Leben schon hier so richtig zur Hölle machen kann, zu den postmortalen Anwärtern derselben zu zählen und also bereits hier und jetzt abzuschreiben. Ganz anders sieht die Sache allerdings aus, wenn aufgrund der universalen Güte Gottes niemand auf ewig abgeschrieben werden darf und also die Hölle als leer zu erhoffen ist. Denn, so noch einmal Verweyen:

„Sieht man die Dinge so, dann bedeutet ein ‚Himmel für alle‘ nicht etwa den Anreiz zur Faulheit im ethischen Engagement, sondern die schwerste Anforderung an alle, die man sich denken kann: Den Entscheid für eine Geduld, die grundsätzliche niemals aufgibt, sondern unendlich lange auf den anderen zu warten bereit ist“.<sup>46</sup>

## Summary

Death defies hope, yet hope defies death on the grounds of the testimony of Jesus in images of an eschatological home with God. Among others such images are the hope for a bodily resurrection and for eschatological justice. Beyond hope these images have practical consequences for daily life.

<sup>45</sup> H. Verweyen, *Hölle – ewig?*, 7, in: E. Lade (Hrsg.), *Christliches ABC. Heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung*. Band 4. Bad Homburg 1987, 5-15. Das Zitat findet sich auch in H. Verweyen, *Christologische Brennpunkte*. Essen <sup>2</sup>1985, 120.

<sup>46</sup> H. Verweyen, *Christologische Brennpunkte* (s. Anm. 45), 121f.