

Tod – Gericht – Jenseits

Ein Gespräch über christliche Eschatologie mit Prof. Walter Kasper

„Das eschatologische Büro ist meist geschlossen“, konstatierte zu Beginn des Jahrhunderts Ernst Troeltsch für die Theologie seiner Zeit. Vor einigen Jahren machte dieses Diktum in einer Umformulierung durch Hans Urs von Balthasar die Runde: er fand, das eschatologische Büro mache jetzt „Überstunden“. Tatsächlich wurde das Thema Hoffnung in der Theologie der jüngsten Vergangenheit – nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit marxistischem Denken – neu entdeckt. Die Frage nach der Hoffnung des einzelnen angesichts des Todes hat dabei offensichtlich eine eher untergeordnete Rolle gespielt. Gerade sie gehört aber nach wie vor zu den heiklen und zentralen Punkten in Theologie und Verkündigung. Denn die Belastung durch bestimmte traditionelle Vorstellungen ist bei diesem Thema besonders groß, gleichzeitig scheint es schwierig zu sein, die Substanz dieser Vorstellungen in überzeugender Weise auszulegen und einem heutigen Verständnishorizont zu vermitteln. Wir sprachen über das Thema in seinem Zusammenhang mit Menschenbild und Gottesfrage mit Walter Kasper, Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen. Die Fragen stellte Hans Georg Koch.

HK: Herr Professor Kasper, wenn die christliche Verkündigung sich mit der Sinnfrage auseinandersetzt in Theologie und Predigt, dann nimmt sie immer wieder den Tod in Anspruch in dem Sinn, daß eben am Tod alle anderen Sinndeutungen scheitern und daß allein die christliche Botschaft an diesem Punkt noch die Möglichkeit eines Verständnisses bietet. Wird damit der Tod nicht im Grunde in illegitimer Weise zum Gottesbeweis stilisiert?

Kasper: Es ist wichtig, zunächst das Phänomen des Todes richtig in den Blick zu bekommen. Der Tod ist nicht irgendein Punkt in unserem Leben, auch nicht einfach der letzte Punkt; er ist als Ende des Lebens der „Punkt“, von dem her wir das Ganze des Lebens endgültig in den Blick bekommen. Vom Tod her erweist sich das Leben insgesamt als endlich, begrenzt, sterblich. So stellt der Tod letztlich die Frage nach dem Leben: Was ist das Leben, was ist der Sinn des Lebens? Angesichts des Todes stellt sich die Frage: Was ist der Mensch?, wer bin ich? Augustinus sagt im vierten Buch der Confessiones anlässlich des Todes eines Freundes: „Factus eram ipse mihi magna quaestio“ – „Ich bin mir selbst zu einer großen Frage geworden.“ Welche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Menschseins man immer gibt, sie darf das Phänomen

des Todes nicht übergehen, sondern muß sich an ihm bewähren.

HK: Wie wäre aber dann von dieser Frage her die Antwort des Glaubens zu eröffnen?

Kasper: Aus der Frage läßt sich die theologische Antwort selbstverständlich nicht ableiten. Noch weniger läßt sich der Tod zu einem Gottesbeweis hochstilisieren. Der christliche Glaube ist kein Postulat, das sich aus bestimmten Fragen des Menschen ergibt, sondern Antwort auf das unableitbare Wort Gottes. Der Glaube kann zwar nicht aus den Fragen des Menschen abgeleitet werden, er muß aber angesichts der Fragen des Menschen und angesichts der Situation des Todes verantwortet werden. Am Phänomen des Todes kann der christliche Glaube seine Kraft und seine Stärke erweisen.

„An der Deutung des Todes zeigt sich letztlich die Sicht, die man vom Menschen überhaupt hat“

HK: Der Tod wäre dann nicht der Punkt, an dem sich die christliche Sinndeutung sozusagen noch einschleichen kann, sondern die eigentliche Herausforderung für die gesamte christliche Botschaft. Nun ist ja gegenwärtig der Tod als Thema in der Diskussion durchaus wieder aktuell. Glauben Sie, daß die Art dieser Aktualität für die Verkündigung einen guten Anknüpfungspunkt bietet, oder läuft diese Aktualität dem, was der christliche Glaube zu sagen hat, eher zuwider?

Kasper: Mir scheint, daß die gegenwärtige Situation und ihr Interesse für das Phänomen des Todes vielschichtig ist. Unsere moderne Gesellschaft verdrängt ja zunächst das Phänomen des Todes. Sie delegiert den Tod an ganz bestimmte Institutionen, wie Krankenhaus, Altersheim, Bestattungsinstitut. Im Alltag und auch noch in der Situation schwerer Krankheit wird das Sterben möglichst verschwiegen. Das hängt damit zusammen, daß die moderne Gesellschaft mit ihrem Pochen auf Rationalität, Machbarkeit, Autonomie vom Phänomen des Todes irritiert wird. So ist der Tod kein Ort mehr, an dem der Mensch seine Identität findet. Das gehört mit zu den inhumanen Zügen unserer modernen Gesellschaft. Das neu erwachte Interesse am Tod kann nun verschiedene Gründe haben. Es

kann bedeuten, daß man versucht, nun auch noch „hinter“ den Tod zu kommen, ihn in den Griff zu bekommen und ihn zu manipulieren. Dieses Interesse kann aber auch der Kritik an Grundhaltungen der gegenwärtigen Gesellschaft entspringen. Es könnte so sein, daß man wesentliche Dimensionen des Menschen, die lange vergessen waren, wieder entdeckt. Zum Menschsein gehört ja nicht nur Aktivität, sondern auch Passivität: Geborenwerden, Leiden und Sterben gehören wesentlich zum Menschen. Wo solche Dimensionen und Aspekte des Menschseins wieder deutlicher in den Blick kommen, da eröffnen sich neue Gesprächsmöglichkeiten zwischen der christlichen Botschaft und dem modernen Menschen.

HK: Haben sich aber nicht gleichzeitig nichtchristliche oder vielleicht sogar als Alternative zum Christlichen gedachte Todesverständnisse entwickelt, die es dem Christen sehr schwer machen, auf sie eine Antwort zu finden? Es gibt ja sehr ernst zu nehmende Versuche, in anderer Weise als christlich mit dem Leiden und dem Tod fertig zu werden: wenn man sich etwa in stoischer Richtung mit dem Tod als der letzten Konsequenz des Lebens, als dem Ernstfall des auch sonst menschlich zu bewältigenden Leidens abfindet oder wenn man im marxistischen Sinne den Tod einfach als notwendiges Übel versteht, als das Platzmachen für die anderen, für die man sich eingesetzt und dadurch dem Leben Sinn gegeben hat, oder wenn man in einem vulgär-materialistischen Sinn im Tod einfach den Rückgang in die Materie sieht. Gegen den Anspruch der Plausibilität, mit dem solche Deutungen auftreten, ist doch gar nicht so leicht anzukommen ...

Kasper: Um auf Ihre Frage angemessen zu antworten, müßte man sehr weit ausholen. Zunächst wird der Glaubende allen diesen Deutungen Respekt bezeugen. Er wird aber auch Fragen stellen. Die Grundfrage ist, ob sie der ganzen Paradoxie des Menschen, auch der Paradoxie des Sterbens gerecht werden. Zur Paradoxie des Menschen angesichts des Todes gehören Größe wie Elend des Menschen. Der Tod ist zunächst Zeichen menschlichen Elends. Aber er ist auch Zeichen seiner Größe. Der Tod ist ja nicht nur ein biologisches Vorkommnis. Wir müssen zu unserem Tod und vom Tod her zu unserem Leben Stellung nehmen. Der Tod ist uns gegeben und aufgegeben; insofern ist er nochmals unsere Tat. Nimmt man diese Paradoxie des Menschseins ernst, dann ist die Frage, ob man sich so einfach mit dem Tod abfinden kann. Wird da der Tod in seiner ganzen Härte ernst genommen oder nicht eher verharmlost? Tod bedeutet ja irgendwie Widerspruch zur Tendenz des Lebens, einen Einschnitt, der der Größe des Menschen zuwider ist. Erst recht stellt sich an die vulgär-materialistische Deutung die Frage, ob sie der Größe des Menschen gerecht wird. Kann man den Menschen allein materialistisch erklären, sein Bewußtsein, sein Ethos, seine Kultur und seine Religion allein als Überbau über der Materie verstehen? Barmherzigkeit, selbstlose Hingabe, Nächstenliebe wären die ersten Opfer einer solchen Deutung. Gegenüber dem marxistischen Todesverständnis

schließlich ist die Frage, ob man den Menschen mit Marx lediglich als das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen kann. Kann man die je einmalige Würde der Person in das Ganze der Gesellschaft und der Menschheit aufheben? Sieht man den Sinn des Todes lediglich darin, daß der einzelne sozusagen in einem Akt verzichtender Liebe Platz macht für die nächste Generation und ihr sein Lebenswerk übereignet, dann wird die menschliche Person letztlich doch zur Funktion. An der jeweiligen Deutung des Todes zeigt sich letztlich die Sicht, die man vom Menschen überhaupt hat.

HK: Kann man vermuten, daß die Möglichkeit, die Paradoxie des Todes in den Blick zu bekommen, daran hängt, daß man über den Tod hinaus etwas weiß oder etwas hofft? Anders gefragt: Führt eine Todesinterpretation ohne Hoffnung zu einer Banalisierung des Todes?

Kasper: Von Banalisierung würde ich nicht ohne weiteres sprechen. Es gibt etwa in der Philosophie des Existentialismus hochbedeutsame Interpretationen des Todes, die weder von der Hoffnung über den Tod hinaus ausgehen noch zu ihr hinführen. In der Diskussion mit solchen Entwürfen muß man zunächst das Phänomen des Todes selbst analysieren und dabei die Paradoxie des Todes aufzeigen. Es zeigt sich nämlich, daß der Tod einerseits das Leben des Menschen insgesamt qualifiziert, indem er es als sterblich erweist, daß aber andererseits auch das Leben angesichts des Todes zu sich selbst findet, im Tod „versammelt“ sich sozusagen das Leben. Leben und Tod können nur korrelativ zueinander gedacht werden. Auch Sinnlosigkeit kann nur auf dem Hintergrund von Sinnerwartung und Sinnerfahrung, Verzweiflung nur auf dem Hintergrund von Hoffnung begriffen werden, wie sich die Hoffnung von billigem Optimismus dadurch unterscheidet, daß sie der Verzweiflung standhält. Die Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten ist wohl nicht allein theoretisch möglich. Es gibt aber so etwas wie einen Konsens der Völker, der – wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise – von einem Leben über den Tod hinaus spricht ...

„Ein Gottesglaube ohne Konsequenzen wird zu einem vagen Sinnhorizont“

HK: Aber es ist doch eine frappierende Tatsache, daß der Konsens, von dem Sie sprechen, in unserer Zeit und – wie es scheint – besonders in der europäischen Gesellschaft stark schwindet. Menschliches Leben, menschliche Sinn-erfüllung wird weithin nicht mehr im Zusammenhang gesehen mit einem Sinnverständnis des Todes, und Umfragen zeigen, daß nicht einmal der Glaube an Gott im Verständnis zahlreicher Befragter gebunden ist an die Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tod. Es gibt ja demoskopische Untersuchungen, aus denen hervorgeht, daß etwa nur die Hälfte derjenigen, die angeben, sie würden an Gott glauben, auch an ein Fortleben nach dem Tode glaubt ...

Kasper: Die Situation ist sicher so, wie Sie sie schildern. Nun ist aber die Deutung von Umfrageergebnissen eine eigene Wissenschaft, auf die ich mich nicht sonderlich verstehe. Soweit ich sehe, hängt die Situation, wie Sie sie schildern, zusammen mit einer durchgehenden Säkularisierung unserer Gesellschaft, die sich selbstverständlich in erster Linie auf das Verständnis vom Sinn des menschlichen Lebens auswirkt. Ein Ausweichen vor dem Tod bedeutet freilich auch ein Ausweichen vor dem Leben. Wenn nun selbst der Gottesglaube in vielen Fällen keine Konsequenzen mehr hat für das Verständnis des Todes, dann bedeutet dies ein Nachlassen der Kraft dieses Glaubens. Der Gottesglaube wird dann irgendwie zu einem vagen Sinnhorizont. Ein solcher kraftlos gewordener Gottesglaube ist im Grunde nicht mehr sehr weit von der Aussage, daß Gott tot sei, denn von einem solchen Gott geht ja kein Leben mehr aus. Wenn immer Gott ernst genommen wird als die alles bestimmende Wirklichkeit, dann muß diese Wirklichkeit Leben und Tod umgreifen. Das bedeutet, daß die Frage nach dem Tod unmittelbar mit der Gottesfrage verbunden ist.

HK: Darauf sollten wir noch zurückkommen. Zunächst aber eine Zwischenfrage, die sich direkt an den Fachtheologen richtet: Kann man sagen, daß die neuere Theologie sich den Verständnisschwierigkeiten in bezug auf die Hoffnung über den Tod hinaus insofern angepaßt hat, als sie selber das eschatologische Thema in dieser Zuspitzung eher etwas an die Seite gerückt hat und statt dessen die Eschatologie entweder in gesellschaftskritischer Perspektive entwirft oder aber in mehr präsentischer Weise? Diese Eschatologien versuchen dann entweder darzustellen, wie das christliche Sinnangebot mit seinem utopischen Charakter die gegenwärtige Gesellschaft zu kritisieren oder wie es andererseits das Leben hier und jetzt auf unüberbietbare Weise menschlich zu machen vermag...

Kasper: Die Theologie hat in unserem Jahrhundert gerade in der Eschatologie schon mehrere Pendelschläge mitgemacht. Es gab in den fünfziger und sechziger Jahren einige bedeutende Entwürfe zu einer Theologie des Todes, denken Sie an Guardini, Rahner, Volk, Pieper und andere. Dann kam eine Welle, wo mehr der universale und der politisch-gesellschaftliche Aspekt der Eschatologie herausgestellt wurden. Gegenwärtig stehen wir wieder an einer Wende; es wird wieder mehr der personale und individuelle Aspekt hervorgehoben. Soll diese neue Wende nicht wieder eine bloße Anpassung bedeuten, ist es notwendig, das legitime Anliegen der politischen Theologie nicht einfach aufzugeben, sondern einzubringen in eine umfassende Sicht der christlichen Hoffnung, die zugleich individuell und universal ist. Freilich stellt sich gegenüber einem einseitig gesellschaftspolitischen Verständnis der Hoffnung die Frage, ob hier die Hoffnung nicht letztlich halbiert und nur denen zugesprochen wird, die an der Front des Fortschritts stehen und die einmal das künftige Reich der Freiheit erleben werden. Es stellt sich die Frage: Was ist dann mit den Leidenden, den Unterdrückten, den Zu-

kurzgekommenen der vorhergehenden Geschichte? Gerade wenn man den universalen Charakter christlicher Hoffnung ernst nimmt, muß man von der Hoffnung angesichts des Todes des einzelnen sprechen. In jedem anderen Fall kommt es zu einer zynischen Halbierung der Geschichte und der Hoffnung.

„Ist eine rein präsentische Eschatologie nicht eine recht halbherzige bourgeoise Ideologie?“

HK: Hat die präsentische Spielart der Eschatologie nicht in Wirklichkeit noch größere Breitenwirkung – auch innerhalb der Kirche – als die utopisch-gesellschaftskritisch akzentuierte? Schließen faktisch nicht auch viele Christen bei der Suche nach gegenwärtiger Sinnerfahrung die Frage nach zukünftigem Heil aus?

Kasper: Wir sollten das legitime Anliegen dieser präsentischen Eschatologie nicht übersehen. In der Vergangenheit hat man die Hoffnung oft als Vertröstung auf das Jenseits, das Diesseits aber als bloßes Jammer- und Tränental oder als Wartezimmer für die Ewigkeit verstanden. Man hat die präsentische Kraft der Hoffnung verkannt. Die Hoffnung bringt nämlich schon Licht in dieses Leben. Wo etwa Liebe erfahren oder geschenkt wird, da geschieht dies nicht um eines zukünftigen Lebens willen; vielmehr ereignet sich hier in der Zeit etwas, das bleibende Bedeutung besitzt. Als endliche Wesen haben wir freilich das Ganze nur im Fragment, in flüchtigen Augenblicken; ganz glückt und gelingt uns unser Dasein nie. Die Frage ist deshalb: Müssen wir uns mit solcher fragmentarischer Erfüllung abfinden, und können wir – wie es einer weitverbreiteten gegenwärtigen Mentalität entspricht – die Hoffnung auf das Endgültige und Ganze aufgeben, ohne daß dadurch ein wesentliches Stück des Humanum verlorengeht? Welche Hoffnung bleibt dann aber denen, die in diesem Leben wenig oder keine menschliche Sinnerfüllung erfahren? Ist also eine rein präsentische Eschatologie nicht eine recht halbherzige bourgeoise Ideologie?

HK: Wir haben von der Schere gesprochen, die sich zwischen Gottesglauben und Jenseitshoffnung auftut. Hängt sie damit zusammen, daß die Sprachnot des Glaubens und der Theologie angesichts der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod noch stärker, noch bedrängender ist als die Sprachnot in bezug auf die Gottesfrage? Wäre es nicht denkbar, daß diese Hoffnung auch deshalb so unzugänglich ist, weil es nicht gelingt, verständlich von ihr zu reden?

Kasper: Diese Sprachnot besteht zweifellos. Sie ist nicht zuletzt darin begründet, daß man in der Vergangenheit den Inhalt christlicher Hoffnung oft in einer unangemessenen Weise vergegenständlicht hat. Diese gegenständlichen Aussagen über die sogenannten Letzten Dinge sind dem modernen Menschen ungläubwürdig geworden. Sie erscheinen ihm als eine Art Mythologie, die er nicht in Zu-

sammenhang bringen kann mit seinem aufgeklärten wissenschaftlichen Verständnis der Welt und des Menschen. Es gilt wieder zu betonen, daß es sich bei allen eschatologischen Aussagen um Hoffnungsaussagen handelt, also um Aussagen, die zwar eine unbedingte Gewißheit, aber nicht ein gegenständliches Wissen zum Ausdruck bringen. Es handelt sich um Bilder und Symbole, die aus der gegenwärtigen Erfahrung genommen sind und für die Hoffnung transparent werden für eine endgültige Vollendung. Solches symbolische Denken ist uns in unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation fremd geworden. Anders als in Symbolen kann sich Hoffnung aber nicht artikulieren. Ich vermute, daß viele Aussagen bei den Umfrageergebnissen, die Sie vorhin angesprochen haben, auf einem Mißverständnis des eigentlichen Sinns der christlichen Hoffnungsaussagen beruhen. Man muß diese Aussagen deshalb vermutlich sehr differenziert beurteilen.

„Es gibt im Grunde nur ein ‚letztes Ding‘, Gott selber“

HK: Wie soll man mit diesen Hoffnungsbildern umgehen? Wie ist ein Begriff wie Himmel zu buchstabieren, damit er verstanden werden kann?

Kasper: Man spricht von den Begriffen Himmel, Hölle, Fegfeuer als von den Letzten Dingen. Das ist eine sehr unangemessene, ja irreführende Redeweise. Eine sinnvollere Sprechweise deutet sich etwa in Psalm 73 an, wo der Psalmist die ganze Hoffnung darauf konzentriert, daß er sagt: „Ich werde immer bei dir sein.“ Keinerlei kosmologische Aussage also. Es gibt im Grunde nur ein „letztes Ding“, Gott selber. Gott als Gewonnener ist Himmel, Gott als Verlorener und damit das Menschsein als ein verlorenes und verfehltes ist Hölle, und Gott als reinigendes und richtendes Feuer der Liebe ist im Grunde das, was man mit Fegfeuer meint. Es geht also nicht darum, eine falsch-verstandene entmythologisierende Reduktion vorzunehmen, sondern eine Konzentration aller eschatologischen Hoffnungsaussagen auf die eine hin, daß Gott die absolute Zukunft des Menschen ist.

HK: Eine „ökumenische“ Zwischenfrage zum Fegfeuer. Es muß doch zu denken geben, daß das für die meisten Protestanten sicher – etwas salopp ausgedrückt – eher ein typischer Fall von katholischem „Kompromißlertum“ ist und nicht ein notwendiger Bestandteil christlicher Eschatologie?

Kasper: Dazu wäre im einzelnen sehr vieles zu sagen. Was der katholische Glaube mit dem Bild vom Fegfeuer meint, ist dies, daß es Menschen gibt, die in einem Zustand sterben, in dem sie sich zwar prinzipiell im Glauben für Gott entschieden haben, aber diese Entscheidung nicht bis zur letzten Konsequenz in ihrem Leben verwirklicht haben. Die Begegnung mit Gott, die nach christlicher Überzeugung im Tod geschieht, bringt dem Menschen diesen

Mangel an Liebe zum Bewußtsein. Angesichts der Liebe Gottes leidet der Mensch am Mangel seiner eigenen Liebe. Dieses Ausleiden der Liebe ist letztlich mit dem gemeint, was wir mit Fegfeuer bezeichnen. Gott ist hier reinigendes und gnädiges Gericht für den Menschen. Wenn man es so versteht, verliert dieser Glaubensinhalt seine mythologisch scheinende Gestalt. Vielleicht ist er, so verstanden, dem protestantischen Verständnis der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade gar nicht so fern, wie es zunächst scheinen könnte. Man könnte auch sagen, das Fegfeuer ist nicht etwas „zwischen“ Himmel und Hölle, sozusagen ein dritter jenseitiger Ort, sondern im Grunde „ein Stück Himmel“.

HK: Enthält eine solche Formulierung nicht zugleich zuviel und zuwenig Metaphorik? So fragwürdig die vergegenständlichende Ausschmückung der eschatologischen Aussagen war, so notwendig scheint es doch auf der anderen Seite zu sein, eine Sprache zu finden, in der die erhoffte Zukunft nicht bloß postuliert, sondern auch im Kontext menschlicher Erfahrung „beschrieben“ werden kann...

Kasper: Es geht, wie gesagt, weder um ein Postulat noch um die Möglichkeit, die christliche Hoffnung als solche voll aus der menschlichen Erfahrung zugänglich zu machen. Wir können lediglich nach Ansatzpunkten in unserer Erfahrung suchen und auf Sinnerfahrungen verweisen, die offen und transparent sind für endgültige Erfüllung, wie etwa die angesprochene Erfahrung der Liebe. Auf solche Erfahrungszugänge kommt es heute sehr entscheidend an, weil wir uns erst wieder einüben müssen in die Dimension, die hier angesprochen ist. Aber es handelt sich nur um Bilder und Gleichnisse, die nicht die Verlängerung dieses Lebens, sondern die Hoffnung auf ein neues Leben zum Ausdruck bringen. Deshalb ist auch die Rede von einem Weiterleben oder Fortleben nach dem Tod irreführend. Beim Inhalt christlicher Hoffnung geht es nach der Bibel um etwas, das kein Auge gesehen hat, um ein Feststehen in dem, was man nicht sieht. Der Christ weiß hier in einem richtig verstandenen Sinn nicht mehr als die andern. Er weiß eher weniger, denn wenn Gott ein absolutes Geheimnis ist, dann ist selbstverständlich auch die Gemeinschaft mit Gott letztlich ein Geheimnis. Wer hier alles begriffen hat, hat nichts begriffen. Deshalb waren es wohl nicht die schlechtesten Theologen, die, wenn es um die konkrete Inhaltlichkeit der Hoffnung ging, ins Stottern gerieten oder, besser gesagt, das Schweigen vorgezogen haben. Mit dem Geheimnis Gottes gilt es auch das am Tod voll offenbar werdende Geheimnis des Menschen zu wahren.

HK: Das klassische Problem einer konkretisierenden Entfaltung der christlichen Jenseitshoffnung war ja wohl der Zusammenhang von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes. Als die griechisch geprägte Überzeugung der Unsterblichkeit der Seele fragwürdig wurde und das auch ins allgemeine Bewußtsein gedrungen ist, scheint die Theologie das gar nicht so stark getroffen zu haben,

vielmehr sagte und sagt man: wir haben ja im Grunde das, worauf die heutige Problematik wartet, nämlich die Auferstehung des Fleisches, die Auferweckung des ganzen Menschen. Wurde da von der Theologie die Lage nicht etwas zu optimistisch gesehen, insofern die allgemeine Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele eine gewisse Anknüpfungsmöglichkeit war für die christliche Verkündigung, während die Versuche der Todesbewältigung, die wir vorhin genannt haben, derartige Anknüpfungsmöglichkeiten gar nicht bieten?

Kasper: Unsterblichkeit der Seele und Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches basieren auf zwei grundsätzlich verschiedenen Vorstellungsweisen vom Menschen. Die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele wurzelt in einem dualistischen Menschenbild; der Tod bedeutet hier die Auflösung der Einheit von Leib und Seele, letztlich die Befreiung der Seele von der Fessel des Leibes. Demgegenüber vertritt die Bibel ein ausgesprochen ganzheitliches Bild vom Menschen, das auch mehr der heutigen Sicht des Menschen entspricht. Der Tod ist hier nicht nur der Tod des Leibes, wogegen die Seele vom Tod unberührt bleibt; der Tod betrifft vielmehr den ganzen Menschen. Die Hoffnung des Menschen angesichts des Todes betrifft nicht nur einen Teil des Menschen, sondern den Menschen insgesamt. Der Tod ist nicht die Auflösung des Menschen, sondern seine Vollendung. Hier ist von der Bibel und von der heutigen Anthropologie her durchaus eine gewisse Korrektur der traditionellen Auffassung vom Tod als Trennung von Leib und Seele notwendig. Die ins Christentum übernommene Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele hat jedoch zu Recht zum Ausdruck gebracht, daß es ja derselbe Mensch ist, der hier lebt und der bei Gott ewiges Leben erhält. Diese Identität und Kontinuität auf seiten des Menschen ist das legitime Anliegen, das sich in der Aufnahme eines ursprünglich griechisch-philosophischen Gedankens in die christliche Theologie ausdrückte.

„Die christliche Gerichtsbotschaft hat eine zutiefst humane Bedeutung“

HK: Wie kann man das aber von einer zeitgenössischen Anthropologie her verständlich machen?

Kasper: Man kann verweisen auf die Dynamik, die menschlicher Freiheit, die ja über alles Endliche hinaus fragt, innewohnt; diese Offenheit des Menschen, die in keinem Endlichen zur Ruhe kommt, ist der Horizont, in dem Freiheit überhaupt möglich ist. Man kann verweisen auf das Unbedingte und Endgültige, das zur menschlichen Liebe und zur menschlichen Treue gehört. Man kann aber auch auf negative Erfahrungen, auf Kontrasterfahrungen verweisen. Wir können uns nicht damit abfinden, daß der Mörder über seine Opfer triumphiert; wir sprechen dann von einem himmelschreienden Unrecht und bringen damit irgendwie den Gedanken an unbedingte Gerechtigkeit

zum Ausdruck. All das sind Erfahrungen, die uns einen ersten Zugang zu dem erschließen, was hier mit absoluter Hoffnung für den Menschen letztlich gemeint ist. Freilich wird die christliche Theologie immer hinzusagen, daß diese Hoffnung für den Menschen nicht etwas ist, was ihm sozusagen natürlich gehört, auf das er pochen kann, womit er selbst dem Tod trotzen kann, sondern daß die Erfüllung dieser Hoffnung ein Geschenk darstellt.

HK: Da kämen wir dann wohl auf den eigentlichen theologischen Ort der Hoffnung über den Tod hinaus, nämlich die Auferweckung Jesu?

Kasper: Da der Tod grundsätzlich nicht nur ein biologisches Vorkommnis ist, sondern etwas, was in personaler Weise angeeignet werden muß, hat der Tod bzw. die Todeserfahrung eine Geschichte. Der Tod des Sünders ist ein anderer als der Tod Jesu und der Tod dessen, der Jesus nachfolgt. Der Tod des Sünders ist geprägt vom Wesen der Sünde, der Entfremdung von Gott. Damit hängt zusammen das Dunkel, die Fremdheit, das Befremdliche am Tod. Bei Jesus Christus erhält der Tod dadurch eine neue Qualität, daß er ihn in Freiheit annimmt. Ja bei Jesus ist Gott selbst vom Tod betroffen, Gott selbst geht in die ganze Tiefe der *conditio humana* ein. Damit wird die Macht des Todes aufgesprengt und im Tod selber Hoffnung eröffnet. Der Tod Jesu ist sozusagen die Negation der Negation und eröffnet im Glauben an Jesus Christus und in seiner Nachfolge eine neue Weise, den Tod zu bestehen, nämlich als Begegnung mit Gott und als Weg zur endgültigen Gemeinschaft mit ihm. Der Glaube an die Auferweckung Jesu Christi ist der eigentliche Grund der christlichen Hoffnung angesichts des Todes.

HK: Sie haben jetzt die christliche Botschaft über ein Jenseits des Todes ganz im Sinn von Hoffnungsaussagen dargestellt. War es aber in der christlich-kirchlichen Tradition nicht häufig so, daß noch stärker als Hoffnungsbilder Drohbilder die Verkündigung bestimmt haben und daß vielleicht von daher sogar die Abwendung von diesen Bildern besonders stark geworden ist?

Kasper: Es ist richtig, daß man aus der christlichen Frohbotschaft oft eine Drohbotschaft gemacht hat und damit das Wesentliche der Botschaft Jesu verfehlt hat. Auf der anderen Seite stellen wir fest, daß der Mensch heute in der Gefahr ist, sich vor seiner Verantwortung wegzustehlen und die negativen Folgen seiner beanspruchten Autonomie auf Alibisubjekte wie Milieu, Anlagen, Strukturen u. a. zu delegieren, gleichsam einen großen Entschuldigungsmechanismus zu konstruieren. In dieser Situation erhält die christliche Gerichtsbotschaft wieder eine zutiefst humane Bedeutung, weil sie den Menschen an seine unabdingbare Verantwortung erinnert. Auch noch in einer anderen Hinsicht ist sie von höchst aktueller Bedeutung. Denn die Aussage, daß sich am Ende jeder vor dem Gericht Gottes zu verantworten hat, sagt ja auch etwas von der Gleichheit aller Menschen, sie sagt, daß am Ende nicht

der Mörder über seine Opfer triumphiert und auch den Gewalttätigen die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Diese Rede vom Gericht impliziert also indirekt eine Hoffnungsaussage von überaus humaner Bedeutung.

„Wenn man das Jenseits nur zur Vertröstung erklärt, wird das Diesseits selbst trostlos“

HK: Nun befindet sich da der Christ immer in einem Dilemma. Wenn er das Moment der Drohung unterstreicht, heißt es, seine Botschaft produziere Ängste, wenn er die Hoffnungskraft unterstreicht, dann wird sofort der Vertröstungsvorwurf laut. Und es ist ja nicht zu bezweifeln, daß einer der stärksten Einwände gegen die christliche Hoffnung über den Tod hinaus derjenige ist, daß man sagt, diese Hoffnung sei nur eine Projektion von realen Wünschen in ein imaginäres Jenseits...

Kasper: Zu diesem Illusionsverdacht, der ja nicht nur die christliche Hoffnung, sondern die Religion insgesamt betrifft, kann man sowohl theoretisch wie praktisch Stellung nehmen. Ich möchte mich hier auf den Aspekt der Praxis beschränken. Letztlich kann man diesen Verdacht sowieso nur durch eine neue Praxis entkräften, indem man durch die Tat aufzeigt, daß die Hoffnung auf ewiges Leben letztlich besagt, daß die Liebe endgültig bleibt, so daß alles endgültig in den Bestand der Wirklichkeit eingeht, was ein Mensch aus Liebe tut. Diese Botschaft der Hoffnung ist, so verstanden, nicht eine Vertröstung auf das Jenseits, sondern eine Ermutigung zum Einsatz im Diesseits. In der Tat läßt sich eine ganze Reihe großer Heiligengestalten nennen, die sich aus der Hoffnung heraus im Diesseits eingesetzt haben im Dienst der Liebe für den Menschen. Zum anderen besagt die christliche Hoffnung auch, daß die letzte Instanz, die über den Sinn von Leben und Geschichte urteilt, nicht der Mensch, sondern Gott ist. Das bedeutet einen kritischen Vorbehalt, der besagt, daß kein Mensch, keine Klasse, keine Rasse, kein Volk sich als endgültiger Agent der Weltgeschichte aufspielen darf. Keiner kann einfach für sich beanspruchen, jetzt schon das Endgültige zu exekutieren, ein Anspruch, der immer auf Totalitarismus hinausläuft. Insofern bedeutet diese Hoffnung auch eine Art Entideologisierung, sie begründet Toleranz unter den Menschen. Schließlich noch ein Letztes. Das menschliche Leben ist nun einmal begrenzt, fragmentarisch, sterblich. Wenn man das Jenseits nur noch zur Vertröstung erklärt, dann wird das Diesseits selbst trostlos.

HK: ... wobei natürlich die Vertreter des Projektionsvorwurfes sagen würden, es sei gerade die Würde und Größe menschlichen Lebens, sich mit dieser Trostlosigkeit abzufinden und trotzdem menschlich zu leben...

Kasper: Die Frage ist nur, ob man mit dieser zweifellos höchst respektablen Aussage wirklich der ganzen Größe des Menschen gerecht wird: dem Unbedingten, das sich

etwa im sittlichen Anspruch meldet, der Frage nach der endgültigen Gerechtigkeit in der Welt. Die Frage ist also, ob eine solche Auffassung letztlich nicht eben doch bedeutet, sich mit dem Status quo der Wirklichkeit abzufinden, und damit auch den Menschen unterschätzt.

HK: Würden Sie sagen, daß solche auf Hoffnung verzichtenden Auffassungen in dem, was sie an Menschlichkeit praktizieren, doch irgendwo noch davon leben, daß im Kontext einer Hoffnungsbotschaft Dinge entdeckt wurden, die auch für diejenigen menschlich wichtig bleiben, die diese Hoffnung nicht mehr teilen?

Kasper: Ich denke vor allem an die Einmaligkeit, Endgültigkeit und Unbedingtheit im menschlichen Leben. Nichts ist einfach wiederholbar, jeder Augenblick hat seine endgültige Bedeutung, man kann nicht immer wieder von vorn anfangen, man ist unbedingt in Anspruch genommen und kann seiner Verantwortung nicht endgültig davonlaufen oder sich vor ihr drücken. Die menschliche Freiheit bedeutet vielmehr das Vermögen der Verendgültigung des Menschen. Das alles sind wesentliche Elemente des personalen Verständnisses des Menschen, die von der eschatologischen Hoffnung des Christentums hoffentlich bleibend in die Geschichte eingebracht worden sind.

„Der Tod Gottes führt letztlich zum Tod des Menschen“

HK: Muß man nicht vermuten oder befürchten, daß auf weite Sicht der Zugang zu bestimmten menschlichen Erfahrungen sich verschließt, wenn der Rahmen, in dem diese Erfahrungen zugänglich und möglich geworden sind, nicht mehr existiert? Konkreter gefragt: kann eine letzte Verantwortung des Menschen ohne die Vorstellung von einem Gericht Gottes über den einzelnen und die Weltgeschichte begründet werden?

Kasper: Die Sorge ist, daß der Mensch, wenn er das Unbedingte, das zu seinem Menschsein nach christlich-abendländischer Auffassung gehört, und wenn er die Offenheit seines Menschseins auf ein absolutes Geheimnis hin nicht mehr anerkennt, sich letztlich zurückentwickelt zu einem findigen Tier. Der Verlust der theologischen Dimension führt leicht zum Verlust wesentlich humaner Dimensionen, der Tod Gottes letztlich zum Tod des Menschen. Es gibt ja ganze anthropologische Richtungen, die heute den Tod des Menschen im traditionellen Verständnis proklamieren. Hier hat, glaube ich, der christliche Glaube heute eine eminent humane Verantwortung mitzuübernehmen. Dies geschieht nicht zuletzt dadurch, daß er stellvertretend die Hoffnung hochhält und so der Resignation hinsichtlich dessen, was Menschsein bedeutet, energisch widerspricht.

HK: Mit der ethisch-anthropologischen Dimension bewegt man sich in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, im Rahmen der „individuellen“ Eschatologie. Nun

war aber für den christlichen Glauben immer der Zusammenhang von individueller und universaler Eschatologie konstitutiv. Stellt sich angesichts der Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte und der Natur, auf eine neue Schöpfung, nicht noch einmal verschärft die Frage, wie man davon überhaupt sinnvoll reden kann?

Kasper: Der Mensch existiert nie als ein weltloses Individuum. Mitwelt und Umwelt sind ein Stück von mir selber. Die Hoffnung des Menschen ist erst dann an ihr Ende und in ihre Vollendung gelangt, wenn auch die Umwelt und die Mitwelt, die zum Menschen selber gehören, in diese Vollendung miteinbezogen sind. Und von dort her gibt es einen notwendigen Zusammenhang zwischen individueller und universaler Eschatologie, zwischen der, wie man vielleicht sagen könnte, Auferweckung des einzelnen im Tod und der universalen Auferweckung der Toten. Diese universalkosmische Dimension ist gerade heute wichtig zu betonen, weil sie besagt, daß all das, was ein Mensch wirkt in seinem Leben, was er erstrebt, aber auch was er erleidet, mit in den endgültigen Bestand der Wirklichkeit eingeht und endgültig von Gott angenommen ist. Schließlich umfaßt die Hoffnung, daß am Ende Gott alles in allem sein wird, notwendig das Ganze der Wirklichkeit.

HK: Gegenwärtig wird da und dort auf die kosmische Eschatologie wieder Bezug genommen im Kontext der Diskussionen um die Bewahrung unserer natürlichen Lebensbedingungen. Von der kosmischen Eschatologie her wird dann der Auftrag der Christen zum Einsatz für unsere natürliche Umwelt begründet. So weit, so gut. Die Frage ist nur, ob über diesen ethischen Impuls hinaus sozusagen auch eine Hoffnung für die Natur unsere Hoffnung sein kann oder ob uns die Vorstellung von der neuen Schöpfung so unzugänglich geworden ist, daß man sie nicht mehr verstehen kann...

Kasper: Für den christlichen Glauben ist die Welt auf den Menschen hin geschaffen, sozusagen als Raum seiner Freiheit. Umgekehrt gibt es den Menschen nur in seinem leibhaften Bezug zur Welt. Eine weltlose Hoffnung wäre das eigentlich Unverständliche. Das bedeutet, daß die Hoffnung für den Menschen auch Hoffnung für die Welt insgesamt ist. Andernfalls wäre es auch keine Hoffnung für den Menschen, sondern doch wieder bloß eine Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele. Richtig verstandene Hoffnung flieht also nicht aus der Welt, sondern bleibt der Welt treu. Sie ist Hoffnung für die Welt, ohne daß man daraus nun konkrete inhaltliche Aussagen im einzelnen ableiten könnte. Aber es folgt daraus, wie Sie mit Recht sagen, ein ethischer Impuls. Die Hoffnung verweist uns sozusagen auf diese unsere Welt zurück. Hoffnung zu haben für den Menschen und die Welt bedeutet, sich der Menschen und der Welt anzunehmen, bedeutet aber auch zu wissen, daß der Mensch nicht der schrankenlose Herr dieser Welt ist, sondern daß ihm die Welt zur Verantwortung übertragen ist. Gerade dieser Aspekt scheint mir in der gegenwärtigen Situation besonders bedeutsam zu sein.

HK: Bleibt damit nicht doch der ethische Imperativ die einzige Möglichkeit, die Hoffnung zu explizieren?

Kasper: Nein, das wäre ja eine Ethik des bloßen „Als-ob“. Wir müßten in der Welt handeln, als ob alles einen unbedingten Sinn hätte. Wir können aber uns, die andern und die Welt nur deshalb unbedingt annehmen, weil wir, die andern und die Welt von Gott unbedingt angenommen sind. Die Hoffnung auf das eschatologische „Gott alles in allem“ gründet also im Vertrauen auf die in Jesus Christus offenbare Treue Gottes zur Welt und zum Menschen. Sie wird nicht nur ethisch, sondern vor allem in der Feier der Sakramente expliziert, wo in konkreten welthaften Zeichen die eschatologische Wirklichkeit antizipiert wird.

„Eine eschatologische Hoffnung ohne Schöpfungsglaube liefe auf eine gnostische Emanzipation von der Welt hinaus“

HK: Wenn man, wie Sie es bereits angedeutet haben, den Inhalt der Hoffnung als „Begegnung mit Gott“ faßt, wird Gott in Analogie zu menschlicher Personalität gedacht. Entstehen von daher nicht noch einmal ganz große Schwierigkeiten, die Vollendung von Welt und Geschichte in dieser Vorstellung unterzubringen?

Kasper: Gott wäre mißverstanden, wenn man ihn nur als Du verstehen würde, das dem Menschen gegenüber ist. Das liefe auf eine höchst anthropomorphe Vorstellung von Gott hinaus. Gott ist in seinem personalen Gegenüber zugleich derjenige, der den Menschen und die Wirklichkeit insgesamt umgreift, er ist uns nach Augustinus innerlicher als wir uns selbst. Er ist die alles umgreifende und bestimmende Wirklichkeit, damit auch die Wirklichkeit, die Leben und Tod umgreift. In dieser alles umfassenden Weise ist Gott zugleich der Gott, der sich dem Menschen in der Welt endgültig zugesprochen und verheißen hat. Auf dieser alles umfassenden Verheißung basiert letztlich christliche Hoffnung. Wäre sie nicht wirklich alles umfassend, wäre sie weder Gott noch dem Menschen entsprechend.

HK: Sie sprechen damit den Zusammenhang von Schöpfung und eschatologischer Hoffnung an. Diese beiden Glaubensaussagen sind ja wohl in enger Verbindung zu sehen, nicht nur weil beide nicht leicht auszulegen sind und weil sie dieselben ethischen Konsequenzen (Verantwortlichkeit, Relativierung menschlicher Hybris etc.) haben...

Kasper: Der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung ist für jede christliche Theologie schlechterdings fundamental. Eine eschatologische Hoffnung, die vom Schöpfungsglauben sich emanzipieren würde, liefe auf eine Art gnostische Emanzipation von der Welt, auf Erlösung von der Welt statt auf Erlösung der Welt hinaus. Richtig verstandene Erlösungshoffnung schließt die Schöpfertreue Gottes ein und bekräftigt sie. Sie bekennt Gott endgültig

als Gott der Menschen und als Gott, der für diese Welt Hoffnung aufrichtet. Diese Einheit von Schöpfung und Erlösung könnte man bis zu einem gewissen Grad als die Grundaussage christlichen Glaubens bezeichnen, die die christliche Hoffnung auch unterscheidet von asiatischen Formen der Religiosität, von denen wir in diesem Gespräch nicht ausführlich sprechen konnten.

HK: Und wie müßte die Verknüpfung von Schöpfung und Eschatologie aussehen, damit sie lebenspraktisch, existentiell werden kann?

Kasper: Da eine Reihe von Gesichtspunkten bereits genannt wurde, eine umfassende Antwort aber auf eine Gesamtdarstellung der christlichen Ethik hinausliefe, beschränke ich mich abschließend auf nur einen Gesichtspunkt. Die Spannungseinheit von Schöpfung und Erlösung begründet

eine geschichtliche und dynamische Sicht der Wirklichkeit. Alles, was ist, ist je über sich hinaus auf eine letzte Vollendung hin. Die Welt ist unfertig; sie ist dem Menschen gegeben und aufgegeben, freilich nicht zur zügellosen Ausbeutung und Manipulation, sondern zur Vollendung. Die Hoffnung begründet also die Sorge für das Leben, und heute mehr denn je: Sorge für das Überleben der Menschheit in Menschlichkeit. Am deutlichsten wird der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung in der Feier der Liturgie. Denn indem wir als Christen den Tod des Herrn feiern, vergegenwärtigen wir zugleich die eschatologische Vollendung des Menschen und der Welt. Daß wir dies in der Weise der Eucharistie, der Danksagung, tun, zeigt, daß die Vollendung des Ganzen unseres Lebens wie der Wirklichkeit insgesamt nicht unser Werk ist, sosehr die Gewißheit der Hoffnung uns zur Tat ermutigt.

Dokument des Monats

„Die seelische Temperatur in unserem Lande sinkt“

Die Rede von Bundespräsident Walter Scheel bei der diesjährigen Verleihung des Theodor-Heuss-Preises

Anlässlich der diesjährigen Verleihung des Theodor-Heuss-Preises (11. 2. 77) hielt Bundespräsident Scheel eine auch in der Tagespresse vielbeachtete Rede. Er befaßte sich darin besonders mit zwei einander durchdringenden Fragekomplexen des politischen bzw. völpolitischen (vorstaatlichen) Raumes: mit dem Kontrast zwischen wirtschaftlichem Wohlergehen und existentieller Zufriedenheit und der Abhängigkeit von wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und technischen Teilmaßnahmen, von dem Ringen um eine politisch zu verwirklichende Gesamtkonzeption gesellschaftlich-staatlicher Ordnung. Dabei nahm er zu einer Reihe hochpolitischer und gegenwärtig besonders aktueller Themen Stellung: Grundwerte, Bürgerinitiativen, Glaubwürdigkeit politischer Parteien usw. Obwohl gerade der einleitende Teil der Rede ein problematisches altliberales Staatsverständnis verrät, in dem individuelle Freiheit und Gemeinwohl über den staats-theoretisch unscharfen Begriff der „Gemeinschaft“ nur notdürftig harmonisiert werden, ist die Rede des Bundespräsidenten doch in dreierlei Hinsicht bemerkenswert: 1. erscheint die Rede als ein Modell, wie ein Staatspräsident zu Grundfragen des gesellschaftlich-staatlichen Lebens politisch Stellung nehmen kann, ohne sein Amt tagespolitisch vermarkten zu müssen; 2. wird hier zum ersten Mal entschieden die Grundwertefrage unter dem Gesichtspunkt praktischer, zukunftsorientierter Gestaltung, also, wie Scheel sagt, von ihrer „Kehrseite“ her anvisiert; 3. spricht hier ein Politiker in hoher repräsentativer Funktion über Zusammenhänge, die im öffentlichen Bewußtsein auch in einem besonderen Zusammenhang mit den Aufgaben der Kirchen stehen. Die Art,

wie dies geschieht, dürfte also gerade in Richtung Kirchen von einigem Interesse sein. Hier der Wortlaut, aus dem lediglich eine kurze, eher protokollarische Passage zur Preisverleihung weg gelassen ist.

Von Ludwig XIV. ist das Wort überliefert „L'état c'est moi“ – „Der Staat bin ich“. Diesem Wort wird häufig der Satz Friedrichs des Großen gegenübergestellt „Ich bin der erste Diener meines Staates“. Mit diesen zwei Zitaten wird auf den Schulen der Übergang von der absoluten zur aufgeklärten Monarchie veranschaulicht.

Ein großer Deutscher hat Demokratie als eine Gemeinschaft von Königen bezeichnet. Er wollte damit ausdrücken, daß der Bürger eines freien Gemeinwesens der Souverän seiner eigenen Entscheidungen ist. Bezieht man jene beiden königlichen Worte auf den Bürger einer Demokratie, so erscheinen sie nicht mehr als Gegensatz, dann bedingen sie einander, dann sind sie, wie man so sagt, die zwei Kehrseiten einer Medaille.

Es ist unsere Überzeugung, daß der Bürger das Recht hat zu sagen: Der Staat bin ich. Das gilt in zweierlei Weise: Der Bürger ist der ursprüngliche Träger der staatlichen Gewalt. Alle demokratischen Institutionen haben ihren Grund und ihre alleinige Legitimation in dieser Souveränität des Bürgers; sie sind verfaßte Organe seines Willens. Unsere Verfassung ist die Form und die Regel, in der dieser Bürgerwille sich äußert.

Das Wohl des Bürgers, jedes einzelnen, ist jedoch auch das Ziel allen staatlichen Handelns. Von daher erhält es seinen Sinn. Der