

Sigrid Müller

14 ‚Wie im Himmel, so auch auf Erden‘

Lebensfülle, Erlösung und Seligkeit als christliche Dimensionen guten Lebens

„Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden“, beten die Christen in ihrem wichtigsten Grundgebet, dem Vaterunser. Doch was heißt es aus christlicher Sicht, „den Himmel zu erden“, ein gutes Leben zu führen und dabei die „Fülle des Lebens“ (vgl. Joh 10,10) zu erlangen, selig zu werden?¹ Zunächst bedarf es einer Vorbemerkung, ehe diesen Begriffen nachgespürt werden kann. Die Zuordnung von „Himmel“ und „Erde“ und die damit anklingende Deutung, dass der „Himmel“ als Leitbild für ein sinnvolles irdisches Leben fungieren könne, lässt sich nicht einengen auf die Vorstellung, diese Verbindung konkretisiere sich in einem Katalog von Vorgaben, die „von religiösen Führern, Institutionen und Texten“ gemacht werden. Der deutsche Philosoph Peter Bieri thematisiert nämlich mit scheinbarer Klarheit das Besondere der religiösen Betrachtungen von Sinn und Glück gegenüber säkularen mit folgenden Worten:

Diesen Unterschied zwischen religiöser und säkularer Kultur kann man auch anders ausdrücken. Jede Kultur ist auch eine Definition von dem, was *wichtig* ist. Wenn es eine religiöse Kultur ist, wird das festgelegt von religiösen Führern, Institutionen und Texten. Es kann eine Kluft geben zwischen dem, was *mir* wichtig ist oder wäre, und dem, was die religiösen Instanzen als wichtig verkünden. In einer säkularen Kultur ist das anders. Hier bestimmen einfach ihre Mitglieder, was wichtig ist, und es gibt, anders als in einem religiösen Zusammenhang, keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem, was wir für wichtig halten, und dem was wichtig ist. Wir sind, was Sinn, Glück und Wichtigkeit anlangt, keiner höheren Instanz gegenüber verantwortlich; verantwortlich sind wir nur uns selbst und den Anderen gegenüber.²

Hinter der klaren Unterscheidung verbergen sich jedoch komplexe Fragen, so dass diese Trennung zwischen dem, was in einer religiösen Kultur wichtig ist – nach Bieri das, was von religiösen Autoritäten festgelegt wurde – und dem, was in einer säkularen Welt wichtig ist – alles, was nicht von religiösen Autoritäten festgelegt wurde, sondern zwischen mir und einem anderen Menschen ausgehandelt wurde – doch zu undifferenziert erscheint. Zum einen scheint diese Darstellung im

1 Mein Dank gilt Cornelia Schweiger und Alexander Gaderer – im Gespräch mit ihnen wurden zahlreiche der folgenden Gedanken formuliert – und Slavomír Dluhoš für seine kritischen Anmerkungen.

2 Bieri 2011, 79 – 80.

Hinblick auf die säkulare Sicht zu eng gefasst. Jeder Mensch kann in einer bestimmten Lebensphase Dinge für wichtig halten, die er später aufgrund von weiterer Lebenserfahrung als nicht so wichtig beurteilen würde: In jedem Menschenleben kann daher das, was subjektiv für wichtig *gehalten wird*, und das, was sich dann als tatsächlich wichtig *herausstellt*, auseinanderfallen, und zwischen dem, was in der Gesellschaft als wichtig gilt und dem, was der einzelne für wichtig hält, kann es durchaus auch zu Spannungen kommen.

Im Hinblick auf die religiöse Perspektive ist zu betonen, dass als Glück und Sinn im Leben nur angesehen werden kann, was als Zielsetzung, die glücklich machen soll, auch wirklich eine Person innerlich berührt und was diese vor sich und den Nächsten verantworten kann. In diesem Sinn hat die Theologie ebenso wie die Philosophie die Wende zum Subjekt vollzogen.³ Es ist daher auch im Bereich des Religiösen vorausgesetzt, dass jeder Mensch Wertigkeiten und Sinn-deutungen als *seine eigenen* erkennt, sie in Freiheit annimmt und im Leben vollzieht.⁴

Ungeachtet seiner kritischen Bemerkungen verweist Bieri tatsächlich auf ein Charakteristikum der religiösen Lebensführung: auf die *Suche* nach dem wirklich Wichtigen, nach dem, was unter der Oberfläche liegt oder über den Horizont hinausgeht, nach dem „Mehr“. Diese Suche gestaltet sich unter den gegenwärtigen spät- oder postmodernen Lebensbedingungen nicht in Uniformität. Daher muss man sich fragen, ob es aus christlicher Sicht überhaupt *das gute Leben* gibt, das sich beschreiben, definieren und verallgemeinern lässt. Es ist zielführender, wenn man sich darüber Gedanken macht, was ein Leben aus christlicher Sicht zu einem „guten Leben“ werden lässt.

³ Ein in starkem Maße normatives Verständnis lässt sich noch in Handbüchern der Moraltheologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nachweisen.

⁴ Ähnlich stellt Bieri 2011, 81, das Verhältnis von Bildung und Gelehrsamkeit dar. Die Notwendigkeit, dass bestehende Sinnvorstellungen persönlich angenommen werden – die meines Erachtens ebenso auch für Sinnangebote im säkularen Bereich gilt – formuliert Bieri an anderer Stelle treffender: „Und ähnlich ist es mit den religiösen Elementen einer Kultur: Sie zu kennen, reicht nicht; es geht darum, sich an ihnen zu reiben und im Sinne einer inneren Stellungnahme auch hier eine eigene Stimme zu entwickeln.“ (Bieri 2011, 82–83) Dieser Zugang ist aus theologischer Sicht im Verständnis der Freiheit begründet, die Gott dem Menschen gegeben hat: „Nicht obwohl, sondern weil er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeordnet und kann dies eben im Maße der Bewußtheit seiner Freiheit als *eigene* Bestimmung erfahren. Und er wird dann, wenn er Gott findet, indem er zu sich selbst findet, Gott auch *näher* sein, „als wenn er Gott nur faktisch anerkennt, ohne sein Menschsein erschlossen zu haben.“ (Pröpfer 2011, Bd. 2, 734 mit einem Zitat von Möller 1982, 279) Vgl. insgesamt zu diesem Thema Schockenhoff 2007. Zum postmodernen Kontext der Lebensführung und zu seiner ethischen Dimension im Allgemeinen vgl. Laubach 1999.

Unter diesen Prämissen ist verständlich, dass im Folgenden keine detaillierte Beschreibung erfolgt, sondern Perspektiven und Elemente bedacht werden, die als solche Charakteristika eines „guten Lebens“ aus christlicher Sicht angesehen werden können. Die konkrete Ausdrucksform eines von solchen Elementen geprägten „guten Lebens“ kann es nur in der Gestaltung durch den einzelnen gläubigen Menschen gewinnen und findet daher in einer Fülle von Lebensentwürfen Ausdruck, auch wenn, die Überlieferung des biblischen Glaubens in Texten und kirchlichen Verlautbarungen dabei eine Orientierung gibt, die, wie Bieri zu Recht bemerkt, freilich immer einer sorgfältigen Reflexion unterliegen muss.⁵

Was also ist das Gemeinsame der verschiedenen christlichen Lebensentwürfe in der Suche nach dem „guten Leben“, nach dem „wirklich Wichtigen“, nach Sinn und Glück? Es ist der Ausgangspunkt dieser Suche, nämlich eine Grundeinstellung zum Leben, die man als „Zugang geschenkten Daseins“ beschreiben kann. Grundlegend für diesen Zugang sind das Wissen, dass die Tatsache der eigenen Existenz sich nicht mir selbst verdankt, und die positive Annahme des Lebens, die zu einer Haltung der Dankbarkeit anleitet. Die Erkenntnis, dass weder die eigene Existenz noch die der Eltern selbst gemacht ist, verbindet sich mit dem Glauben, dass alles Leben von einem Grund getragen ist, der erfahrbar und doch transzendent ist, der alles Vermögen von Menschen und die in der Natur beobachtbaren Gesetze überschreitet. Dieser Grund, der als Gott bekannt wird, hat sich nach christlichem Glauben in der Geschichte des Jüdischen Volkes und dann mit letzter Gültigkeit in Jesus Christus zu erkennen gegeben: Gott ist Ursprung und Ziel der Welt und hat sich in Jesus Christus als der Gott der unbedingten Liebe zu jedem einzelnen Menschen erwiesen.⁶

Dieser Zugang, das Leben als geschenktes Dasein zu betrachten und darauf mit Dankbarkeit zu antworten, führt auch zu einem bewussten Umgang mit der menschlichen Begrenztheit, die vor allem in der Erfahrung von Fehlbarkeit im doppelten Sinn von menschlicher Unvollkommenheit und moralischer Verfehlung spürbar und im Wissen um die Sterblichkeit des Menschen schmerzlich bewusst wird. Der christliche Glaube antwortet auf das Wissen um die Fehlbarkeit mit der Botschaft von Erlösung des Unvollkommenen und Versöhnung im Angesicht von Schuld und Versagen. Dem Bewusstsein der Sterblichkeit setzt er die Hoffnung auf Auferstehung gegenüber. Beides stellt eine grundlegende Voraussetzung für eine positive Beschreibung dessen dar, was als „Sinn“, „Glück“ und „Himmel“ ein

⁵ Vgl. Päpstliche Bibelkommission (11. Mai 2008).

⁶ Zum Verständnis des Christentums als Offenbarungsreligion in den jüngeren Dokumenten der römisch-katholischen Tradition und zum Begriff von Offenbarung vgl. Schmitz 1985 und Seckler 1985.

Leben zu einem „guten Leben“ machen kann. Diesen zwei grundlegenden Aspekten sollen daher die beiden folgenden Abschnitte gewidmet sein.

14.1 Die Erkenntnis der Fehlbarkeit und die Erfahrung von Erlösung

Schuld und Sünde, praktisches Versagen des Menschen und Selbstverfehlung im Sinne der Abkehr von Gott und der alleinigen Konzentration auf sich selbst gehören zu den Möglichkeiten und zur Realität des Menschen. Der christliche Glaube gibt darauf die Antwort der grundsätzlichen Erlösung des Menschen durch das Leben und Sterben Jesu Christi und der konkreten Erfahrung von Erlösung im alltäglichen Leben des Einzelnen, unter anderem im Vollzug des Sakramentes der Versöhnung. An dieser Stelle sind nicht die unterschiedlichen christlichen Ausprägungen im Erlösungsverständnis und im Umgang mit Schuld und Sünde von Bedeutung,⁷ sondern die Frage, inwiefern die Anerkennung eigener Fehlbarkeit – als grundlegender, d. h. den Menschen als Menschen kennzeichnenden Unvollkommenheit – und eigener, konkret erfahrbare Verfehlungen, d. h. einer auch nicht durch Tugendübung völlig auslöschbarer Sündhaftigkeit eine gute Ausgangsbasis für ein „gutes Leben“ ist. Welchen Beitrag kann die Vorstellung von Erlösung im Glauben an Gott leisten, um mit dieser Selbsterkenntnis des Menschen und mit den Folgen tatsächlich eingetretener Schuld umzugehen?

Der erste Aspekt, das Bewusstsein der Fehlbarkeit, ist zugleich das Bewusstsein dessen, nicht selbst das höchste Wesen zu sein, „nicht Gott“ zu sein. Paul Ricoeur beschreibt diese Erfahrung aus philosophischer Perspektive ausführlich in seiner Phänomenologie der Schuld und benennt sie als „Disproportion“, die den Menschen charakterisiert: Er ist ein Wesen, das ein Verlangen nach dem Vollkommenen spürt und zugleich die Erfahrung seiner Kontingenz, seiner eigenen „Zufälligkeit“ und Begrenztheit macht,⁸ aufgrund derer es dann zu wirklichen Verfehlungen kommen kann.⁹

Der christliche Glaube trägt nun dazu bei, dass diese Begrenztheit des Menschen als eine Grundbedingung des Lebens bejaht werden kann – weil Gott den

⁷ Für einen kurzen Überblick vgl. Pesch 2010, 637–675.

⁸ Ricoeur 2002, 180: „[...] das ist es, was die Sprache in der rationalen Chiffre der Nicht-Notwendigkeit oder Kontingenz ausdrückt; ich bin da und es war nicht notwendig; [...] und diese Nicht-Notwendigkeit läßt das Negative herauspringen, das in all den Gefühlen der Widerruflichkeit, der Abhängigkeit, des Mangels an Subsistenz, des existenziellen Schwindelgefühls steckt, die aus der Meditation über Geburt und Tod heraufkommen.“

⁹ Vgl. Ricoeur 2002, 188.

Menschen so geschaffen und „als gut“ anerkannt sowie ihm Verantwortung für die Welt übertragen hat (Perspektive der Schöpfung¹⁰); ebenso weil er jeden einzelnen Menschen liebt, so dass sich niemand selbst mehr in seiner Existenz rechtfertigen muss; er ist nur noch Rechenschaft schuldig für die Antwort, die er auf den Ruf Christi in seine Nachfolge, d. h. in ein Leben im Zeichen der Liebe, gibt (responsorische Perspektive). Gott lädt den Menschen ein, sich in seiner grundsätzlichen Begrenztheit selbst anzunehmen und als geliebt zu sehen und in Gott seine Erfüllung zu finden.

Diese Einladung ist der Ausgangspunkt für das Gebot der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, ein Ermächtigungs- und Ermöglichungsgrund für sittliches Handeln.¹¹ Die sittliche Verpflichtung ist eine Erfahrung, die dem Menschen aufgrund seiner Begabung mit Vernunft und Freiheit eigen ist. Mit dieser Verpflichtung geht auch die Erfahrung einher, dass ich fehlerhaft bin und trotz eigenen Bemühens scheitern kann, dass ich in Schuldzusammenhänge, für die ich oft nur teilweise oder nicht verantwortlich bin, verstrickt werde oder dass ich auch in freier Wahl das Böse wählen kann, und sei es als das vermeintlich Gute. Aus christlicher Sicht sollen diese Erfahrungen des Menschen weder zu einer Selbstverdammnis führen, noch zu einem notwendigerweise erfolglosen Bemühen um Selbstrechtfertigung, die doch aufgrund des eigenen Fehlerbewusstseins nur in Selbstbehauptung und Verdrängung der eigenen Schuld enden kann. Stattdessen vermittelt die christliche Botschaft dem Menschen, dass ein Neuanfang möglich ist, dass die Anerkennung der eigenen Person durch Gott nicht erst durch Fehlerlosigkeit und erbrachte Leistung erwirkt werden muss, sondern dass Verzeihung möglich ist und Gott den Menschen trotz Fehlern und Schwächen längst angenommen hat.

Dieses Bewusstsein, Mensch und fehlerhaft zu sein, aber von Gott immer wieder aufs Neue beim Straucheln „auf die Füße gestellt zu werden“, aus der ehrlichen Zerknirschung „zum aufrechten Gang erhoben zu werden“, stellt eine Grundlage dafür dar, am Lauf der Dinge nicht verzweifeln und trotz aller Anstrengung keine Perfektion von sich verlangen zu müssen – insofern diese einem Streben nach Selbsterlösung gleich kommen und mit solchen philosophischen

10 Für einen ausführlichen Überblick über die Schöpfungslehre vgl. Sattler/Schneider 2006; zu den Konsequenzen des Schöpfungsgedankens für das Selbstverständnis des Menschen als möglicher Partner und Freund Gottes und zur aktuellen Diskussion über das Verständnis von Transzendentalität und Freiheit des Menschen siehe Pröpfer 2011, Bd. 1, 488–656.

11 Vgl. Pröpfer 2011, Bd. 2, 785: „Erstens eröffnet der Glaube, wenn er praktisch bezeugt wird, die Möglichkeit, daß sich Menschen letztgültig anerkannt wissen können, sich dadurch zu ihrer Freiheit gerufen und zu ihrer verbindlichen Übernahme ermutigt erfahren und so als selbstverpflichtete Subjekte moralischen Handelns sich überhaupt zu konstituieren vermögen.“

Konzepten verglichen werden kann, die eine „ideale Lebensweise“ durch eigene Leistung wie das Abtöten von Leidenschaften und Bedürfnissen bis zur Gefühllosigkeit als möglich erscheinen lassen.¹²

Die aus dem Glauben an Gottes Güte entspringende Dynamik des Lebens angesichts und trotz der eigenen Begrenztheit entlastet von rigoristischen Fehlformen ethischer Ansprüche an sich selbst¹³ und vor dem Gefühl, über die eigenen Möglichkeiten hinaus für alles verantwortlich zu sein.¹⁴ Erlösung zeigt sich daher auch als Glaube daran, dass nicht der Mensch das letzte Wort hat, sondern Gott, dass das Gute das Böse besiegen kann, dass das Leben den Tod überwindet, dass alles Leid getröstet werden wird. Die Perspektive der Versöhnung und Erlösung ist daher eng verbunden mit der Perspektive der erneuerten Freiheit¹⁵ und der Hoffnung und leitet über zu einer weiteren Grunddimension des Menschen, nämlich seiner Sterblichkeit, und zur Antwort des Auferstehungsglaubens.

14.2 Das Wissen um die Sterblichkeit und die Hoffnung auf Auferstehung

Das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit, das nicht nur bei Begräbnisfeiern geweckt, sondern auch am Feiertag des Aschermittwochs jedes Jahr rituell ins Gedächtnis gerufen wird, indem jeder Christ ein Aschenkreuz auf die Stirn gezeichnet bekommt mit den Worten „Bedenke, Mensch, dass du Staub bist und zum Staub zurückkehrst“ (vgl. Gen 3,19), prägt die Einstellung zum Leben. Keine

12 Diese Kritik wurde von christlicher Seite historisch an der Apatheia-Lehre der Stoa geübt.

13 Vgl. Pröpper 2011, Bd. 2, 785: „Zweitens begrenzt der Glaube die Ansprüche der Ethik, aber er tut es *zugunsten* der Ethik. Denn er entlastet sie von der letzten Sinnproblematik menschlichen Daseins und befreit sie von den Aporien des Rechtfertigungszwanges. Weil es Gott ist, der unser Dasein gutheißt und nur *er* es mit begründeter Endgültigkeit gutheißt *kann*, entscheidet über Gewinn und Verlust wahren menschlichen Lebens zuerst und zuletzt nicht moralische Leistung oder moralische Schuld, sondern der Glaube.“

14 Vgl. Pröpper 2011, Bd. 2, 785: „Drittens eröffnet der Glaube den Horizont der größeren Möglichkeiten Gottes und wahrt so die Unterscheidung zwischen dem, was verpflichtende Aufgabe des Menschen, und dem, was allein Sache Gottes sein kann: Gott steht ein für den Sinn unseres Daseins und wird es vollenden, wir verantworten unser Handeln und die Wege, zu denen wir selbst uns bestimmen. Und auch diese Unterscheidung kommt der Ethik zugute, weil sie uns ermutigt zu tun, was wir als Menschen tun können. Und weil Gott tut, was Menschen nicht können, ermutigt sie ethisches Handeln insbesondere dazu, dem lähmenden Anschein letzter Verglebarkeit zu widerstehen und nicht aufzuhören, das gebotene Gute zu beginnen.“

15 Zur Bedeutung des Glaubens für ein Handeln aus Freiheit vgl. Ernst 2009, 302–332.

Wiedergeburt in dieser Welt, aber auch kein endgültiges „Aus“, sondern die Aufnahme in ein ewiges gemeinsames Leben mit Gott ist die Hoffnung, die den Umgang mit Leben und Tod im Christentum prägt.

Das Wissen um die Endlichkeit des eigenen Lebens ist dabei eng verbunden mit dem Bestreben, dieses so zu leben und gestalten, dass es besonders das verwirklicht, was „am Ende“ Gültigkeit hat, was die Ewigkeit und das Leben mit Gott in diesem irdischen Leben vorwegnimmt und aufscheinen lässt, nämlich eine von Glauben und Hoffnung begleitete Liebe. Diese Liebe hat notwendigerweise sehr persönliche Züge, die von der persönlichen Entwicklung und Reife des Menschen abhängen. Dennoch weist diese Einübung in die Liebe immer über ein persönliches Wachsen hinaus. Das Beispiel Jesu Christi stellt konkrete Elemente des Ausdrucks solcher Liebe als Leitbilder vor Augen, die deutlich machen, dass sich die Liebe immer auch auf alle anderen Menschen und auf die Welt richtet und so in karitativem Engagement, im Einsatz gegen Hunger und Umweltzerstörung, Krankheit und unmenschliche Arbeitsverhältnisse sowie für geeignete Lebensbedingungen aller Menschen Ausdruck sucht.¹⁶ Die Liebe, die man übt, wie die Hoffnung, die man hegt, soll eine „moralisch akzeptable“ sein, „die sich dagegen sträubt, sich mit dem Leben einfachhin abzufinden und in eine Haltung des Stoizismus überzugehen“,¹⁷ womit in diesem Fall gemeint ist, der persönlichen „Seligkeit“ unter Ausblendung der Widerfahrnisse der Umgebung den Vorrang zu geben.

Das Wachsen in der Liebe wird reflektiert in der Rechenschaft, die man sich für das eigene Denken und Handeln gibt und die ihren angestammten Platz in der täglichen „Gewissenserforschung“ hat: Entspricht das, was ich getan habe oder tun will, dem, was ich in der Gemeinschaft der Christen und in der Betrachtung des biblisch überlieferten Handelns Jesu als Liebe erkennen und verstehen kann? Doch geht es nicht nur um eine Besinnung auf das Handeln und seine Maßstäbe, sondern auch auf das existenzielle Sein: Entspricht, was ich tue, der Person, die ich bin; oder noch tiefer im Glauben reflektiert, der Person, die ich aus der Perspektive der erlösenden Botschaft Gottes sein könnte?

¹⁶ In diesem Sinn hat beispielsweise die 34. Generalversammlung der Jesuiten formuliert, dass der Einsatz für Gerechtigkeit eine Fülle von Bereichen umfasst: „die Bandbreite der Menschenrechte, die gegenseitige Abhängigkeit der Völker voneinander, den Einsatz für eine wahrhaft solidarische Weltordnung, den Respekt vor dem Menschenleben von seinem Anfang bis zu seinem Ende, die Sorge für die Umwelt etc.“ Diese Zusammenfassung des Dekrets 3, Nr. 5 und 12 der Generalversammlung gibt Theobald 2008, Bd. 1, 440 in französischer Sprache (übersetzt von der Verfasserin). Das Dekret 5 ist in deutscher Sprache im Internet verfügbar: <http://www.jesuiten.at/index.php?id=114> (Stand 7.9.2012).

¹⁷ Striet 2011, 1494.

Durch solche Momente der Rechenschaft und die entsprechenden Sinnerfahrungen dringt die Dimension des „Endgültigen“ in den Ablauf des Alltäglichen. Im Hinblick auf einen letzten Rückblick auf das eigene Leben ist jetzt das zu wählen, was Bestand haben wird. Durch diese Entscheidungen das Leben – mein eigenes und das der anderen – prägen zu können und zu sollen, gibt dem Leben insgesamt eine Ausrichtung und jedem Augenblick seinen besonderen Wert. Die Augenblicke erhalten etwas Entscheidendes, da es sich um die Momente handelt, in denen durch Mitwirken der Menschen Gott in diesem Leben spürbar werden kann.¹⁸ Das Gefühl wird bestärkt, das Leben nutzen zu sollen, es nicht „nutzlos“ verstreichen zu lassen – wobei dies keinen Aktivismus bedeutet; das Gefühl könnte auch zu einem Leben in Abgeschlossenheit führen und genau darin seinen „Nutzen“ haben. Freilich ist Nutzen hier in einem weiten Sinn zu verstehen, denn jeder rein instrumentelle oder ökonomische Nutzenbegriff muss sich angesichts der Dimension des „Endgültigen“ jeweils an Sinn und Bedeutung für das Leben der beteiligten Menschen messen lassen.¹⁹ Es geht also, zusammenfassend gesagt, darum, an dem Ort, an dem sich jemand bewegt, und mit den Fähigkeiten, die jemand besitzt (das Talente-Gleichnis Mt 25,14–30 bzw. Lk 19, 12–27 wird oft in diesem Sinn gedeutet) eine Spur des „Reiches Gottes“ zu hinterlassen.²⁰

Einerseits weckt das Bewusstsein der Endlichkeit also den Anspruch, das geschenkte Leben bewusst und verantwortungsvoll zu gestalten, andererseits schafft der Glaube an die Auferstehung einen Horizont über die Grenze des Todes hinaus. Die Hoffnung auf ein Leben „nach dem Tod“ bietet Trost angesichts der leidvollen Momente des Lebens. Trost darf freilich nicht im Sinne von Vertröstung missinterpretiert werden, als wäre es legitim, im Hinblick auf eine mögliche Wiedergutmachung im künftigen Leben jemandem in diesem Leben Hilfe zu

18 Theobald 2008, Bd. 1, 456 sieht den radikalen Einsatz für andere im konkreten Einzelfall und die Einrichtung „utopischer Orte“, an denen die Gerechtigkeit des Gottesreiches erfahrbar wird, als die angesichts der Komplexität der Sozialbereiche einzig mögliche Form, die notwendige Verbindung der Glaubensbotschaft und des sozialen Einsatzes praktisch zum Ausdruck zu bringen.

19 Vgl. Demmer 2008, 254: „Im Zugehen auf den Tod rücken alle angezielten humanen Güter in die Perspektive des letzten Zielgutes, nämlich die umfassende Erfüllung in Gott. Was zeitlebens gegolten hat, erfährt nun endgültige Verdichtung. Was der einzelne jeweils unter Selbstverwirklichung verstanden hat, bricht in letzter Deutlichkeit hervor. Auf diese Krise hin hat er entweder gelebt, oder er hat gar nicht gelebt und sein Leben von Grund auf verfehlt. Alle Abwägungen haben sich vor dieser Perspektive zu verantworten.“

20 Das „Reich Gottes“, das Wirken Gottes als tragende Kraft der Welt, wurde von Jesus Christus verkündet und in seinen Taten und seiner Gegenwart zeichenhaft sichtbar (Lumen Gentium 5). Zur Geschichte der Deutung des Verhältnisses von „Reich Gottes“ und sichtbarer Kirche vgl. Pottmeyer 1986.

verweigern, wo diese real möglich ist. Vielmehr ist Trost das Spenden von Hoffnung und Zuversicht, dass auch der mangelnde Sinn, das Fehlgeschlagene, das schlimme Schicksal, das Leiden, die Verzweiflung und die auf Erden unerfüllbare Sehnsucht aufgehoben sein werden in Gott, dass alles gut sein wird im Angesicht Gottes, der den Menschen im Leid jetzt schon nahe ist, so dass auch den Menschen mit dem traurigsten Schicksal das „Lächeln der Seligen“ zuteil werden wird. Diese Hoffnung ist, wie Magnus Striet unter Berufung auf Walter Benjamin hervorhebt, nicht pietätlos, sondern sogar moralisch geboten, und sie hat Auswirkungen auf die eigene Lebensgestaltung: „Denn gibt es das Versprechen eines Gottes, nichts unversucht sein zu lassen, die Tränen abzuwischen und am Ende der Tage zu vermitteln, so durchdringt dies als geglaubtes Versprechen und damit als Glaube an die Gerechtigkeit suchende Macht Gottes bereits das gegenwärtige Bewusstsein.“²¹ Den verheißenen Himmel zu erden kann daher bedeuten, Trost zu spenden und Wiedergutmachung in diesem Leben zu bewirken.²²

14.3 „Den Himmel erden“ – Lebensfülle als Erfahrung des Unendlichen im Endlichen

Bedenkt man die Gebrechlichkeit und Sterblichkeit des Menschen als Grundvoraussetzungen des Lebens, so wird deutlich, dass aus christlicher Sicht ein „gutes Leben“ nicht notwendigerweise ein „perfektes“ Leben sein muss – im Sinne allgemeiner Vorstellungen von einem Leben ohne Krankheit, mit Nachkommenschaft, beruflichem Erfolg und finanziellem Wohlstand – auch nicht ein durchwegs glückliches, als mache der Glaube allein schon sorgenfrei. Vielmehr kann als „gutes Leben“ ein Leben angesehen werden, in dem auch Zeiten des Versagens und des Leids durchlitten und überstanden werden können im Bewusstsein, dass

21 Striet 2011, 1495 und 1505 zur These Walter Benjamins von der moralischen Gebotenheit dieser Hoffnung: „Nicht mehr ist es moralisch verboten, auf eine jede nachträgliche tröstende Versöhnung der Misshandelten und Gemordeten sowie der durch Krankheit und Naturgewalt Dahingerafften mit ihrem Schicksal zu hoffen. Vielmehr erklärt es Benjamin im Gegenteil zu einer moralischen Forderung, nicht mit der möglichen Hoffnung zu brechen.“

22 In ihrer 34. Generalversammlung formulierten die Jesuiten die entsprechend den individuellen Möglichkeiten „überdimensionale“ Solidarität christlicher Gemeinschaften mit leidenden Menschen als Möglichkeit, der Herausforderung zu begegnen, welche die Situation marginalisierter Menschen in unseren Gesellschaften für die Vorstellung von der Existenz eines gerechten Gottes darstellt. Dazu Theobald 2008, Bd. 1, 451. Unter dem Stichwort der Compassion hat vor allem Johann Baptist Metz in seiner politischen Theologie ein weit rezipiertes Paradigma für eine leidsensible Theologie entwickelt.

man nie alleine ist, weil Gott jeden Menschen begleitet. Leben kann trotz Scheitern in bestimmten Lebensbereichen ein „gutes Leben“ sein, weil Gottes Hilfe erfahren werden kann beim Tragik durchtragen, Leid durchleben, sich auf Verzicht und Loslassen einlassen, sich seine Wünsche nicht erfüllen können.

Dabei handelt es sich aber nicht um eine masochistische Grunddisposition, um eine Leidensverliebtheit oder um eine generelle Opferbereitschaft aus falschen Motiven; der Regelkreis der Selbstliebe und Nächstenliebe ist eine Korrektur eines reinen Hedonismus ebenso wie eines Entsagungs- oder Aufopferungsdenkens, das entweder selbstgefällig interpretiert oder von außen als unfruchtbare, sinnlose Tätigkeit beurteilt werden kann.²³ Gemeint ist auch nicht eine Verherrlichung jedweden Leids, als hätte Leid und Leiden an sich schon einen Sinn und nicht erst in der Möglichkeit, es in mühsamer Arbeit zu bewältigen und daran zu wachsen, also im Durchgang durch den Schmerz, das Leid, die Trauer dem Leben einen Sinn abzurufen – soweit das möglich ist, denn es gibt auch Leid, vor dem man nur verstummen und das man nur noch einer eschatologischen Hoffnung anvertrauen kann. Dadurch kommt es zu der paradoxen Aussage, dass Glück nicht nur denkbar ist als Freisein von Unglück, sondern auch als Gehaltensein im Unglück, als Glück in der Verzweiflung.

Das Gute des Lebens lässt sich also nicht an Quantitäten messen, auch wenn alttestamentlich gesehen ein langes, von Nachkommen gesegnetes und gottesfürchtiges Leben ein Ideal darstellt (Gen 25,8). Stattdessen geht es um die Qualität des Lebens, um das innere Erfülltsein von „Glück“: Glück meint hier nicht Glücksgefühle an sich, sondern das Gespür für das Glücken des Lebens, das erfahrbar ist, wenn Menschen aus der Mitte des Glaubens leben, also den Sinn des Lebens nicht allein aus sich selbst schöpfen wollen, ihre mangelnde Vollkommenheit annehmen, die der anderen ertragen und so ein Stück Himmel auf der Erde erfahren wird.²⁴ Die Fülle des Lebens ist es, in schlechten wie in guten Tagen im Bewusstsein der Präsenz Gottes zu leben, sein Leben mit der Hilfe Gottes so sinnvoll wie möglich zu leben und es am Ende vertrauensvoll Gott zu überlassen.

Die christliche Sinnperspektive kennzeichnet aber nicht nur den Umgang mit Erlittenem, sondern auch das Handeln. Der Glaube motiviert dazu, Lebensbedingungen so zu verändern, dass sie zumindest „Bedingungen erlösten Daseins“

²³ Zum Regelkreis von Selbstbejahung und Bejahung des anderen vgl. Hunold 1993, 191–195.

²⁴ Ist dies vielleicht das, was der junge 16jährige Nietzsche gemeint hat, als er in einem Brief an G. Krug und W. Pinder in Naumburg vom 27. Apr. 1862 schreibt: „Daß Gott Mensch geworden ist, weist nur darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe.“ (Nietzsche 2003, 202)

eröffnen, ohne selbst Erlösung im umfassenden Sinn geben zu können.²⁵ Die konkrete Interpretation dieser Spannung, dass nicht die Strukturen schon erlösen können, aber durchaus das Leben verbessern oder verschlechtern können, führt zu einer kultur- und zeitabhängigen Antwort auf ethische Fragen, wie deutlich an der Sklavenfrage bei Paulus und ihrer späteren Behandlung zu sehen ist: der Glaube kann sowohl ein „anderes“ Handeln in gegebenen Strukturen als auch einen Einsatz für die Veränderung von Strukturen erfordern; in beiden Fällen aber wird nicht von den veränderten Strukturen selbst Erlösung erwartet, sondern diese bleiben auf der Ebene der Ermöglichungsgründe.²⁶ Aus christlicher Sicht kann es nicht zu einer völligen Loslösung sozialer und politischer Dimensionen von kulturellen und religiösen kommen.²⁷

Das Bewusstsein der Fehlbarkeit des Menschen relativiert zwar jede verbisene Leistungsethik, stellt aber einen Bezug zwischen Glaubensleben und Handeln nicht grundsätzlich in Frage. Das Doppelgebot der Gottes- sowie der Selbst- und Nächstenliebe sowie die Orientierung am Leben und Wirken Jesu Christi, wie es in den neutestamentlichen Schriften beschrieben und gedeutet wird, lässt unter einem „guten Leben“ immer ein Leben verstehen, in dem Menschen sich bemühen, zu sich und zu anderen gut zu sein. Der Glaube an Jesus Christus trägt diese Liebe zu sich und den anderen als eine ethische Perspektive in sich. Der gute Umgang mit sich selbst und mit anderen bestärkt die Freude am Leben, am Schönen, an der Natur und gibt dieser Freude in vielfacher Weise Ausdruck. Ebenso kann der gute Umgang mit sich und anderen zur Übernahme von Aufgaben und zur Annahme von Entbehrungen aus Liebe zu jemand anderem führen. In all diesen Fällen ist ein „gutes Leben“ ein Leben, das geprägt ist im Bemühen um gute Beziehungen – zu sich, zu den anderen Menschen und zu Gott.

25 Ratzinger 1986, 23: „In ihr [der katholischen und evangelischen Soziallehre] geht es darum, Glauben operativ zu machen, d. h. das Ethos des Glaubens auf die wirtschaftliche und politische Vernunft zu beziehen und aus dieser Beziehung heraus Handlungsmodelle zu entwickeln, die nicht Erlösung produzieren, aber Bedingungen erlösten Daseins eröffnen können.“

26 Die Aufnahme des Begriffs der strukturellen Sünde in den kirchlichen Sprachgebrauch aber hat die Bedeutung der aufmerksamen Kritik an und Verantwortung für Strukturen bestärkt und so Christen ermutigt, sich nicht nur im persönlichen Bereich, sondern auch in der Gesellschaft und Politik für eine Verbesserung der Bedingungen erlösten Daseins einzusetzen. Vgl. Hilpert 2009, 112. Zu einem kurzen Überblick über aktuelle Zugänge zum Verständnis von Sünde und Schuld vgl. Dluogoš/ Müller 2012.

27 Theobald 2008, Bd. 1, 454: „Que les problèmes économiques, sociaux et politiques des sociétés soient fortement marqués par ces deux autres dimensions culturelle et religieuse de l'humanité nul n'en doute.“

Das christliche „gute Leben“ wäre demnach ein Leben, das sich durch einen gewissen Stil kennzeichnet: Es orientiert sich an der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, räumt im Entscheidungsfall Beziehungen den Vorrang vor materiellen Gütern ein; es bemisst das alltägliche Leben an den Möglichkeiten des „Reich Gottes“ und lässt sich von der Not anderer Menschen in Anspruch nehmen; es hofft in dunklen Zeiten auf Gottes Hilfe und angesichts eigener Schwäche auf Vollendung durch Gott. Durch den Glauben selig werden heißt daher, dass nur das Herz, die innere Haltung des Glaubens, Hoffens und Liebens, nie das äußerlich Messbare allein, den Menschen wahrhaft glücklich machen und so den Himmel erden kann. In diesem Sinn ist ein „gutes Leben“ ein Leben, in dem das Unendliche im Endlichen erfahrbar wird.

Literatur

- Bieri (2011): Peter Bieri, *Wie wollen wir leben?*, St. Pölten, Salzburg, 4. Aufl.
- Dlugoš/Müller (2012): Slavomír Dlugoš und Sigrig Müller, „Was ist Sünde?“, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 160, 31–39.
- Ernst (2009): Stephan Ernst, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München.
- Hilpert (2009): Konrad Hilpert, *Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung*, Regensburg.
- Hunold (1993): Gerfried W. Hunold, „Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen“, in: Anselm Hertz u. a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien, aktualisierte Neuauflage, 177–195.
- Laubach (1999): Thomas Laubach, *Lebensführung*, Frankfurt am Main.
- Lumen gentium: Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, in: *Die Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, hgg. von Peter Hünermann, Freiburg, Basel, Wien, Sonderausgabe 2009, 73–185.
- Möller (1982): Joseph Möller, „Freiheit und Erlösung“, *Theologische Quartalschrift* 162, 275–288.
- Nietzsche (2003): Friedrich Nietzsche, „Band 1: Juni 1850 – September 1864“, In: Ders., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hgg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin/New York, 2. Auflage.
- Päpstliche Bibelkommission (11. Mai 2008): Päpstliche Bibelkommission, „Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns“, online abrufbar unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_ge.html
- Pesch (2010): Otto Hermann Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung 2. Die Geschichte Gottes mit dem Menschen*, Ostfildern.
- Pottmeyer (1986): Hermann Josef Pottmeyer, „Die Frage nach der wahren Kirche“, in: Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3, Freiburg, Basel, Wien, 212–241.
- Pröpfer (2011): Thomas Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg, Basel, Wien.

- Ratzinger (1986): Josef Kardinal Ratzinger, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 279), Opladen.
- Ricoeur (2002): Paul Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg, München, 3. Aufl.
- Sattler/Schneider (2006): Dorothea Sattler und Theodor Schneider, „Schöpfungslehre“, in: Theodor Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf, 3. Auflage, 120–238.
- Seckler (1985): Max Seckler, „Der Begriff der Offenbarung“, in: Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, Freiburg, Basel, Wien, 60–83.
- Schmitz (1985): Josef Schmitz, „Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis“, in: Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, Freiburg, Basel, Wien, 15–28.
- Schockenhoff (2007): Eberhard Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Freiburg, Basel, Wien.
- Striet (2011): Magnus Striet, „Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung“, in: Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg, Basel, Wien, Bd. 2, 1490–1520.
- Theobald (2008): Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en postmodernité*, Bd. 1, Paris.