



# zur debatte

4/2011

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



6

Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger zu Entstehung, Gestalt und Theologie des Buches Ijob



11

Prof. Dr. Franz Körndle schreibt über die Bedeutung Ijobs für die Musik

22

Wie Ijob in der Literatur des 20. Jahrhunderts wirkte, zeigt Dr. Brita Steinwendtner



27

Dr. Bernhard N. Schumacher zu Tod und Unsterblichkeit in der Philosophie der Gegenwart

30

Aus Erfahrung und Wissenschaft nähert sich Alois Serwaty dem Rätsel Nahtod



34

Prof. Dr. Bertram Stubenrauch stellt christlichen Auferstehungs- und Reinkarnationsglauben gegenüber

45

Braucht das Christentum die philosophische Idee der unsterblichen Seele?, fragt Prof. Dr. Dr. Christian Tapp



## Das Buch Ijob

### Das Leiden des Gerechten – Herausforderung für den Glauben



Codex Vaticanus Graecus 749 fol 17v Die erste „Hiobsbotschaft“: Eine Rotte von

zehn Räubern treibt Ijobs Herden weg und enthauptet seine Knechte.

Das alttestamentliche Buch Ijob zeigt das Urbild eines Weisen, Gerechten und Frommen. Die Schrift gilt als ein Hauptwerk der Menschheitsliteratur. Unverschuldet, vom Satan inszeniert und von Gott zugelassen, verliert er nacheinander Reichtum, Söhne und Gesundheit. Nach dem Prosaaufakt der beiden ersten Kapitel werden in den folgenden Dialogen mögliche Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Leides durchgespielt, letztlich aber alle verworfen. Nach den großen

Schlussreden Jahwes anerkennt Ijob die Unbegreiflichkeit seines Schöpfers und findet gerade dadurch zu Ergebung, Trost und sogar neu gelingendem Leben. Die Biblischen Tage mit dem Titel „Das Buch Ijob“ vom 18. bis 20. April 2011 erschlossen die theologische Botschaft des Buches Ijob und zeigten die Vielfalt von deren Deutungen in Literatur, Musik und bildender Kunst. „zur debatte“ dokumentiert die Vorträge in überarbeiteter und gekürzter Form.

## Ijob und seine Klage als Menschheitsthema: Zur Auseinandersetzungsliteratur des Alten Orients

Franz Sedlmeier

Die Bibel situier die Handlung des Ijob-Buches im Lande Uz (Ijob 1,1), in Nordwestarabien, d.h. im fernen Ausland. Die handelnden Personen sind keine Israeliten. Auch Ijob nicht. Damit deutet die biblische Tradition bereits an, dass im Ijob-Buch Menschheitsthemen verhandelt werden. Dies bestätigt die außerbiblische Literatur des Alten Orients.

Aufgrund der umfangreichen Thematik konzentriere ich mich auf drei Texte aus dem Zweistromland, auf (1.) den „Sumerischen Ijob“, (2.) die Dichtung *Ludlul bel nemeqi* und (3.) auf die „Babylonische Theodizee“. Mein Augenmerk gilt dabei der Kommunikation zwischen dem Beter und seiner Gottheit, besonders der Kommunikationsstörung, die zum „Vorwurf gegen Gott“ wird. Der abschließende (4.) Teil bringt eine kurze Zusammenschau auch in Hinblick auf das biblische Ijob-Buch.

### 1. Der „Sumerische Ijob“

#### 1.1 Der Erzählbogen

Die im ausgehenden 3. Jahrhundert v. Chr. entstandene Dichtung stellt in ihrem eröffnenden Rahmen (Z. 1-25) einen jungen Mann in seiner Not vor. Der Text setzt jedoch nicht mit der Notschilderung ein, sondern mit einer Aufforderung zum Lobpreis:

(1) Der Mensch möge die Erhabenheit seines (persönlichen) Gottes getreulich nennen,

(2) der junge Mann möge das Wort seines (persönlichen) Gottes in reiner Weise rühmen.

Der Mittelteil der Dichtung (Z. 26-117)



Prof. Dr. Franz Sedlmeier, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft an der Universität Augsburg

bringt in Form eines Monologs die Klage dieses Mannes. Er wendet sich an die für ihn zuständige Gottheit. Von Anfang an präsentiert er sich als Weiser, der sich in seinem Selbstverständnis beschädigt sieht:

(26) „Ich, der junge Mann, ich, der Wissende, kann [dasjenige, was] ich weiß, nicht erfolgreich machen“.

Ein abschließender Rahmen (Z. 118-142) hat die Erhöhung der

# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wie im vergangenen Jahr, so wollen wir Ihnen auch heuer ein spezielles Sommerheft unserer „debatte“ präsentieren – eines mit nur zwei Themen, die aber in aller Ausführlichkeit.

Die beiden Themen sind fundamental und existentiell bedeutsam genug. So behandelten die Biblische Tage der Karwoche 2011 das Buch Ijob und damit unsere nie endende Frage nach Leid und erfahrener Sinnlosigkeit, während es der Philosophischen Woche im Herbst 2010 um Ewigkeit, ewiges Leben, Jenseits, Transzendenz ging, und zwar aus philosophischer Perspektive, bzw. rationaler Reflexion.

Dazu haben wir Ihnen jeweils einen passenden Bilderzyklus ausgesucht, was diese Ausgabe in mehrfacher Hinsicht bunt (und hoffentlich ansprechend) macht. Für Ijob sind es Miniaturen, die das Erzählte direkt illustrieren und dadurch anregen könnten, nach konkreten Illustrationen der Ijob-Kapitel in Ihrer eigenen Erfahrungswelt zu suchen. Und bei den Referaten zum Thema „Ewigkeit“ finden Sie hochinteressante und spannende Landkarten aus dem Mittelalter, die nicht nur unsere Welt nach dem damaligen Wissenstand vermessen und dokumentieren, sondern interessanter- und praktischerweise immer auch gleich den Ort des Paradieses angeben.

Ich persönlich finde dieses Vorgehen der alten Kartographen höchst aktuell und theologisch sogar gerechtfertigt. Denn damit wird ja deutlich, dass das Paradies, der Ort unserer Vollendung, nur auf den Wegen unserer irdischen Welt erreicht werden kann – jenen Wegen, die wohl keinem von uns Ijob-Erfahrungen unterschiedlichster Art ersparen werden. Die Hoffnung auf das Paradies als ein konkreter Ort unserer Lebenswelt: so könnte man vielleicht auch die Einordnung des Glaubens in die Gesamtheit unseres Lebens deuten.

Viele von Ihnen werden während der anstehenden Urlaubswochen immer wieder mit Landkarten hantieren, seien es Autokarten auf dem Weg ins Urlaubsziel oder Wanderkarten hinauf auf Berge oder topmoderne GPS-gesteuerte Navigationsinstrumente. Ich wünsche Ihnen, dass Sie dann ab und an der Gedanke durchzuckt: Wo sind denn meine Wege zum Paradies? Sie sehen, die Lektüre unserer „debatte“ kann zu überraschenden spirituellen Erfahrungen führen.

Darauf baut, verbunden mit besten Grüßen und Wünschen für eine gesegnete Sommerzeit

Ihr

Dr. Florian Schuller

Klage durch die Gottheit und den Lobpreis über die Rettung zum Inhalt.

## 1.2 Das Profil des Beters

Der namentlich nicht genannte Beter wird sowohl in der Rahmenerzählung als auch im Klage teil als „junger Mann“ charakterisiert, um so die Frage des Leidens zu verschärfen. Seine Selbstvorstellung als „Wissender“ zu Beginn des Monologs in Z. 26 hebt seine Zugehörigkeit zu weisheitlichen Kreisen hervor. Aus dem unmittelbaren sozialen Umfeld sind die Familienangehörigen genannt. Mutter, Frau und Schwester werden aufgefordert, dem Beter ihre Solidarität zu zeigen. Seine ehemaligen Freunde reagieren auf seine Bitte um Beistand eher feindlich, ebenso die Öffentlichkeit.

Die abweisende Haltung der Umgebung intoniert bereits die Frage nach dem *Leiden*. Dieses kennt zwei Dimensionen: *Krankheit* und *soziale Desintegration*. Die von Dämonen verursachte Krankheit bewirkt den körperlichen Verfall des Beters. Seine *soziale Desintegration* zeigt sich besonders deutlich darin, dass seine Qualitäten als Weiser angefochten sind. Dabei wirkt die „Lüge“ besonders destruktiv. Sie führt zur sozialen Demontage. Der Beter verliert seine Glaubwürdigkeit, sein Ansehen, seine Fähigkeit, sich zu behaupten. Die zerstörerische Kraft des „bösen Wortes“ trifft sein Profil und seine Identität als Weiser und beschädigt sie.

Ist dieser Beter ein *unschuldig Leidender*? Die Meinungen hierzu sind geteilt. Da er ein Sündenbekenntnis ablegt und erst nach diesem Bekenntnis Heilung findet, scheint es naheliegend, gerade nicht von einem „leidenden Gerechten“ zu sprechen. Doch stellt sich die Frage, wie dieses Sündenbekenntnis zu verstehen ist. Der Beter zitiert ein bekanntes Sprichwort, in dem die Schuldverfallenheit eines jeden Sterblichen zum Ausdruck kommt:

(102) „(Noch) nie hat einen sündlosen Sohn seine Mutter geboren,

(103) (auch) wer sich abmüht, erreicht (es) nicht, einen „sündlosen *éren*-Arbeiter“ (*éren* ist in seiner Bedeutung unklar) hat es seit ferner Zeit nicht gegeben!“

Dieser Leidende spricht sich nicht von der Sünde frei. Als Teil der Menschheit partizipiert er an deren Sündengeschichte. Zugleich aber hält der Beter fest, dass er die Gottheit nicht durch schwere Vergehen beschädigt hat. Er ist gerecht in dem Sinne, dass er sich normgemäß und loyal zu seinem Gott verhalten hat. Das Verhalten des persönlichen Gottes ist ihm gegenüber unverhältnismäßig. Um jedoch den kleinsten Anhalt für eine mögliche Ver Stimmung der Gottheit zu beseitigen und alles für eine Versöhnung mit der Gottheit zu tun, bekennt er sich zu seinen Sünden:

(111) Mein (persönlicher) Gott [...], nachdem du meine Augen meine Sünden hast erkennen lassen,

(112) will ich im Tore der *Versammlung* diejenigen unter ihnen, die vergessen worden sind, (sowie) diejenigen unter ihnen, die noch *klar in Erscheinung treten*, sprechen,

(113) will ich, der junge Mann, vor dir meine Sünden *demütig bekennen!*

Der „Sumerische Ijob“ bekennt seine Sündhaftigkeit und bringt der Gottheit so seine Ergebenheit zum Ausdruck. Er demonstriert seine Bereitschaft zur Kooperation. Dass dieses Bekenntnis der Sündhaftigkeit die Wende im Schicksal herbeiführt, zeigt der Beginn des abschließenden Rahmens:

(118) Des Menschen bittere Tränen, die er weinte / erhörte sein (persönlicher) Gott.

## „Codex Vaticanus Graecus 749“. Miniaturen aus der Vatikanischen Bibliothek

Die Miniaturen des „*Codex Vaticanus Graecus 749*“ gelten als erstrangige bibliophile Kostbarkeiten der Vatikanischen Bibliothek. Es gibt drei ähnlich bebilderte Ijob-Handschriften. Dieser Codex, aus dem wir die Abbildungen der Seiten 1 bis 26 genommen haben, stammt wahrscheinlich aus dem Rom des 9. Jahrhunderts und entstand wohl in der Werkstatt des römischen Klosters San Saba. Drei oder sogar vier Miniaturen waren an der Entstehung des Werks beteiligt, das eine Verbindung von byzantinischer Kunst mit abendländischen Motiven aufweist und dem Kunstkreis der Karolingerzeit zugehört.

Den kurzen ersten Teil, den „Hiobprolog“, illustriert eine Miniaturenfolge aus 26 Bildern. Besonders herauszuheben sind die Eingangsminiatur mit dem thronenden Fürsten Ijob (fol 6r) und das ganzseitige Bild, das Ijobs Reichtum darstellt (fol 7r).

Der Text des zweiten, umfangreicheren, sogenannten Dialog- oder Redeteils zeigt nur 19 Miniaturen, die auch kunsthandwerklich deutlich abfallen. Vermutlich stammen die Bilder von zwei Miniaturisten. Theologisch hingegen bietet dieser Abschnitt die entscheidenden Stellen der Ijob-Erzählung, weil in Rede und Gegenrede das Theodizee-Problem, die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit im Leiden eines Unschuldigen, zu ergründen versucht wird.

Der dritte Teil, der die Gotteserscheinungen und Ijobs Wiederherstellung umfasst, ist deutlich kürzer, verrät in seinen zehn Miniaturen aber hohes künstlerisches Können. Das gelte besonders für die Theophanie-Bilder und die Leviathan-Miniatur, in der der Drache als ein von Gott gebändigtes Untier gezeigt wird.



fol 6r Die Eingangsminiatur: Der Anfang versetzt mit der Initiale „A“ ein, welche sich aus drei Tierleibern zu-

sammensetzt. Darunter findet sich, im goldenen Gewande thronend, der Fürst Ijob.

(119) Nachdem für den [jungen] Mann das Seufzen, das (bei ihm) war, die Klage, die ihm *verhängt* war, das Herz seines (persönlichen) Gottes beruhigt hatte,

(120) nahm das rechte Wort, das reine Wort, das er gesprochen hatte, sein (persönlicher) Gott an.

In der Gestalt des jungen Mannes wird der *Typos* eines Weisen präsentiert, der nichts unversucht lässt, um die Zuwendung der Gottheit neu zu gewinnen. Dazu gehören die Schilderung der Not, die Erkenntnis der allgemeinen Sündenverfallenheit und die Bereitschaft, die fundamentale Abhängigkeit von der Gottheit ausdrücklich zu bekennen und so seine Loyalität zu bekunden.

### 1.3 Die Gottheit und ihr Verhalten

Es ist auffällig, dass sich der Klagen- de in seinen vielfältigen Leiderfahrungen nicht auf verschiedene Gottheiten bezieht. Er hat nur eine Gottheit im Blick: seinen *persönlichen Gott* (*dingir*). Dieser zeichnet für die positiven wie die negativen Erfahrungen im Leben des Beters verantwortlich. Seine Abwesenheit als Ausdruck des Zornes wirkt sich dahingehend aus, dass böse Dämonen ihr Unwesen treiben können und die Lüge zur Herrschaft kommt. Zeigt der persönliche Gott dem Beter hingegen

seine lebensfreundliche Seite, müssen böse Dämonen und Lüge weichen, Schutzgottheiten und gute Dämonen können dem Beter helfend zur Seite stehen und das „rechte Wort“ des Weisen vermag sich gegen die Herrschaft der Lüge durchzusetzen.

Mit der Gottesverehrung sind auch entsprechende Erwartungen an das göttliche Verhalten verknüpft: Schutz und Führung, Sorge und Beistand, Verbundenheit, Treue. Diese Erwartungen sind ein typisches Kennzeichen der persönlichen Frömmigkeit: Die Gottheit versorgt und beschützt ihren Verehrer. Dieser seinerseits ehrt und preist die Gottheit für die ihm angediehenen Wohltaten. Frömmigkeit ist so gesehen nach dem „Sumerischen Ijob“ nie „umsonst“, weder für die Gottheit, noch für ihren Verehrer. Werden diese Erwartungen enttäuscht, so kann dies neben menschlichem Versagen auch am *Fehlverhalten* der Gottheit liegen. Genau dieses klagt der Beter an.

Sein *Hauptvorwurf* an die Gottheit lautet: Sie ist nicht wirklich an ihrem Verehrer interessiert und lässt ihn in seiner schlimmen Notlage im Stich. Dadurch verletzt der persönliche Gott seine Fürsorgepflicht als Vatergottheit und kommt seiner Verantwortung als Schöpfer nicht nach. Deshalb entsteht jener ungeschützte Freiraum, in den die Dämonen einbrechen, die die Person

des Beters durch Krankheit und Leiden zerstören, in dem Lüge sich breit machen kann, die zur sozialen Demontage führt.

Gegen dieses ungerechte Lebensschicksal begehrt der Beter auf. Er unternimmt alles, um seinen persönlichen Gott zu einer Verhaltensänderung zu bewegen. Klagen, Bitten wie die massiven Vorwürfe gegen die Gottheit zielen darauf, ihr Herz zu erreichen, um es zu beruhigen und neu für sich zu gewinnen. Denn der Beter erwartet von der Gottheit, die er verehrt, ein gnädiges Wort. Nur durch eine in der Gottheit sich vollziehende Wandlung, durch welche sie ihrer Fürsorgepflicht wieder nachkommt, lassen sich die Dämonen vertreiben, Lügenworte unschädlich machen, so dass der Beter neues Leben empfangen kann.

## 2. Ludlul bēl nēmeqi: „Ich will preisen den Herrn der Weisheit“

### 2.1 Der Erzählbogen

Die hochpoetisch gestaltete Dichtung wurde wohl im 12. Jahrhundert v. Chr. verfasst und gehörte bereits im 7. Jahrhundert zur klassischen altorientalischen Literatur. Sie besteht aus 4 Tafeln zu je 120 Zeilen.

Das Anliegen der Dichtung wird an ihrem Aufbau deutlich. Sie beginnt – anders als der biblische Ijob – nicht mit der Präsentation des Helden. Sie beginnt vielmehr mit einem großen Lobpreis auf Marduk (I, 1–40) und sie endet auch damit (IV, 99–120). Dabei zeigt sich innerhalb dieses die Dichtung rahmen- den Lobpreises ein klares Crescendo. Der eröffnende Rahmen setzt ein mit einer Selbstaufforderung des Beters zum Lobpreis: *Ludlul bēl nēmeqi* ... „ich will preisen den Herrn der Weisheit ...“ (I, 1.3). Nach der geschehenen Errettung weiß der abschließende Rahmen in Tafel IV, Z. 99–106 von einem Lobpreis Marduks, den die Babylonier vollziehen. Deren Lob mündet in Z. 107–120 in einen umfassenden Aufruf an alle Menschen ein, doch Marduk zu loben und preisen. Die gesamte Dichtung zielt demnach darauf hin, aufgrund der Rettungserfahrung des Beters einen umfassenden Lobpreis Marduks auszulösen.

Die zu lobpreisende Gottheit – Marduk – wird bereits im eröffnenden Hymnus I, 1–40 zugleich als *Gott des Zornes* und *des Erbarmens* charakterisiert. Die Ambivalenz menschlicher Erfahrungen ist so auf Marduk zurückgeführt. Er allein gibt Leben und Tod, er zerstört und richtet auf. In all seinem undurchschaubaren Handeln ist und bleibt er der göttliche Souverän.

Der Klageteil (I, 41 – II, 120) thematisiert die Konsequenzen, die Marduks Zorn nach sich zieht. Er spricht zunächst von der Verwerfung durch Marduk (I, 41–52) und beschreibt in der sich anschließenden Feindklage (I, 53–104) das üble Verhalten der Menschen, den sozialen Abstieg, den Verlust aller Ämter. Selbst gute Bekannte und Sklaven erheben sich wider den Dulder. Ihm bleibt die Verzweiflung.

Tafel II setzt die Leidensschilderung fort. Sie betont die Wirkungslosigkeit der religiösen Praxis (II, 1–11), versucht sodann das Los des Beters anhand eines Lasterkataloges zu deuten (II, 12–22), um in der sich anschließenden Unschuldsbeteuerung (II, 23–32) klarzustellen: Der Beter war allezeit ein loyaler und entschiedener Verehrer der Gottheit und hat ein überaus vorbildliches Verhalten an den Tag gelegt. „Eine auffällige kurze Strophe“ – so von Soden zu Z. 33–48 – „weist danach auf die Unbegreiflichkeit allen göttlichen Handelns hin, da die Götter vielleicht oft genau das Gegenteil dessen fordern,

## Themen „zur Debatte“

Editorial	2
<b>Biblische Tage</b>	
<b>Das Buch Ijob</b>	
<b>Das Leiden des Gerechten – Herausforderung für den Glauben</b>	
Ijob und seine Klage als Menschheitsthema. Auseinandersetzungsliteratur des Alten Orients Franz Sedlmeier	1
Das Buch Ijob – Entstehung, Gestalt, Theologie Ludger Schwienhorst-Schönberger	6
Das Bild des Hiobs in der bildenden Kunst Guido Schlimbach	9
Hiob, die Musik und der Tod Franz Körndle	11
Joseph Roths <i>Hiob</i> -Roman im Kontext deutsch-jüdischer Literaturgeschichte Hans Otto Horch	16
Ijob im Kontext biblischer Theologie Konrad Schmid	19
„Verbrannt, erdrückt, geknickt, zerstückt...“ Hiob in der Literatur des 20. Jahrhunderts Brita Steinwendtner	22
Das Leiden des Gerechten. Eine systematische Annäherung Magnus Striet	25
<b>Philosophische Woche</b>	
<b>Leben und Überleben</b>	
<b>Die Hoffnung auf ewiges Leben vor dem Anspruch der Vernunft</b>	
Tod und Unsterblichkeit in der Philosophie der Gegenwart Bernard N. Schumacher	27
Rätsel Nahtod – eine Annäherung aus Erfahrung und Wissenschaft Alois Serwaty	30
Sind Nahtoderfahrungen ein Beweis für das Überleben unseres Todes? Hans Goller SJ	32
Vollendung statt Wiederkehr? Christlicher Auferstehungsglaube versus Reinkarnation Bertram Stubenrauch	34
Braucht das Christentum die philosophische Idee der unsterblichen Seele? Christian Kanzian	37
Auferstehung des Leibes – Wiederbelebung des Körpers? Thomas Schärtl	39
Die christliche Hoffnung auf ewiges Leben angesichts der menschlichen Grunderfahrungen von Endlichkeit, Schuld und Liebe Hans Kessler	42
Philosophische Probleme der Eschatologie Joseph Ratzingers Christian Tapp	45
Impressum	48



fol 7r Ijobs Reichtum: Vier Hirtenszenen zeigen den Herdenreichtum: Die Bibel spricht von 7000 Schafen und Ziegen, 3000 Kamelen, 1000 Rindern und 500 Eseln.

was die Menschen für gut und gottgewollt halten. Aber: Nicht nur das Schicksal der Menschen ist überaus wechselhaft, sondern auch ihr Denken und Fühlen, das so oft heute ganz anders ist als gestern. Welchen Sinn das haben sollte, blieb dem Dulder dunkel.“ Aufgrund des fehlenden Schutzes seitens des persönlichen Gottes – so der verbleibende Rest von Tafel II, 49–120 – können die Dämonen über den Dulder herfallen. Sie fügen ihm ungezählte Leiden zu und isolieren ihn, bis sein Tod unmittelbar bevorsteht.

Die andere Seite Marduks, sein *Erbarmen* und seine *Fürsorge*, zeigt sich im folgenden Rettungsbericht in Tafel III, 9–120. Dem Dulder erscheinen im Traum Gestalten, die ihm Sündenvergebung und Heilung zusprechen. Was zunächst im Traum geschaut wird, ereignet sich sodann. Auf ausdrücklichen Befehl Marduks geschieht Sündenvergebung und als deren Folge Heilung. Dies wiederum führt dazu, dass die Dämonen entweichen müssen.

Tafel IV beginnt mit einem persönlichen Danklied des Geretteten (IV, 1–15), auf das ein privater Dankritus am offiziellen Mardukheiligtum folgt (IV, 36–61). Das Lob Marduks durch die Babylonier für die gewährte Rettung (IV, 99–106) mündet schließlich ein in den schon erwähnten Aufruf an alle Menschen, in das Lob Marduks einzustimmen. Dies ist das große Finale der Dichtung.

## 2.2 Das Profil des Beters

Der Beter ist eine gesellschaftlich anerkannte und hochstehende Persönlichkeit aus dem Umfeld des königlichen Hauses. Er besitzt eine eigene Familie mit Sklaven und bekleidet öffentliche Ämter in der Stadt. Sein vorbildhaftes Verhalten zeigt sich in der Loyalität gegenüber dem König und in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten, gegenüber seinen persönlichen Schutzgottheiten ebenso wie gegenüber Marduk. Er nimmt diese Aufgaben aus Überzeugung wahr und unterweist auch andere darin, so zu tun.

Über diesen *Idealtyp* mesopotamischer Normerfüllung bricht das Unheil herein. Grund dafür sind die fehlende Schutzmacht des persönlichen Gottes und des Königs. Die fehlende Herrschaft des Königs führt dazu, dass böse Worte, Lüge und Betrug zur Herrschaft kommen und den sozialen Abstieg und Ruin herbeiführen. Der fehlende Schutz des persönlichen Gottes ermöglicht es den Dämonen, ihr Unwesen zu treiben und den Körper des Menschen, letztlich sein Leben zu zerstören.

Eine herkömmliche Erklärung für derartiges Unheil wäre die der Sünde. Der Beter geht dieser Ursache nach, doch er wird nicht fündig. Er begibt sich in die Rolle eines Normenbrechers (II, 12–22). Doch aus seinem Unschuldsbekennnis II, 23–32 geht hervor, dass er sich keines Vergehens bewusst ist. Er hat stets loyal und normgemäß gehandelt. Niemand kann ihm vorhalten, er habe das Unglück selbst verschuldet oder es an Anstrengung und Einsatz fehlen lassen. Zwar werden Sünden erwähnt (IV, 55), doch kommt diesen keine ausschlaggebende Bedeutung für sein schlimmes Schicksal zu.

## 2.3 Die Gottheit und ihr Verhalten

Marduk ist unbestritten die zentrale und höchste Gottheit. Er als Herr – als *bēlu(m)* – beherrscht souverän die anderen großen Götter, die persönlichen Schutzgottheiten und alle übrigen wirklichen Lebenskräfte.

Das Wesen Marduks ist – wie der Einleitungshymnus ganz deutlich zeigt – von der Opposition *Zorn* – *Barmherzigkeit* geprägt. Dies spiegelt die wider-

sprüchliche Erfahrung menschlicher Lebenswirklichkeit. Auch menschliches Leben, beispielhaft veranschaulicht am Beter, ist von dieser Polarität betroffen. Marduks „Zorn“ zeigt sich in Krankheit und Leid, seine „Barmherzigkeit“ wirkt sich aus in Heilung und Wohlergehen.

Marduk verkörpert diesen Dualismus, und zwar in der Weise, dass er über beide Pole herrscht und sie zugleich in seinem Wesen zusammenführt und vereinigt. Es stehen sich jedoch keine zwei Götter gegenüber, die gegensätzliche Prinzipien verkörpern würden. Es herrscht auch keine Opposition zwischen einer guten aber nur begrenzt mächtigen Gottheit und einer chaotisch gegenmächtigen Welt, die Marduk nicht ganz im Griff hätte. Der „polare Monotheismus“ ermöglicht es, dass dem Zorn Marduks alles Widrige zugeordnet wird und seiner Barmherzigkeit Heilung, Reinigung, Reintegration usw. zu verdanken sind.

In seiner Eigenschaft als „Herr der Weisheit“ kennt Marduk die „Weltgesetze“ und alle „Kräfte“, die die Welt zusammenhalten. Er kennt die verborgenen Regungen und Entschlüsse, die in den Herzen der Götter und der Menschen entstehen. Umgekehrt erhalten weder Menschen noch Götter Einblick

## *In seiner Eigenschaft als „Herr der Weisheit“ kennt Marduk die „Weltgesetze“ und alle „Kräfte“, die die Welt zusammenhalten.*

in die Entschlüsse, die sich im „Inneren“ Marduks bilden. Das Herz Marduks stellt gleichsam die Grenze einer jeden Einsicht und Erkenntnis dar. Tafel II, 48 bringt diese Unergründlichkeit Marduks, die auch Unberechenbarkeit bedeutet, in folgende Worte:

„Über dies (alles) dachte ich nach, konnte den Sinn (*qerbu*) davon nicht ergründen.“

In der Verwendungsweise des Ausdrucks *bēlu(m)* „Herr“ zeigt sich eine bedeutsame Transformation des Gottesbildes. Denn dieser Bezeichnung kommt auch in der persönlichen Frömmigkeit eine wichtige Rolle zu. So trägt der Titel *bēlu* dazu bei, dass Marduk die Rolle eines persönlichen Gottes mit übernimmt.

Während im einleitenden Hymnus Marduk als „Herr“ *bēlu* die unbestrittene Herrschaft ausübt, bezeichnet *bēlu* in der Klage die persönliche Schutzgottheit, an die sich der Beter wendet. Die persönlichen Götter haben jedoch angesichts des Leidens versagt. Bei der Rehabilitation des Beters werden diese Schutzgottheiten auffälliger Weise nicht mehr erwähnt. Deren Rolle übernimmt nun Marduk. Der Gerettete bezeichnet Marduk als „meinen Herrn“ und bekennt sich zu ihm. Die Tatsache, dass Marduk nun zusätzlich Schutzfunktionen wahrnimmt, zeigt deutlich, dass er die früheren persönlichen Schutzgötter ersetzt hat.

Da Marduk nicht nur persönlicher Gott, sondern zugleich auch Weltengott ist, hat er neben der Fürsorge für den Schützling zugleich seine Weltentwürfe im Blick. Diese Pläne kennt der Weise nicht, und doch bestimmen sie sein Leben mit. Damit kommt es zu einer wichtigen Veränderung in der Wahrnehmung des göttlichen Handelns: „Neben die Sünde des Menschen als Grund für den Zorn des Schutzgottes tritt ... der Plan des Weltgottes, der ebenso den Weisen ins Leid führen kann. Der Mensch ist nicht mehr Gegenüber seines Gottes, sondern Werkzeug seines Planes. Die Dichtung *Ludlul bēl nēmeqi* wird aber nicht

müde zu betonen, daß Marduk dieses Werkzeug sehr gut behandelt und zu allen Ehren kommen läßt, wenn es sich (auch im Leiden) bewährt hat.“(Sitzler)

Diese Pläne Marduks durchschaut der Leidende erst als Geretteter. Sein Leiden ist also kein grundloses Leiden. Der Vorwurf gegen Marduk erscheint im Rückblick als ein hilfloser Versuch, den Weltentwurf des „Herrn der Weisheit“ anzuzweifeln. Dieser aber wird sich immer durchsetzen und er ist auch für den Verehrer das Beste.

Aus diesem Grund wird in der Dichtung *Ludlul bēl nēmeqi* weder die göttliche Gerechtigkeit angezweifelt noch eine schlechte Weltordnung beklagt. Seine begrenzte Einsicht in die göttlichen Weltentwürfe treibt den Beter in die Klage. Der Weg der Klage führt zu einem neuen Verstehen Marduks, der in seiner Verantwortung als Weltengott und zugleich in seiner Fürsorge als persönlicher Gott verlässlich ist – eine Motivation zu einem loyalen Verhalten ihm gegenüber.

## 3. Die „Babylonische Theodizee“

### 3.1 Einführende Bemerkungen

Die Entstehungszeit der „Babylonischen Theodizee“ lässt sich nicht eindeutig klären. Eine frühe Datierung verweist in das 11. Jahrhundert v. Chr., eine späte Datierung in die Zeit zwischen 800 und 750 v. Chr. Die Dichtung besteht aus 27 Strophen zu jeweils 11 Zeilen. Der Name des Verfassers ist in den Anfangsilben der Strophen verborgen: „Ich Sangil-kinam-ubbib, der Beschwörungspriester, der den Gott und den König segnend grüßt.“ Es ist der Name eines Gelehrten aus dem 11. Jahrhundert v. Chr., der seine Loyalität vor Gott und dem König bezeugt.

### 3.2 Das Profil des Beters

Der Beter ist ein Angehöriger der gebildeten Oberschicht, der sich bislang durch sein vorbildliches Verhalten, das deutlich über das Normale hinausgeht, bewährt hat. Seine Frömmigkeit von Kindesbeinen an und sein Eifer im religiös-kultischen Bereich zahlen sich jedoch nicht aus.

Denn dieser loyale Verehrer hat sein soziales Ansehen und seine Stellung verloren und teilt nun das Los der „Schwachen“ und „Schutzbedürftigen“. Andere hingegen kamen hoch und bestimmen das gesellschaftliche Leben.

Der soziale Absturz lässt den bisherigen Lebensentwurf zerbrechen, da die Muster, dieses Leben zu verstehen, nicht mehr greifen. Es zeigt sich, dass die Frömmigkeit des Dulders ohne Einfluss auf die Gottheit bleibt, da diese nicht reagiert.

Die von Seiten der Gottheit verweigerter Kommunikation führt zu einem umso größeren Bedürfnis nach Aussprache des Leidenden mit seinem Freund. Das Streitgespräch mit ihm und die Klagen über die Missstände in der Gesellschaft sollen zum besseren Verstehen seiner Lage beitragen und den verborgenen Sinn seines Loses erschließen.

Der Beter stellt wieder – wie schon in den vorangegangenen Dichtungen – eine typische Gestalt dar. Er verkörpert einen loyalen und verantwortungsbewussten Angehörigen der Oberschicht, der sozial unter Druck geraten ist und die Orientierung verloren hat. Er erwartet eine Änderung seiner gegenwärtigen Lage, die seinem normengemäßen Verhalten widerspricht, oder wenigstens eine plausible Erklärung im Rahmen des Streitgesprächs.

### 3.3 Die Gottheit und ihr Verhalten

Götter und Göttinnen werden in der gesamten Dichtung weder angesprochen

noch direkt angegriffen, ein klares Zeichen der Distanz und der schon erwähnten gestörten Kommunikation. Nur einmal – in Z. 73 – spricht der Dulder von „meiner Göttin“. Er bezieht sich damit auf die persönliche Schutzgottheit und klagt ihr Versagen an. Die persönliche Schutzgottheit trägt Verantwortung für einen guten Start ins Leben. Dieser Start ist mit dem frühen Tod der Eltern und dem Schicksal des verwaisten Kindes jedoch völlig missglückt.

Die Auseinandersetzung mit dem Fehlverhalten der Gottheit geschieht im Streitgespräch mit dem Freund. Thema der Anklagen sind die verworrenen Verhältnisse in der Gesellschaft, die von Konflikten zwischen „Schwachen“ und „Neureichen“, „Gerechten“ und „Schlechten“ zerrissen ist. In dieser unübersichtlichen gesellschaftlichen Situation ist ein Wirken der Götter nicht mehr erkennbar. Sie zeigen sich außerstande, dem gesellschaftlich Bösen zu wehren. Da ihre Verehrung ohne Wirkung zu bleiben scheint, stellt sich die grundsätzliche Frage nach dem Sinn einer solchen Verehrung.

Der Freund geht mit dem Dulder harsch ins Gericht. Er verteidigt die Ordnung in Schöpfung und Gesellschaft (XXII), unterstellt dem Dulder Fehlverhalten (VIII) und verweist auf das unerforschliche göttliche Geheimnis (VIII und XXIV) wie auf die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis (Z. 264). Im Laufe des Gesprächs übernimmt er allerdings das negative Urteil über den Zustand der Gesellschaft (XXVI). Er versucht die negativen gesellschaftlichen Zustände schöpfungstheologisch zu deuten. Die Götter haben den Menschen als ambivalentes Wesen erschaffen, indem sie ihn mit „Lüge“ und „falscher Rede“ ausstatteten. Zugleich jedoch verliehen sie dem König die Herrschermacht, damit dieser für die Armen und Schwachen Partei ergreift, sie schützt und so deren Überleben gewährleistet. Der Mensch ist somit von Natur aus einerseits anfällig für das Chaos, das er als Anlage in sich trägt, andererseits ist er auf Herrschaft angewiesen (Z. 290 und 295–297). Aufgabe des Herrschers ist es, dem gesellschaftlichen Chaos Einhalt zu gebieten.

### 3.4 Zusammenfassung

Die „Babylonische Theodizee“ beklagt die gesellschaftlichen Verhältnisse und den Mangel an göttlichem Engagement. Mit seinem Freund kommt der Dulder zur Einsicht, dass die Herrschaft des Bösen nicht die Ausnahme, sondern die Regel darstellt.

Der Dulder wünscht eine Veränderung der Gesellschaft und insistiert auf einem Helfer, der dem gesellschaftlichen Chaos Einhalt gebietet. Er als Gerechter hat seinen renommierten Platz in der Gesellschaft verloren. Eine Perspektive gibt es für ihn, weil er als Gerechter auf die Hilfe der Gottheit und des Königs hoffen kann.

## 4. Die Auseinandersetzungsliteratur und das biblische Ijob-Buch – Elemente einer Zusammenschau

### 4.1 Erste Annäherung

Das biblische Ijob-Buch nimmt eine Sonderstellung innerhalb der altorientalischen Auseinandersetzungsliteratur ein und bleibt letztlich ohne Parallele. Eine direkte literarische Abhängigkeit ist nicht anzunehmen. Dennoch besteht eine auffällige Verwandtschaft, die das Ijob-Buch mit seinen Vorgängern aus dem Zweistromland verbindet.

Einige wesentliche gemeinsame Punkte zwischen den besprochenen Dichtungen und dem biblischen Ijob seien kurz benannt:

- Im Mittelpunkt des Interesses steht immer eine exemplarische Einzelgestalt. Diese Person und ihr Geschick dienen als Typos, an dem paradigmatisch etwas aufgezeigt wird. Dadurch erhält die gesamte Dichtung Vorbildcharakter.
- Die besprochenen Texte kreisen um eine Problematik, die den Einzelnen betrifft, der als Mensch in seinen verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Bezügen gesehen ist. Diese grundmenschliche Problematik wird

- anhand des Sympthieträgers aufgezeigt.
- Diese Frage nach dem Einzelnen in seiner menschlichen Verfasstheit wird bewusst mehrfach zugespitzt:
    - Er ist jung und befindet sich im Vollbesitz seiner Lebenskraft.
    - Er ist reich und angesehen und führt ein vorbildhaftes Leben.
    - Ein Übermaß an Leiden überfällt ihn und macht ihn zur Identifikationsgestalt.

- Eine die Vorstellung übersteigende Wiederherstellung mit einer neuen Gesundheit und einer öffentlichen Rehabilitation lässt ihn zur Hoffnungsgestalt werden.
- Besonders augenfällige Entsprechungen zeigen sich innerhalb der zahlreichen Klagen:
  - in deren Notschilderungen mit den verschiedenen Dimensionen der Not als körperliche Leiden, als gesellschaftliche Desintegration und als Verlust des Gottesbezuges,
  - in der mit dem Leid verknüpften Verunsicherung und
  - im Ringen um das Verständnis des Leidens einschließlich der Krise gängiger Erklärungsversuche.

der Menschen, möge wie ein Gott Ver[söhnung schenken].

Der Herrscher als Hirte hat die Aufgabe, für einen Ausgleich zwischen Armen und Reichen zu sorgen. Ohne diese Unterstützung gibt es für den Armen keinen Ausweg aus seiner Ohnmacht. Wenn freilich die irdische Institution des Königtums versagt, dann bleibt nur die Hoffnung auf den göttlichen König, der als Hirte in Ausübung seiner Herrschaft das gesellschaftliche Chaos zu bändigen hat, um Gerechtigkeit durchzusetzen.

### 4.3 Zur Wahrnehmung Gottes

Abschließend sei noch auf ein besonderes Kennzeichen der besprochenen Texte in der Wahrnehmung Gottes hingewiesen: Sie rücken eine Gottheit in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Der Sumerische Ijob, wohl das früheste Zeugnis der Gottesvorstellung eines persönlichen Gottes in Mesopotamien, charakterisiert diese Gottheit als „Vater“ und „Herr“. Sie besitzt Verfügungs-gewalt über den Verehrer und erwartet eine entsprechende Verehrung und Loyalität. Sie ist aber zugleich zur Fürsorge und zum Beistand verpflichtet. Die persönlich geprägte und damit exklusive Gottesbeziehung gestaltet sich als eine Art Dienstverhältnis, in dem die beiden freilich nicht gleichberechtigten Partner in gegenseitiger Verantwortung zueinander stehen.

Der vom Leid überwältigte Beter fungiert als Typos und Paradigma. An ihm wird aufgezeigt, wie der soeben erwähnte Gottesbezug in einer Zeit der Krise und gesellschaftlicher Umbrüche durchzuhalten ist. Es geht also in den vorgestellten Texten der Auseinandersetzungsliteratur vorrangig um die Frage der Belastbarkeit der Gottesbeziehung.

Diese Klarstellung hat Konsequenzen für das Verständnis der Klage und der vorgebrachten Gotteskritik. Die Sprach-sitte „Klage“ dient dazu, ein Problem zu benennen und auf den Vorwurf auf Gott hinzulenken. Dieser Vorwurf soll die Gottheit herausfordern, doch endlich zu reagieren. Insofern zielt die Klage auf eine Offenbarung/Selbstmitteilungs Gottes.

Und dies ist fürwahr ein Menschheitsthema: Klagend die Krise ins Wort zu bringen und sie im Ringen mit der Gottheit zu bestehen, aus der in der Krise gewonnenen Gewissheit, dass der Gottesbezug belastbar ist und trägt. □

### Literatur:

R. Albertz, *Ludlul bēl nēmeqi – eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit*, in: G. Mauer (U. Magen (Hg.), *Ad bene et fideliter seminandum*. AOAT 220, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 25-53.

D. Sitzler, *Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)* (Studies in Oriental Religions 32), 1995.

H. Spieckermann, *Ludlul bēl nēmeqi und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes*, in: Ders., *Gottes Liebe zu Israel* (FAT 13), Tübingen 2001, S. 102-118.

F. Sedlmeier, *Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien*, in: Th. Seidl/St. Ernst (Hg.), *Das Buch Ijob: Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen* (ÖBS 31), Frankfurt a. M. 2007, 85-136 (mit weiterführender Literatur).

W. von Soden, *Der leidende Gerechte*, in: O. Kaiser (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh 1982 ff., Band III/1, 1990, S. 110 – 135 (Lit!) S. 112 f.*



fol. 16v *Gastmahl: Im Haus des Erstgeborenen versammelt man sich zum Gastmahl. Eine fröhliche Tafelrunde – Gastmähler am byzantinischen Kaiser-*

*hof sind wohl das Vorbild für den Künstler – zeigt die Unbeschwertheit der Familie Ijobs.*



fol. 18v *Die zweite „Hiobsbotschaft“: Feuer fällt vom Himmel und tötet Schafe, Ziegen und die Hirten.*

Abschließend sei auf die beiden für die Kommunikation zentralen Komponenten nochmals ein Blick geworfen: auf das Profil des Dulders und auf die Wahrnehmung Gottes.

### 4.2 Zum Profil des Dulders

„Es war ein Mann im Lande Uz, sein Name war Ijob. Und dieser Mann war rechtschaffen und redlich und gottesfürchtig und mied das Böse.“

Keine der einschlägigen Dichtungen aus dem Zweistromland beginnt mit einer solchen Konzentration auf den Dulder wie das biblische Ijob-Buch. Dennoch wird die Problematik jeweils an Einzelpersonen festgemacht. Es ist auffällig, dass der Dulder durchgehend eine gehobene soziale Stellung einnimmt und in weisheitlichen Kreisen beheimatet ist. Der soziale Absturz führt dazu, die gegenwärtig schlechte Lage zu problematisieren und sie der alten und bewährten Ordnung gegenüberzustellen, die jedoch nicht mehr zu funktionieren scheint.

Die Vorwurfsdichtungen thematisieren in besonderer Weise die unter den Menschen bestehende Ungleichheit. Der soziale Gegensatz zwischen „Schwachen“ und „Starken“ wird dadurch unerträglich, dass der Starke gegen den Schwachen vorgeht.

Dieser soziale Gegensatz, der an sich die zuständige Autorität zum Eingreifen bewegen müsste, wird weisheitstheologisch vertieft, so dass nun Gottlose und Gottesfürchtige einander gegenüberstehen. Der Beter als Weiser steht aufgrund seines Verhaltens auf Seiten der Gottesfürchtigen und Schwachen, der ihm gegenüberstehende Starke ist somit zugleich der Feind des Weisen.

Den Grund für diese unheilvolle Gemengelage sehen die Texte im bereits erwähnten negativ geprägten Wesen des Menschen, das von Sündigkeit bestimmt ist. Diese Prägung ist dem Menschen gleichsam als Geschenk der Götter mit in die Wiege gelegt. Denn als die Götter die Menschen schufen, so die Babylonische Theodizee in der abschließenden Rede des Freundes, Z. 279f., da taten sie dies:

„sie haben geschenkt der Menschheit die mehrdeutige Rede; mit Lügen und Unwahrheit beschenkten sie sie für immer.“

Die altorientalischen Texte zeigen zwei Wege auf, angesichts dieser Verfasstheit des Menschen sinnvoll zu agieren. Die Babylonische Theodizee erklärt das Vordringen des Bösen in der Gesellschaft durch fehlende Führung (Z. 285). Und sie endet mit einer dringlichen Bitte um Führung, die eine Spur der Hoffnung öffnet (Z. 295-297)

295: Einen Helfer möge mir stellen der Gott {ilū}, der mich im Stich ließ;  
296: Erbarmen mit mir haben möge die Göttin {iš-tar}, die [mich ...]!  
297: Der Hirte {re-e-um}, die Sonne

# Das Buch Ijob – Entstehung, Gestalt, Theologie

Ludger Schwienhorst-Schönberger

## 1. Inhalt

Das Ijobbuch erzählt die Geschichte eines Mannes namens Ijob, der von schwerem Leid getroffen wird: Er verliert seinen Besitz, seine Dienerschaft und seine Kinder (1,13-19) und wird schließlich mit Aussatz geschlagen (2,7). Den Hintergrund dieser Schicksalschläge bildet eine Disputation im Himmel zwischen Gott und dem Satan (1,6-12; 2,1-6). Ijob wird in der Erzählung als gerecht und gottesfürchtig vorgestellt (1,1-5). Doch der Satan unterstellt, Ijobs Frömmigkeit sei eigennützig: Er diene Gott allein deshalb, weil er persönlich einen Vorteil davon habe (1,9). Um den Vorwurf zu überprüfen, gestattet Gott dem Satan, Ijob schweres Leid zuzufügen. Ijob, der von der Disputation im Himmel nichts weiß, nimmt zunächst sein Leid aus der Hand Gottes ergeben an (1,20-22; 2,9). Schließlich besuchen ihn seine drei Freunde, um ihn zu trösten (2,1-13). Nach einer Zeit siebentägigen Schweigens bricht es aus Ijob heraus: Er klagt und verflucht den Tag seiner Geburt (3). An dieser Klage entzündet sich eine lange Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen drei Freunden (4-31). Ijob beklagt die Sinnlosigkeit seines Leids. Seine Klage steigert sich zur Anklage Gottes. Seine Freunde weisen die Maßlosigkeit seiner Klage zurück. Sie unterbreiten ihm unterschiedliche Deutungsangebote in Bezug auf seine Lage: Er möge das Leid aus der Hand Gottes annehmen; möglicherweise sei es eine Strafe für eine verborgene Schuld; er solle sich mit ganzem Herzen Gott zuwenden. Ijob weist das Ansinnen seiner Freunde zurück. Es kommt zum Zerwürfnis. In zunehmendem Maße wendet sich Ijob klagend und anklagend an Gott. Er fordert ihn zu einer Antwort heraus (31,35-40). Bevor Gott antwortet, ergreift ein vierter Freund, von dem der Leser bisher nichts erfahren hat, das Wort: Elihu (32-37). Er äußert seine Unzufriedenheit mit dem Verlauf des Streitgesprächs und unterbreitet Ijob seinerseits ein theologisch fundiertes Deutungsangebot. Schließlich antwortet in zwei großen Reden Gott, der hier mit seinem Namen JHWH eingeführt wird (38,1-40,2; 40,6-41,26). In seiner Reaktion auf die Gottesreden erklärt Ijob den Streit für beendet (40,3-5). Wonach er so sehr verlangt hat (19,26), wird ihm am Ende zuteil: Gott zu schauen (42,5). Im abschließenden Epilog tadelt Gott die Freunde (42,7-9). Ijob bringt auf Geheiß Gottes ein von ihnen finanziertes Opfer dar, um sie zu entsühnen. Ijob selbst wird wiederhergestellt (42,10-17): Er erhält seinen Besitz in doppeltem Maße zurück, bekommt erneut sieben Söhne und drei Töchter und stirbt hochbetagt und lebenssatt.

## 2. Ijob und seine Freunde

Das Buch gliedert sich in drei Teile: Prolog (1-2), Dialog (3-42,6) und Epilog (42,7-17). Prolog und Epilog sind in Prosa gehalten und bilden den Rahmen um den in Poesie verfassten Dialogteil. Sieben Tage und sieben Nächte sitzt Ijob mit seinen Freunden auf der Erde. „Keiner redete ein Wort mit ihm, denn sie sahen, dass sein Schmerz sehr groß war“ (2,13). Danach öffnet Ijob seinen



Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien

Mund und verflucht den Tag seiner Geburt und die Nacht seiner Empfängnis. In erschütternden, tief in der menschlichen Seele verwurzelten Bildern spricht hier ein zu Tode getroffener Mensch: „Warum starb ich nicht vom Mutter Schoß weg, kam ich aus dem Mutterleib und verschied nicht gleich? ... Warum schenkt er dem Elenden Licht und Leben denen, die verbittert sind?“ (3,1.20). Eine tiefe Todessehnsucht spricht sich in der ersten, großen Klage Ijobs aus. Das geht seinen Freunden zu weit. Sie erheben Einspruch. Es kommt zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen Freunden. Sie gliedert sich in drei große Redegänge (Kap. 4-28).

Der erste Redegang (Kap. 4-14) kreist um die Frage: Muss Ijob leiden, weil er *Schuld* auf sich geladen hat? Gleich in seiner ersten Rede greift Elifas, der Wortführer der drei Freunde, diese Frage auf: „Bedenke doch: Wer geht ohne Schuld zugrunde, und wo kommen Redliche um? Wohin ich auch schaue: Die Unrecht pflügen, die Unheil säen, die ernten es auch.“ (4,7f). Damit wird ein Grundgedanke alttestamentlicher Weisheitstheologie aufgegriffen: der sogenannte *Tun-Ergehen-Zusammenhang*. Dieser besagt: Einem Menschen ergeht es so, wie er sich verhält. Wer Gutes tut, dem ergeht es gut, wer Schlechtes tut, dem ergeht es schlecht: „Wer Unrecht tut, hat keinen Bestand, doch die Wurzel der Gerechten sitzt fest“ (Spr 12,3).

Elifas greift in seiner programmatischen Eröffnungsrede einen weiteren Gedanken auf: die *Leidenspädagogik Gottes*. „Ja, glücklich der Mensch, den Gott zurechtweist, die Zucht des Allmächtigen verwirft nicht! Er fügt zwar Schmerzen zu, doch er verbindet auch, er schlägt, doch seine Hände heilen“ (5,17f). Was Ijob in seinem Leid widerfährt, so Elifas, ist eine Art von Erziehung. Diese kann bisweilen auch schmerzlich sein, letztlich aber bringt sie den Menschen voran. Durch das Leid erlangt er jene Reife, wie die „der Garben, die man einbringt zu ihrer

Zeit“ (5,26). Was Ijob widerfährt, ist eine Form göttlicher Erziehung, die es anzunehmen gilt. Zwar schlägt Gott, doch seine Schläge wollen weder schaden noch töten, sondern heilen und retten (vgl. Spr 3,11f; Hebr 12,5f). Der Gedanke der Leidenspädagogik Gottes wird im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung vor allem von Elihu, dem vierten Freund, aufgegriffen und entfaltet (Kap. 32-37).

Ijob lässt sich durch all die gut gemeinten Worte seiner Freunde das Klagen nicht verbieten. In seiner Antwort auf Elifas nennt er zum ersten Mal Gott als den für sein Leid Verantwortlichen: „Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir ... die Schrecken Gottes stürmen gegen mich“ (6,4). Damit klingt die *ungeheure Spannung an, die ein monotheistisches Bekenntnis auszuhalten hat: Heil und Unheil können nicht auf verschiedene Götter verteilt werden*. Ein Gott verwundet, ein anderer heilt – mit einer solchen Rollenverteilung versucht der Polytheismus den vielfältigen und oft widerstrebenden und in Spannung zueinander stehenden menschlichen Erfahrungen gerecht zu werden. Der biblische Monotheismus dagegen bekennt: Derselbe Gott verwundet und verbindet (5,18). „Ich bin es, der tötet und der lebendig macht“ (Dtn 32,29). Jetzt erfährt Ijob diesen Gott, einen „Angreifer-Gott“. Dennoch erwartet Ijob Hilfe von Gott. Doch sein Wunsch klingt paradox: Gott möge ihn töten, „das wäre noch ein Trost für mich“ (6,10). Immer wieder kommt für Ijob der Tod als Erlösung in den Blick (vgl. 3,11.21). Er spürt, dass der erlösende Tod nur von Gott gegeben werden kann. Doch dieser Gott weigert sich. Ijob erfährt ihn als grausam, weil er ihn quält, aber *nicht* tötet.

*Damit klingt die ungeheure Spannung an, die ein monotheistisches Bekenntnis auszuhalten hat: Heil und Unheil können nicht auf verschiedene Götter verteilt werden.*

In Ijobs Worten werden Grundzüge biblischer Anthropologie und Theologie auf den Kopf gestellt. Bittet der Beter in der Not gewöhnlich um die *Zuwendung* Gottes, so bittet Ijob, Gott möge sich von ihm *abwenden*. „Herr, wende dich mir zu und errette mich“, bittet der Beter von Psalm 6. „Schau doch her, erhöre mich, Herr, mein Gott“, heißt es in Psalm 13,4. Ijob dagegen: „Wann endlich schaust du weg von mir, willst mich in Ruhe lassen“ (7,19). Ijob erfährt die Nähe Gottes als Bedrohung, ja, als Angriff. Eine Befreiung von diesem Gott würde ihm Erleichterung verschaffen.

## 3. Entstehung

Die meisten Exegeten rechnen damit, dass das Ijobbuch in der vorliegenden Gestalt nicht von *einem* Autor stammt, sondern eine längere Entstehungsgeschichte aufweist, an der viele Hände beteiligt waren. Vereinfachend gesprochen kann man sich an einem dreiphasigen Entstehungsmodell orientieren:

(1) Zum ältesten Bestand dürfte die Rahmenerzählung 1,12,10; 42,10-17 gehören. Sie kann als eine in sich geschlossene *theologische Lehrerzählung* verstanden werden, in Art einer Novelle. In ihr wird ein volkstümlicher Sagenstoff erzählerisch gestaltet, der noch in Ez 14,12-23 greifbar ist: Ein Gerechter namens Ijob wird von schwerem Leid heimgesucht. Er bewährt sich in dieser Situation, indem er das Leid an-

nimmt und den Namen JHWHs preist. JHWH wendet am Ende das Geschick dieses Gerechten.

(2) In einer späteren Phase wurde die Erzählung wahrscheinlich aufgesprengt und durch den umfangreichen Dialogteil (2,11-27,23; 29-31; 38-42,6) erweitert. Die in der Rahmenerzählung anvisierte Lösung wird problematisiert, Ijob wandelt sich vom *Dulder zum Rebell*. In dieser Form gehört das Buch zur Auseinandersetzungsliteratur.

(3) Noch einmal später wurden sehr wahrscheinlich die *Elihureden* eingefügt (32-37). In ihnen wird versucht, aus der Ausweglosigkeit herauszuführen, in der die Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen drei Freunden geendet hatte. Zudem leiten die Elihureden zu den anschließenden Gottesreden über. Wahrscheinlich ist auch das Lied über die Weisheit (28) eine spätere Ergänzung.

Aufgrund seiner kritischen Auseinandersetzung mit traditionellen Wissensgehalten und anderen Büchern der „biblischen Tradition“ (vgl. dazu den Vortrag von Konrad Schmid) dürfte das Buch – zumindest in der durch den Dialog erweiterten Gestalt – nicht zu den ältesten Werken israelitischer Weisheitsliteratur zu rechnen sein. Als Entstehungszeit kommt am ehesten der *Zeitraum vom 6. bis zum 2. Jh. v. Chr. in Frage*. (Ausführlicher zur Frage der Entstehung des Buches vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Ijob, in: Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 7. Aufl. 2008, Seiten 339-344).

## 4. Theologie: Vom Glauben zum Schauen

### 4.1 Der Glaube steht am Anfang

Im Prolog des nach ihm benannten Buches wird uns Ijob als ein *Mann des Glaubens* vorgestellt. Der biblisch geprägte Begriff für „Glaube“ lautet: „Gottesfurcht“. Mit vier Ausdrücken, die entsprechend den vier Himmelsrichtungen wohl auf Vollständigkeit verweisen, wird Ijob als ein in Theorie und Praxis gottesfürchtiger Mann beschrieben: „Dieser Mann war untadelig und rechtschaffen, gottesfürchtig und dem Bösen fern“ (1,1). Ijobs Gottesfurcht wird weder von Gott noch vom Satan in Frage gestellt. In diesem Punkte sind sich Gott und der Satan einig. Der Satan vermutet lediglich, Ijobs Glaube sei eigennützig. Er fürchte Gott, weil er persönlich einen Vorteil davon habe. Mit der Frage: „Ist Ijob umsonst (ohne Grund) gottesfürchtig?“ tritt der Satan Gott entgegen (1,9). Um diesen Verdacht zu überprüfen, erlaubt Gott dem Satan, Ijob schweres Unheil zuzufügen. Ijob verliert seinen Besitz und seine Kinder und wird schließlich selbst mit schwerem Aussatz geschlagen. Gleichwohl hält er zunächst an seinem Glauben fest. Inmitten seiner Not spricht er einen Lobpreis Gottes: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; der Name des Herrn sei gepriesen“ (1,21). „Bei alldem“, so sagt uns der Erzähler, „sündigte Ijob nicht und stieß keine Verwünschung aus gegen Gott“ (1,22). Auch nach einem zweiten Unglücksschlag scheint sich daran nichts geändert zu haben. Seine Frau macht ihm das zum Vorwurf: „Noch immer hältst du fest an deiner Frömmigkeit? Verfluche Gott und stirb!“ (2,9). Doch Ijob entgegnet ihr: „Wie eine von den Törinnen redest du. Ach, das Gute sollen wir annehmen von Gott, und das Übel sollen wir nicht annehmen?“ (2,10). Und erneut hält der Erzähler fest: „Bei alldem sündigte Ijob nicht mit seinen Lippen.“ (2,10).

So wird uns Ijob im Prolog des Buches als ein gottesfürchtiger Mann vor-



fol 8r Ijobs Opfer: Stellvertretend für seine zehn Kinder bringt Ijob die gleiche Anzahl Opfertiere dar.



fol 12v Die erste Himmelsversammlung: Gott ist oben rechts symbolisch dargestellt (Sonne und Mond sowie die Hand

Gottes), rechts unten die Engelschar und links der Teufel mit dem Krummstab.

Augen gestellt, der das schwere Leid, das ihn getroffen hat, gottergeben annimmt.

#### 4.2 Der Glaube zerbricht

Dies ändert sich im zweiten Teil des Buches. Nach einer Zeit siebentägigen Schweigens, die Ijob gemeinsam mit seinen drei Freunden durchlebt (2,11–13), „öffnete Ijob seinen Mund und verfluchte seinen Tag.“ (3,1). Nun setzt eine Klage ein, die in der Bibel ihresgleichen sucht. *Ijob, der Dulder, wird zum Rebell.* Er verflucht den Tag seiner Empfängnis und den Tag seiner Geburt (3,3; 7,16: „Ich mag nicht mehr, ich will nicht ewig leben.“), er begehrt auf gegen Gott (7,20: „Hab' ich gefehlt? Was tat ich dir, du Menschenwächter?“), er wendet sich von seinen Freunden ab (13,5: „Dass ihr endlich schweigen wolltet; das würde Weisheit für euch sein!“).

Der Prozess, der hier zum Vorschein kommt, kann als ein *Zerbrechen des Glaubens* beschrieben werden. Zumindest wird dies sowohl von den Fremden als auch von Ijob selbst so wahrgenommen. Ijob sagt: „Des Freundes Liebe gehört dem Verzagten, auch wenn er den Allmächtigen nicht mehr fürchtet.“ (6,14). Ijob spricht hier über sich selbst. Er ist es, der den Allmächtigen nicht mehr fürchtet. Und gerade in dieser Situation des Verlustes, so beklagt er, bedarf er der Liebe seiner Freunde; doch diese bleibt aus. Gerade *weil* Ijob Gott nicht mehr fürchtet, gehen seine Freunde auf Distanz zu ihm. Elifas von Teman, der Wortführer der drei Freunde, hält ihm vor: „Du brichst sogar die (Gottes-)Furcht, zerstörst das andächtige Besinnen vor Gott.“ (15,4).

Die Äußerungen Ijobs deuten in der Tat darauf hin, dass Elifas nicht Unrecht hat. Die Gottesfurcht, so wie Ijob sie bisher gelebt und verstanden hat, ist ihm zerbrochen. Zentrale Inhalte seines Glaubens brechen ihm weg. Da ist zunächst das mit dem biblischen Gottesbegriff auf das engste verbundene Element der *Gerechtigkeit*, das Ijob zerbricht. Gott ist seinem Wesen nach gerecht, bekennt die biblische Tradition und mit ihr tun es auch die Freunde Ijobs: „Beugt etwa Gott das Recht, oder beugt der Allmächtige die Gerechtigkeit?“ fragt Bildad entsetzt (8,3). Ijob dagegen kann von Gottes Gerechtigkeit nichts mehr erkennen. Er klagt: „Schuldlos wie schuldig bringt er um.“ (9,22). Für ihn verbündet sich Gott mit dem Gegenteil von Gerechtigkeit: mit dem Unrecht, mit dem Frevel. Diese Erfahrung führt Ijob zu der ungeheuerlichen Behauptung, die Erde sei in die Hand eines Frevlers gegeben. „Die Erde ist in Frevlerhand gegeben, das Gesicht ihrer Richter deckt er zu. Ist er es nicht, wer ist es dann?“ (9,24). So fällt Ijob in tiefe Hoffnungslosigkeit (17,13–15). Darin wird ihm klar, dass nicht nur sein Leben, sondern das Leben eines jeden Menschen, wenn es von seinem Ende her gesehen wird, ohne Hoffnung ist. „Du machst das Hoffen der Menschen zunichte ... Du entstellst sein (des Menschen) Gesicht und schickst ihn fort.“ (14,19f).

Noch von einer zweiten Seite wird Ijobs Glaube zerrüttet. In eigenartiger Weise erfährt er *Gott als anwesend und abwesend zugleich*. Dabei werden Grundstrukturen biblischer Gotteserfahrung, wie sie uns vor allem aus den Psalmen vertraut sind, in eigenartiger Weise auf den Kopf gestellt. Gottes Nähe wird Ijob zur Qual. Bittet der Psalmist um die *Zuwendung* Gottes („Schau her!“ Ps 13,4), so Ijob um dessen *Abwendung*: „Lass ab von mir, dass ich ein wenig heiter blicken kann.“ (10,20). Wie ein Löwe hat Gott Ijob angefallen (10,16), wie ein Jäger hat er

sein Netz auf ihn geworfen (19,6) – so zumindest nimmt Ijob es wahr. Von diesem Gott frei zu werden – das würde ihm Erleichterung verschaffen.

Auf der anderen Seite aber beklagt Ijob *Gottes Abwesenheit*. Er möchte mit ihm in Kontakt kommen, er möchte mit ihm einen Rechtsstreit führen, er möchte zu ihm gelangen, er sucht, eine Antwort von ihm zu erlangen. Doch Gott schweigt; er ist nicht da: „Geh' ich nach Osten, so ist er nicht da, nach Westen, so bemerke ich ihn nicht, nach Norden, sein Tun erblicke ich nicht; bieg' ich nach Süden, sehe ich ihn nicht.“ Der allseitigen Frömmigkeit Ijobs (man beachte die Bedeutung der vierfachen Aufzählung in 1,1) entspricht eine allseitige Abwesenheit Gottes.

#### 4.3 Auseinandersetzung mit einer „gläubigen Umwelt“

Bei Ijob sind zwei Formen sozialer Entfremdung zu unterscheiden. Die eine betrifft ihn, weil er aufgrund seines Aussatzes zum „Ekel“ geworden ist. In kaum einem anderen Text der Bibel wird die Entfremdung zwischen einem Kranken und seiner sozialen Umwelt so ausführlich und eindringlich beschrieben wie in Ijob 19,13–22.

Hinzu kommt eine zweite Form der Entfremdung, die Entfremdung zwischen Ijob und seinen Freunden. Hier geht es um den *rechten Glauben*. Die Freunde sehen ihn bei Ijob in Gefahr, mehr noch: Sie sehen ihn bei Ijob aufgegeben und verloren. Zwar spricht Elifas zunächst vom Frevler, wenn er sagt: „Gegen Gott erhebt er seine Hand, gegen den Allmächtigen erkühnt er sich“ (15,25), doch in seiner letzten Rede wird klar, wer gemeint ist: *Ijob*. Elifas wirft Ijob vor, schwerste Verbrechen begangen zu haben: „Du hast gepfändet deine Brüder ohne Grund, hast Nackten ihre Kleider ausgezogen.“ (22,6). Um die vermeintliche Wahrheit des Glaubens zu retten, wird Ijob kurzerhand für schuldig erklärt.

#### 4.4 Die Fehleinschätzung der Freunde

Die Freunde bemühen sich, Ijob im überlieferten Glauben zu halten, ihm diesen Glauben in der schweren Not, in die er gefallen ist, (neu) zu erschließen. Dabei geht vor allem Elifas in seiner ersten Rede durchaus sensibel vor: „Ist deine (Gottes-)Furcht nicht deine Zuversicht, deine Hoffnung nicht die Unschuld deines Lebenswandels?“ (4,6). Bei ihrem Ziel, Ijob im Glauben zu halten, schlagen die Freunde eine doppelte Strategie ein. Einerseits versuchen sie, Ijob Gottes Handeln verständlich zu machen: „Ja, wohl dem Mann, den Gott zurechtweist. Die Zucht des Allmächtigen verschmähe nicht! Denn er verwundet und er verbindet, er schlägt, doch seine Hände heilen auch.“ (5,17f). Andererseits sind sie redlich darum bemüht, ihm einen Zugang zu Gott zu eröffnen. Sie ermutigen ihn, sich im Gebet an Gott zu wenden: „Ich aber, ich würde Gott befragen und Gott meine Sache vorlegen“, rät ihm Elifas (5,8). Und Bildad gibt ihm zu bedenken: „Wenn du dich an Gott wendest und den Allmächtigen um Erbarmen anflehst, wenn du rein und recht bist, dann wird er sich regen über dir und die Stätte deiner Gerechtigkeit wiederherstellen.“ (8,7).

Vieles von dem, was die Freunde sagen, trifft tatsächlich ein. Wenn Bildad bereits in seiner ersten Rede sagt: „Und war dein Anfang auch gering, dein Ende wird gewaltig groß“ (8,7), dann nimmt er damit gleichsam prophetisch Ijobs Wiederherstellung vorweg, wenn es am Ende heißt: „Und der Herr mehrte den Besitz Ijobs auf das Doppelte“ (42,10). Und wenn Elifas sagt: Gott „rettet, den, der schuldlos ist“ (22,30), dann wird er

damit zum Propheten wider sein eigenes Urteil. Denn tatsächlich ist Ijob – entgegen der Ansicht der Freunde – schuldlos und er wird am Ende gerettet.

Warum kann Ijob die theologischen Einsichten und die pastoralen Ratschläge seiner Freunde nicht annehmen? Warum bleiben, um mit Ijob zu sprechen, die Antworten seiner Freunde „Betrug“ (21,34)? Auch Elihu, der später sich zu Wort meldende vierte „Freund“ (32-37), ist mit ihnen nicht zufrieden (32,12-15), und am Ende entbrennt sogar Gottes Zorn gegen Elifas und seine beiden Gefährte, weil sie „nicht recht zu mir gesprochen“ haben „wie mein Knecht Ijob“ (42,7). Was haben die Freunde falsch gemacht?

Die Freunde haben richtig erkannt, dass es beim Ijobproblem um ein Problem der *Erkenntnis*, um ein Problem des *Bewusstseins* geht. Am Ende wird Ijob zu einer Erkenntnis geführt. Im ersten Teil seiner zweiten Antwort (42,2-3) spielt das Wortfeld „erkennen“ eine Schlüsselrolle. Allein viermal kommen hier Worte mit der Bedeutung „erkennen, einsehen, verstehen“ vor. Durch die Gottesreden ist Ijob zu einer Erkenntnis geführt worden. Und aufgrund dieser Erkenntnis erklärt er den Streit mit Gott für beendet. Allerdings scheint den Freunden nicht klar zu sein, *um welche Art von Erkenntnis es sich dabei handelt*. Es geht nicht um eine Erkenntnis, die in Form einer Lehre mitzuteilen wäre. Die Freunde versuchen, Ijob eine Erkenntnis *mitzuteilen*, ihn dahin zu bringen, das anzunehmen, was auch sie erkannt und aus der Tradition angenommen haben. Elifas spricht dies offen aus: „Ja, das haben wir erforscht, so ist es. Wir haben es gehört, nimm auch du es an!“ (5,27).

Gott dagegen setzt anders an. Er teilt Ijob keine Lehre mit, sondern stellt ausschließlich Fragen. Ijob kann die Fragen nur mit einem „Ich weiß es nicht“ oder mit einem „Ich war es nicht“ beantworten. Ijob hatte aus einem Wissen heraus gesprochen, das in Wahrheit gar kein Wissen war. Gott führt ihm das vor Augen. Er zeigt ihm sein *Nicht-Wissen*. Das ist die entscheidende Erkenntnis, zu der Ijob in den Gottesreden geführt wird: sein Nicht-Wissen zu erkennen. Dieser Prozess braucht Zeit. Wer sich über die Länge der Gottesreden beklagt, hat offensichtlich noch nicht die Erfahrung gemacht, wie schmerzhaft und langwierig es sein kann, von vermeintlichem Wissen befreit zu werden. Alles muss durchgegangen werden, gleichsam die ganze (Lebens-)Welt. Dies geschieht in den Gottesreden. Dadurch wird Ijob nach und nach von einer Täuschung befreit. Am Ende sieht er ein: „So habe ich im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind.“ (42,3). Durch Erkenntnis seines Nichtwissens wird Ijob dazu geführt, Gott zu schauen (42,5).

#### 4.5 Gott schauen

„Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“ Dieser Satz aus der zweiten Antwort Ijobs (42,5) ist meiner Ansicht nach der Schlüssel zum Verständnis des Buches und des in ihm verhandelten Problems. Wie ist er zu verstehen?

Der Ausdruck „Gott schauen“ dürfte ursprünglich im Kontext altorientalischer Religionen jenen Vorgang bezeichnen, bei dem ein Mensch das (im Tempel aufgestellte oder bei Prozessionen gezeigte) Bild einer Gottheit schaut. Der Vorgang konnte als Audienz verstanden werden. Das Alte Testament hat diese Begrifflichkeit übernommen (Gen 32,31; Ex 24,10; Ps 42,3). Da es aber in Israel aufgrund des Bilderverbots (Ex 20,4-6) offiziell keine bildlichen und rundplastischen Darstellungen

gab, konnte der Ausdruck hier nicht mehr das äußerliche Sehen eines Gottesbildes bezeichnen. Das Wort „Gott(es Antlitz) schauen“ wird zur Metapher für den inneren Vorgang einer Gotteserfahrung. Genau darauf zielt Ijob 42,5. Dass hier kein äußerer Vorgang, auch kein Besuch im Tempel, sondern eine *innere Erfahrung* zur Sprache kommt, ergibt sich schon allein aus dem Kontrast zur vorangehenden Gottesrede: Gott hatte „gesprochen“, doch Ijob hat „geschaut“. Nirgends wird hier das Aussehen Gottes beschrieben. Ijob hat keine göttliche Gestalt gesehen (vgl. Dtn 4,12). Was hier beschrieben wird, ist die der Mystik sehr wohl vertraute Form einer bildlosen Gotteschau. Thomas von Aquin spricht in seinem Ijob-Kommentar von einer „*inspiratio interior*“, einer „inneren Inspiration“ (zu 38,1ff).

Damit ist etwas für die jüdisch-christliche Tradition Wesentliches gesagt, das in unserer Zeit weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Der „innere Mensch“ (*homo interior*) kommt in den Blick. Die Entdeckung des inneren Menschen gehört, wie jüngst der Philosoph Theo Kobusch gezeigt hat, zum bleibenden Verdienst der christlichen Philosophie. (vgl. Theo Kobusch, *Christliche Philosophie*. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006.) Sie hat ihre Vorläufer in der antiken, insbesondere der platonischen Tradition und ihre Wurzeln in der Heiligen Schrift. Äußerlich gesehen hat sich für Ijob noch nichts geändert. Er sitzt noch „in Staub und Asche“ (Vers 6). Doch innerlich ist er ein anderer geworden. Den Streit mit Gott erklärt er für beendet (40,4-5). Er verwirft das, was er vor dem Ereignis, welches ihm jetzt widerfahren ist, gesagt hat (Vers 6), wenngleich er *damals* nicht anders sprechen konnte, weshalb er auch von Gott – im Unterschied zu seinen Freunden – nicht getadelt wird (42,7).

Es ist ein Unterschied, Gott nur vom Hörensagen her zu „kennen“, oder ihn „geschaut“ zu haben. Das Ijobproblem und damit das Grundproblem des menschlichen Lebens, welches nichts anderes ist als ein Lauf in den Tod (vgl. 7,6f), ist nicht vom Hörensagen her zu lösen. Zwar wird der Glaube vor allem über Erzählen und Hören, über narrativ eingekleidete rituelle Handlungen tradiert (vgl. Ex 12,25-27; 13,14-16; Dtn 6,20-25). Ohne Tradition und ohne die Weitergabe „religiöser Wahrheiten“ kann keine Religion auf Dauer bestehen. Doch die religiösen Wahrheiten verweisen nicht auf sich selbst. Sie sind kein Selbstzweck. Sie wollen letztlich einen *Weg in die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes weisen*. Wo sie dies nicht mehr tun, widersprechen sie ihrem eigenen Selbstverständnis. Daran sind die Freunde Ijobs gescheitert, darum werden sie von Gott getadelt (42,7). Ihre Antworten konnten Ijobs Fragen nicht stillen. Das letztlich Unbefriedigende ihres Auftritts hatte Ijob von Anfang an gespürt (vgl. 6,14-30). Und so richtet sich ein großer Teil seiner Energie zunächst einmal darauf, die Freunde zum Schweigen zu bringen (13,5). Erst so wird der Weg frei, sich mit aller Kraft der Wirklichkeit Gottes zuzuwenden (13,3). Gott zu schauen hatte Ijob am Tiefpunkt seiner Not in einem einzigartigen Vertrauensbekenntnis als Hoffnung und innere Gewissheit zugleich bekundet (19,25-27). Dieses Vertrauen ist am Ende nicht enttäuscht worden.

#### 4.6 Vom Glauben zum Schauen

In den Gottesreden wird Ijob vom Glauben zum Schauen geführt. In der christlichen Tradition ist das der Weg der Kontemplation. Wenn wir im Himmel sind, so die einhellige Lehre der

Kirche, werden wir nicht mehr an Gott glauben, sondern wir werden ihn schauen, „von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. 1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2; Offb 22,4) – so zumindest hat Papst Benedikt XII. im Jahre 1336 „kraft Apostolischer Autorität“ entschieden. Damit wird er wohl recht haben. Denn im Hebräerbrief heißt es: „Glauben ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugt sein von Dingen, die man *nicht* sieht“ (Hebr 11,1). Wenn wir Gott im Himmel schauen und wenn „glauben“ bedeutet „Überzeugt sein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1), dann können wir im Himmel nicht mehr an Gott glauben, da wir ihn schauen. Jetzt, da wir noch auf Erden sind, glauben wir an Gott. Deshalb sagt der Apostel Paulus: „Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe“ (1 Kor 13,13). Doch was geschieht, wenn der Glaube in eine Krise gerät, wenn er nicht mehr trägt, wie bei Ijob?

Dann bieten sich drei Möglichkeiten an. Zum einen, den Glauben zu verwerfen. Ijobs Frau schlägt dies vor: „Lästere Gott und stirb!“ (2,9). Eine zweite Möglichkeit bieten Ijobs Freunde an: im überkommenen Glauben („was wir gehört haben“, 5,27) zu verharren und zu versuchen, die missliche Lage mit klugen Worten zu erklären und zu verstehen. Beide Möglichkeiten werden von Ijob verworfen. Zu seiner Frau sagt er: „Wie eine von den Törinnen redest du“ (2,10). Seinen Freunden empfiehlt er: „Dass ihr endlich schweigen wolltet, das würde Weisheit für euch sein!“ (13,5). Ijob wählt eine dritte Möglichkeit: Er *geht* den Weg, den der Glaube weist: „Ich will zum Allmächtigen reden, mit Gott zu rechten ist mein Wunsch“ (13,3). Auf dem Höhepunkt seiner Not ist er zutiefst davon überzeugt, dass dieser Weg ihn dahin führen wird, Gott zu schauen: „Ihn selber werde ich dann für mich schauen, meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd“ (19,27).

Als ein gottesfürchtiger, das heißt: als ein gläubiger Mann wird Ijob zu Beginn der Erzählung vorgestellt (1,1). Zunächst schien es so zu sein, als könne er das schwere Leid, das ihn getroffen hatte, im Glauben bewältigen: „Noch immer hält er fest an seiner Frömmigkeit“ (2,3). Doch als nach einem zweiten satanischen Schlag und nach siebentägigem Schweigen das ganze Ausmaß des Elends zum Vorschein kam und immer tiefer in sein Bewusstsein eindrang, begann sein Glaube zu zerbrechen. Hell-

sichtig haben das seine Freunde erkannt: „Du brichst sogar die Gottesfurcht, zerstörst das Besinnen vor Gott“, hält ihm Elifas vor (15,4; vgl. 6,14). Mit einem „Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1) konnte sich Ijob nicht mehr zu Frieden geben. Zu groß war die Not, die ihn getroffen hatte. Mit Gott selbst wollte er in Kontakt kommen und nicht nur mit dem, was über ihn gesagt wird (vgl. 13,1-3). Tatsächlich ist ihm dies gelungen. So ist folgerichtig im Schlussteil der Erzählung (42,7-17) nicht mehr davon die Rede, dass Ijob Gott fürchtet, dass er an Gott glaubt. Er ist den Weg des Glaubens zu Ende gegangen und ein Schauender geworden. In der Erzählung heißt es, dass er noch hundertvierzig Jahre (so) gelebt habe (42,16).

Gott schauen zu wollen, ist das innerste Verlangen der menschlichen Seele. „Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?“, fragt voller Sehnsucht der Beter der Psalmen (Ps 42,3; vgl. Mt 5,8). Dieses innerste Verlangen der Seele wird gewöhnlich durch allerlei Wünsche und Erfahrungen verdeckt. Sind diese Wünsche aber nicht mehr zu erfüllen, bricht alles, was zuvor als „wahr“ und wichtig erkannt wurde, allmählich oder plötzlich in sich zusammen, dann kann sich die ursprüngliche Dynamik der Seele wieder entfalten. Bisweilen bricht sie auch eruptiv und ungeordnet hervor. Letzteres war bei Ijob der Fall. Die Freunde wollen Ijob beruhigen und ihn in die alten, vertrauten Bahnen lenken: „Ist deine Gottesfurcht nicht deine Zuversicht, deine Hoffnung nicht die Unschuld deines Lebenswandels?“ (4,6). Sie versuchen, Ijobs Glaubenskrise auf der Ebene seines bisherigen Glaubens zu beheben und ihm die Dinge theologisch zurechtzulegen. Doch Ijob spürt intuitiv, dass er auf dieser Ebene nicht weiterkommt, dass es auf dieser Ebene keine (Er-)Lösung gibt. Er gibt der inneren Dynamik seines Verlangens nach und wird auf eine neue Ebene gehoben: vom Glauben zum Schauen. Er ist den Weg gegangen, den der Glaube weist, und wurde dabei überreich beschenkt (42,10-16). □

#### Literatur:

Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg: Herder, 2007, 2. Aufl. 2010



fol 20v Die vier Unglücksboten: Der bestürzte Ijob erhebt sich von seinem Thron.

# Das Bild des Hiobs in der bildenden Kunst

Guido Schlimbach

## I.

Das Buch Hiob nimmt im Kanon der Heiligen Schrift eine besondere Stellung ein. Während sonst in den biblischen Schriften vom gerechten und gnädigen Gott die Rede ist, der sich den Menschen in Liebe und Barmherzigkeit zuwendet, stoßen wir im Buch Hiob auf einen unfassbaren Gott, der den Menschen leiden lässt, ohne jeden Grund.

Das Buch Hiob sieht auf Gott aus der Perspektive des leidenden Menschen, oder, um mit Ernst Bloch zu sprechen, aus der Position des rebellierenden Menschen. Lesen wir Hi 5,7, ist der Mensch zum Leiden geboren; anders gelesen, aus der Zweideutigkeit des hebräischen Textes, bringt der Mensch selbst sein Leid hervor. In der Übersetzung von Friedolin Stier heißt es, „selber zeugt der Mensch die Pein“.

Wie auch immer, das Buch Hiob sieht den Menschen als das leidende Wesen. Leid gehört zum Menschen, ein Mensch ohne Leid existiert nicht. Dementsprechend fragt der Mensch nach dem Sinn, er fragt nach dem Sein und fragt nach dem Leid. Das Glück stellt

*Das Buch Hiob sieht auf Gott aus der Perspektive des leidenden Menschen, oder, um mit Ernst Bloch zu sprechen, aus der Position des rebellierenden Menschen.*

sich selten auf Dauer ein. Also fragt der Mensch nach der Verantwortung und nach einer Erklärung.

So erklärt er sich die Welt in Systemen wie Tun und Ergehen, Fluch und Strafe, Schicksal und Tragik, Drama, Krise und Scheitern. Aber es führt ihn auch zu einer tiefen Auseinandersetzung, einem Kämpfen und Ringen.

Künstlerinnen und Künstler aller Zeiten haben nicht nur das ins Bild gebracht, was ihnen in Auftrag gegeben wurde. Eine tiefe Reflektion der Frage nach dem Warum des Leids, so wie auch alle anderen existenziellen Fragen, ist im Kunstschaffen fast aller Epochen auszumachen. Daher ist es nicht verwunderlich, dass ich bei der Vorbereitung des Themas auf einen reichen Schatz von Bildern Hiobs stieß, von denen an dieser Stelle nur eine Auswahl Erwähnung finden kann.

## II.

Die Bilder zeigen das Schicksal des Hiob, sein Schweigen und Klagen, sein Aufstand gegen Gott und die Welt, seine innere Einkehr und Melancholie, seine Ruhe und Rettung. Die Ruhe und das Schweigen sind aber beredt, sie sind voller Spannung jenseits eines ergebenden Duldens, denn er wendet sich Gott zu. Nicht ohne Grund liegt hier seine prophetische Kraft, die von der Kunst später parallel zur Passion gesetzt wurde. Das macht Hiob bis heute aktuell. Wir sehen Melancholie und ungerechtes Leid eines Mannes in der Blüte seiner



Dr. Guido Schlimbach, Publizist und freier Kurator, Köln

Jahre, gesund und kräftig, erfolgreich und Gott ergeben, Hiob, ein Mann aus dem Lande Uz.

Die Darstellungen bilden alle Szenen aus der biblischen Erzählung ab. Zunächst das Vorleben des Hiob, seinen vorbildlichen Charakter, seine Gottergebenheit und seinen Erfolg, symbolisiert durch das große Festmahl seiner Kinder. Als nächstes der Himmel, der Ort der Wette zwischen Gott und Satan, diese Szene ist oft verlegen und unbeholfen dargestellt. Dann Hiobs erschütterndes Unglück, den Tod seiner Knechte, den Raub seiner Herden, das Einstürzen des Hauses, das seine Kinder in den Tod reißt. Schließlich das Ausbrechen des Aussatzes.

Das zentrale Bild der Hiobikonografie ist der auf dem Dunghaufen sitzende Hiob, der sein Leid beklagt, sein Gewand zerreißt und mit einer Scherbe seine Geschwüre abschabt. Es folgt der Besuch seiner Freunde, die ihn verspotten oder trösten sowie seine Frau, die sich zu ihm stellt, einen Eimer Wasser über ihn gießt, um seine Schmerzen zu lindern, und ihn dann schließlich auch verspottet.

Auch Musikanten kommen, um für Hiob zu spielen, auch wenn das so in der Heiligen Schrift nicht erwähnt wird, sondern nur in apokryphen Texten. Schließlich spricht Gott zu Hiob, sein Geschick wendet sich, das Glück kehrt zurück und er bekommt sein altes Leben zurück. Schließlich sehen wir den alten Hiob auf seinem Sterbebett.

Alle diese Szenen wurden im Laufe der Jahrhunderte immer wieder in unterschiedlichen Variationen gestaltet. Doch die meisten Bilder zeigen den im Elend sitzenden Hiob.

## III.

Die ersten Hiobdarstellungen sind Mitte des 3. Jahrhundert vor Christus belegt, etwa in der Synagoge von Dura Europos. Die ersten frühchristlichen Bilder des Hiob sind in den Katakomben und Sarkophagen zu finden. Die älteste belegte Abbildung aus dieser Zeit

ist wohl auf dem römischen Marmor-sarkophag des Junius Bassus von 359 gemeinsam mit anderen Szenen aus dem Alten und Neuen Testament zu sehen. In einer Reihe von Motiven erscheint Hiob im Elend vor der Versuchung im Paradies, dem Einzug Jesu in Jerusalem, der Verhaftung des Apostels Petrus und dem Verhör Jesu durch Pilatus. Neben Hiob sehen wir seine Frau und eine andere Person. Hiobs Frau reicht ihm mit einer Hand etwas zu essen, mit der anderen hält sie sich die Nase zu. Bei der zweiten Person, die auf Hiob einredet, scheint es sich um den Versucher zu handeln.

In den römischen Katakomben ist eine Reihe von Hiobdarstellungen erhalten. Beispiele hierfür sind Malereien aus der Marcellinus und Petrus-Katakombe aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, Hiob im Elend, der Callixtus-Katakombe von Anfang des 3. Jahrhunderts, Hiob in der Pose eines deklamierenden Philosophen, der Domitilla-Katakombe aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, Hiob auf dem Dunghaufen und der Katakombe an der Via Dino Compagni von Anfang des 4. Jahrhunderts, die Hiob und seine Frau zeigt. Sie reicht ihm Speise und Trank, redet aber zugleich auf ihn ein, Gott abzuschwören.

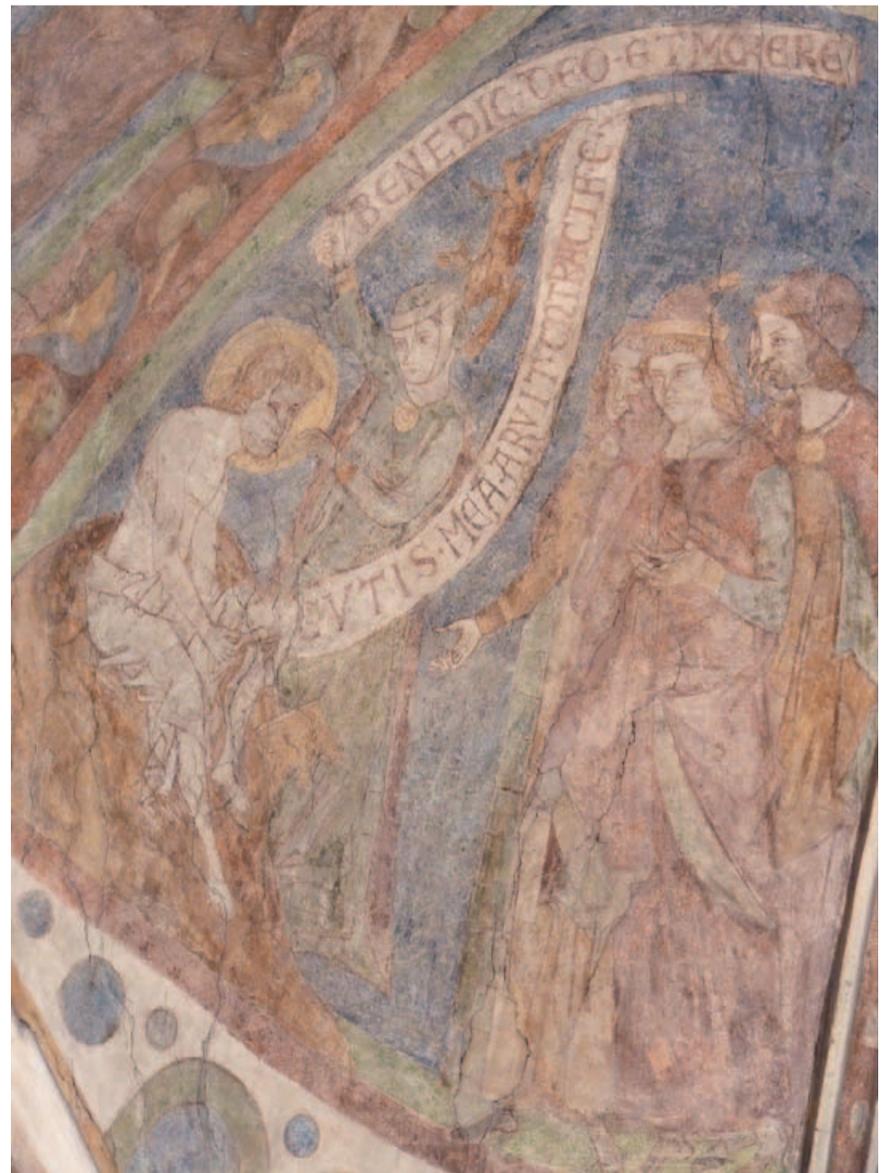
Eine Weiterentwicklung dieser frühchristlichen Wandmalereien ist in byzantinischen Miniaturen überliefert, etwa aus Patmos, Sinai, Athos, Venedig und Rom. Besonders erwähnt werden sollten die Miniaturen im Vaticanus Graecus 749, der zu den großartigen bibliophilen Kostbarkeiten der Vatikanischen Bibliothek gehört. Eine Auswahl

dieser Miniaturen schmückt diese Ausgabe der Zeitschrift.

## IV.

Im Mittelalter finden wir Abbildungen des Hiob auf Kapitellen oder in Fresken in Kirchen und Klöstern in Mittelitalien, Spanien, Südfrankreich, aber auch im Rheinland. Die Decken- und Wandmalereien in der Kirche St. Maria in Lyskirchen (Abb. 1) aus der Mitte des 13. Jahrhunderts zählen mit zu den Glanzstücken romanischer Kunst in Köln. Sie sind hervorragend erhalten und zeigen in den Gewölben des Hauptschiffes analog einander zugeordnete Szenen des Alten und Neuen Testaments. Als typologisches Gegenüber zur Geißelung Christi erscheint Hiob in seiner Not. Er sitzt übersät mit Geschwüren auf dem Dunghaufen. Neben ihm ist ein Spruchband zu sehen: „SEDENS IN STERQUILINIO“ – Hi 2,8 in der Übersetzung der Vulgata, „sitzend in der Asche“. Neben ihm steht seine Frau, ein Dämon schwebt über ihrer Schulter und scheint ihr etwas ins Ohr zu flüstern: „BENEDIC DEO ET MORERE“ – ein Euphemismus, „sag irgendein Wort zum Herrn und stirb“ (Hi 2,9). Rechts davon stehen die drei Freunde, zwischen ihnen und Hiob das Spruchband: „CUTIS MEA ARUIT ET CONTRACTA EST“ – „meine Haut ist verhascht und eitert“ (Hi 7,5). Hiob sitzt da in seinem Leid und blickt auf seine Geschwüre, der Trost der Freunde erreicht ihn nicht.

Zu den bedeutendsten mittelalterlichen Hiobdarstellungen zählen auch



Matthias Schnegg, Köln

Abb. 1: Deckenmalerei, Hiob, Mitte 13. Jahrhundert, Köln, St. Maria in Lyskirchen

die großen Fresken von Taddeo Gaddi im Camposanto in Pisa von 1341/1342. Sie stellen die wichtigen Szenen der Hiobserzählung dar und sind ein Höhepunkt der Kunst des 14. Jahrhunderts in Italien im Übergang von der Idealkunst zum Realismus.

In Köln sind heute im Wallraf-Richartz-Museum/Fondation Corboud zwei Bildtafeln zu bestaunen, die um das Jahr 1490 in Flandern entstanden sind und dem Meister der Barbaralegende zugesprochen werden. In einem Triptychon mit „Szenen aus dem Leben von vier Heiligen“ machen sie heute die beiden inneren Mitteltafeln aus; die restlichen Teile stammen von anderen Künstlern. Gezeigt werden Erzählungen aus dem ersten, dem zweiten und dem 42. Kapitel des Hiobbuches. Auf der linken Bildtafel steht die Szene des „alten Lebens“ des Hiob im Mittelpunkt, das Gastmahl der Kinder in seinem Haus, die vollen Ställe als Hinweis auf den Reichtum. Dann umlaufend die Wette Gottes mit Satan, die Zerstörung des Hab und Gutes, das zusammenbrechende Haus und der Tod der Kinder, die Tötung der Knechte und das Verschleppen des Viehs.

Auf der rechten Bildtafel oben erneut Gott im Gespräch mit Satan, im Zentrum links der Teufel, der mit einer Rute auf den aussätzigen Hiob einschlägt; darüber begrüßt Hiobs Frau die Musi-

ker, die rechts darunter im Zentrum des Bilds um den nackten Hiob stehen. Interessant, dass zwei von ihnen auf ihrer Trompete spielen, während der dritte Hiob die Hand ausstreckt, woraufhin dieser ihm ein Honorar in die Hand drückt. Rechts darüber Hiob auf dem Dunghaufen, seine Frau neben ihm mit einem Wassereimer in der Hand. Schließlich zeigt der obere Bildteil, wie Hiob sein neues Leben geschenkt wird, von den anderen Szenen abgesetzt durch ein triptygonal angelegtes Haus, das von einem Turm flankiert und einem Zaun umgeben ist. Wir sehen den gesunden Hiob, nachdem er von einem Engel bekleidet wurde, inmitten seiner neuen Familie und schließlich zufrieden auf seinem Sterbebett. Diese Bildtafeln des Meisters der Barbaralegende sind ein anschauliches Beispiel für die komplexe Komposition von Heiligenlegenden und ihre komprimierte Erzählstruktur in gotischen Retabeln und Andachtsbildern.

Nicht viel später, am Übergang des späten Mittelalters zur frühen Renaissance, entstand ein Rundbogenrelief aus Lindenholz, das ebenfalls eine interessante Komposition der Hiobsgeschichte zeigt. Es wird dem aus Prag stammenden Künstler „I. P.“ zugeschrieben, der dieses Relief wahrscheinlich als Bekrönung für einen Altar schuf, der als verschollen gilt. Da Hiob als Vorläufer des



Ricarda Roggan, Leipzig

Abb. 3: Michael Triegel, Schmerzensmann, 1998, Acryl, Öl auf Holz, Privatbesitz, Ingelheim.



Rheinisches Bildarchiv, Köln

Abb. 2: Hans Weiditz d.Ä., Hiob, um 1500, Lindenholz, Köln, Museum Schnütgen, Inv. A 1066

leidenden Jesus galt, könnte es sich um einen Passionsaltar gehandelt haben. Die rechte Bildhälfte wird dominiert von Hiob, der bis auf ein Lententuch nackt und ganz in sich versunken auf einer Bank sitzt. Seine Körperhaltung, die verschränkten Arme und der Blick über den Bildrand hinaus, symbolisiert die Isolation des Geplagten, aber auch die Abwehr allen, was um ihn herum passiert. Oben ist sein Haus zu sehen, das in Flammen steht, sein Vieh wird verschleppt, links Kamele von einem Sabäer vertrieben, rechts Rinder von einem Chaldäer. In der linken Bildhälfte stehen zwei Frauen, die sich an Hiob wenden. Die erste, offenbar seine Ehefrau, redet auf ihn ein, dahinter streckt ihm die andere Frau spöttisch die Zunge heraus. Das gleiche macht auch ein bärtiger Mann mit Kapuze, der direkt neben Hiob kniet. Der Zweizack in seiner Hand identifiziert ihn als Satan. Mit seiner linken Hand macht er eine beleidigende Geste. Dieser Altaraufsatz ist von hoher künstlerischer Qualität und mit viel Liebe zum Detail geschaffen, die Körperlichkeit der Figuren, die ausdrucksstarken Gesichter und die Vielfalt der Natur. Auf jeden Fall erscheint Hiob hier in einer frühen skulpturalen Darstellung als in sich gekehrter, ringender Mensch, der den Versuchungen von außen trotz.



Foto: Wikipedia

Abb. 4: Hans Leinberger, Christus in der Rast, um 1525, Lindenholz, Berlin, Bode-Museum, Inv. 8347.

Zur gleichen Zeit, etwa nach 1500 entstand eine nur 26,5 cm hohe Figur des Hiob von Hans Weiditz d. Ä. aus Freiburg im Breisgau (Abb. 2). Sie steht für eine neue Form der Hiobikonografie, nämlich Kleinplastiken, die vor allem für die private Andacht Verwendung fanden. Kranken und alten Menschen sollten sie Trost schenken, denn der Anblick eines frommen Leidenden erzeugte eine Identifizierung mit ihm und damit den Anstoß, selbst Krankheit und Leid aushalten zu können. In der Betrachtung des tapferen Hiobs, der an Gott festhielt, erfuhren sie Zuversicht und Trost trotz Niedergeschlagenheit und Melancholie.

Die kleine Skulptur zeigt Hiob mit einer Kaufmannsmütze, ansonsten nackt und nur mit einem Tuch bedeckt, auf einer Bruchsteinmauer sitzend. In der Hand hält er eine Scherbe, offenbar um sich damit seine Geschwüre abzuschaben, die linke Hand liegt in einer melancholischen Geste an seiner Wange.

#### V.

Im Verlauf der Geschichte begegnen uns weitere Hiobdarstellungen. Aus der Hochrenaissance sind vor allem die Bilder Giovanni Bellinis bekannt, die heute in den Florenzer Uffizien und der Academia in Venedig zu sehen sind. Auch Albrecht Dürer hat zwei bedeutende Hiobbilder geschaffen, eines hängt heute im Frankfurter Städel, das andere im Wallraf-Richartz-Museum/Fondation Corboud in Köln. Aus dem Barock ist vor allem das Bild von Georges de La Tour bekannt, aber auch Velázquez und de Ribera malten Hiob.

Im Spätbarock und im Klassizismus trat das Sujet des Hiob deutlich in den Hintergrund. Denkbar, dass das Motiv der Pietà als Andachts- und Trostbild an Bedeutung gewann und den frommen Hiob verdrängte.

Im 19. Jahrhundert fand die Erzählung der Hioblegende wieder neue Beachtung, als der britische Künstler William Blake seinen Zyklus „Illustrations of the Book of Job“ schuf. Die Grafiken, die in den Jahren 1823 bis 1825 entstanden sind, bilden den Auftakt zum Symbolismus und sind nicht einfach zu entschlüsseln. Den biblischen Text hat Blake in 21 Illustrationen festgehalten, flankiert von Überschriften, Zitaten und Interpretationen. Die 1825 erschienene Bildfolge erfreute sich jedenfalls eines großen Publikums.

*Im 19. Jahrhundert fand die Erzählung der Hioblegende wieder neue Beachtung, als der britische Künstler William Blake seinen Zyklus „Illustration of the book of Job“ schuf.*

Im 20. Jahrhundert stoßen wir auf Hiobbilder von Oskar Kokoschka und Marc Chagall, in Nürnberg steht die bekannte Skulptur von Gerhard Marcks aus dem Jahr 1957. Hans Fronius, der Wiener Künstler, beschäftigte sich zweimal mit der Gestalt des Hiob. 1980 schuf er 12 Kaltnadelradierungen zum biblischen Buch, 1986 erschien eine Folge von 32 Kreidezeichnungen zu Joseph Roths Romanadaptation „Hiob. Roman eines einfachen Mannes“, gleichzeitig sechs Radierungen, die eine hohe Sensibilität Fronius' für das Thema des Leidenden belegen. Auch der in Köln lebende österreichische Künstler Siegfried Anzinger illustrierte 1994 den Roman von Joseph Roth.

In einer ganz anderen Tradition steht eine kleine Bronzeskulptur von Thomas Lehnerer von 1993, nicht größer als 18 cm und scheinbar kaum durchgeformt. „Homo pauper“ nannte er sie, war doch der Begriff der Armut von zentraler Bedeutung für das Menschenbild und das künstlerische Selbstverständnis Lehnerers. Seine Figuren symbolisieren arme Gestalten, Armut im Sinne von Machtlosigkeit steht für die Befindlichkeit des Menschen an sich. Armut und Demut sind nach Lehnerers Überzeugung Voraussetzungen für Glück und Freiheit. Ist dieser „Homo pauper“ demnach ein moderner Hiob?

Wieder anders sieht der Leipziger Maler Michael Triegel den duldenden Hiob (Abb. 3). Triegel, der sowohl mythologisch-heidnische als auch christlich-heilsgeschichtliche Motive in unkonventionellen und völlig freien Bildfusionen altmeisterlich darstellt, stellt in dem mit Schwären und Wunden überzogenen Leib seine eigene Versehrtheit dar. Im Hiob erkennt man den Künstler selbst. Doch in diesem Bild „Schmerzensmann“ aus dem Jahr 1998 bringt er den leidenden Hiob mit dem Typus des Christus im Elend zusammen. Der die Schläge demütig ertragende Hiob ist typologisches Vorbild des leidenden Christus.

#### VI.

Die Zusammenschau der Person des Hiob und des Phänomens der Melancholie führte im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert tatsächlich zu einer christologischen Transformation im Motiv des „Christus in der Rast“. Das Bild des in sein Schicksal und Gott ergebenen Hiob wird von der Volksfrömmigkeit überblendet mit der Vorstellung eines Moments der Rast Jesu nach seiner Kreuztragung und vor seiner Kreuzigung auf Golgatha. Hiob wurde zum Vorbild des mit Wunden übersäten Jesus, so wie es die mäßige Übersetzung der Vulgata Jes 53,4 wiedergibt, „quasi leprosus“. Hiob gleich sitzt Christus in demütig, gehorsamer Haltung seinem unausweichlichen Schicksal gegenüber.

Der hier gezeigte „Christus im Elend“ von Hans Leinberger (Abb. 4), der heute im Bode-Museum aufbewahrt wird, steht für viele seiner Art. Christus hockt völlig nackt auf einem Felsblock, ein Tuch um seine Lenden, die Dornenkrone auf seinem Kopf. Sein Körper ist übersät mit Wunden. Dieses Andachtsbild vereinigt allen Schmerz der Passion in einer stummen Trauer und ergebener Erwartung des Endes. Ein menschliches Innehalten des Mensch gewordenen und als Mensch sterbenden Gottes. Dieses Motiv war vor allem in Teilen des deutschen Sprachgebiets verbreitet, in Sachsen, Schlesien und Böhmen.

Die typologische Verbindung des Hiob auf dem Dunghaufen und des auf den Tod am Kreuz wartenden Jesus wird erst mit Aufkommen des „Christus in der Rast“ im 15. Jahrhundert vollzogen, während zuvor das neutestamentliche Pendant Hiobs Christus an der Geißelsäule war. Wie Hiob lebt Jesus Demut und Gehorsam beispielhaft vor, wenn er dem Willen seines Vaters Folge leistet. Der inhaltlichen folgt mit dem Motiv des „Christus in der Rast“ schließlich auch die formale Angleichung. □

## Hiob, die Musik und der Tod

Franz Körndle

### I.

„Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen. Der Name des Herrn sei gepriesen.“ Diese Sätze kennen viele nicht mehr aus ihrem eigentlichen Kontext, dennoch vernimmt man sie oft, etwa wenn es in Kinofilmen um Begräbnisse geht. Er gehört zu Friedhofsszenen wie das Requisite der Pistole, mit der ein Getöteter im Krimi oder im Western ums Leben gebracht worden ist. Der Priester spricht diese Worte, dann fällt Erde auf den Sarg. Die beiden Sätze stammen aus dem Buch Hiob, Kap. 1, Vers 21. Und wir sind mit ihnen schon mitten im Thema. Viele Abschnitte aus dem Buch Hiob haben Eingang gefunden in das *Officium mortuorum*, die neun Lesungen in der Matutin beziehen ihre Texte sogar ausschließlich aus dem Buch Hiob. Es scheint also eine einfache Angelegenheit zu sein, über Hiob und den Tod zu sprechen. Kompliziert wird es erst, wenn wir die Musik einbeziehen, eben halt so, wie es meistens ist.

Mit der Musik wird es schwierig. Schwierig ist das Thema Hiob und die Musik für den Referenten allein deshalb, weil in der vorliegenden Literatur schon fast alles gesagt zu sein scheint. Grundlegendes über die Verbindung, in der Hiob sogar als Heiliger und als Patron der Musik erscheint, hat 1954 Kathi Meyer in ihrem Beitrag *St. Job as a Patron of Music* (AB 36, S. 21–31) zusammengetragen. Darauf konnten Lawrence Besserman und Michael Heymel aufbauen, einerseits mit einem Buch über *The Legend of Job in the Middle Ages* (Cambridge, London 1979) und einem umfangreichen Aufsatz über *Hiob und die Musik. Zur Bedeutung der Hiobgestalt für eine musikalische Seelsorge* von 2005.

Mir geben diese Publikationen die Möglichkeit, nach einer einführenden Zusammenfassung des bereits Erforschten mehrere Kompositionen aus der älteren Musikgeschichte in ihrem Kontext vorzustellen, um dann doch die Ausgangsfrage noch einmal neu zu stellen: Warum wird die Musik mit Hiob in Verbindung gebracht? Und warum steht diese Verbindung in einem Zusammenhang mit dem Tod? Es ist eben wirklich nicht so einfach mit der Musik.

### II.

Beginnen wir mit tatsächlich Grundlegendem. Seit frühesten Zeiten gehören Texte aus dem Buch Hiob zum festen Bestandteil des Totenoffiziums. Wie schon angedeutet, sind alle neun Matutin-Lesungen aus Hiob genommen. Obwohl diese *Lectiones ex Prophetiae Job* selbstverständlich gesungen vorgetragen wurden, möchte ich aufgrund des dabei verwendeten, wirklich einfachen liturgischen Rezitationstons hier nicht von musikalischer Gestaltung im engeren Sinn sprechen. Doch es gibt daneben auch Abschnitte aus dem Buch Hiob, die als liturgische Gesänge eingesetzt wurden. Dazu gehört das Responsorium *Si bona suscepimus*, das seinen Platz hat in der Matutin am ersten Septembersonntag. Das eigentliche Hauptstück ist aus dem zweiten Hiobkapitel, Vers 10 genommen, der Versus dagegen aus dem ersten Kapitel, Vers 21.



Prof. Dr. Franz Körndle, Professor für Musikwissenschaft an der Universität Augsburg

*Si bona suscepimus de manu domini, mala autem quare non susteamus, Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut domino placuit ita factum est. Sit nomen domini benedictum. (□) Nudus egressus sum de utero matris meae et nudus revertar illuc. Dominus dedit ... (Job 2,10; 1, 21)*

Wenn wir Gutes von der Hand des Herrn empfangen haben, warum ertragen wir nicht auch das Schlechte. Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, wie es dem Herrn gefällt, so geschieht es. Der Name des Herrn sei gepriesen. (□) Nackt bin ich vom Mutterleib gekommen und nackt kehre ich dorthin zurück. Der Herr hat's gegeben ...

*Seit frühesten Zeiten gehören Texte aus dem Buch Hiob zum festen Bestandteil des Totenoffiziums.*

Für den Einsatz einer solchen Komposition in den Gottesdiensten gab es mehrere Möglichkeiten. Es konnte sicher, wie es etwa im Breviarium Frisingense vorgesehen ist (*In Kal: septembris imponitur historia de libro Iob*), als Responsorium am ersten Septembersonntag eingesetzt werden. An diesen Tagen waren für die Lesungen in den Nokturnen der Matutin jeweils Texte aus dem Buch Hiob vorgesehen. Freilich war es im 15. und 16. Jahrhundert nicht üblich, an diesen Tagen mehrstimmige Musik in Gottesdienst aufzuführen. Daher könnte man sich eine andere Verwendung, etwa im Rahmen von Begräbnisfeierlichkeiten, vorstellen, so wie ich das zu Beginn angedeutet habe. Allerdings kommt in der katholischen Begräbnisliturgie gerade dieser Gesang nicht vor. Trotzdem findet sich im Codex MCXXIV (1124) der Biblioteca Capitolare zu Verona ein anonym aufgezeichnetes achtstimmiges *Si bona suscepimus* mit dem Hinweis „pro defunctis“.

Einen völlig anders gearteten Aufführungsplatz finden wir im Theater des 16. Jahrhunderts. Aber auch hier besteht der Zusammenhang darin, dass wir es mit Tod und Auferstehung zu tun haben. Es geht um das deutsche Spiel *Lazarus vom Tode* [...] *erwecket*, das 1545 von Joachim Greff geschaffen worden war. Der in Zwickau geborene Greff studierte in Wittenberg, wohl bei Martin Luther (1528), und er wirkte in Halle, Magdeburg und Dessau als Pädagoge. An seiner letzten Lebensstation in Roßlau, wo er als Pfarrer amtierte, starb er 1552 an der Pest. Das Lazarus-Drama erfordert 30 Sprechrollen und dauert sieben bis acht Stunden. An mehreren Stellen wünscht Greff Psalmen, Responsorien oder Motetten sowie geistliche Lieder, die damals recht bequem als Musikdrucke zu erwerben waren:

„So ist es auch ehrlich / loblich vnd lieblich / so man in solche feine geistliche Actiones / auch figurative singet / sintemal ja diese heilige kunst der Music / zu Gottes lob vnd preis furnemlich vnd am allermeisten / in vnsern lieben Gott / darmit zu ehren erfunden vnd offbar ist.“

Üblicherweise sang bei diesen Theateraufführungen der Chor der Lateinschule, weshalb die Kompositionen in der Regel auch lateinische Texte tragen. Als eine solche musikalische Einlage wünscht Greff am Ende des ersten Aktes die Motette *Si bona suscepimus* von Philippe Verdelot.

„Darumb wen nu die personen in der Action, ein itzliche in jre Scenam gangen ist, so sol man erstlich anheben zu singen für dem Prologe die Mutet, *Haec dicit Dominus VI vocum* darin der Vagant furet den text, *Circumderunt me dolores mortis etc.* Darnach auff den *primum actum*, *Si bona suscepimus V vocum Philippi Verdelothi.*“

Mit der Beliebtheit der Motette Philippe Verdelots hängt möglicherweise die Entstehung eines ins Deutsche übertragenen einstimmigen *Si bona* zusammen („Habt wir das Gut empfangen“). Die Melodie dieses Liedes scheint eng mit der Soggetto-Bildung in Verdelots Motette verknüpft.

### III.

Diese ersten Beispiele aus der Musikgeschichte des 16. Jahrhunderts dokumentieren die Verbindung der Texte aus dem Buch Hiob mit dem Thema des Todes im Gottesdienst, auf dem Gottesacker und sogar im Theater. Freilich: Auch als anspruchsvoll musikalisch gestalteter liturgischer Gesang bekommen wir noch keine Verbindung der Hauptperson, nämlich Hiobs selbst, zur Musik. Wir erkennen aber zwei Zugangswege: Einerseits können Hiobtexte mit Musik wiedergegeben werden, andererseits wäre es ja denkbar, dass unsere Hauptperson, nämlich Hiob selbst, musikalisch aktiv war. Das führt mich zum nächsten Beispiel. Wie bei *Si bona suscepimus* diene ein weiterer, bisher nicht zitiertes Abschnitt aus dem Hiob-Buch ebenfalls für ein Responsorium. Es gehört zum Montag der ersten Septemberwoche. Aus dem 30. Kapitel, Vers 31 stammt *Versa est in luctum cithara mea, et organum meum in vocem flentium*. („Zur Trauer wurde mein Harfenspiel, mein Orgelspiel zum Klageged.“)

Wir sehen in diesem Beispiel, dass das Buch Hiob einzig in dieser Passage ganz kurz auch die Musik erwähnt, das Harfenspiel Hiobs wurde in Trauer verwandelt, das Orgelspiel brachte ein Klageged hervor. Mit den Worten „Versa est in luctum“ spielt der Autor des

Hiob-Buches auf die Klagelieder 5, 15 an, wo es heißt, „*conversus est in luctum chorus noster*.“ In beiden Fällen haben wir einen konkreten Musik-Bezug. Aus der knappen Erwähnung von Harfe und Orgel bei Hiob ließe sich tatsächlich vermuten, unsere Hauptfigur sei Musiker gewesen. Da ist es für den Musikforscher schon ärgerlich, dass nicht mehr herauszufinden ist, mehr gibt das Buch selbst nicht her. Später werde ich trotzdem auf diesen Text zurückkommen müssen.

Es stellt sich allerdings als eine glückliche Fügung heraus, dass wenigstens unter den apokryphen Büchern der Bibel noch ein weiterer Text ebenfalls über Hiob berichtet. Es handelt sich um das *Testamentum in Job*, das Testament Hiobs. Trotz des heute üblichen lateinischen Titels wurde es, nach allem was wir wissen, wohl in hellenistischer Zeit, vermutlich bereits im 2. oder 1. Jahrhundert vor Christus in ursprünglich griechischer Sprache abgefasst. Es beginnt mit den letzten Stunden vor dem Tod Hiobs, während derer er sich in Gegenwart seiner Frau und seiner Kinder an sein Leben erinnert. Und tatsächlich erhalten wir in diesem Testament zahlreiche neue Informationen. In Kapitel 14 dieses Testaments lesen wir von Musik:

Ich hatte auch sechs Psalterien und eine Harfe mit zehn Saiten. Täglich nach dem Mahl der Witwen stand ich auf, nahm die Harfe und spielte ihnen

*Für den Rest ihres Lebens geben sich die Töchter zum Lobe Gottes ganz dem Gesang und dem Instrumentenspiel hin. Dazu erhielt Hiobs Tochter Hemera eine Harfe, Kasia ein Rauchfass und Amalthea ein Schlaginstrument.*

vor. Und also lenkte ich ihren Sinn durchs Saitenspiel zu Gott, dass sie den Herrn lobpreisen. Und murrten einmal meine Mägde, nahm ich das Psalterium und sang vom Lohne der Vergeltung.

Die griechischen Wörter Psalterion und Kithara lassen sich wohl am besten mit Psalterium und Harfe übertragen. Da Hiob demnach gleich ein ganzes Arsenal an Instrumenten besaß und regelmäßig selbst damit spielte, dürfen wir entsprechend dem *Testamentum Jobi* tatsächlich darauf schließen, dass er Musiker gewesen ist oder wenigstens mit der Musik gut vertraut war. In der Sterbeszene am Ende des Testaments überreicht Hiob seinen Töchtern wunderbare Gürtel, die sie anlegen sollen. Damit können sie die Gesänge der Engel und die himmlische Musik verstehen und später darauf antworten, als die Seele des toten Hiob von den Engeln davongetragen wird. Für den Rest ihres Lebens geben sich die Töchter zum Lobe Gottes ganz dem Gesang und dem Instrumentenspiel hin. Dazu erhielt Hiobs Tochter Hemera eine Harfe, Kasia ein Rauchfass und Amalthea ein Schlaginstrument.

### IV.

Nach diesen Informationen ist uns etwas wohler, wenn wir erfahren, dass im Spätmittelalter die Musiker Hiob zu ihrem Patron machten. In den Niederlanden finden wir in zahlreichen Orten Musikerzünfte, die sich bereits im 15. oder im 16. Jahrhundert den als Heili-

gen verehrten Hiob als Patron wählten. Die folgende Zusammenstellung verdanke ich Pieter Mannaerts von der Universität Leuven, der für ein von mir und Joachim Kremer herausgegebenes Handbuch kirchenmusikalischer Berufe einen schönen Beitrag zu Bruderschaften und Zünften verfasst hat.

Wir müssen uns an dieser Stelle fragen, wozu also Hiob als Musikpatron eingesetzt werden sollte. Es ließen sich mehrere Argumente hierfür anbringen. Gegenüber etwa der spätantiken Märtyrerin Cäcilia, die wir üblicherweise als Patronin der Musik kennen, gebührt Hiob der Vorzug, selbst in der Bibel zu erscheinen. Aber auch bei Hiob haben wir gesehen, wie erst das apokryphe *Testamentum in Job* zur Deutung Hiobs als Musiker beigetragen hat. Wenn man sich freilich Abbildungen zur Hiob-Geschichte ansieht, vor allem aus dem 15. und 16. Jahrhundert, wird man überrascht sein, denn in keiner einzigen Szene findet man Hiob selbst mit einem Musikinstrument. In allen Fällen sind es andere Personen, die bei Hiob stehen und mit Musikinstrumenten beschäftigt sind. Oft sehen wir drei Personen, die musizieren. Es könnte daher naheliegen, in diesen drei Personen die im Buch genannten drei Freunde Hiobs, nämlich Eliphaz, Baldad und Sophar, als diese Musiker anzusehen. Aus dem biblischen Buch Hiob geht diese Verbindung jedoch in keiner Weise hervor. Und auch im *Testamentum Jobi* werden diese drei Freunde nicht als Musiker angesprochen. Immerhin bringt das 43. Kapitel des Testaments ein Lied, das Eliphaz singend vorträgt. Ob diese Szene dafür ausreichen sollte, die Freunde Hiobs als Musiker darzustellen, muss sicher fraglich bleiben.

Ich war nun fest davon überzeugt, dass sich in den mittelalterlichen Bibel-Paraphrasen, in Historienbibeln, in moralisierenden Bibeln oder in der *Historia scholastica* des Petrus Comestor noch ein Hinweis auf die Musiker bei Hiob finden lassen müsste. Eigenartigerweise versagen alle diese Hilfsmittel. Dies ist insofern ungewöhnlich, als darin fast immer irgendwelche Erweiterungen zu den Berichten der Bibel anzutreffen sind, die sich als ikonographische Hilfen gebrauchen lassen. Bei Hiob ist das nicht der Fall. Aber die Forschung glaubt, diese Brücke zwischen der alttestamentlichen Hiob-Geschichte und der eigenartigen Darstellungsweise des Spätmittelalters dennoch gefunden zu haben. Kathi Meyer weist auf ein französisches Schauspiel aus der Zeit um 1475 hin mit dem Titel *La Pacionce de Job*, das mit seinen über 7000 Versen eine bemerkenswerte Langlebigkeit aufwies und noch bis ins 17. Jahrhundert in nicht weniger als zwölf gedruckten Ausgaben erschien.

Die teilweise recht drastischen Szenen räumen dem Teufel in mehrfachen Erscheinungsformen breiten Raum für die Versuchung Hiobs ein. Neben den drei schon bekannten Freunden Hiobs treten noch weitere Personen auf, die Hiob einen Besuch abstatten, darunter – und merkwürdig genug – auch ein Hirten-Liebespaar, nämlich Robin und Marote, die wie ein Zitat in das Stück hineingeraten zu sein scheinen. Sie stammen bekanntlich aus einem Schäferspiel von Adam de la Halle aus dem 13. Jahrhundert. Zunächst begegnen wir ihnen als Paar, später tritt nur noch Robin auf, dann zusammen mit einem weiteren Hirten, mit Gason und einem Boten. Am Ende des Spiels loben Eliphaz und die anderen Freunde Gott für die Heilung Hiobs. Hiobs Bruder, seine Schwester, sein Cousin und seine Frau bringen ihm ein Schaf oder eine Kuh und einen goldenen Ring. Sie bitten ihn um Vergebung (V. 6780–6783). Anschließend kommen noch einmal Ro-

bin, Gason, ein Hirte und der Bote; aber weil sie keine Geschenke dabei haben, machen sie für Hiob Musik. Der Bote fordert alle auf (S. 218):

*Allons tresous veoir nostre maistre Chantant & dancant par la voye.*

Dazu ist folgende Regieanweisung gegeben:

*Icy le messagier commence à dancier & les autres Semblablement & entrent en la maison de Iob En grand liesse.*

Wie im biblischen Buch Hiob nehmen ab etwa der Mitte des Dramas die auseinandergezogenen Dialoge Hiobs mit seinen Freunden in äußerster Ausführlichkeit die zentrale Position des Dramas ein. Hiob selbst eröffnet die Szene (S. 117) mit den lateinischen Worten „*Parce mihi Domine*“, die wörtlich der Bibel (Job VII, 16) entnommen sind. Im weiteren Verlauf stehen allen Reden Hiobs weitere Zitate in lateinischer Sprache voran oder sind darin eingeflochten, die jeweiligen französischen Worte paraphrasieren dann den originalen Text. An zweiter Stelle (S. 120) folgt „*Taedet animam meam*“, an dritter Stelle (S. 122) „*Manus tuae Domine fecerunt me*“, an vierter Stelle (S. 136) „*Responde mihi*“, an fünfter Stelle (S. 143) „*Homo natus*“ an sechster (S. 151) „*Quis mihi hoc tribuat*“. Die Position sieben, acht und neun nehmen „*Spiritus meus*“ (S. 155), „*Pelli meae*“ (S. 158) und „*Quare de vulva*“ (S. 162) ein.

Wir erkennen an den Seitenzahlen der gedruckten Ausgabe das nicht geringe Ausmaß dieser Kernstelle, die gut ein Fünftel des gesamten Dramas einnimmt. Freilich sind die zitierten Abschnitte aus dem Buch Hiob nicht willkürlich herausgegriffen, sondern folgen der Auswahl, die bereits in den liturgischen Büchern des Mittelalters zugrunde lag. Die neun Textstellen entsprechen genau den neun Lesungen für die Matutin des Totenoffiziums. Wenn sich der uns unbekannt Autor des Dramas nicht bloß von der Wahrheit mit diesen Texten hat leiten lassen, dann will er uns dazu sicher eine konzeptionelle Botschaft vermitteln. Im Totenoffizium zeigen sie einerseits das Ende irdischer Mühsale für den Verstorbenen an, und sie vermitteln zugleich die Gewissheit auf Auferstehung und Seelenheil. Im Drama wird diese Option am Ende teilweise eingelöst, denn wir erleben, wie Hiob von seinen Plagen befreit wird. Wir konnten das bereits an Joachim Greffs Theaterstück vom auferstandenen Lazarus sehen. Auch dort war eine Motette mit Texten aus dem Buch Hiob vorgesehen. Das gut hundert Jahre ältere Drama *La pacionce du Job* beruht nicht nur inhaltlich ganz auf dem Buch Hiob, es zeigt auch an seiner zentralen Stelle mit seinen lateinischen Zitaten an, wie dramatisch die Anordnung der zur Liturgie gehörenden neun Hioblesungen von Anfang an gedacht gewesen sein kann. Verlassen wir hier die Bühne des 15. Jahrhunderts und begeben uns wieder in den Kontext der Totenliturgie.

### V.

Wie ich eingangs bereits erwähnt habe, sind in der Matutin des Totenoffiziums diese neun Lesungen zwar gesungen rezitiert worden, zu musikalischen Kompositionen hat man sie aber bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts nicht herangezogen. Das hat sicher damit zu tun, dass es überhaupt nicht üblich war, die Begräbnisgottesdienste über das Singen von Choral hinaus musikalisch auszugestalten. Man hielt grundsätzlich die



**fol 19r** Die dritte „Hiobsbotschaft“: Feindliche Reiter kommen (oben); Ijobs Knechte werden erschlagen und seine Kamele geraubt (unten).



**fol 20r** Die vierte „Hiobsbotschaft“: Ein Sturm hat das Haus zerstört und alle Kinder Ijobs getötet. Die schwarzen Gestalten sollen die Helfer Satans darstellen.

sinnliche Qualität mehrstimmiger Kompositionen zu Anlässen dieser Art für unangemessen. Mit der Entfaltung musikalischer Möglichkeiten vor allem an den Fürstenhöfen der Renaissance änderte sich diese Auffassung allmählich. Bereits im 15. Jahrhundert entstanden größere Requiemkompositionen, etwa von Guillaume Du Fay oder Johannes Ockeghem. Sie wurden allerdings nicht in den eigentlichen Totenmessen zur Aufführung gebracht, sondern erklangen in den Gottesdiensten, die man an Allerseelen oder zu den Jahrestagen abhielt. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts lässt sich am Münchner Hof mehrstimmige Musik bei den Begräbnissen selbst nachweisen. Eigentlicher Pomp gehörte aber vor allem zu den großen Exequien verstorbener Herrscherpersönlichkeiten, die schon aus organisatorischen Gründen lange nach deren Ableben veranstaltet wurden. So wurden vor Beginn des Reichstages im Jahr 1559 in Augsburg unmittelbar hintereinander drei solche Funeralien abgehalten, zuerst für Kaiser Karl V., dann für seine Schwester Maria, die Königin von Ungarn, zuletzt für die Königin von England, Maria Tudor. Sie alle waren bereits im Jahr 1558 verstorben. Nun nützte man die Gelegenheit, mit gewaltigen Feierlichkeiten vor den versammelten Reichsfürsten und ausländischen Gesandten an diese Persönlich-

keiten zu erinnern und für sie zu beten.

Es ist sehr gut denkbar, dass die erstmaligen Vertonungen der Hioblesungen in Kompositionen des in München wirkenden Orlando di Lasso aus dem Jahr 1558 für diese Feierlichkeiten gedacht waren. In diesem Jahr wurden sie von dem Münchner Kapellkopisten Jean Pollet in eine Gruppe von vier kostbaren Stimmbüchern eingetragen, die in rote Samtumschläge eingebunden mit verzierten Beschlägen versehen sind. Der Hofmaler Hans Mielich sorgte für die künstlerische Gestaltung mit Zierinitialen, Initial-Miniaturen und Porträt-Abbildungen des Komponisten. Diese Ausstattung muss man nicht unbedingt spektakulär nennen, sie übersteigt jedoch das übliche Maß bei Musikalien in jeder Hinsicht deutlich. Die Musik selbst ist ebenfalls sehr sorgfältig eingetragen.

Bevor wir uns eine Komposition genauer ansehen, will ich Ihnen ein wenig von der originalen Notenschrift zeigen, denn darin ist an mehreren Stellen etwas zu erkennen, was bei der Übertragung in moderne Notation vollkommen verschwindet. Nehmen wir dazu den dritten Teil der Motette *Spiritus meus attenuabitur*. Der Text lautet hier: „*Si sustinuero, infernus domus mea est; et in tenebris stravi lectulum meum.*“ (Ich habe keine Hoffnung. Die Unterwelt wird mein Haus, in der Finsternis

breite ich mein Lager aus.) Genau diese zuletzt genannte Stelle vom Ausbreiten des Lagers in der Finsternis ist im Original in schwarzen Noten geschrieben, d. h., die ganzen und halben Notenwerte sowie die Zeichen für die Brevis sind schwarz ausgefüllt. Bei einem Text, der von Finsternis redet, darf man dieses Verfahren durchaus als passend auffassen. Unser Fach verwendet dafür den etwas dümmlichen Begriff „Augenmusik“ und deutet damit an, dass man den Eindruck nur beim Ansehen der Noten bekommen könne. Das ist aber nicht der Fall. Der kundige Hörer – und dazu müssen wir den größten Teil der Mitglieder eines Hofes zählen – kannte das, musste das aus seiner Ausbildung kennen. Sie werden mich nun fragen, wie man schwarze Noten hören kann. Das ist ganz einfach: Mit der Schwärzung der Noten ist eine Veränderung der Werte verbunden, ein Takt enthält nun nicht mehr zwei Ganze, sondern deren drei. Modern gesprochen könnte man von Taktwechsel sprechen, das trifft die Sache jedoch nicht ganz, weil die Takt-dauer ja gleich bleibt, es werden pro Takt nur eben drei anstelle von zwei ganzen Noten untergebracht. Diese drei ganzen müssen daher rascher musiziert werden. Das kann man bei geringem Training hören. Und wenn man so etwas hört, dann weiß man, wie es notiert ist.

In der Folge entsteht die Vorstellung von schwarzen Noten in der Aufzeichnung. Worauf ich hier hinaus will: Die Art der musikalischen Wahrnehmung war im 16. Jahrhundert eine vollkommen andere. Das Hören ist weniger zu einer emotionalen Beeinflussung da, sondern darauf ausgerichtet, Bilder oder Zeichen zu erkennen, die sich mit Liebe, Trauer, Freude, Bewegung oder Stillstand, Licht oder wie hier auch mit Dunkelheit assoziieren lassen. Dabei ist die Methode von Schwärzungen nur eine von vielen Möglichkeiten. Wir können sogar sagen, dass das Komponieren stark von Bildern geprägt ist. Nehmen wir die dritte Lesung *Manus tuae*. Der Text des ersten Teils lautet übersetzt: „Deine Hände, Herr, haben mich gemacht und um und um komplett geformt. Warum hast du aber mich ganz plötzlich hinuntergestürzt? Gedenke daran, wie du mich aus Lehm gemacht hast, und zu Staub wirst du mich zurückführen.“

Auf die neun Takte der einleitenden Worte „*Manus tuae Domine fecerunt me*“ folgt eine sehr ausführliche Passage, in der über 12 Takte die Worte „*et plasmaverunt me*“ fünf Mal vorgetragen werden. Mit den großen Intervallen und umfangreichen Melismen illustriert Lasso das Formen des menschlichen Körpers, so als ob ein Töpfer eine Figur herstellt. In Takt 22 wird dieser Vorgang

Gründung	Statuten	Ort		Kirchen	Patron
1421 – 1431	1534	Brügge	Musikerzunft		
1478 (6.7.)	1478	Gent	Musikerzunft	St. Johannes; später St. Nikolaus	Gummarus Hiob
1502 (3.12.)		Löwen	Musikerzunft	St. Peter	
1505 – 1510	1555	Antwerpen	Musikerzunft	?	Hiob Maria Magdalena
1507-1508	1574	Brüssel	Musikerzunft	St. Nikolaus	Hiob

Die Musikerzünfte in den Niederlanden mit ihren Patronen.

„komplett um und um“ abgeschlossen. An dieser Stelle folgt der musikalische Umschlag, ganz kurz und knapp in dem einen Takt 24 „et sic repente“ mit allen vier Stimmen gleichzeitig und rhythmisch prägnant die Frage aufgreift, warum der Herr den Hiob unvorhersehbar ins Unglück stürzt. Anschließend stellt sich ab Takt 29 mit dem Wort „Memento“ wieder eine Entspannung ein, die einen weiteren Kontrast nach sich zieht: „et in pulverem reduces me“. Dabei tritt eine Ganztonrückung von F-Dur nach

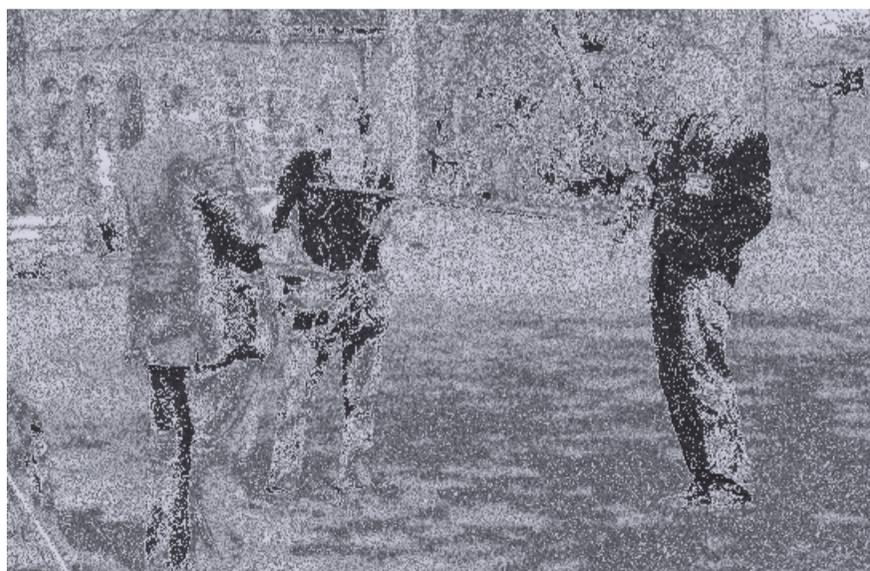
Es-Dur ein, um eine hörbare Überraschung zu bewirken. Wir haben es hier mit der zweiten simultan und rhythmisch prägnanten Stelle nach „et sic repente“ zu tun. Auf diese Art und Weise sind die beiden negativen Positionen dieses Teils hervorgehoben.

## VI.

Wir haben bis hierher gesehen, dass Hiob im 15. und 16. Jahrhundert als Patron der Musiker fungierte. Anhalts-



Die Referenten bei Gesprächen im Park der Akademie: Professor Sedlmeier, Professor Schwienhorst-Schönberger, Professor Schmid und Professor Körndle (v.l.n.r.).



Ein Team von BR-alpha zeichnete die Vorträge der Tagung auf und interviewte auch die Referenten, wie hier Dr. Guido Schlimbach. Der Beitrag wird in BR-

alpha in der Reihe „Lógos“ (jeweils sonntags, 19.15 bis 20 Uhr) gesendet. Der genaue Sendetermin – wahrscheinlich im Herbst – steht noch nicht fest.

punkte dafür boten das Buch Hiob selbst, das apokryphe Testament Hiobs und wahrscheinlich auch die dramatische Ausprägung in *La pacience du Job*. Doch in keinem dieser Fälle erkennen wir Hiob selbst als Musiker, obwohl es gerade dafür durchaus Belege gegeben hätte. Lassen Sie mich daher abschließend ein wenig reflektieren, welche Gründe dazu führen konnten, Hiob als Patron der Musik zu wählen. Es waren die Zünfte und Bruderschaften, vor allem im Bereich der Niederlande, aber auch im nordwestdeutschen Raum, die sich für Hiob als Patron interessierten (siehe Tabelle). Eine der Aufgaben solcher Vereinigungen war die Sorge um das Seelenheil verstorbener Mitglieder. Geld- oder Sachmittel, die aus dem Nachlass Verstorbener kamen, flossen in das Vermögen ein. Aus ihnen finanzierte man die Stipendien, um an Jahrestagen des Todes Messen lesen zu lassen. Je nach testamentarischer Verfügung wurde auch die musikalische Ausstattung eines Gottesdienstes aus diesen Mitteln bezahlt. Freilich waren die Musikanten im Mittelalter gerade bei der Kirche nicht besonders hoch angesehen. Es mag daher wohl nahe gelegen haben, dass sich schon aus diesem Grunde die Musiker ihres Seelenheils im Jenseits zu versichern trachteten. Wichtig dabei dürften zwei Faktoren gewesen sein. Einerseits konnte Hiob eben selbst als Musiker gelten, eignete sich also in vorzüglicher Weise zur Fürsprache, andererseits durfte man die Musiker, die man auf den zahlreichen Bildern sehen konnte, in dem Sinn interpretieren, dass sie für Hiob spielten, also ein gutes Werk vollbrachten. Mehr noch, die Bilder zeigen anders als das Drama von der *Pacience du Job* keine wieder genesene Hauptfigur, sondern immer noch den kranken Hiob auf seinem Misthaufen. So betrachtet ließ sich das Musizieren vor einem Kranken sogar als ein Werk der Barmherzigkeit deuten. Das wäre natürlich ein raffinierter Gedanke, der auch noch weiter geführt werden könnte. Musizieren wäre demnach zu Unrecht verachtet worden und müsste generell im Sinne der christlichen Caritas verstanden werden.

Die Überlegung, Hiob könne als Fürsprecher eintreten bei Gott, ist aber für mich die noch stärkere. In Kap. 42 des Buches Hiob, also ganz am Ende der Geschichte, spricht Gott selbst zu den Freunden Hiobs, die in den ausführlichen Dialogen Zweifel an der Rechtchaffenheit des Geschundenen geäußert hatten.

„Mein Zorn ist ergrimmt über dich und deine zwei Freunde; denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob. So nehmt nun sieben Farren und sieben Widder und geht hin zu meinem Knecht Hiob und opfert Brandopfer für euch und lasst meinen Knecht Hiob für euch bitten. Denn ich will ihn ansehen, dass ich an euch nicht tue nach eurer Torheit; denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob.“

Und Hiob bittet bei Gott für seine Freunde. Wir erhalten also die Gewissheit für diese Handlung. Nehmen wir dazu nun die Musiker, die für Hiob spielen und singen. Ohne Zweifel sollen auch sie mit hineingenommen werden in diese Intercessio.

Gehen wir zuletzt noch einen Schritt weiter und stellen uns vor, wie im Totenoffizium Musiker mit den von Hiob selbst stammenden Texten um Fürsprache nachsuchen für den Verstorbenen. Gesungen und womöglich auf mehrere Sänger verteilt: Wer singt, betet doppelt, sagt Augustinus; somit vervielfachen sie diese Bitte in der festen Überzeugung gehört und angenommen zu werden.

Nehmen wir uns jetzt doch noch die Zeit für eine Deutung, die ich Ihnen als *Lectio difficilior* nicht vorenthalten will. Ich hatte schon die eine und einzige Stelle erwähnt, in der im Buch Hiob selbst von Musik die Rede ist. Bei 30,31 formuliert Hiob: „Versa est in luctum cithara mea, et organum meum in vocem flentium.“

Zu dieser Stelle gibt Gregor d. Große in seinen *Moralia in Job* (Lib. XX, Cap. XLI) folgenden Kommentar:

„Quia organum per fistulas, et cithara per chordas sonat, potest per citharam recta operatio, per organum vero sancta praedicatio designari. Per fistulas quippe organi ora praedicantium, per chordas vero citharae intentionem recte viventium non inconvenienter accipimus.“

(So wie die Orgel ihren Klang durch die Pfeifen und die Harfe durch die Saiten hervorbringen, kann mit der Harfe das rechte Handeln und mit der Orgel das heilige Predigen angedeutet werden. Wir können durchaus zutreffend in den Pfeifen der Orgel die Mündler der Prediger und in den Saiten der Harfe die Intention der recht Lebenden verstehen.)

Dann zieht Gregor den Vergleich der körperlichen Spannung mit der Spannung der Saiten auf dem Instrument. Dabei lehnt er sich offensichtlich an den Kommentar des Heiligen Augustinus zu Psalm 56 (57) an. Der Psalmtext spricht in Vers 8 und 9 vom Gotteslob.

„Cantabo et psalmum dicam exsurge gloria mea exsurge psalterium et cithara exsurgam diluculo.“ (Ich singe und trage den Psalm vor, stehe auf mein Lob, erhebe die Psalter und Harfe.)

Dazu sagt Augustinus:

„Duo organa video, corpus autem Christi unum video: una caro resurrexit, et duo organa surrexerunt. Alterum ergo organum psalterium, alterum cithara. [...] [40] Sed quid est psalterium? Quid est cithara? [...] Caro ergo divina operans, psalterium est: caro humana patiens, cithara est. Sonet psalterium; illuminentur caeci, audiant surdi, stringantur paralytici, ambulent claudi, surgant aegroti, resurgant mortui: iste est sonus psalterii. Sonet et cithara; esuriat, sitiatur, dormiat, teneatur, flagelletur, irridiatur, crucifigatur, sepeliatur.“

(Ich sehe zweierlei Instrumente, ich sehe den einen Leib Christi: das eine Fleisch wird auferstehen, und zwei Instrumente. Einerseits das Psalterium, andererseits die Harfe. Was aber ist das Psalterium, was ist die Harfe? Das handelnde göttliche Fleisch ist das Psalterium, das leidende menschliche Fleisch ist die Harfe. Es erklingt das Psalterium, dann werden die Blinden sehen, die Tauben hören, die Lahmen gehen, die Kranken sich erheben, die Toten auferstehen: Das ist der Klang des Psalteriums. Und es erklingt die Harfe, dann soll er hungern, dürsten, schlafen, gefangen, gezeißelt, verlacht, gekreuzigt und begraben werden.)

Wenn die Menschen des späten Mittelalters aus den Texten Gregors und Augustinus herauslesen wollten, dass man sich die Musikinstrumente als Bestandteil des göttlichen Heilsplans vorstellen könnte, dann wird klar, dass der Vortrag von Musik bei dem geplagten Hiob eine wahrhaft heilende, eine musiktherapeutische Wirkung haben konnte. Es mag sein, dass man sich den geheilten Hiob als besten Gewährsmann für die Errettung seiner Seele vorstellte. Überdies konnte man sich seiner Fürsprache gewiss sein. □



*fol 21v Ijobs Klage und Ergebung:  
„Ich will ihn preisen, was immer  
er tut“.*

# Joseph Roths *Hiob*-Roman im Kontext deutsch-jüdischer Literaturgeschichte

Hans Otto Horch

## I.

Wenn ich Joseph Roths *Hiob*-Roman im Kontext deutsch-jüdischer Literaturgeschichte vorstelle, so akzentuiere ich diejenigen Momente, die den spezifisch jüdischen Gehalt des Werks ausmachen. Während das jüdische Mittelalter sich streng an die Vorgaben der talmudisch-midrassischen Exegese des Buches Hiob hielt, hat erst die beginnende Moderne seit dem Ende des 19. Jahrhunderts dazu geführt, die innerjüdisch-religiöse Debatte über Hiob säkular neu zu beleben. Ganz anders verlief die christliche Hiob-Deutung. Seit dem Mittelalter gibt es eine Fülle von Bearbeitungen des Hiob-Stoffs durch christliche Autoren, die sich auf entsprechend positive Einschätzungen der Kirchenväter berufen konnten. Goethes Faust-Dichtung, in der der Hiob-Stoff mit dem christlichen Faust-Stoff spannungsreich verwoben wird, ist sicherlich eine der bemerkenswertesten Verarbeitungen, die immer wieder von jüdischen Kommentatoren aus jüdischer Perspektive diskutiert wurde. Dass die jüdische Dichtung und Philosophie des 20. Jahrhunderts im Hiobstoff geradezu ein idealtypisches Identifikationsmodell findet, insbesondere seit der Shoah, ist konsequent; dies gilt für die Arbeiten von Margarete Susman ebenso wie für Ernst Bloch, für Karl Wolfskehl ebenso wie für Yvan Goll und Nelly Sachs.

In Alfred Döblins unmittelbar vor Roths *Hiob* erschienenem Roman *Berlin Alexanderplatz* (1929) erschließen sich die vielfachen Anspielungen auf die Bibel (insbesondere Jeremia, Genesis, Prediger, Offenbarung Johannis) erst durch die zentrale Position der Hiob-Paraphrasen. Joseph Roth stand also bereits in einer spezifischen Tradition, als er sich gegen Ende der zwanziger Jahre – nicht zuletzt mit Blick auf seine psychisch schwer kranke Ehefrau – an den Entwurf seines Hiob-Romans machte. Roths Selbstzeugnisse zur Entstehung des Hiob-Romans sind selten; obwohl *Hiob* sein größter Erfolg zu Lebzeiten wurde, stand er dem Werk skeptisch gegenüber: Es schien ihm zu virtuos, zu sehr „Paganini“, und was den Sinn der Leidensgeschichte des biblischen Hiob angeht, so äußert sich Roth hier eindeutig: „Mein Hiob findet ihn nicht.“ Ob Roth Döblins Roman gekannt hat, ist unklar; den Autor kannte er spätestens seit 1925, das Verhältnis blieb allerdings distanziert bis ablehnend, jedenfalls von Seiten Roths. 1926 veröffentlichte Roth eine Rezension über Döblins *Reise in Polen* – gleichsam eine Vorstudie zum eigenen großen Essay *Juden auf Wanderschaft* von 1927, bei dem es sich gleichsam um einen Vorabkommentar zum Roman handelt.

## II.

„Er sah und las, was Heutiges auf die- se Gesichter geschrieben hat, und erkannte ein Palimpsest.“ Mit diesem Satz markiert Franz Blei 1930 in seiner knappen Rezension von Joseph Roths *Hiob*-Roman, was andere Rezensenten explizit oder implizit ebenso bewegt wie die Roth-Forschung seit den fünfziger Jahren: die Frage des Bezugs zum biblischen Buch Hiob. Die Rezensenten heben die Neuartigkeit des poetischen Ro-



Prof. Dr. Hans Otto Horch, Professor für deutsch-jüdische Literaturgeschichte an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen

man-Entwurfs gegenüber Roths früheren „neusachlichen“ Erzählungen hervor, unterscheiden sich aber deutlich in ihren Bewertungen dieser „Wendung“. Mehrfach wird auf den Legendencharakter des Textes hingewiesen. Ludwig Marcuse etwa sieht in ihm eine „neue Hiob-Legende“ und kritisiert in diesem Zusammenhang den „aufgesetzten“ märchenhaften Schluss als „kompositorische Verlegenheit“. Roths Freund Hermann Kesten dagegen, der nach eigenem Bekunden dem Autor den Rat gab, den Schluss als Wunder zu gestalten, versucht eine Vermittlung: Zwar werde statt zeittypischer Figuren nun analog zur Bibel eine „legendarische Figur“ entworfen, statt der modernen Gesellschaft stehe eine fremde im Mittelpunkt; dennoch bleibe Roth konsequent, indem er nun statt einer „Typologie unserer Zeit“ den „ewigen Bezug dieser selben Typik“ darstelle. Eine Neuauflage dieser Diskussion findet sich in der Roth-Forschung seit den 50er Jahren. Interessant sind zwei Forschungsansätze, die wichtige methodische Hinweise zum jüdischen Gehalt der Werke Roths geben. Die Arbeiten von Claudio Magris über die Fundierung von Roths Werk im Ostjudentum, über die Dialektik von Heimkehr und Wanderschaft, über das Verhältnis von Patriarchalismus und bürgerlichem Ethos enthalten – vermittelt auch über den Bezug zur jiddischen Literatur – Bestimmungen einer spezifisch jüdischen Literatursprache, die grundlegend sind im weiteren Kontext deutsch-jüdischer Literaturgeschichte. Magris zufolge lebt die Ordnung des Shtetls „dank der biblischen Parameter, welche Archetypen, feste und beruhigende Beispiele und Nomenklaturen anbieten“. Sobald das Shtetl verlassen wird, droht der Verlust der Identität – ein Vorgang, der das Schicksal des modernen Judentums unausweichlich bestimmt. Der immer wieder hervorgehobene Rekurs auf die jüdische Tradition „in Gleichnissen, Allegorien, Ausdrücken und Motiven“ ist also nichts anderes als die Suche „nach einer Antwort für die sinnlose Unordnung des Lebens“.

Ausgehend von der Feststellung, dass Roth die meist jiddische, zum Teil auch russische oder englische, Figurensprache ins Deutsche übersetzt, nennt Gershon Shaked das charakteristische „mimetische Objekt“ – nämlich die „jüdische“ Sprache – als eines der wesentlichen Merkmale für die „Jüdischkeit“ des Romans. Wichtiger noch ist für ihn die „Soziosemiotik der fiktiven Welt des Romans“, die er an der Bedeutung von „Melamed“ (der Elementarlehrer) und dem Namen „Kossak“ exemplifiziert, aber auch durch das jüdische Ritual, die Kleidung sowie die typische Darstellung von Assimilationsprozessen. Eine noch tiefere Schicht ergibt sich aus der Entzifferung des „kulturellen Codes“, der „intertextuellen Allusionen“, die sich nach Shaked im Makrobereich vor allem auf die biblische Hiob-Geschichte und auf die Josephs-Erzählung, im Mikrobereich auf das Isaakopfer, auf Leviathan und auf das Bild Jerusalems beziehen.

## III.

Im Folgenden soll nun der Kern dessen herausgearbeitet werden, was mit Franz Blei als Palimpsest-Charakter des Romantextes bezeichnet werden kann. Dabei ist von vornherein klar, dass sich die „Urschrift“ von dem darüber gelegten Romantext bereits durch ihre andere literarische Gattungszugehörigkeit unterscheidet. Dem modernen epischen Text steht im biblischen Hiob-Buch ein dialogisch-dramatischer Text mit lyrischen Partien und einem Prosarahmen von Prolog und Epilog gegenüber. Der biblische Text konzentriert sich ganz auf

### *Dem modernen epischen Text steht im biblischen Hiob-Buch ein dialogisch-dramatischer Text mit lyrischen Partien und einem Prosarahmen von Prolog und Epilog gegenüber.*

die Auseinandersetzung Hiobs mit seinem unverschuldeten Leid; er bringt nur spärliche Details der individuellen und kollektiven Lebensumstände des Protagonisten, seiner Familie und Freunde. Im Gegensatz dazu enthält Roths Roman breite Darstellungen der religiösen und sozialen Situation in Russland und Amerika, die zugleich als Handlungsorte die Makrostruktur des Romans bestimmen.

Wie der zugrunde gelegte biblische Text beginnt Roths Hiob-Roman mit einer Charakterisierung der Hauptfigur: „Vor vielen Jahren lebte in Zuchnow ein Mann namens Mendel Singer. Er war fromm, gottesfürchtig und gewöhnlich, ein ganz alltäglicher Jude.“ Der Anfang des hebräischen Textes unterstreicht diese Blickrichtung auf den Protagonisten durch eine Umstellung der üblichen Wortfolge: „Ein Mann war im Lande Uz, sein Name Job. Und es war dieser Mann recht, gerade, Gott fürchtend und fern vom Bösen.“ Beide leben „im Osten“, nämlich im russischen Zuchnow bzw. im edomitischen Ostjordanland. Mendel Singer führt das Leben eines ganz gewöhnlichen, armen, „unbedeutenden“ Juden. Er übte den schlichten Beruf eines Lehrers aus. In seinem Haus, das nur aus einer geräumigen Küche bestand, vermittelte er Kindern die Kenntnis der Bibel. Er lehrte mit ehrlichem Eifer und ohne aufsehenerregenden Erfolg. Hunderttausende vor ihm hatten wie er gelebt und unterrichtet.

Diese Charakterisierung wird durch die Beschreibung des äußeren Erscheinungsbildes nach dem Typus des „Ost-

juden“ vertieft. Die Lebensumstände des biblischen Hiob wirken zunächst wie ein positives Gegenbild: Die Anzahl seiner Kinder – nach jüdischer Vorstellung die Garantie für die Zukunft – wird in den Symbolzahlen für Vollkommenheit 7 und 3 angegeben; hinzu kommt ein immenser Reichtum von nach Tausenden zählendem Viehbestand sowie überragendes öffentliches Ansehen – alles in allem ein patriarchalisches Status, wie er nach weisheitlicher Auffassung Hiobs Gerechtigkeit und Gottesfurcht entspricht. Aber auch Mendel Singers kärgliches Leben in der Gasse von Zuchnow ist von Gott gesegnet, der „seinen Lenden Fruchtbarkeit“ und „seinem Herzen Gleichmut“ verliehen hat. Gottes Huld bezieht sich vor allem auf den Umstand, dass er als schlichter Lehrer, in einer großen Tradition stehend, die Grundkenntnisse der Bibel, vor allem der Thora vermitteln darf. Es ist ein glückliches Schicksal, gerade indem es gewöhnlich und wenig beachtet ist. Bei Mendel wie bei Hiob findet die gottesfürchtige Haltung ihren Ausdruck in rituellen Handlungen: Mendel betet viermal am Tag, Hiob entzöhnt seine Kinder durch Brandopfer.

Mendels Beruf des Elementar-Lehrers, des „Melamed“, ist ein bisher zu wenig beachtetes Leitmotiv für Roths Roman. Der Autor hat in seinem großen Essay *Juden auf Wanderschaft* die Lehrer neben den Thoraschreibern, den Gebetmäntelherstellern, den Wachlichterzeugern, den rituellen Schlichtern und den kleinen Kultusbeamten zu den „geistigen Proletariern“ unter den Ostjuden gezählt – ohne „bürgerlichen“ Status und zugleich unverzichtbar bei der Aufgabe, die geistige Tradition des Judentums von seinen Grundlagen her weiter zu vermitteln. Wenn der Rabbi Menachem Mendel von Kozk in einer von Martin Bubers *Erzählungen der Chassidim* anlässlich eines Besuchs seines Heimatstädtchens nur beim alten Kinderlehrer einkehrt, nicht aber bei seinem späteren Lehrer, und diese Bevorzugung damit erklärt, dass der Melamed besonders zu ehren sei, weil er ihn „eine wahre Lehre gelehrt [habe], auf die es nichts zu entgegenen gibt“, zeigt dies die Bedeutung, die dem einfachen Lehrer zukommt. Dieser Lehrer sowie der Rabbi selbst könnten in manchen Zügen ein Vorbild für Roths Mendel Singer sein. Mendel sieht gerade in seinem Lehrerberuf – im Gegensatz zu seiner Frau Deborah – ein entscheidendes Element seiner jüdischen Identität. Nicht die *Hiobsbotschaft* „Wir sind genommen“, mit der die Söhne von ihrer Musterung für das Militär des Zaren zurückkehren, sondern der Angriff auf sein Lehrersein trifft Mendel zentral. Wie in Hiobs zweiter Bewährungsprobe nach dem Verlust seines Reichtums und seiner Kinder geht es für Mendel Singer nun um „Haut“ und „Leben“:

Gewiss, er war nur ein Lehrer! Auch sein Vater war ein Lehrer gewesen, sein Großvater auch. Er selbst konnte eben nichts anderes sein. Man griff also sein Dasein an, wenn man seinen Beruf tadelte, man versuchte, ihn auszulöschen aus der Liste der Welt. Dagegen wehrte sich Mendel Singer.

Folgerichtig wendet er sich seinem kranken Sohn Menuchim, in den er seine „letzte und jüngste Hoffnung“ pflanzt, ebenfalls als Lehrer zu und versucht, dem Stummen Sprache zu entlocken – mit dem ersten Satz der Thora „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Noch ist Mendel freilich nicht in der Lage, das „lauschende Licht“ in den Augen des Sohnes, dessen prophetische Qualität sich am Ende des Romans herausstellt, richtig zu deuten. Auch Menuchims Reaktionsfähigkeit auf Musik weckt noch keine Hoffnung und so kann die Krankheit des Sohnes nur als Strafe

Gottes für eine unbekannte Sünde ge- deutet werden. Wie der gottesfürchtige Hiob seine Frau, die am Schluss des Prologs die Rolle des Versuchers übernimmt, wegen ihrer törichten Reden zu- rechtweist, so widersetzt sich Mendel Singer um seiner jüdischen Identität willen von Anfang an, entgegen Deborahs Bereitschaft, dem Versuch einer Heilung des Kleinen durch einen Arzt:

„Soll er unter russischen Kindern aufwachsen? Kein heiliges Wort hören. [...] Wir sind arm, aber Menuchims Seele verkauf ich nicht, nur weil seine Heilung umsonst sein kann. Man wird nicht geheilt in fremden Spitälern.“

Aber auch Deborahs Hilfsuche bei einem chassidischen Wunderrabbi lehnt Mendel ab:

Sein gerader Sinn war auf die einfachen, irdischen Dinge gerichtet und ver- trug kein Wunder im Bereich der Augen. Er lächelte über den Glauben seiner Frau an den Rabbi. Seine schlichte Frömmigkeit bedurfte keiner ver- mittelnden Gewalt zwischen Gott und den Menschen.

Als aus Amerika Nachricht über den vor dem Militärdienst geretteten Sohn Schemarjah resp. Sam kommt, stellt sich die Identitätsfrage neu. Die Wande- rung, der Wandel, die Assimilation an nichtjüdische soziale und kulturelle Umgebungen werden plötzlich konkrete Möglichkeiten der Existenz, während das Leherdasein den Anstrich des Kümmerlichen, Defekten erhält. Ent- scheidend wird das „Unglück“, dass sich die Tochter Mirjam mit einem Kosaken einlässt – also kollektiv gesehen dem Inbegriff des den russischen Juden Feindlichen. Mendel läuft nun in die Synagoge als dem allein heimatlichen Ort. Um Mirjams Rettung willen fällt die Entscheidung für Amerika. Der kranke Menuchim muss in Russland zu- rückbleiben, Mendel überlässt ihn sozu- sagen Gott, der es jedoch nicht vorher wissen lassen wird, wenn er ein Wunder tun will. Deborah dagegen, die ihr Ver- trauen in eine günstige Prophezeiung enttäuscht sieht, verliert den Glauben nicht nur an den Wunderrabbi, sondern an Gottes Hilfe überhaupt; denn für „Wunder muss man auch Glück haben“, Mendels Kinder aber haben kein Glück, da sie eines Lehrers Kinder sind. Die Kraft zum Glauben verlässt sie ebenso wie die zur Verzweiflung. Aber auch Mendels Selbstsicherheit ist in Frage ge- stellt; er erkennt, dass sein Haus bereits zu zerfallen beginnt: „Es ist morsch ge- wesen, und man hat es nicht gewusst.“ Der erste Teil des Romans schließt mit der Frage der eigenen Identität, die ver- bunden wird mit der Sehnsucht nach der Heimat und der Nähe des Sohnes: „Bin ich noch Mendel Singer? [...] Es war ihm, als wäre er aus sich selbst her- ausgestoßen worden, von sich selbst ge- trennt, würde er fortan leben müssen.“

Dass sich Amerika dann dennoch als „beinahe heimisch“ erweist, liegt daran, dass durch den großen jüdischen Anteil in New York die neue Welt durchaus Züge der alte Welt reproduziert. Mit der Nachricht aus Russland, „dass Menu- chim plötzlich zu reden angefangen“ habe, erfährt Mendel „Gottes breite, weite, gütige Hand“. Trotz der von ihm geduldeten Assimilation seiner Kinder Sam und Mirjam bleibt Mendel äußerlich und innerlich „ein ganz alltäglicher Jude“. Er bleibt in der „Gasse“ wohnen, um nicht durch Übermut Gottes Zorn hervorzurufen. Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs fürchtet Mendel um seinen Sohn Jonas wie um Menuchim, der nun nicht nach Amerika geholt werden kann; in diesem Zusammenhang stellt er zum ersten Mal die Frage nach einer persönlichen Schuld.

Mendel Singer entzündete eine Kerze und begann einen Psalm nach dem an- dern zu singen. In guten Stunden sang

er sie und in bösen. Er sang sie, wenn er dem Himmel dankte und wenn er ihn fürchtete. Mendels schaukelnde Bewe- gungen waren immer die gleichen. Und nur an seiner Stimme hätte ein auf- merksamer Lauscher vielleicht erkannt, ob Mendel, der Gerechte, dankbar war oder ausgefüllt von Ängsten. [...] Aber er wurde nicht ruhig. [...] Manchmal erschrak er über die Erkenntnis, dass sein einziges Mittel, das Singen der Psalmen, ohnmächtig sein könnte in dem großen Sturm, in dem Jonas und Menuchim untergingen [...] „meine Schuld ist es, meine Schuld!“ (I 934).

#### IV.

Als Amerika in das Kriegsgeschehen eingreift und Sam für das neue „Vater- land“ kämpfen muss, fühlt sich Mendel in seiner Identität als „russischer Jude“ bestärkt. Dann erhält er die Nachricht, dass Sam im Krieg gefallen ist; Deborah stirbt, nachdem sie sich die Haare buch- stäblich ausgerauft und „ein altes jüdi- sches Lied ohne Worte, ein schwarzes Wiegenlied für tote Kinder“ gesungen hat. Die Nachbarn und Freunde versu- chen Mendel über den Verlust seiner Frau und seines Sohnes zu trösten in den traditionellen Formen des Schwi- Sitzens, der sieben Tage und Nächte der Trauer, doch wie Hiob in Todesseh- sucht seinen Lebensanfang verflucht, erhebt Mendel Singer seine Klage:

„Ich bin nicht Mendel Singer mehr, ich bin der Rest von Mendel Singer. Amerika hat uns getötet. Amerika ist ein Vaterland, aber ein tödliches Vater- land. Was bei uns Tag war, ist hier Nacht. Was bei uns Leben war, ist hier Tod.“

Als Mirjam, um deren Rettung vor den Kosaken willen Mendel die Heimat verlassen hat, nach einem Treuebruch an ihrem amerikanischen Geliebten in Wahnsinn verfällt, löst Mendel alle Be- ziehungen; er verbindet seine verwitwete Schwiegertochter mit einem Nichtju- den: „Endlich bin ich klug geworden. Alle die Jahre war ich ein törichter Leh- rer. Nun weiß ich, was ich sage.“ Der einsame alte Jude kündigt seine letzte Beziehung, indem er, freilich nur imagi- nativ, seine Gebetsriemen, seinen Ge- betsmantel und seine Gebetbücher in Brand setzt und Gott anklagt:

„Aus, aus, aus ist es mit Mendel Sin- ger [...] Gott sagt: Ich habe Mendel Sin- ger gestraft. Wofür straft er [...]? [...] Nur Mendel straft er! Mendel hat den Tod, Mendel hat den Wahnsinn, Mendel hat den Hunger, alle Gaben Gottes hat Mendel. Aus, aus, aus ist es mit Mendel Singer.“

Dieser „Zornesang“ Mendels führt zwar nicht dazu, dass er die vorbereitete Verbrennung der heiligen Gegenstände auch vollzieht – die lange rituelle Ein- übung hindert ihn daran, „Gott [zu] verbrennen“. Aber Mendels gottesläster- liche Absicht trifft die längst verblassten religiösen Überzeugungen der Freunde zentral. Was als Modell dem Roman zu- grunde lag, wird nun in Gestalt des Dis- puts der Freunde mit Mendel in beson- derer Weise akzentuiert. Es entspinnt sich ein Gespräch über den biblischen Hiob, das wie ein Kommentar zur Ur- schrift anmutet. Skowronneks Hervor- hebung des „verborgenen Sinns“ von Gottes Strafen stößt auf Mendels erbit- terte Ablehnung:

„Gott ist grausam, und je mehr man ihm gehorcht, desto strenger geht er mit uns um. Er ist mächtiger als die Mächti- gen, mit dem Nagel seines kleinen Fin- gers kann er ihnen den Garus machen, aber er tut es nicht. Nur die Schwachen vernichtet er gerne. Die Schwäche eines Menschen reizt seine Stärke, und der Gehorsam weckt seinen Zorn.“

Der Freund Rottenberg weist darauf hin, dass Hiob „Ähnliches“ geschehen



fol 25r Ijob wird aussätzig: Das drei- köpfige Ungeheuer mit Wolfs-, Löwen- und Schlangenkopf ist die Ausgeburt der Hölle



fol 226r Die erste Gottesbegegnung: Sie ist eine der Miniaturen aus dem dritten Teil.

sei. Aber eben das biblische Exempel beweise auch, dass das Leid eine vom Bösen angeregte Prüfung gewesen sein könne. Außerdem könne ja auch Schuld im Spiel sein, da Mendel den kranken Menuchim gleichsam als bösen Sohn in Russland zurückgelassen habe. Dies weist Mendel ausdrücklich ab: Bereits die Krankheit Menuchims war ein göttliches Zeichen des göttlichen Zorns, um Mirjam vor den Kosaken zu retten, konnte gar nicht anders gehandelt werden. Auch die Frage des Wunders kommt in die Debatte: Mendel glaubt nicht daran, und Menkes – der „Bedächtigste von allen“ Freunden – vermutet, dass Gott gerade in der modernen Welt große Wunder nicht mehr tut, weil sie ihrer nicht wert ist. Gott könne aber nach wie vor „mäßige Wunder“ vollbringen und Jonas, Menuchim und Mirjam retten. Mendel jedoch vergräbt sich in seinem Zorn:

„Nein, meine Freunde! Ich bin allein, und ich will allein sein. Alle Jahre habe ich Gott geliebt, und er hat mich gehasst. Alle Jahre hab' ich ihn gefürchtet, jetzt kann er mir nichts mehr machen. Alle Pfeile aus seinem Köcher haben mich schon getroffen. Er kann mich nur noch töten. Aber dazu ist er zu grausam. Ich werde leben, leben, leben.“

Über Groschels Warnung vor Gottes Strafgericht nach dem Tod lacht Mendel:

„Ich habe keine Angst vor der Hölle, meine Haut ist schon verbrannt, meine Glieder sind schon gelähmt, und die bösen Geister sind meine Freunde. Alle Qualen der Hölle habe ich schon gelitten. Gütiger als Gott ist der Teufel. Da er nicht so mächtig ist, kann er nicht so grausam sein.“

Hier finden sich zum Teil wörtlich Bilder und Argumente aus Hiobs Gegenrede gegen die falschen Tröster – so das Bild der Pfeile Gottes, für die Hiob als Zielscheibe dient. Anders jedoch als beim biblischen Hiob nehmen Mendels Freunde Partei für ihn in seinem Kampf gegen den Himmel. „Als erbarmungswürdiger Zeuge für die grausame Gewalt Jehovas lebt er in der Mitte der anderen“ im Viertel. Er wohnt in einem Hinterzimmer bei Skowronnek, den Sack mit den heiligen Gegenständen bindet er nicht mehr auf, er betet nicht mehr; er ärgert Gott, indem er rituelle Essensgebote verletzt. Die Juden können nicht umhin, „Bewunderung in ihr Mitleid zu mischen und Andacht vor der Heiligkeit des Wahns“. Mendel erhält exemplarischen, legendarischen Charakter zugesprochen; man betrachtet seinen Kampf gleichsam als klassische Tragödie, von der eine Katharsis zu erwarten ist. Freilich leidet Mendel unter seiner Gebetsverweigerung; Gottes Präsenz erweist sich auch ex negativo: „Obwohl Mendel mit Gott böse war, herrschte Gott noch über die Welt. Der Hass konnte ihn ebenso wenig fassen wie die Frömmigkeit.“ Als sein Hinterzimmer als provisorisches Bethesda eingerichtet wird, bleibt Mendel unter den Betenden ein „Fremder“. Er hat auch keinen Anteil an den „Neuigkeiten der Welt“, den „Wochentage[n] und Feste[n] der andern“.

In dieser Perspektivlosigkeit kommt jedoch unerwartet ein „kleiner, stiller Friede“ über ihn; während alle Bewohner des Viertels zu den Friedensfeiern nach dem Ende des Weltkriegs gegangen sind, entschließt er sich zu einem eigenen „Fest“. „Menuchims Lied“ vermittelt Mendel das Bewusstsein von einer Universalität des Leids und, mit ihr verbunden, der Humanität. In dem Schmerz und der Schönheit dieses Liedes mischen sich Russland und Jerusalem, Volkslied und Psalm; es ist das Erkennungszeichen der Juden in aller Welt. Damit wird die Dimension eingebracht, die der biblische Hiob in der Si-

tuation der Entfremdung von Verwandten und Freunden zum Ausdruck bringt: „Ich weiß, mein Erlöser lebt [...] Es gibt ein Gericht.“ Verstehen wird jetzt nicht mehr begriffen als Nachvollzug eines vorgegebenen religiösen und sozialen Rituals, sondern als Öffnung hin zu einem dialektisch verstandenen Begriff der Identität durch Wandlung.

### *Die Juden können nicht umhin, „Bewunderung in ihr Mitleid zu mischen und Andacht vor der Heiligkeit des Wahns“.*

Für das Schlussgeschehen setzt Roth programmatisch die Osterzeit an, die Zeit des Pessachfestes also. Hier verdichten sich die jüdischen Aspekte des Romans, das Hiob-Modell und die Messias-Hoffnung werden gleichsam zusammengedacht. Mendel wartet zwar nicht mehr auf den Messias, aber er gewinnt nach der Berührung mit Menuchims Lied eine innere Heiterkeit, die seine Freunde nicht zu deuten wissen. Er lebt ganz in seinem neuen geheimen Plan, nach Zuchnow zurückkehren und Menuchim sehen zu können; er hat Zeit zur Heimkehr, und er versucht sie vorzubereiten. Da wird ihm der große Dirigent Alexej Kossak als ein russischer Verwandter seiner Frau angekündigt; auf der Fotografie eines Konzertprogramms begegnet Mendel dessen „prophetischen Augen“, in denen sich die Welt spiegelt und die wie das Judentum uralte und jung zugleich sind. Am ersten Osterabend geschieht das Wunder der Wandlung. Mendel sitzt als der Geringste am Tisch. Die Legende, also die Pesachhaggada wird intoniert: eine gesunde Aufzählung der einzelnen Wunder, die immer wieder zusammengerechnet wurden und immer wieder die gleichen Eigenschaften Gottes ergaben: die Größe, die Güte, die Barmherzigkeit, die Gnade für Israel und den Zorn gegen Pharaon.

#### V.

Auch Mendel kann sich der gemeinschaftlichen Andacht nicht entziehen: „Es war, als würde durch die Liebe Gottes zum ganzen Volk Mendel mit seinem eigenen, kleinen Schicksal beinahe ausgesöhnt.“ Die von Claudio Magris angesprochene spezifisch jüdische Dimension des „Jenseits im Diesseits“ erweist sich in der „Stütze des Rituals, das aus Gesten und Formen besteht, aus der stereotypen Wiederholung vorgeschriebener Handlungen.“ Roth wählt als entscheidenden Augenblick den Zeitpunkt der Sederfeier, an dem ein voller Becher mit Wein aufgestellt ist. Dieser soll dem Volksglauben gemäß für den in der Verkleidung eines fremden Gastes eintretenden Propheten Elia bereitstehen, also für den Vorboten der künftigen Erlösung Israels. Mendel als der Geringste am Tisch öffnet die Tür, ein im späten Mittelalter aufgekommener Brauch, um durch dieses gläubige Vertrauen die Erlösung Israels zu beschleunigen. Als es eine Minute später an die Tür klopft und Mendel den wirklich erschienenen Gast Kossak einlässt, begegnet er dem „Goel“, dem „Löser“, der nach biblischer Überlieferung dem in Not geratenen Verwandten beistehen muss, wie Gott als „Goel“ die Väter aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat. Dem Brauch entsprechend endet der rituelle Teil des Sederabends mit Psalm 115 bis 118, dem Rest also der „Hallel“-Psalmen, und schließlich mit dem überlieferten Wunsch: „Im nächsten Jahr in Jerusalem!“.

Das anschließende Gespräch zwischen Kossak und Mendel hat zugleich retardierende und vorbereitende Funktion: Kossak berichtet über Mendels Haus in Zuchnow, über das Schicksal des Sohnes Jonas, über sein eigenes Leben als Sohn eines armen Lehrers, seine Krankheit, seine Genesung und seinen künstlerischen Aufstieg. Dass Kossak nur noch mangelhaft den „Jargon der Juden“, also Jiddisch, spricht, verweist auf seine Assimilation an die russische Umwelt; aber das Verständnis wird dadurch nicht verwehrt, weil es die Möglichkeit der Übersetzung gibt – Judentum erweist sich also als universal, nicht gebunden an eine und nur eine soziale und nationale Ausprägung. Als Kossak endlich offenbart, dass Menuchim lebt, reagiert Mendel zunächst mit Lachen und Weinen, dann aber faltet er die Hände, möchte aufstehen und mit den Händen den Himmel berühren – er hat zum Gebet und zu Gott zurückgefunden. Wie im Hiob-Buch sich der zum Rechtsstreit herausgeforderte Gott als Jahwe offenbart, also als der Bundesgott des Volkes, der zugleich als Schöpfergott „aus dem Wettersturm“ zu Hiob redet, so erhebt sich im Zimmer ein „großer Aufruhr“, die Kerzen flackern, „als würden sie plötzlich von einem Wind angeweht“, als Kossak offenbart „Ich selbst bin Menuchim.“ Menuchim setzt seinen Vater „auf den Schoß wie ein Kind“, später, im Hotel, zieht er ihn aus und legt ihn schlafen, bereitet ihm das Bad, kleidet ihn wieder an. Die Prophezeiung des Wunderrabbinen geht auf ungeahnte Weise in Erfüllung: „Der Schmerz wird ihn weise machen, die Hässlichkeit gütig, die Bitternis milde und die Krankheit stark.“ Das eigentliche Wunder ist nicht die rational erklärbare Heilung Menuchims und sein durch Anlage und Begabung erklärbarer Aufstieg, sondern Mendels Wandlung.

An dieser Stelle des Romans erweist sich die Tradition des Judentums als tragend. Gleichzeitig wird der Palimpsestcharakter des Textes in seiner Tiefendimension deutlich, indem Mendel erkennt, dass Gottes Gesetz größer ist als die Dogmatik der nachbiblischen traditionalistischen Verhaltensnormen. Von hierher fällt neues Licht auf das biblische Modell: der vorjüdische Hiob, der im theologischen Streit die Beteuerung seiner Reinheit konsequent durchgehalten hat, widerruft nach seiner Begegnung mit Jahwe und atmet auf: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“ Die „Verklärung“ des alten Juden Mendel im letzten Kapitel des Romans erfolgt ganz im Sinn des neu erfahrenen universalen Fundaments des Judeseins. Alles wird zum Zeichen der Wandlung, weil sich Mendel selbst dieser Wandlung bewusst geworden ist. Als Mendel mit seinem Sohn ins Astor Hotel zieht, kann ihm der Fahrstuhl als Transportmittel zum Himmel erscheinen, die Lichtreklame als „die vollkommenste Darstellung des nächtlichen Glücks und der goldenen Gesundheit“.

Noch einmal verhält er sich als Lehrer, indem er ungeduldig seinen Sohn zur Erzählung seiner Geschichte antreibt; aber nun ist es Mendel, der daraus lernt. Er wird sich der Ungehörigkeit seiner Ungeduld bewusst, wenn er nach dem Wiederfinden des Sohnes nun auch gleich noch das zweite Wunder – die Genesung Mirjams – erhofft; seine Hoffnungen legt er vertrauensvoll in die Hände des Sohnes und damit in die des Gottes, der sich in der Natur wie in der Welt als Wirkender erweist. Unter dem Himmel am Meer glaubt er an Jonas' und Mirjams Wiederkehr; er identifiziert sich mit Hiobs Glück. Und wie zum Erweis der neuen Einsicht in die durch rituelle und moralische Gesetze nicht erfahrbare Größe Gottes, die

alle traditionalistisch-patriarchalischen Gottesvorstellungen aufhebt, entblößt Mendel zum ersten Mal in seinem Leben aus freiem Willen sein Haupt, „so wie er es nur im Amt getan hatte und im Bad“; dies ist sein Gruß für die Welt, für die universale mütterliche Dimension also, die auch Menuchim in Deborah als Welt erfahren hat – möglicherweise auch ein Hinweis auf die kabbalistische Vorstellung von der „Schechina“ als dem Element des Weiblichen in Gott, das sich als „Einwohnung“ Gottes in der Welt manifestiert. So kann er nun ausruhen „von der Schwere des Glücks und der Größe der Wunder“.

An Mendel Singer erweist sich demnach der Sinn des Hiobschicksals, wie es Margarete Susman formuliert:

„Gott, der kein gedachter, denkbarer, der kein Gott der Gestalt, des Bildes oder Gleichnisses, der der dem Auge ewig verborgene, lebendige, wirkliche Gott der Schöpfung ist, dieser Gott antwortet der Frage des menschlichen Schicksals nicht; aber er kann es *wenden*.“

### *Das eigentliche Wunder ist nicht die rational erklärbare Heilung Menuchims und sein durch Anlage und Begabung erklärbarer Aufstieg, sondern Mendels Wandlung.*

Als Jude im 20. Jahrhundert erfährt Mendel Singer diesen Glauben, indem er die rituellen und moralischen Forderungen der jüdischen Tradition aufbrechen lässt von der Botschaft der universalen Kunst und der Natur. Der gewandelte Mendel Singer erinnert nun deutlich an den Typus des Wunderrabbinen in Roths *Juden auf Wanderschaft*: „Er weiß, dass über dieser Welt noch eine andere ist, mit anderen Gesetzen, und vielleicht ahnt er sogar, dass Verbote und Gebote in dieser Welt von Sinn, in einer anderen ohne Bedeutung sind. Es kommt ihm auf die Befolgung des ungeschriebenen, aber desto gültigeren Gesetzes an.“

Von diesem Standpunkt aus kann der Große Eichmeister Mendel Singer dann in der Erzählung *Das falsche Gewicht* (1937) die starre Fixierung von richtigen und falschen Gewichten als falsche Fragestellung erweisen. Nur im Leid erfährt der Mensch die Größe Gottes: Nur unter den Leidenden findet sich der Gerechte. Joseph Roth hat sich selbst zeit seines Lebens mit der Hiob-Figur identifiziert; im Exil steigert sich seine Hiobsklage. Zugleich zieht aber der Dichter Roth gerade aus seiner Verbundenheit mit Hiob sein künstlerisches Credo: der Schmerz sei der Vater der Kunst, heißt es in der Skizze *Auf das Antlitz eines alten Dichters*. Roths Hiob-Roman ist insofern mehr als eine aktualisierende Variante des biblischen Stoffes – er ist David Bronsen wie Gershon Shaked zufolge ein „erzjüdisches“, sein „jüdischstes“ Werk. □

# Ijob im Kontext biblischer Theologie

Konrad Schmid

## 1. Die Sonderstellung des Buches Ijob im Rahmen der biblischen Literatur

### 1.1. Historische Besonderheiten

Das Buch Ijob ist in mehrfacher Hinsicht ein Sonderling im Rahmen der biblischen Literatur. Zunächst einmal erzählt es eine Geschichte, deren Szenerie offenbar losgelöst von einer historisch deutlich identifizierbaren Realität dargestellt wird.

Das Buch spielt im Lande Uz, von dem wir nicht recht wissen, wo es sich befindet. Aufgrund von Kgl 4,21 vermutet man es gern im Süden, in der Nähe von Edom, vielleicht aber ist der Name auch einfach sprechend und heißt auf Hebräisch „Rätselland“ – „Uz“ heißt so viel wie Rätsel.

Ijob selber scheint kein Israelit zu sein, obwohl ihm hebräische Reden in den Mund gelegt werden und er mit dem Gott Israels und dieser mit ihm spricht. Er ist wie einer der Patriarchen Abraham, Isaak oder Jakob gezeichnet und würde gut in deren vorstaatliches Umfeld in der Frühzeit Israels passen, gleichzeitig aber werden in den sprichwörtlichen Ijobsbotschaften 1,13–19 die Chaldäer, also die Neubabylonier, genannt, die erheblich später, nämlich erst im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr., zu verorten sind. Beide Eindrücke, obwohl nicht zusammenpassend, sind aber wahrscheinlich miteinander zu verbinden: Das Buch Ijob scheint die stiftende Urzeit der Patriarchen mit derjenigen des babylonischen Zusammenbruchs Judas und Jerusalems zusammenzusehen und in dieses doppelt geprägte Setting setzt es die Gestalt Ijobs hinein. Deutlich wird dadurch: Ijob ist einerseits eine so fundamentale Figur wie Abraham, Isaak oder Jakob und andererseits sind seine Katastrophen gewissermaßen transparent auf die Katastrophe Jerusalems in neubabylonischer Zeit.

Es muss aufgrund des in dieser Weise künstlich konstruierten geographischen und geschichtlichen Rahmens des Buches nicht verwundern, dass schon die Rabbinen bemerkten, dass Ijob wahrscheinlich keine historische Figur gewesen ist. Mit Elie Wiesel gesagt: Ijob hat niemals gelebt, aber er hat sehr wohl gelitten (E. Wiesel, Adam oder das Geheimnis des Anfangs, Freiburg, u. a. 1980, S. 211). Oder noch einmal anders gesagt: Ijob ist keine historische Gestalt, sondern ein theologischer Problemträger. Deutlich wird hieraus: Das Buch Ijob ist als solches kein Erfahrungsbericht, es ist theologische Problemliteratur. Natürlich sind darin sehr fundamentale menschliche Erfahrungen verarbeitet, nicht aber in dokumentarischer Form, sondern in exemplarisch zugespitzter Weise.

### 1.2. Theologische Besonderheiten

Neben seiner *historischen* Eigenart ist aber das Buch Ijob vor allem auch in *theologischer* Hinsicht ein Sonderling in der Bibel. Auf den ersten Blick erscheint es sogar als das theologisch heterodoxeste Buch der Bibel. Weshalb? Gott erscheint als Spieler, der nicht davor zurückschreckt, seinen frömmsten Verehrer als Spieleinsatz zu verwenden, er bringt – explizit! –



Prof. Dr. Konrad Schmid, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und frühjüdische Religionsgeschichte an der Universität Zürich

„grundlos“ Verderben über Ijob, er spricht zwar zu Ijob, aber er klärt ihn nicht über den himmlischen Test auf, den er mit ihm durchgeführt hat. Gott ist im Buch Ijob über weite Strecken hinweg als nicht gerecht, als nicht liebend, als nicht wahrhaftig dargestellt – ist er überhaupt Gott? Das Buch Ijob stellt offenbar theologische Spezialliteratur dar, die auch vor sehr scharfen Problemzuspitzungen nicht zurückgescheut ist.

## 2. Die Argumentationslinie des Buches Ijob im Zusammenspiel seiner Buchteile

Das Buch Ijob besteht aus mehreren, klar identifizierbaren Teilen, und seine inhaltliche Argumentation basiert auf dem inhaltlichen Zusammenspiel dieser Teile. Die Hauptteile lassen sich wie folgt identifizieren. Da ist zunächst der Prolog in Ijob 1f, der das Ijob-Problem exponiert, dann folgen Dialoge mit den Freunden in Ijob 3–27f, Ijobs sogenannter Reinigungseid in Ijob 29–31, innerhalb dessen er auf seiner Unschuld besteht, dann meldet sich in Ijob 32–37 ein weiterer Freund, Elihu, zu Wort, der nochmals auf Ijob einredet, schließlich folgen die ausgedehnten Reden Gottes in Ijob 38–41 und in Ijob 42 wird das Buch beschlossen durch die Beschreibung der Restitution Ijobs.

### 2.1. Der Prolog

Häufig unterschätzt für die Interpretation des Buches wird der Prolog des Ijobbuches, denn er nimmt eine ganz zentrale Funktion in dessen Argumentationslinie ein: *Der Ijobprolog exponiert nicht nur das Problem des leidenden Gerechten, sondern er formuliert zugleich auch eine Lösung dafür.* In den ersten beiden Kapiteln des Buches Ijob werden nicht nur die Umstände von Ijobs Leiden beschrieben, sondern zugleich auch dessen Ursache dargestellt.

Man muss sich dies in aller Schärfe klarmachen: Ijobs Leiden hat laut Prolog einen bestechend einfachen, um

nicht zu sagen grotesk simplen Grund: Ijob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb, muss er leiden. Gott betreibt ein grausames Experiment mit Ijob, und dabei gilt trotz der Figur des Satans, dass es Gott *alleine* ist, der für das Ergehen Ijobs verantwortlich ist. Es wird ja sorgsamst Wert darauf gelegt, dass jede der satanischen Aktionen, die Ijob trifft, *eigens von Gott legitimiert und limitiert ist.* Ja, in 2,3 gesteht Gott selber zu, dass nicht der Satan Ijob zerstört habe, sondern er selbst vom Satan gegen Ijob aufgehetzt worden sei. In theologischer Hinsicht muss man diesen Punkt deutlich unterstreichen: Das Buch Ijob ist trotz der Gestalt des Satan streng monotheistisch angelegt. Es vertritt keinen göttlichen Dualismus, sondern Gott allein ist die alles bestimmende Wirklichkeit.

Eine gewichtige Einschränkung bezüglich der proleptischen Lösung des Ijobproblems im Ijobprolog ist jedoch sogleich zu treffen: Ijob *selbst* weiß von dieser Lösung nichts, ebenso wenig seine Frau und seine Freunde. Ijob kannte nur seine Schicksalsschläge, nicht aber das nach ihm benannte Buch. Es sind allein die Leserinnen und Leser, die den wahren Grund der Schläge kennen, die Ijob treffen; sie aber kennen ihn von Anfang, vom ersten Kapitel des Ijobbuchs an. Die Offenlegung aller Karten bereits im Prolog ist ein wichtiger Schlüssel zum Buch: Diese Zuordnung von vorweggenommener Lösung des Ijobproblems im Ijobprolog und den nachfolgenden Lösungsversuchen im Rest des Buches ist nachgerade konstitutiv für die Theologie des Ijobautors, wie im Folgenden zu begründen sein wird.

### 2.2. Der Prolog und die Dialoge (Ijob 3–27)

Zunächst einmal ergibt sich vom Ijobprolog her ein ganz eigener Blick auf die Erklärungsversuche für Ijobs Leiden, die dessen Freunde ab Kapitel 3 anstellen. Die Freunde spielen nahezu die gesamte Bandbreite möglicher Erklärungen für das Ijobproblem durch. Vielleicht hat Ijob, entgegen seinem Wissen oder Wahrhaben, doch gesündigt, vielleicht muss er leiden, weil er im Grunde – wie alle Menschen – doch schuldig ist, vielleicht soll er auch zu einer bestimmten Einsicht erzogen werden. So überlegen die Freunde hin und her. Gegen alle diese Erklärungsversuche lehnt sich Ijob jedoch auf, und die Leserinnen und Leser seines Buches wissen: Er hat recht!

Ijobs Leiden hat seinen Grund weder darin, dass Ijob sich aktuell gegen Gott vergangen hat, noch darin, dass er als Mensch vor Gott ja gar nicht gerecht sein kann, und auch die göttliche Erziehungsmaßnahme muss ausscheiden. Der Grund für Ijobs Leiden liegt allein in dem grausamen himmlischen Test, den Gott und der Satan mit ihm treiben, wie es der Prolog mit aller Klarheit statuiert.

Was bedeutet dies für das Buch Ijob? Die Abfolge von Prolog und Dialogen ist offenbar so angelegt, dass der Prolog vorweg die Positionen der Freunde in den Dialogen sachlich kritisiert. Was die Freunde an Überlegungen anstellen, mag zwar zum üblichen Erklärungsrepertoire der Theologie zum Ijobproblem, zum Problem des leidenden Gerechten gehören, der Prolog aber hält dagegen: Mit demjenigen, was tatsächlich der Fall ist, hat dies ganz und gar nichts zu tun. Die Logik Gottes ist eine ganz andere als die der Freunde, sie ist so anders, dass man ohne den Einblick in den Himmel, den der Prolog gewährt, nicht auf sie kommen würde. Im Licht des Prologs wird die Theologie der

Freunde zur bloßen Mutmaßung über Gott, die mit ihm selber aber nichts zu tun hat.

### 2.3. Der Prolog und die Gottesreden (Ijob 38–41)

Der Prolog ist aber nicht nur für die Redegänge mit den Freunden von Belang, sondern auch – wenn nicht noch entscheidender – für die auf die Dialoge folgenden Gottesreden in Ijob 38–41. Nach den Erklärungsversuchen der Freunde spricht Gott selbst zu Ijob, Gott spricht lange und gewaltig. Blickt man sich in der neueren Ijobliteratur um, so stößt man allenthalben auf das Urteil, in den Gottesreden liege der sachliche Höhepunkt des Buchs vor, hier werde nun autoritativ von Gottes Seite her das Ijobproblem einer Lösung zugeführt, und von ihnen her sei die Botschaft des Ijobbuchs zu bestimmen.

*Das Buch Ijob ist trotz der Gestalt des Satans streng monotheistisch angelegt. Es vertritt keinen göttlichen Dualismus, sondern Gott allein ist die alles bestimmende Wirklichkeit.*

Das ist allerdings kein auf den ersten Blick plausibles Urteil. Nur schon eine oberflächliche Lektüre der Gottesreden zeigt, dass sie zwar über die Herkunft des Hagels, die Wehen der Hirschkuhe, das Springen der Heuschrecke, das Nest des Adlers, Blitz und Donner, Flusspferd und Krokodil genauestens Auskunft geben, doch über Ijob und sein Leiden verlautes kein Wort.

Die ikonologische Analyse der Gottesreden durch den Freiburger Alttestamentler Othmar Keel in seinem 1978 erschienenen Buch „Jahwes Entgegnung an Ijob“ hat allerdings aufgewiesen, dass die Gottesreden sehr wohl etwas mit dem Ijobproblem zu tun haben (Othmar Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund zeitgenössischer Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978). Die Schilderung der geregelten Abläufe in der Natur und der Tierwelt vertreten eine Ordnungstheologie der Welt, die Ijobs Leiden zwar nicht nennt, aber in einen größeren Deutezusammenhang stellt: Ijob leidet zwar, aber Ijob ist nicht die Welt. Ijobs Leben funktioniert nicht, aber die Welt funktioniert. Ijob befindet sich zwar im Chaos, die Welt als ganze ist jedoch von Gott erhaltener Kosmos. Gott wird in Ijob 38 und 39 als „Herr der Tiere“ dargestellt, wie wir ihn aus der altorientalischen Ikonographie gut kennen: Gott bändigt in dieser Darstellung wilde Tiere, etwa Strauße, damit deutlich wird: Er gewährleistet die für das Leben notwendige Ordnung, damit das Chaos nicht überhand nimmt.

Nach den missglückten Versuchen der Freunde, eine Antwort auf das Ijobproblem zu finden, die Ijob allesamt abweist, formulieren die Gottesreden also autoritativ *ihre* Antwort, die Ijob schließlich auch akzeptiert. Diese Antwort lautet: Es gibt eine Ordnung in der Welt, wenn sie auch für Ijob verborgen bleibt. Gott ist der weise Schöpfer seiner Welt, die er kultiviert und lenkt, und zwar auch dort, wo es der Mensch nicht erkennen kann.

Und doch – vom Prolog her gesehen präsentiert sich diese Position der Gottesreden noch einmal anders. Das Ordnungspostulat der Gottesreden erhält durch den Prolog ein erhebliches Gegengewicht: Das Leiden Ijobs fügt sich gerade nicht in die Weltordnung,

auch nicht in eine unsichtbare oder dynamische Weltordnung ein, sondern ist Resultat eines exzeptionell grausamen Tests, den der Himmel mit Ijob treibt – eines Tests, dessen Anlage wohlgeordnet nie offengelegt wird: Von den Begebenheiten des Prologs im Himmel erwähnt Gott in seiner Antwort an Ijob kein Wort. Gott spricht zu Ijob, aber er teilt ihm nicht mit, was der Fall ist.

Die Leserinnen und Leser aber wissen Bescheid und hören die umfangreichen Gottesreden ganz anders als Ijob: Die in Ijob 38–41 ausgefaltete Naturordnung steht nicht einfach für den Erweis göttlicher Herrschaft über eine dynamische Welt, sondern sie mutiert zu einem *alias*, zu einer Verschleierung des wahren Grundes für Ijobs Leiden, den Gott Ijob nicht zumutet oder nicht zutraut, jedenfalls vorenthält.

Die Gottesreden gewinnen so für die Leserinnen und Leser eine eigentümliche Ambivalenz: Das seitens Gottes vorgetragene Gefüge rhetorischer Fragen führt zwar eindrucksvoll dessen Souveränität vor Augen, doch es bleibt der bittere Nachgeschmack: Kann es sich diese Souveränität Gottes nicht leisten, Ijob den wahren Grund seines Leidens kundzutun?

Damit setzt sich auf anderer Ebene dieselbe sachliche Linie fort, die schon bei den Dialogen zu beobachten war: Der Prolog kritisiert nicht nur die Theologie der Freunde, er kritisiert auch die Offenbarung Gottes. Gott ist, vom Ijobprolog aus gesehen, weder über menschliches noch über göttliches Reden von Gott erschließbar.

#### 2.4. Die theologische Selbstkritik des Prologs

Wie aber lässt sich dann von Gott reden? Etwa in der Art und Weise, wie es das Ijobbuch in seinem Prolog tut? Hier wird doch Auskunft darüber gegeben, was es mit Gott und Ijob letztlich auf sich hat. Mit aller wünschenswerten Klarheit wird gesagt, worin der Grund für Ijobs Leiden liegt – Ijob ist Gegenstand eines Tests. Doch man zögert zu Recht, den Prolog als letzte Auskunftsinanz über die himmlischen Geheimnisse heranzuziehen. Der Grund für dieses Zögern liegt in den doch offenkundig *märchenhaften Zügen* des Prologs: Ijob wird am Anfang des Buches als „schuldlos und aufrecht“ vorgestellt, „er fürchtete Gott und mied das Böse“ (Ijob 1,1). Eben diese Wortfolge erscheint auch in 1,8 im Munde Gottes, der zum Satan spricht: „Hast du auf meinen Diener Ijob geachtet? Auf Erden ist keiner wie er: Er ist schuldlos und aufrecht, er fürchtet Gott und meidet das Böse.“ – die Ebene der Erzählung selbst und diejenige der in ihr Handelnden werden so in vollständige Übereinstimmung gebracht, was eine eigentümlich künstliche Atmosphäre schafft. Auch bei der Darstellung der irdischen Vorgänge waltet eine eigentümliche Künstlichkeit, die die Gebrochenheit der Fiktion deutlich vor Augen führt: Ijob muss der *größte* aller Söhne des Ostens sein (Ijob 1,3), es gibt *keinen* wie ihn auf Erden (1,8), er muss *alle* sein Habe und *alle* seine Kinder an *einem* Tag verlieren (1,13ff.). Der Ijobkommentar von Franz Hesse bemerkt hierzu etwas ungläubig: „So massiv katastrophal geht es im wirklichen Leben nun doch nicht zu!“ (Hiob, ZBK.AT 14, Zürich 1978, 31). Gegen Hesse handelt es sich hier jedoch nicht um eine ungelungene Übertreibung, sondern um Absicht: Der Ijobprolog bietet bewusst gebrochene Fiktion.

Ganz stereotyp formuliert sind die sprichwörtlich gewordenen Ijobsbotschaften in 1,13–19, die Ijob nun in umgekehrter Reihenfolge wieder entziehen, was er laut Ijob 1,2f besaß. Die vier

Boten fallen sich nacheinander ins Wort, und es heißt in 1,16.17.18 je völlig gleichlautend: „Während dieser noch redete, kam ein anderer und sprach ...“ Die Stereotypie wird noch gesteigert durch die jeweils identischen Schlüsselsätze der Ijobsbotschaften. Die Boten können ja die vorgehenden Nachrichten nicht kennen, trotzdem schließt jeder mit dem gleichlautenden Refrain: „Und ich allein bin entkommen, es dir zu melden.“

Bei aller Dramatik dessen, was geschieht, bei aller Härte der Schläge, die Ijob treffen, ist deutlich zu erkennen: Ijob ist Paradigma, nicht Person, Ijob ist kein historischer Fall, Ijob ist eine Romanfigur, an der sich Erfahrung nicht abbildet, sondern konstruktiv verdichtet.

Was bedeutet diese Gebrochenheit des Prologs? Folgende Antwort drängt sich auf: Ebenso sehr, wie der Prolog ein kritisches Gegengewicht gegen die Dialoge und die Gottesreden setzt, so setzt er auch ein kritisches Gegengewicht gegen sich selbst. Der Ijobprolog trägt eben deswegen deutlich ausgeführte märchenhafte Züge, damit nun nicht er als *der* archimedische Punkt missverstanden würde, von dem aus sich mit letzter Gewissheit über Gott und die Welt philosophieren ließe.

#### 3. Negative Theologie im Buch Ijob?

Was bedeuten diese Überlegungen für die Theologie des Ijobbuchs? Man gewinnt den Eindruck, dass das Ijobbuch, vom Prolog her gelesen, wesentliche Merkmale einer – wie man sie etwa in der Scholastik so bezeichnet – „negativen Theologie“ trägt. Gemeint ist damit: Jegliches affirmative Reden *über* Gott im Ijobbuch wird durch den Prolog theologisch zurückgenommen: Der Prolog suspendiert die Theologie der Freunde in den Dialogen, er suspendiert die Gottesreden, er suspendiert in gewisser Weise aber auch sich selbst. Der Prolog sortiert so nach und nach alle möglichen Antworten nach dem Grund von Ijobs Leiden aus: Theologische Spekulationen, wie sie die Dialoge anstellen, göttliche Offenbarungen, wie sie die Gottesreden enthalten, ja, auch metaphysische Konstruktionen, wie sie im Prolog selbst präsentiert werden, müssen als Lösungen des Ijobproblems letztlich ausscheiden. Dieser Prozess der Urteilsenthaltung ist zugleich ein theologischer Aufklärungsprozess, dessen eigentliche Spitze darin liegt, jegliches objektivierende Reden *über* Gott, das sich Gott zum handlichen Reflexions- und Projektionsgegenstand macht, strikt abzuweisen. Was oder wer Gott ist, das bleibt laut dem Ijobbuch dem intellektuellen Zugriff des Menschen entzogen. Allerdings zeigt das Ijobbuch eine Alternative auf zum Reden *über* Gott, das es abweist: Reden *zu* Gott, wie es Ijob vollführt, das ist laut dem Ijobbuch nicht nur legitim, sondern sogar angemessen.

#### 4. Kritische Bezugnahmen auf andere Bücher des Alten Testaments

Im Rahmen des gesamten Alten Testaments gesehen nimmt das Ijobbuch mit dieser Position eine sehr eigenständig profilierte Position ein, die es offenbar exegetisch nach verschiedenen Seiten hin absichert. Liest man das Ijobbuch sehr textnah, dann zeigt sich schnell, dass es an einer Vielzahl von Stellen andere Aussagen des Alten Testaments aufnimmt und in der Regel kritisch bedenkt.

Ich möchte mit Ihnen im Folgenden dieses innerbiblische Gespräch des Ijobbuchs mit anderen Texten des Alten Testaments an einigen markanten Beispielen besprechen.

#### 4.1. Die Kritik am Schuld-Strafe-Konnex im Buch Deuteronomium

Wenn Ijob beim zweiten Test durch den Satan mit „bösen Geschwüren von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel“ (Ijob 2,7) geschlagen wird, so klingt das sprichwörtlich, doch tatsächlich kommt dieser Ausdruck nur noch einmal sonst in der Bibel vor, und zwar in Dtn 28,35:

Ijob 2,7: Da ging der Satan hinweg vom Angesicht Jhwhs und schlug Ijob mit bösem Geschwür von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel.

Dtn 28,35: Jhwh wird dich an den Knien und Schenkeln schlagen mit bösem Geschwür, von denen du nicht geheilt werden kannst, von deiner Fußsohle bis zu deinem Scheitel.

Doch weshalb ist Ijob 2,7 so gestaltet worden, und wie ist das zu interpretieren? Dazu ist ein Blick in den literarischen und theologischen Kontext von Dtn 28 notwendig. Das Buch Deuteronomium ist das letzte Buch des Pentateuch und enthält im Wesentlichen die Abschiedsrede, die Mose vor dem Einzug Israels in das Gelobte Land hält. Diese Abschiedsrede beinhaltet die Gesetze, die Israel dann im Land zu halten hat, und gemäß altorientalischer Gepflogenheit werden diese Gesetze mit der Verheißung von Segen für deren Befolgung und der Androhung von Fluch bei Nichtbefolgung beschlossen.

Dtn 28 ist nun das Fluchkapitel, das Israel ansagt, was geschehen wird, wenn es das Gesetz Moses nicht halten wird. Die Leserinnen und Leser dieses Kapitels wie auch des Ijobbuchs wissen natürlich, dass diese Androhung von Fluch durch das Buch Deuteronomium nicht einfach hypothetisch in den Raum gestellt wird, sondern dass sie eine urzeitliche Begründung dafür darstellt, dass Israel seine eigene Katastrophe im Jahr 587 v. Chr. als Strafe für das Verlassen des mosaischen Gesetzes interpretiert hat.

#### In theologischer Hinsicht kritisiert das Buch Ijob die Schuld-Strafe-Theologie des Deuteronomiums, ja der gesamten Geschichtsbücher des Alten Testaments.

Wenn nun das Buch Ijob bei den Schlägen, die seinen Protagonisten treffen, die Bilder der nationalen Katastrophe Israels aufgreift und sie auf die Gestalt Ijobs appliziert, dann wird damit ein doppelter Auslegungsvorgang ins Auge gefasst: Zum einen macht das Buch Ijob so deutlich, dass die Katastrophe Ijobs gewissermaßen transparent ist auf die Katastrophe Israels. Ijob ist kein Einzelfall, sondern er ist ein Paradigma für das Schicksal des Volkes Israel. Zum anderen, und das ist nun theologisch sehr wichtig, wird durch die Zeichnung Ijobs im Lichte der Flüche von Dtn 28 für die Leserinnen und Leser des Buches deutlich: Gegen die Position von Dtn 28 gibt es auch göttliche Strafen, die *nicht* auf menschliche Schuld zurückzuführen sind. Das Buch Ijob treibt dieses Argument insofern auf die Spitze, als es Ijob mit dem „bösen Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel“ von einem Schlag treffen lässt, von dem jeder Bibelkenner sofort erkennen kann, dass es sich um ein Element des Deuteronomiums handelt, das genau eine solche Strafe für den Ungehorsam gegenüber Gott vorsieht. Dadurch, dass Ijob als Opfer dieses Schlags

vorgestellt wird, ist aber gleichzeitig deutlich: Es gibt kein Junktim zwischen bekannten Symptomen für göttliche Strafen und einem entsprechenden Verstoß gegen Gottes Willen. In theologischer Hinsicht kritisiert das Buch Ijob also die Schuld-Strafe-Theologie des Deuteronomiums, ja der gesamten Geschichtsbücher des Alten Testaments: Unheil muss nicht zwingend göttliche Strafe für menschliche Schuld sein.

#### 4.2. Die Kritik an der hymnischen Psalmentheologie

Eine vergleichbare Argumentationsstruktur zeigt sich, wenn man die Verbindungen des Ijobbuchs zu den Psalmen betrachtet. Eines der deutlichsten Beispiele bietet die Berührung zwischen Ijob 7,17f und Ps 8,5–7.

Ps 8,5–7: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du machtest ihn wenig geringer als Engel, mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn. Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände, alles hast du ihm unter die Füße gelegt.

Ijob 7,17: Was ist der Mensch, dass du ihn groß achtetest, dass du auf ihn dein Herz richtest? Dass du ihn heimsuchst Morgen für Morgen, immerfort ihn prüfst?

Ijob klagt gegen Gott und benutzt dafür Psalmsprache. Auffälligerweise bedient sich Ijob aber nicht eines Klagepsalms, um seinem Leid Ausdruck zu verleihen, sondern er greift mit Psalm 8 einen Lobpsalm, einen Hymnus auf und dreht ihn gewissermaßen in der Sache um.

Während Ps 8 darüber *staunt*, dass Gott sich des Menschen überhaupt annimmt und beständig für ihn sorgt, *klagt* Ijob in Ijob 7,18 über dieselbe unablässige, nun aber negativ gewendete Zuwendung, *klagt* darüber, dass Gott nicht vom Menschen ablässt, ihn fortwährend prüft und überwacht – im Hebräischen wird hier mit der Doppelbedeutung des Terminus'  $\delta\pi\tau$  „sich kümmern“ bzw. „heimsuchen“ gespielt.

Die Subversion von Ps 8 in Ijob 7 wird bereits durch die Eingangszeile in Ijob 7,17 angezeigt: „Was ist der Mensch, dass du ihn groß machst ( $\lambda\delta\gamma$ ), dass du auf ihn dein Herz richtest ( $\beta\lambda\tau\psi\Theta$ )?“ Dass jemand „groß gemacht“ wird, gilt in den Psalmen sonst nur von Gott, nie von den Menschen. Umgekehrt findet sich im Alten Testament nirgends eine Stelle, wo davon die Rede ist, dass Gott „sein Herz auf etwas richtet“ – das wird nur von Menschen gesagt. Ijob 7,17 vertauscht also Gottes- und Menschenattribute und zeigt, dass Ijob bereits in diesem Vers eine verkehrte Welt zeichnet, in der Gott nicht das tut, was er sonst tut, und dem Menschen nicht das zukommen lässt, was ihm sonst zukommt.

Interessanterweise lässt sich nun für die Rezeption von Ps 8 in Ijob 7 zeigen, dass das Ijobbuch hier nicht einfach eine willkürliche Umkehrung des Psalms vornimmt, sondern diese Umkehrung aus dem Psalter selbst legitimiert. Das zeigt sich an der zusätzlichen Verarbeitung von Ps 39 in Ijob 7, die hinter der vordergründigen Aufnahme von Ps 8 steht. Die Klage aus Ijob 7,19 darüber, dass Gott Ijob nicht auch nur einen Moment in Ruhe lässt, scheint von der auch im Psalter selbst erstaunlichen Aussage in Ps 39,14 „Blicke von mir weg“ her motiviert zu sein, die in Ijob 7,19 nachgerade zitiert wird. Was geschieht hier? Ijob argumentiert in Ijob 7 in doppelter Weise mit dem Psalter. Zum einen sagt er in Aufnahme von Ps 8: Ja, Gott kümmert sich um den Menschen. Zum anderen sagt er in Aufnahme von Ps 39: Er kann ihn aber

auch belagern, nicht in Ruhe lassen, beständig bedrängen.

Was bedeutet diese Umkehrung von Ps 8 – unter Bezugnahme auf Ps 39 – in Ijob 7 in theologischer Hinsicht? Sie ist als eine kritische Auseinandersetzung mit der Psalmentheologie insgesamt zu sehen, die das Ijobbuch allerdings mit der zusätzlichen Verarbeitung von Ps 39 aus dem Psalmenbuch selbst exegetisch legitimiert. Das Buch Ijob sagt: Gott zeigt sich nicht immer als der, den die Lobpsalmen besingen. Gottes Gedenken an den Menschen, Gottes Präsenz muss nicht immer heilvoll sein, wie Ps 8 sagt, sie kann auch bedrängend sein, wie es auch Ps 39 voraussetzt, so dass sich Ijob nichts sehnlicher wünscht als nur einen Moment des Aufatmens. Und: Die Psalmen bieten mit ihren Klagen zu Gott keine Gewähr auf Erhörung. Es gibt keinen Automatismus zwischen der Anrufung Gottes und seiner Reaktion. Gott kann erwartbar reagieren, er muss es aber nicht, wie Ijob schmerzlich am eigenen Leib erfahren muss.

Diese Beispiele zeigen, wie das Buch Ijob vorgegebene theologische Konzeptionen aus der Bibel aufgreift und kritischen Interpretationen zuführt. Es lassen sich im Ijobbuch auch bestätigende Schriftaufnahmen erkennen, nicht zufällig finden sie sich vor allem im Schlusskapitel des Ijobbuches.

## 5. Bestätigende Aufnahmen aus anderen Büchern des Alten Testaments

### 5.1. Die doppelte Restitution Ijobs als Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes

Da ist zunächst das auffällige Motiv der doppelten Restitution Ijobs, das in Ijob 42,10–12 entwickelt wird. Hiob bekommt das Doppelte dessen, was er laut Ijob 1,2f besessen hatte. Weshalb legt der Schluss des Buches Wert auf diese Art der Wiederherstellung? Soll Ijob über Gebühr wieder hergestellt werden? Soll sich die Katastrophe für ihn gar gelohnt haben? Dass das wahrscheinlich nicht das Ziel dieser Aussagen ist, kann man schon allein an dem Erzählzug der ihm wieder geborenen Kindern erkennen: Er bekommt zwar wieder sieben Söhne und drei Töchter, die ersten zehn Kinder sind aber unwiederbringlich verloren.

Nein, vermutlich verbirgt sich hinter der doppelten Restitution Ijobs wiederum ein bestimmter theologischer Sinn. Er wird erkennbar, wenn man sieht, dass es in Ex 22,3.8 eine Bestimmung gibt, die im Falle von Diebstahl den doppelten Ersatz vorsieht. Inwiefern ergibt sich daraus nun ein theologisches Argument für das Ijobbuch? Gott ist zwar ein absolut freier Gott – er kann Ijob ohne Grund zerstören –, letztlich

ist Gott aber in seiner Freiheit doch ein gerechter Gott, der sich am Gesetz orientiert: Er hat Ijob alles weggenommen, was dieser besaß, nun soll er es doppelt wieder zurückbekommen.

### 5.2. Der Tod Ijobs als Wiederherstellung der guten Ordnung

Unter den bestätigenden Schriftaufnahmen ist schließlich der Schlussvers des Ijobbuches zu nennen:

Ijob 42,17: Und Ijob starb *alt und lebensatt*.

Die Formulierung des Ablebens Ijobs ist in einem bekannten biblischen Jargon gestaltet. Schaut man in einer Bibelkonkordanz nach, merkt man schnell, dass diese Ausdrucksweise einen prominenten Belegschwerpunkt in der Vätergeschichte der Genesis hat:

Gen 25,8a: Und Abraham verschied und starb in einem guten Alter, *alt und [lebens]att*.

Gen 35,29: Und Isaak verschied und starb, ... *alt und lebensatt*.

Ijob stirbt also, wie Abraham und Isaak gestorben sind, nach einem reichen und erfüllten Leben. Im Tod ist die Weltordnung gewissermaßen wieder

hergestellt, wenn sie auch davor für den Menschen nicht einsichtig ist. Wenn Ijob „alt und lebensatt“ stirbt, so wird damit der aus dem Buch Genesis bekannten Fürsorge Gottes ein letztes Recht eingeräumt. Wie Abraham muss Ijob sehr lange warten, bis er die heilvolle Zuwendung Gottes erfährt. Wie Abraham und Isaak im Rahmen des Opferbefehls in Genesis 22 in die letzte Gottferne geführt werden, so verdunkelt sich auch für Ijob Gott vollkommen, doch am Ende können Abraham, Isaak und Ijob allesamt „alt und lebensatt“ sterben.

## 6. Zusammenfassung

Blicken wir zurück: Das Ijobbuch kann sich gegen den gerechten Gott des Deuteronomiums und der Geschichtsbücher stellen – Gott kann, wie es der Fall Ijob zeigt, auch ohne Grund verderben –, es kann sich aber auch gegen den Gott der Psalmen stellen, der Klagen erhört und Unheil wendet – Gott ist nicht nur als präsenster, sondern gleichzeitig auch als absenter Gott zu akzeptieren.

Für das Ijobbuch ist Gott zunächst weder gerecht noch gnädig, er ist allerdings aber auch nicht ungerecht und grausam, sondern Gott ist – Gott. Das ist in der alttestamentlichen Diskussion mehr als eine bloße Tautologie, sondern ein kritischer Positionsbezug. Er ist insofern bemerkenswert, als er zeigt, dass das Reden von Gott der Antike mit ihrem mythisch geprägten Weltbild keineswegs leichter erschwänglich war als der Moderne.

Mit seiner Position trifft sich das Ijobbuch als ganzes überraschenderweise wieder mit dem theologischen Grundtenor der Gottesreden. Gegen Gottes Ungerechtigkeit, wie sie Ijob erfährt, ist Gottes Gerechtigkeit bei Gott nicht einklagbar. Gott ist keinen ihm übergeordneten Prinzipien unterworfen, sondern er ist souverän, letztlich dann aber doch auch in aller Freiheit gerecht. Insofern, aber nur insofern, liegt die klassische Ijobforschung mit ihrer Einschätzung der Gottesreden als sachlichem Zentrum des Buches durchaus richtig.

Die kritische Zurücknahme affirmativen Redens von Gott im Ijobbuch mag resigniert klingen, sie mag agnostisch klingen, sie mag nach dem Ende aller Theologie klingen. Doch ist hier Vorsicht geboten. Das Ijobbuch vertritt offenkundig nicht die Auffassung, dass von Gott geschwiegen werden müsse, weil von ihm nicht geredet werden könne. Sonst wäre es nie geschrieben worden. Aber das Ijobbuch verabschiedet in der Tat bestimmte Spielarten von Theologie, denen allerdings auch keine Träne nachzuweinen ist: Theologie als in den Himmel projizierte Weltweisheit, Theologie als vielleicht noch so fromme Gedanken über ein jenseitiges höheres Wesen, die aber Gott *vollkommen* mit traditionellen oder innovativen Vorstellungen über ihn verwechseln, Theologie aber auch als mit Pseudoansprüchen göttlicher Offenbarung auftretende Rede von Gott – dem allen mag das Ijobbuch nicht von Herzen trauen und glauben, sondern es stellt fest: Das ist nicht Gott, sondern das sind nur Abgötter. Und diese Grundlagenkritik aller Pseudotheologie ist – da kann man sich nur hinter dem Ijobbuch einreihen – nicht das Ende, sondern der Anfang der Theologie. Gott ist nicht zu verwechseln mit den Vorstellungen, die wir uns von ihm machen. Nur wer Gott Gott sein lässt, vermeidet es, *über* ihn zu reden, statt *zu* ihm zu reden. □



fol 29 v Der Besuch: Die Freunde sind von ihren Reittieren abgestiegen und fallen auf die Knie (re.). Knechte (li.) halten ihre Tiere.

# „Verbrannt, erdrückt, geknickt, zerstückt ...“ – Hiob in der Literatur des 20. Jahrhunderts

Brita Steinwendtner

## I.

*Er muss fragen: Warum? Warum? Dass das Ganze sinnlos, zufällig, absurd und tragisch ist, stellt ihn nicht zufrieden... Er forscht verzweifelt nach einem tieferen Grund, dieser Märtyrer, die Suche nach dem Warum wird zur Manie, und er findet es entweder bei Gott oder in sich selbst oder... in der schrecklichen Vereinigung dieser beiden in einem einzigen Zerstörer.*

Warum? Warum? Seit Jahrtausenden ist das Echo dieser Frage zu hören. Vor allem dann, wenn *Unschuldige* tatsächlich oder vermeintlich bestraft werden, wenn Unrecht und Ungerechtigkeit im Spiel ist. Ist es ein Spiel? Oder geht es vielmehr um eine beispiellose Auseinandersetzung zwischen Gott und Mensch, um einen Disput auf Leben und Tod, eine Standortbestimmung von Ich und Allmacht?

Wer ist dieser jüngste *maniac of the why* von 2010, wie es in der englischen Originalfassung heißt? Es ist Bucky Cantor, die Hauptfigur des Romans „Nemesis“ des großen amerikanischen Autors **Philip Roth**, der vor wenigen Wochen auch in deutscher Übersetzung erschienen ist. Dieser Hiob – könnte es Hiob sein? Ist er es? – findet keinen Rat, keinen Trost, keine Antwort. Er schreit nicht mehr, er verstummt, verbittert, bereits tot in einem Leben, das er gestorben ist. Lass mich in Ruhe mit Gott, sagt er. Wir werden am Ende dieser allgemeinen Überlegungen zur Gestalt des Hiob, die hier nur marginal sein und nur oberflächlich gestreift werden können, zu Bucky Cantor zurückkehren.

## II.

*Wer darf zu ihm sagen: Was tust Du da?... Er, der im Sturm mich niedertritt, ohne Grund meine Wunden mehrt, ... er sättigt mich mit Bitternis. (Hiob, 9,2:12:16-18)*

So spricht der biblische Hiob. Scheu und Ehrfurcht klingen noch durch. Mit Bitternis jedoch sind alle Hiob-Figurationen der Gegenwart gesättigt:

*Hiob immer, empfangen in Schoß der Not.*

*Hiob immer, erkoren zum Hocken im Kot.*

*Hiob immer, von der Stimme umloht! ... Bin ich es?*

*Fang an zu wundern, fang zu schreien. Dann bist du's.*

*Brenn's ganz in dich ein.*

*Dann bist du's ...*

*Wer, wenn nicht Du?*

Einer, der einst ein gefeierter Dichter war, brennt sich diesen Hiob ein. Einst war er geistiger Kristallisationspunkt in Münchens Schwabing um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, verschwenderischer Anreger, ein Mann von expressivem Menschenhunger, um den sich der Kreis um Stefan George scharte und in dessen ausladender, mit Tausenden von Büchern gefüllten Wohnung Oswald Spengler, Rudolf Pannwitz, Martin Buber, Franziska zu Reventlow oder Ludwig Klages ein- und ausgingen und um den Samowar heftig diskutierten:



Dr. Brita Steinwendtner, Publizistin und Regisseurin, Salzburg

Es ist **Karl Wolfskehl**. Er schreibt diese Zeilen in einem windigen Untermietzimmer in Auckland, Neuseeland. Er ist Hiob geworden. 1938 ist er über die Zwischenstation Zürich vor den Nationalsozialisten an jenen Punkt der Erde geflohen, der auf dem Erdball am weitesten von Hitler-Deutschland entfernt ist.

*Fang an zu wundern, fang an zu schreien.*

Der biblische Hiob fiel in den Staub. Er bereute. Er wurde wieder belohnt. Im 20. Jahrhundert, nach zwei Weltkriegen und der Ermordung von Millionen unschuldiger Menschen, nach Millionen von Flüchtlingen, bleibt nur mehr die Verzweiflung. Die Erkenntnis der Sinnlosigkeit. Die Verwunderung, die Ratlosigkeit. Der Schrei.

*Jemand musste Josef K. verleumdet haben, denn ohne dass er etwas Böses getan hätte, wurde er eines Morgens verhaftet.*

Ja, das ist das Bild der Gegenwart. Mit beispielloser Lakonie wird hier etwas ausgesprochen, was drei Jahrzehnte später tödliche Wirklichkeit wurde. Der Betroffene fühlt sich schuldlos. Ohne Angabe von Gründen führen Handlanger eines sogenannten Gesetzes den Befehl durch: *Sie sind nur verhaftet. Weiter nichts.* Grauensvoller, in seiner scheinbaren Harmlosigkeit beängstigender, ist der Weg eines Schuldlosen in die Ermordung nicht dargestellt worden. **Franz Kafkas** Worte, 1914 geschrieben, läuten die Ereignisse des 20. Jahrhunderts ein.

Obwohl sich Kafka in keiner schriftlichen Äußerung jemals auf Buch oder Gestalt des biblischen Hiob bezieht, wurde der Roman „Der Prozess“ schon 1929, also nur vier Jahre nach Erscheinen, von Margarete Susman als Hiob-Paraphrase gedeutet, was der Kafka-Freund und -Nachlassverwalter Max Brod bestätigte. Georg Langenhorst, der umfassende Hiob-Spezialist, dessen

Studien in ihrer Tiefe und ihrem weiten Horizont unabdingbar für die gesamte Thematik sind, bezweifelt dies – ich neige zur Ansicht von Susman/Brod und möchte Sie auffordern, sich Ihr eigenes Urteil zu bilden.

Seismograph und Prophet seiner Zeit, lässt Kafka das Geschehen ohne Gott abrollen. Er ersetzt ihn durch die schaurige Anonymität eines ungreifbaren Gerichts, das ein ungreifbares Gesetz vertritt. Ein Jahr lang versucht Josef K. verzweifelt, sich gegen den ihm aufgezwungenen Prozess zu wehren. Von Anfang an wird der Leser darauf hingewiesen, dass er nicht für sich allein, sondern für viele steht. Von Anfang an spürt man auch, dass alle Bemühungen umsonst sein werden und dass das Drama in absurder Sinnlosigkeit enden wird.

Der biblische Hiob klagt den Freunden, dass es Gott *gelüste*, sein Netz über ihn zu werfen, ihn als *Zielscheibe* zu sehen. Eine Zielscheibe setzt immerhin noch Zielgerichtetheit voraus. Die Dichter der Moderne hingegen haben keine Hoffnung mehr, denn die oberste Instanz ist nicht nur ungerecht, sondern irr und unberechenbar. Sie agiert nach Zufall, Laune und Willkür. Dies hat die völlige Vereinsamung und Hilflosigkeit des Individuums in einer säkularisierten Welt zur Folge: das Leben ein Nichts, ein Leerlauf, ein Treten auf der Stelle.

*Willst du den Prozess verlieren? Weißt Du, was das bedeutet?*, fragt der Onkel Josef K. *Das bedeutet, dass du einfach gestrichen wirst.* Einfach gestrichen. So einfach ist das. Man kennt es von den Todeslisten der Diktatoren. Wir kennen es auch von einer einzigen Taste auf unseren Computern.

Eine ganze Hierarchie von Handlangern verschleppt Josef K.s Prozess: Diener, Wächter, Richter, Mörder. Nicht einmal ein beständiger Ort des Gerichtes ist auszumachen. Es tagt an obskuren Örtlichkeiten wie Hinterhöfen, Dachböden, Rumpelkammern, in Kirchen, auf der Straße oder in der eigenen Wohnung – nirgends und überall. So ist auch die letzte Konsequenz der Verhaftung jene – welch genialer Kunstgriff –, dass sie keine äußere ist, sondern eine innere.

Hiob war für alle sichtbar mit dem Aussatz geschlagen und all seiner Reichtümer und seiner Familie beraubt worden. Josef K. hingegen bleibt äußerlich unangetastet, kann sich frei bewegen, seiner gewohnten Arbeit nachgehen, ja, sogar Verteidiger suchen. Alle, die er zu seiner Entlastung zu mobilisieren sucht, raten ihm – wie die biblischen Freunde dem Ijob – Verzeihung zu erlangen, indem er seine Schuld eingestehe, und sei es nur pro forma.

Auch über diese Deutungen von möglicher Schuld gibt es zahlreiche Theorien: dass Kafka seine Lungentuberkulose, die er *die Wunde* nannte, als Strafe und Sinnbild angesehen hat; dass er nie von den Schuldgefühlen seinem despotischen Vater gegenüber losgekommen sei; dass er sich in seinen Rückzugsgefechten Frauen gegenüber schuldig empfand; dass er die Maschinerie der Justiz, der er selbst angehörte, als Entfremdung wahrnahm und vor allem, dass er schließlich in sich selbst und in seinen Zeitgenossen die Brutalität eines ganzen Zeitalters erkannte. Deutlich z.B. in der kleinen Szene, die mit *Der Prügler* überschrieben ist und in der Josef K. Hilfesuchenden seine Hilfe verweigert und auf die Frage, wer denn da schreie, antwortet: *Es schreit nur ein Hund auf dem Hof.*

Wie einen Hund lässt Franz Kafka auch seinen Helden selbst zugrunde gehen. Er wird bestialisch ermordet. Seine Suche nach der Grundfrage von Gerechtigkeit, Leid und Schuld endet

tödlich. Kein Gott ist mehr da, der den biblischen Ijob nach dessen Prüfung rehabilitiert und belohnt. Nur irgendein Mensch öffnet über dem Dunkel des Steinbruchs in einem dunklen Haus einen Fensterladen und breitet kurz die Arme aus, bevor er wieder verschwindet.

*Wer war er? Ein Freund? Ein guter Mensch? Einer, der teilnahm? Einer, der helfen wollte? War es ein einzelner? Waren es alle? War noch Hilfe?*

Nein, keine Hilfe. Gott, das Göttliche, die Transzendenz, schweigt. Josef K.s Suche begann im Nichts, sie endet im Nichts. Als er, sehr aufmerksam, seine Mörder, die er Herren nennt, beobachtet, wie sie ihn würgen und ein langes Messer in sein Herz stoßen und darin zweimal umdrehen, ist sich Josef K. schließlich brechenden Auges nur der Art und Weise seines Todes bewusst: *„Wie ein Hund!“, sagte er, es war, als sollte die Scham ihn überleben.*

## III.

Franz Kafka ist keiner literaturhistorischen Strömung zuzuordnen. Die Diskurse seiner Zeit, vor allem des Expressionismus, der in lautem Schrei das Elend von Tod und Unrecht aus dem Ersten Weltkrieg beklagt – *Menschheit, aufgestellt vor Feuerschlingeln* – kennt er, nimmt er auf, wandelt sie jedoch in seine genuinen Bilder und Sprachformen um; verwandt in dieser Eigenständigkeit vielleicht nur Georg Trakl. Das expressionistische Oh-Mensch-Pathos ist ihm fremd. Vertraut jedoch die biblische Suche nach existentieller Schuld, nach Gott und Gottverlassenheit.

In den Jahren, als Kafkas „Prozess“ geschrieben und ein Jahrzehnt später, 1924, veröffentlicht wurde, entstanden mehrere explizite Hiob-Bearbeitungen: **Oskar Kokoschkas** Bühnenspiel „Hiob“ zum Beispiel, und Georg Brittings Erzählung „Der verachtete Hiob“. Es wäre spannend, Ihnen von beiden zu erzählen. Von Kokoschkas Umwandlung seiner Farce mit dem Titel „Sphinx und Strohmann“ (1907) in das „Hiob“-Drama (1917), das die leidenschaftliche Liebe des Malers und Schriftstellers zu Alma Mahler, späterer Frau von Franz Werfel, thematisiert und für aufsehenerregende Skandale sorgte. Die Atmosphäre des Fin de Siècle verschmilzt mit Otto Weiningers Theorien über die Geschlechter und expressionistisch abgehackter Sprache, beschwört den Dämon, der ihn *himmelschreiend in den Kot tritt* und lässt Hiob sterben, indem ihm Anima, die für die Frau schlechthin steht, den Kopf abschlägt.

Grausam auch die Erzählung **Georg Brittings** „Der verachtete Hiob“, zugleich Titel eines Erzählbandes. 1919 – Europa zerstört, die großen Reiche zerschlagen, viele Menschen zu Krüppeln gemacht. Britting, der Kriegsheimkehrer, macht Hiob zu einer erbarmungswürdigen Kreatur und schildert detailgetreu dessen Elend in Schwären, Eiter und Ekel. *Der Schmerz drang durch die Wunden seines Leides ihm ins Blut und in schleppenden Gesängen tat er ihm Genüge.* Zuletzt wird dieser Hiob noch verlacht und verhöhnt: die einzige Tochter, die ihm zur Pflege geblieben war, verschwindet mit dem jungen, schönen Anführer einer Reiterschar:

*Beim Wegreiten lenkte er sein Pferd dicht an dem Alten vorbei, schlug ihm mit der Peitsche scharf über das zerfetzte Gesicht, und der Sand, der unter den Hufen wegstäubte, klatschte ihm in die Augen. Ein prasselndes Lachen fetzte in seine Dunkelheit, steil stieg darüber das Lachen des Mädchens in den hitzigen blauen Himmel.*

#### IV.

Literatur ist immer Spiegelbild der Zeitgeschichte. Springen wir in das Jahr 1931, als ein epochaler Roman erscheint.

Das Buch berichtet von einem ehemaligen Zement- und Transportarbeiter Franz Biberkopf in Berlin. Er ist aus dem Gefängnis, wo er wegen älterer Vorwürfe saß, entlassen und steht nun wieder in Berlin und will anständig sein.

Das gelingt ihm auch anfangs. Dann aber wird er, obwohl es ihm wirtschaftlich leidlich geht, in einen regelrechten Kampf verwickelt mit etwas, das von außen kommt, das unberechenbar ist und wie ein Schicksal aussieht.

Dreimal fährt dies gegen den Mann und stört ihn in seinem Lebensplan. Es rennt gegen ihn mit einem Schwindel und Betrug. Der Mann kann sich wieder aufrappeln, er steht noch fest. Es stößt und schlägt ihn mit einer Gemeinheit. Er kann sich schon schwer erheben, er wird schon fast ausgezählt ...

Da steht er also, der moderne, armseelige Hiob. Und nach einem Jahr ist es noch schlimmer: Er ist zum Krüppel geworden, der rechte Arm fehlt ihm, er ist gegen das Leben angerannt, er ist gestoßen, geschlagen, torpediert, zur Strecke gebracht worden mit äußerster Rohheit. „Berlin Alexanderplatz“ – welch grandioses Schauspiel, welch buchstäblich atemberaubende Modernität für eine alte Geschichte! **Alfred Döblin** ist ihr Verfasser.

Döblin selbst erlebt die Dissonanzen und katastrophalen Verwerfungen seiner Zeit am eigenen Leib: Nervenarzt und Psychiater in Berlins Armenvierteln, brennen 1933 seine Bücher, muss er vor den Nazis fliehen, zunächst nach Paris, später weiter nach Los Angeles. 1945 kommt er als einer der Ersten zurück, wird tief enttäuscht, ist vergessen, kein Verlag druckt ihn mehr, geht wieder weg aus einem Land, das nicht mehr seines ist, geht wieder nach Paris. War Jude, konvertierte 1941 im Exil von Hollywood zum Katholizismus. War einst gefeiert und großer Vorreiter für soziale Gerechtigkeit und krepitiert 1957 verarmt und nach langem Siechtum in einem Sanatorium im Schwarzwald. Seine Frau folgt ihm durch Selbstmord.

Alfred Döblin ist der geschlagene Hiob geworden. Kein Schicksal und kein Gott, die ihm gnädig gewesen wären, wie schließlich doch dem armen Franz Biberkopf.

*Hiob schrie: Du willst mich nicht heilen. Keiner will mir helfen, nicht Gott, nicht Satan, kein Engel, kein Mensch' Und du selbst?'*

Auf wenigen Seiten deutet Döblin, der sich in der Nachfolge von Macchiavelli, Voltaire, Rousseau, Goethe und Marx als Aufklärer sah, die biblische Hiobs-Geschichte in seinem Sinn: Es kommt auf die kritische Erkenntnisfähigkeit des Menschen selbst an. Am Ende des Romans heißt es:

*Da werde ich nicht mehr schreien, wie früher: das Schicksal, das Schicksal. Das muss man nicht als Schicksal verehren, man muss es ansehen, anfassen, und zerstören.*

Franz Biberkopf ist kein Reicher mehr. Er ist ein Großstadtproletarier in der Hure Babylon. Auch unschuldig ist dieser moderne Hiob nicht. Er ist ein selbstherrlicher Prahlhans, ein Totschläger, Zuhälter, Hehler. Er wollte das alles nicht, er ist in all das nur hineingeschlittert.

Die Würfel werden über ihn geworfen, er versinkt im Chaos der Metropole. Wirtschaftskrise, bitterste Not, Seh-

sucht, die Walze des Lebens rollt über ihn hinweg. Er ist Getriebener, Gehetzter, Nichtsahnender. Seine zentralen Hiob-Kapitel rahmt Döblin mit grauenhaften Schlachthofszenen ein. Gott tritt als Person nicht mehr auf. Es ist das Leben, das Schicksal, das den Haftentlassenen durchschüttelt und prüft. Die Freiheit, das tägliche Heute sind zugleich die Strafe. In seinem Nachwort zur Neuausgabe von „Berlin Alexanderplatz“ 1955 versichert der Konvertit Döblin sich und seinen Lesern, dass die innere Thematik des Buches das Opfer sei. Döblin ist einen weiten Weg gegangen. Vom skeptisch-zynischen Materialisten der frühen Jahre ist er zum Gottsucher geworden.

### *Alfred Döblin ist der geschlagene Hiob geworden. Kein Schicksal und kein Gott, die ihm gnädig gewesen wären, wie schließlich doch dem armen Franz Biberkopf.*

Erst als Franz Biberkopf um seinen Tod bittet und schreit: *Ich bin schuldig, ich bin kein Mensch, ich bin ein Vieh, ich bin ein Untier*, bekommt er ein neues Leben. Nicht von Gott, sondern vom Tod oder dem säkularisierten Erzähler. Wie Hiob im Alten Testament ist Franz Biberkopf nach einer *Gewaltkur* schließlich sehend geworden. Er beginnt, wie das biblische Vorbild, zu genesen, als er sich unterwirft. Er hat zwischen hochmütiger Selbstherrlichkeit und dumpfem Schicksalsglauben endlich erkannt, dass er zwar unbedeutend, nur ein Sandkorn im Getriebe, aber dennoch für sich selbst verantwortlich ist.

Dem Schöpfer des Franz Biberkopf war dies das Credo seines Lebens. Trost und Erlösung hat er darin nicht gefunden. Verzweifelter und verstoßener Glaubenswilliger, der er war, konnte er den Weg der französischen Existentialisten, etwa eines Jean Paul Sartre oder eines Albert Camus, noch nicht gehen, die in der Verlassenheit der Selbstbestimmung ihren großen Stolz und den Sinn des Lebens fanden. Aber ihr dramatisch-genialer Vorläufer ist er gewesen.

#### V.

Von **Karl Wolfskehl**, dem Dichter, Philosophen, Sprach- und Religionswissenschaftler und Übersetzer aus vielen Sprachen, haben wir schon kurz gesprochen. Von dessen erbarmungswürdigen Schicksal im neuseeländischen Exil, wo er in seiner windigen Dachkammer, durch die von Zeit zu Zeit die Fledermäuse huschen, seinen vierteiligen Hiob schreibt und im letzten Teil („Hiob Maschiach“) zur Aussage der Identifikation kommt:

*Wer wenn nicht du  
Wann wenn nicht heut  
Wo wenn nicht hier*

Den Jugendfreunden aus der wilden, reichen Schwabinger Zeit der Jahrhundertwende erschien Wolfskehl als Dionysos, im Dezenium des Exils nach der Vertreibung aus Deutschland sieht er sich selbst als Hiob und Repräsentant seines Volkes. Die ganze Tragik deutsch-jüdischer Existenz fasst er in die erschütternden Worte:

*Vom Tag ab, als das Schiff vom Hafen Europas abstieß, hab ich's gewusst, gelebt, ausgesprochen, ausgeschlachtet, ausgesungen, das Zeichen, unter dem*

*mein Leben, die letzte Phase dieses Erdengangs seitdem steht. Dieses Zeichen, mehr als ein Bild, es ist der ewige Fug des Judenschicksals. Und ich, zuckend und fast widerstrebend gehorsam, fühl ich, der Mitwalter, der Mithüter des deutschen Geistes, ich mich dazu bestimmt, das lebendige, ja das schaffende Symbol dieses Schicksals darzustellen. Seit jenem Augenblick steht alles, was ich bin, was ich füge, unter dem ewigen Namen Hiob, seitdem bin ich, leb ich, erfähr ich Hiob.*

1933, als Wolfkehl's Bücher brannten, schreibt **Ernst Wiechert** sein Mysterienspiel in der Nachfolge von Hofmannsthal's „Jedermann“. Er nennt es „Das Spiel vom deutschen Bettelmann“. Die Hauptfigur, ein Prasser und Lebemann, kehrt schließlich als Krüppel aus einem Krieg zurück. Sein Name: *Hiob*. 1933 war Wiechert, Sohn eines ostpreußischen Försters, wegen seines mutigen Auftretens vor Münchner Studenten – man denkt sofort an die Geschwister Scholl – von der Gestapo überwacht, 1938 für zwei Monate ins KZ Buchenwald verbracht und anschließend wieder unter Gestapoaufsicht gestellt worden. Bei seinem ersten öffentlichen Auftritt nach dem Krieg, in seiner „Rede an die deutsche Jugend“, gehalten im Münchner Schauspielhaus am 11. November 1945, ruft Ernst Wiechert seinem Auditorium zu:

*Lasst uns erkennen, dass wir schuldig sind ... Lasst uns an der Schuld erkennen, dass wir zu büßen haben, hart und lange ... Lasst uns die Henker auslöschen von unserer Erde, die Marktschreier, die falschen Propheten. Lasst es uns ohne Hass tun, aber lasst es uns ohne Gnade tun, wie sie ohne Gnade waren. Wer Gnade mit dem Aussatz hat, verdirbt.*

Wiechert nimmt sich selbst und die Zunft der Schriftsteller nicht aus. Sie hätten erkennen müssen, welche Apokalypse drohte, sie hätten die schemenhaften Keime, die dazu führten, ersticken müssen.

#### VI.

*Philosophie*, sagt Theodor W. Adorno, *wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen.* **Nelly Sachs** handelt dem zuwider: keine Erlösung, keine Rettung. Nur Klage und Anklage. Sie ist die „Hioberschlagene“ geworden, deren Hiob-Gedichte eine eigene Analyse verdienen. In dieser Dichte gibt es, trotz der zeitgleich entstandenen Hiob-Fragmente von Ivan Goll, nichts Vergleichbares. In Paris arbeitet zwar **Paul Claudel** an seinen großen Bibelkommentaren, verfasst er 1944 das Gedicht „Antwort auf Hiob“ und 1946 sein „Le Livre de Job“ – berühmt wurde er jedoch mit seinem Drama „Der seidene Schuh“, das die Dialektik von Glauben und Unglauben wirkungsvoll auf die Bühne stellt. Claudel bleibt, trotz aller Zweifel, seinem Gott nahe. Sein Satz, dass Gott Gott bleiben und uns unserem Nichts überlassen solle, wird hingegen zum Credo der Jüngeren: von Sartre und Albert Camus. Prometheus, der Aufbrüher, der unbeugsam bleibt, wird zur Symbolfigur der Zeit, er, der akzeptiert, zur Freiheit verurteilt zu sein.

Im europäischen Diskurs verblasst die Hiob-Gestalt. In den USA hingegen schreibt ein erfolgreicher Schriftsteller wieder einmal einen Bestseller: „J. B.“ von **Archibald MacLeish**, 1958, ins Deutsche noch im selben Jahr übertragen von Eva Hesse als „Spiel um Job“. Es wurde bei den Salzburger Festspielen

mit Peter Lühr, Charles Regnier, Hans Christian Blech und Antje Weisgerber in den Hauptrollen als deutsche Erstaufführung gezeigt; Helmut Qualtinger war der Überbringer der Hiobsbotschaften.

Zwei abgetakelte Schauspieler beginnen zunächst ihren Dialog in der Ecke eines Zirkuszeltens, wo in einer Art Seitenbude eine improvisierte Bühne aufgebaut ist.

*Zoisl: Ach, einer ist immer da,  
Der Hiob macht.*

*Haftinger: Tausende  
Muss es geben! Aber was soll das hier?  
Tausende, und nicht nur mit Kamelen:  
Abertausende von Menschen –  
Verbrannt, erdrückt, geknickt,  
zerstückt,  
Geschlachtet. Und wofür?  
Fürs Denken.  
Weil sie auf der Welt rumliefen  
In der falschen Haut und der falschen Nasenform,  
Der falschen Augenstellung:  
weil sie  
In der falschen Nacht, der falschen Stadt schliefen –  
London, Dresden, Hiroshima.  
Sicher gab's noch nie so viele,  
Die für weniger mehr litten.  
Aber was soll ich dabei?  
Misthaufen spielen?*

*Zoisl: Wir brauchen ja nur anzufangen:  
Hiob wird zu uns stoßen.  
Wird dasein.*

*Haftinger: Ich weiß. Ich weiß.  
Hab ihn gesehen.  
Hiob ist überall, wo wir hinschauen.*

Archibald MacLeish's Hiob ist ein erfolgreicher Manager, der alles hat: Reichtum, eine schöne Frau, liebe Kinder, ein erfolgreiches Bankhaus. Mit großem dramaturgischem Raffinement entwirft der Autor nach Pirandello Vorbild ein Spiel im Spiel. Er lässt das Geschehen von Zoisl und Haftinger entwerfen, leiten und kommentieren, sie zugleich aber, wie einst Oskar Kokoschka, mit aufgesetzten Masken die symbolischen Rollen von Gott und dessen Gegenspieler mimen. Es ist der uralte Kampf zwischen Mensch, Satan und Gott. Einem Gott, der die Schönheit seiner Schöpfung als Köder auslegt und der, wiederum nach MacLeish's Deutung, nur eines nicht verkräften kann: den Menschen. Von Anfang an wird dieser Hiob in das Umfeld der zeitgeschichtlichen Ereignisse gestellt: in Weltkrieg, Bomben und Hiroshima.

Für sein Hiob-Drama, das offensichtlich den Puls der Zeit traf, erhielt Archibald MacLeish den begehrten Pulitzerpreis – es war übrigens sein dritter. Von Beruf war er Jurist, wie Kafka und Claudel. Während des Zweiten Weltkrieges arbeitete er unter Präsident Roosevelt als Director of War Information. Literarisch entwickelte er sich von an T.S. Eliot und Ezra Pound geschulten Gedichten durch die Ereignisse der Weltwirtschaftskrise der 1920er Jahre und des Weltkrieges zu sozialen und politischen Themenstellungen, in denen er gegen den Faschismus auftrat.

Als Jurist und engagierter Zeitgenosse setzt MacLeish den Hebel der Argumentation an der Frage nach der *schuldlosen Bestrafung* von Millionen von Menschen an. Warum wurden sie bestraft? Was war ihre Schuld? Immer wieder rekurriert der Autor auf jene Stelle des Alten Testaments, in der der Herr davon spricht, dass der Satan ihn dazu aufreize, den frommen und sündfreien Hiob *ohne Grund zu verderben*. Aber auch MacLeish findet keine befriedigende Antwort und erschöpft sich in der Möglichkeitsform. Er bringt

*Souffleur* ins Spiel, der selbst Gott und Satan zu Marionetten degradiert und nur die Ratlosigkeit des Menschen angesichts einer ungeheuerlichen metaphysischen Ungerechtigkeit zeigt.

Zoisl: *Gott ist Gott, oder wir sind nichts – Maikäfer, die ihre Schalen dalassen, Unser winziges Leben lachhaft... Irgendwo Lacht irgendeiner darüber, wie wir über Affen. Wir haben keine Wahl, wir müssen schuldig sein. Wenn wir unschuldig sind, ist Gott undenkbar.*

*God is God or we are nothing...*

Und in seiner Ratlosigkeit greift Archibald MacLeish zur Vermutung der Erbsünde: *Deine Sünde/Ist einfach: Du bist als Mensch geboren*, und findet im Anschluss zur großzügig-toleranten Lösung, dass der Mensch Gott verzeihen müsse. Er gibt ersterem dadurch seine Souveränität zurück. Ein Gedanke, der Parallelen zu den Arbeiten von C.G. Jung aufweist, der in seiner berühmten „Antwort auf Hiob“ davon ausgeht, dass die innere Instabilität Jahwes als Resonanz den Chor der Menschheit brauche und dass durch die Auseinandersetzung mit der Kreatur auch ihr Schöpfer verwandelt werde.

Letzten Endes bleibt MacLeishs Hiob, den er vorübergehend zum *modern hero* gemacht hat, nach all den Katastrophen der Zeitgeschichte ein Geschlagener, Gedemütigter, ein *armer, zertretener Wicht*, von dem sich Zoisl und Haftinger nicht vorstellen können, dass er neu anzufangen gewillt sei. Nur Sarah, Hiobs Frau, sieht trotz allem eine minimale Hoffnung.

Sarah: *Du wolltest Gerechtigkeit, nicht wahr! Nur, es gibt keine. Gibt nur die Welt ... Ich liebte Dich. Ich konnte Dir nicht weiter helfen. Du wolltest Gerechtigkeit und die gibt's nicht. Bloß Liebe.*

Ohne Gottes Gerechtigkeit, aber mit dem Wunder der Liebe zwischen Mensch und Mensch lässt der amerikanische Autor sein Drama um „J. B.“ enden. Hiob wird sein Spiel weiterspielen müssen

Zoisl: *Immer und immer wieder In jeder Generation Time and again... Time and again...*

## VII.

Kein Gott, kein souveränes Ich, keine Liebe, keine Gerechtigkeit: das ist der Hiob in der allerjüngsten Ausformung: in „Nemesis“ von Philip Roth. Wie MacLeish ist auch Roth mehrfacher Pulitzerpreisträger, Jahr für Jahr wird er für den Nobelpreis gehandelt, bisher jedoch ohne Erfolg. Sofort nach Erscheinen – in den USA 2010, in Deutschland 2011 – wurde „Nemesis“ als Hiob-Variation gesehen.

Der Titel des Romans deutet auf Ausgleich hin, denn „Nemesis“ ist die griechische Göttin, besser, der vergöttlichte Begriff, einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Manche Altphilologen fassen sie hingegen als Zorn der Götter in der griechischen Tragödie auf, die unerbittlich und undurchsichtig für den Betroffenen zuschlagen. Roth kennt beides sehr genau: die Götterwelt des Olymp und Jahwes Altes Testament. Sein umfassendes Wissen und seine eigene unerbittliche Weltsicht hat er in die zutiefst irritierenden Geschichten und Fi-

guren seiner zahlreichen Romane gekleidet, die zur Weltliteratur zählen.

Das Szenarium von „Nemesis“ ist einfach: ein playground in einem jüdischen Viertel von Newark, New Jersey. Sommer 1944. Hauptfigur ist Bucky Cantor, Aufseher und Sporttrainer für die Kinder und Jugendlichen, beliebt, überzeugend, der hero der jungen Menschen. Von ausgeprägtem Verantwortungsgefühl. Die Kinder sind seine Kinder. Dann bricht eine Kinderlähmungs-Epidemie in die unerträgliche Hitze der meernahen Stadt. Ein Kind nach dem anderen wird befallen, verkrüppelt, liegt an der Eisernen Lunge, stirbt innerhalb weniger Tage. Jetzt beginnt das Fragen:

*Bucky Cantor ist und bleibt der sich immer tiefer in das Dunkel redende maniac of the why. Er erfährt keine Erlösung. Keine Rehabilitation.*

*Warum? Warum hier? Warum diese unschuldigen Kinder?* Eltern fragen, Kinder fragen, Bucky selbst fragt. Niemand weiß Antwort. Kein Sinn, keine Gerechtigkeit, sagt er, wie Sarah bei Archibald MacLeish. Neue Poliofälle. Panik. Alle Rationalität geht unter. Als Erklärung bleibt nur die *lunatic cruelty* Gottes.

Bucky Cantors Freundin Marcia überredet ihn, in das Sommercamp in den Bergen zu kommen, wo sie arbeitet, weit weg von Polio, Angst und Verzweiflung. Bucky kommt. Er weiß: es ist Verrat an den Kindern von Newark, die an ihn glaubten. Je besser es ihm geht, desto schuldiger fühlt er sich. Auch daran, dass im Nazi-Europa und im Pazifik seine Freunde sterben und er auch da auf Grund seiner schlechten Augen nicht dabei ist. Dann: der erste Poliofall hier im Bergparadies, weit weg von jeglicher Gefahr. Bucky Cantor hat den Verdacht, selbst der Überträger gewesen zu sein, was sich bestätigt. Er selbst erkrankt, bleibt nach Monaten als Krüppel zurück.

Harter Schnitt in das letzte Kapitel. 27 Jahre später, 1971. Jetzt erzählt einer der ehemaligen Playgroundkids, selbst von Kinderlähmung gezeichnet, aber sie psychisch überwunden habend. Es beginnt die große Abrechnung. Rede und Gegenrede. Bucky Cantor gegen Arnie Mesnikoff. Philip Roth ist ein scharfer Analytiker, geschulter Dialektiker, ein genialer Kreation einprägsamer Charaktere. In allen seinen Werken: Sinn-Sucher nach dem *human stain*, dem menschlichen Makel, wie einer seiner berühmtesten Romane heißt.

Schuld und Schuldlosigkeit sind zeitlose Themen jeglicher Literatur, vom Buch Hiob über Antigone bis Shakespeare, von Dostojewski über Martin Buber bis zu David Grossman.

Sie sind ein weites Feld für Deutungen, religiöse, literarische, psychologische, zeitgeschichtliche. Die Gestalt des biblischen Hiob ist als Schicksalssymbol oder persönliche Identifikationsfigur in tausend Geschichten erzählt worden und wird es immer wieder neu.

Sie ist, wie jeder Mythos, zu attraktiv, als dass man sie nicht als Zeichen jeweiliger Zeit nützen könnte.

Aber: Könnte Bucky Cantor der jüngste Hiob sein? Geschrieben in der Welt von 2010, einer Welt der immer neuen Kriege, Terrorsysteme, Epidemien physischer und psychischer Art, der Überschätzung des Menschen, der nur noch an seine eigene Allmacht glaubt?

Vieles spricht dafür. Cantor wird nicht Hiob genannt, zahlreiche Motivstränge und Anspielungen auf das Alte Testament deuten jedoch auf diese Gestalt hin und sind in der bisherigen Sekundärliteratur auch so interpretiert worden. Über seinen ehemals bewunderten Lehrer sagt Mesnikoff:

*There is an epidemic and he needs a reason for it. He has to ask why? Why? That it is pointless, contingent, preposterous, and tragic will not satisfy him... Instead he looks desperately for a deeper cause, this martyr, this maniac of the why...*

Bucky Cantor ist und bleibt der sich immer tiefer in das Dunkel redende *maniac of the why*. Er erfährt keine Erlösung. Keine Rehabilitation. Nicht einmal Linderung. Schon gar nicht eine Antwort. Er ist der untröstlichste und unveröhnlichste Hiob aller bisherigen Deutungen. Mesnikoff hält entgegen:

Ist Gott schuldig, kannst Du es nicht sein; bist Du schuldig, ist Gott unschuldig. Cantor bleibt bei seinen wüsten Gottesverurteilungen und bei der Misachtung seiner selbst. Wie Marcus Messner im Roman „Indignation“ von Philip Roth hat jeder nur eine armselige Hand voll des eigenen Lebens, nichtig und nichts, aber in Ewigkeit nur dieses eine eigene kleine Leben als Referenz. Bucky Cantor wollte ein Gerechter sein, untadelig und – wenn schon nicht Gott, so doch der Gesellschaft dienend – aber er verbreitete – auch metaphorisch gemeint? – die Seuche. Die Schuld in uns, das ist, beginnend mit Kafka, die Strafe in der Moderne. Sie ist durch die Erkenntnis gegangen, dass wir Mörder und Opfer sind, Täter und Geschlagene. Dass kein Gott über uns wacht und kein Satan ihn zu einem schändlichen Spiel verführt. Einfach: Nichts. Ground Zero. Des biblischen Hiob Verwundung, Wut und Demut muten im Vergleich dazu als sanftes Echo aus dem Feuersturm an. □



fol. 30 r Die Freunde trauern mit Ijob: Der vierte Freund, Elihu (links unten), ist hinzugekommen und bittet um das Wort. Die drei anderen sind in Trauer versunken.

# Das Leiden des Gerechten. Eine systematische Annäherung

Magnus Striet

## I.

Die Insinuation, dass es auch nur einen Gerechten gebe, ist alles andere als selbstverständlich. Dies gilt jedenfalls für die christlich geprägte Geisteswelt. Enorm wirkmächtig ist bis heute die Vorstellung einer schuldhaften Verstrickung aller in der Ursprungssünde Adams. In Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* findet die Frage, ob man wirklich so generalisierend über die Sünde aller reden darf, einen dramatisch inszenierten Reflex. Geschildert wird die brutale Folterung eines Kindes. Wegen einer Lapalie lassen die Schergen eines Fürsten das Kind von Hunden zerfleischen. Iwans Empörung ist berüchtigt. Sie richtet sich nicht nur gegen die Mörder, sondern auch gegen Gott. Nicht nur, dass er fordert, dass es besser nie eine Himmel genannte ausgleichende Gerechtigkeit geben möge. Es soll nicht vergeben werden, um keinen Preis. Nein, er empört sich auch gegen eine theologische Maßlosigkeit, die meint, alle Menschen unterschiedslos als ungerecht betrachten zu dürfen. Iwan verweigert sich. Dieses Kind war unschuldig, sündlos, schreibt sich Iwan in die biblische Empörungsgeschichte ein, deren Überzeugung lautet: Es gibt unschuldig Leid. In diesem Fall liegt die Schuld bei den Mördern. Aber es gibt keinen theologisch, dann Erbsünde genannten, übergreifenden Schuldzusammenhang, der den Unterschied zwischen den Mördern und dem zu Tode gehetzten Kind am Ende doch wieder eibnen könnte.

Ohne die Schuldanfälligkeit des Menschen auch nur im Geringsten anzweifeln zu wollen, wendet sich im Verlauf der Neuzeit die moralische Sensibilität gegen diesen in der Erbsündenlehre betriebenen Ausverkauf des Moralischen. Schuld setzt moralische Zurechenbarkeit voraus und kann deshalb nur als die Schuld eines Einzelnen aufgrund von dessen individuell entschiedenem Handeln existieren. Die mit Augustinus wirkmächtig gewordene Erbsündenlehre hingegen beseitigt diese Zurechenbarkeit. Und sie wird darüber zynisch gegenüber den Opfern der Geschichte.

## II.

Die Autoren der biblischen Erzählungen arbeiten sich ab an der Frage, ob Leiden im Sinn einer Strafe oder pädagogischen Maßnahme auf eine Schuld des Leidenden oder der Gemeinschaft, der er zugehört, zurückzuführen sei. Es lässt sich innerhalb dieser Auseinandersetzung erkennen, dass ein solcher notwendiger Zusammenhang zunehmend infrage gestellt wird. Mehr noch. Im Zuge der sich bis in die Jesusfigur hinein darstellenden Reflexionsprozesse kristallisiert sich die Überzeugung heraus, sich einer solchen Erklärung des Leidens zu verweigern. Im Buch Hiob ist es das physische Übel, das ins Nachdenken treibt. Hiob ist sich keiner Schuld bewusst, und er besteht mit Nachdruck gegen die Einreden seiner Freunde darauf, dass es nichts gebe, das seine Schicksalsschläge rechtfertigen könnte. Die Frage; ob Religionen humanisierend wirken, hängt vom als Maßstab angesetzten Begriff von Humanität ab. Bezogen auf das biblische Buch Hiob wird



Prof. Dr. Magnus Striet, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg i. Br.

man sagen dürfen, dass hier zumindest anfänglich eine Entwicklung zu beobachten ist, die Hans Blumenberg später als Prozess der humanen Selbstbehauptung gegen die Übermacht eines sich grundlos ausagierenden Willkürgottes beschrieben hat. Hiob lässt seine Empörung zwar noch nicht total werden; er wendet sich noch nicht von Gott ab, sondern beugt sich dem Schöpfergott in der Hoffnung, dass dieser ihm Gerechtigkeit widerfahren lasse. Aber die Theologenstrategie, ihm eine Schuld anhängen zu wollen, um so Gott von der Verantwortung für sein Leiden freisprechen zu können, verfängt bei ihm nicht. Die Spannung wird nicht aufgehoben. Gott bleibt „Schöpfer Himmels und aller Verbernis“ (Ernst Jandl), ohne dass Hiob bereits den Schritt vollzogen hätte, den bis in die Gegenwart hinein unendlich viele Menschen traurig getan haben, den Schritt in den melancholischen Atheismus.

## III.

Die Wirkungsgeschichte des Buches Hiob hat viele Facetten. Aber das Buch Hiob hat auch dazu provoziert, schärfer noch zu fragen. Es taucht der Zweifel auf, ob der biblische Hiob bereits radikal und damit redlich genug war. Deutlich entschiedener wird Gott in Frage gestellt, als Maximien eines dem Menschen möglichen Bewusstseins von Moralität, wie es im Gefolge Kants reflexiv ausgearbeitet wurde, nun auch im Kontext der Hiobfrage greifen. Deshalb kommt es in der Neuzeit unvermeidlich zu nochmaligen Anschärfungen der Frage. Berühmt geworden ist eine Passage aus Ernst Blochs *Atheismus im Christentum*. Kein Alibi Jahwes könne mehr als „Ausrede“ dienen oder von der Verantwortung dispensieren. Blochs Rekonstruktion des biblischen Gottesbegriffs geschieht strikt unter den Vorzeichen der Gott unterstellten Allmacht. Und man sieht, wie ein an den Menschen gerichtetes Sollen, alles nur Mögliche zu tun, was dem anderen und zumal dem leidenden Menschen zu tun

hilfreich ist, nun Gott zum Fallstrick wird: „[W]irkliche Allmacht und Güte würden auch nicht gleichgültig werden und ermüden. Nicht dem Sünder gegenüber, erst recht nicht, wie Hiobs Realismus unaufhörlich feststellt, dem Gerechten gegenüber.“ Und Bloch fährt fort: „Jede Theodizee ist seitdem, an Hiobs harten Fragen gemessen, eine Unredlichkeit.“ In der geschichtsphilosophischen Logik Friedrich Nietzsches sieht auch Bloch dieses Scheitern der Theodizee im Glauben selbst angelegt. Es ist der Zwang zur Redlichkeit in moralischen Fragen und damit auch zur intellektuellen Wahrhaftigkeit, die das vom biblischen Hiob noch durchgehaltene Gottvertrauen in der Neuzeit und dann in der Moderne immer mehr zerbrechen lässt. Warum soll man glauben, dass sich Gott schon noch als gerecht erweisen wird, wenn er sich jetzt trotz des zum Himmel schreienden Unrechts nicht als allmächtig erweist? Wenn er sich seines Eingreifens enthält, angesichts einer Natur, die bei all ihrer Schönheit auch eine katastrophische Eigendynamik entfalten kann, deren zerstörerischer Wucht der Mensch wie jedes andere organische Wesen hilflos ausgeliefert ist. „Hat Gott denn kein Gewissen?“, fragt der amerikanische Schriftsteller *Philipp Roth* in seinem jüngsten Roman *Nemesis*, der in einem amerikanischen Städtchen der 30er Jahre spielt, in dem die damals noch nicht behandelbare Kinderlähmung wütet. Und nicht nur, dass Kinder sterben. Weil man nicht weiß, wie man der Krankheit beikommen kann, ja weil man nicht einmal ihre Ursachen kennt, kommt es zu kulturellen Verdächtigungen. Es sind die Fremden, die Anderen, die für die Verbreitung der Krankheit verantwortlich sein müssen. Was gerade noch als soziales Gefüge funktionierte, wird nun unter dem Druck der Epidemie auf eine bedrückende Weise brüchig.

## IV.

Theologisch über die Hiobtradition und damit über die Gerechtigkeit Gottes angesichts von schuldlosem Leiden in der Gegenwart reden zu wollen, kann nicht redlich geschehen, ohne dass man sich diesen Anschärfungen stellt. Der biblische Hiob beruhigt sich noch relativ schnell. Aber da, wo sich die religionsproduktiven Kräfte in der Neuzeit der Härte des Lebens stellen, sie sich nicht gedächtnislos gegenüber dem Geschehenen ausagieren, bekommt die Gottesfrage eine die biblische Hiobtradition überbietende Schärfe, so dass die Schwelle zu einem melancholischen Agnostizismus rasch erreicht ist. Vermutlich ist das ontologische Problem der Existenz Gottes nur begrenzt dafür verantwortlich, dass Menschen sich aus den in biblischen Zeiten ursprünglich generierten Gottestraditionen verabschieden. Drastischer dürfte sich auswirken, dass der Glaube an einen Gott, der achtsam gegenüber seiner Schöpfung und zumal dem Menschen ist und notfalls mit starker Hand eingreift, kaum noch nachvollziehbar erscheint. In seinem Roman *Ruhm* spricht *Daniel Kehlmann* zu Recht von der „offenkundigen Abwesenheit“ Gottes. Man möchte wohl glauben, die Gottesfrage hat in ihrer Virulenz in der Gegenwartskultur ja auch keineswegs abgenommen, aber: Angesichts der Empirie ist der Glaube an einen in die Geschichte eingreifenden Gott in eine massive Glaubwürdigkeitskrise geraten.

## V.

Ich will mich der Frage zuwenden, wie man christlich-theologisch auf diese Situation reagiert. Bis heute immer wie-

der zu identifizieren ist (1) die bereits angesprochene Strategie, doch noch einmal eine Schuld bei den Leidenden zu suchen. Aber eines muss klar sein: Wer so vorgeht, darf sich nicht auf den historischen Jesus berufen. Entschieden ist er gegen die auch zu seiner Zeit zu beobachtende Tendenz vorgegangen, Menschen aufgrund ihres Geschicks sozial zu diskriminieren und sie in ihrem Schmerz auch noch mit der absurden Idee zu nötigen, Gott strafe sie wegen irgendeines Vergehens. Selbstverständlich gibt es Schuld. Aber wer meint, dass Gott kleingeistig strafe wie der Mensch, der lese nur bereits bei Hosea: „[I]ch bin Gott und nicht ein Mensch.“ (11,9) Nichts deutet darauf hin, dass der historische Jesus hinter solche Einsichten zurückgefallen wäre, ganz im Gegenteil. Im Anschluss an Hans Urs von Balthasar wird sodann (2) immer wieder mit der Unterfassung eines jeden menschlichen Leidens durch das immer noch größere Leiden des einen wahrhaftig Gerechten, des sündlosen Gottessohnes argumentiert. Zwar hat dieses Argument einen Wahrheitspunkt. Immerhin kann man sagen, dass Jesus in der Zeit seines irdischen Lebens in allem uns gleich war und deshalb biographisch erlernen musste, was es bedeutet, die Schönheit der Schöpfung, die Lust am Leben leben zu dürfen, aber eben auch mit ihren Zumutungen umgehen zu müssen. Und dass sein brutales Ende am Kreuz Inbegriff dessen ist, was Menschen einander zufügen können, steht außer Frage. Und keine Frage dürfte auch sein, dass Jesus in seinem Gottvertrauen bis ins Äußerste hinein erschüttert worden sein dürfte, ihm sich sein Gott verdunkelte, wie es das Schicksal unendlich vieler anderer Menschen in der Erfahrung des Leidens war und ist.

*Wenn Gott der Inbegriff der Liebe ist, dann wird er zwar nicht die Schuld verschweigen. Aber eine solche Liebe braucht keine Vorableistung, um sich vollziehen zu können.*

Aber: Selbst wenn dieses Leiden nicht nur ein menschliches, sondern das Leiden des göttlichen Sohnes war, so ist damit noch kein Leiden auch nur eines einzigen anderen Menschen gerechtfertigt worden, darf es nicht euphemistisch verharmlost oder gar für sinnvoll erklärt werden. Frömmigkeitsgeschichte hat sich diese Leidenspädagogik fatal ausgewirkt. Unendlich vielen Menschen wurde die Qual ihres Leidens nochmals dadurch intensiviert, dass sie nicht sein oder doch jedenfalls nicht die Größe gewinnen durfte, die das Leiden des Gottessohnes bedeutete. Es mag zwar sein, dass der Blick auf den Gekreuzigten vielen auch Trost bedeutete, weil sie darin eine Hoffnung auf eine bessere Zukunft erblickten. Aber es sollte auch nicht vergessen werden, dass es eine Theologie gab, die die innere Empörung gegen das Leid, den Aufschrei zu Gott, als Sünde ausdeutete. Der Hiob-Vers *Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen* hat eine fatale Rezeptionsgeschichte erzeugt.

Aber – und hierzu kann ich nur eine kurze Andeutung machen – es bleibt natürlich auch noch die Frage zu stellen, ob der Herr überhaupt nehmen kann. Bisher hatten sich diese Überlegungen strikt unter der Vorstellung entwickelt, dass Gott die Welt nicht nur ursprünglich frei gewollt und geschaffen hat, sondern dass er ihr gegenüber auch



PD Dr. Erasmus Gaß (Mi.) war der Leiter der Biblischen Tage. Hier moderiert der Privatdozent am Lehrstuhl für Altes Testament und biblisch-orientalische

Sprachen der Universität Tübingen eines der Podiumsgespräche, mit Professor Sedlmeier (li.) und Professor Schwienerhorst-Schönberger.

bleibend frei ist. Und das bedeutet: Dass er bleibend allmächtig ist, die Differenz zwischen ihm und der Welt gewahrt und dass damit weder die Welt noch der Mensch göttlich ist. Es gibt jedoch einen Tiefenstrom in der abendländischen Theologiegeschichte, der genau dieses bestreitet und dafür Theodizeegründe angibt. Wie soll man angesichts des bedrückenden Elends, von Tsunamis und quälenden Krankheiten, von einer nicht abreißen wollenden Gewaltgeschichte noch an der Vorstellung eines Geschichtsgottes festhalten? Alternativ wird deshalb ein Religionssystem profiliert, in dem Gott alles ist. Gott ist dann gegenwärtig in allem, auch im Leiden, aber er handelt nicht, weil er nicht zu handeln vermag. Ich will diese Umgangsstrategie mit dem so bedrückenden Theodizeeproblem nicht weiterverfolgen. Ihre Motive leuchten mir unmittelbar ein. Aber: Wenn Gott alles in allem ist, dann stellt sich unvermeidlich die Frage, wie er dann noch in einer ausstehenden Zukunft die Tränen soll trocknen können.

#### VI.

Deshalb soll eine Alternative profiliert werden, die zwar ein Problem nicht zu lösen vermag: das der Theodizee. Vielleicht hilft sie jedoch die Frage, warum Gott nicht eingreift, warum er unendlich viel Leid zulässt, aushalten zu lernen in der Hoffnung, dass er eines Tages dennoch zumal den Gepeinigten die Tränen abwischen und sie zur Einstimmung in seinen Schöpfungsentschluss bewegen können wird. Dabei wähle ich eine dezidiert christliche Perspektive. Dennoch löst sie sich aus der für die christlichen Glaubenstraditionen dominanten Interpretation, welche die Bedeutung Jesu unter der Prämisse einer zu sühnenden Sünde des Menschen erschließt.

Zwar kann man historisch nachvollziehen, wie das *gestorben für unsere Sünden* in den westlichen Theologietraditionen diese Wucht entfalten konnte. Aber erstens hat diese Auslegung zu

einer Moralisierung des Glaubens geführt, vor allem aber ist sie zweitens unter gegenwärtigen Denkbedingungen kaum noch nachvollziehbar. Nicht nur, dass sie den Zusammenhang von Schuld und Freiheit missachtet. Sondern es ist auch überhaupt nicht mehr verständlich zu machen, warum Gott das so blutige Opfer dieses Gerechten gebraucht haben sollte, um sich mit der Menschheit versöhnen zu können. Wenn Gott der Inbegriff der Liebe ist, dann wird er zwar nicht die Schuld verschweigen. Aber eine solche Liebe braucht keine Vorableistung, um sich vollziehen zu können. Sie vollzieht sich um ihrer selbst willen, was auch bedeutet, dass sie dem Schuldigwordenen entgegenkommt. Was menschlich gelten sollte, gilt gewiss für Gott. Die literarischen Inszenierungen der Menschenzuwendung folgen dieser Logik der Liebe. Aber es bleibt die Frage, ob man nicht die Bedeutung der als Selbstoffenbarung Gottes geglaubten Person Jesu vor dem Hintergrund der hier leitenden Theodizeeüberlegungen in einer Weise neu akzentuieren muss, die sich aus dem klassischen sündentheologischen Paradigma löst. Zwar wird man davon ausgehen dürfen, dass auch Jesus selbst von dem stark von Sünde und Umkehr beherrschten Denken seiner Zeit geprägt war. Aber das verbietet nicht, eine sein eigenes Selbstverständnis nochmals überschreitende Interpretation der Bedeutung seiner Person zu entwickeln. Auch wenn diese Interpretation im Wissen darum, dass sie Interpretation ist, falsch sein könnte.

Und dennoch: Wenn die neutestamentliche Grundintuition stimmt, dann beginnt der zuerst von Israel bekannte Gott in der Person Jesu endgültig, sich inmitten seiner Schöpfung als der sichtbar zu machen, der er für den Menschen sein will, freilassende und den Menschen suchende Liebe. Aber er macht sich eben nicht nur sichtbar. Sondern er geht ein in die Welt, die in einer letztlich unerklärlich bleibenden Weise das Wunder von Freiheit ermöglicht, die aber auch von Anfang an alles andere

als paradiesisch war. Die Unberechenbarkeit der Natur, knappe Lebensressourcen, eine Anerkennungssehnsucht des Menschen, die Kain seinen Bruder Abel totschiessen lässt, weil er sich missachtet fühlt von Gott, dunkle Seiten im Menschen, die die Selbstkontrolle so schwer machen und die deshalb auch nur mit größter Vorsicht moralisch beurteilt werden dürfen ...

Vieles mehr ließe sich benennen, was die Existenz belastet und eine tiefe Fraglichkeit in die Schöpfung einzieht. Und dennoch ist darüber nicht zu vergessen, dass überhaupt sein und sich trotz aller Grenzen frei entfalten zu dürfen, einem Wunder gleichkommt. Darauf zu beharren, ist nicht geschichtsblind. Ganz im Gegenteil sensibilisiert es für die unzähligen Menschen in der Vergangenheit, denen ihre Existenz mehr Last als Freude gewesen ist oder aber denen gar durch andere Menschen Grauenhaftes angetan wurde. Allerdings ist auch die Frage zu stellen, freilich dann nur noch unvertretbar von den einzelnen zu beantworten, ob gewollt werden darf, dass diese Welt nicht sei. Denn sie ermöglicht das, dem eine unendliche Würde zukommt, den freien Menschen. Die großartigste theologische Idee freilich, von der ich sogar sagen würde, dass über sie hinaus keine Größere denkbar ist, lautet, dass Gott nicht nur dieses Wunder ermöglicht hat, sondern nun den Menschen nochmals dadurch unendlich würdigt, dass er selbst die Gestalt eines Menschen annimmt: Dass er die Freude des Menschseins teilt, aber sich eben auch auf die Zumutungen einlässt, die das Leben mit sich bringt. Und dass er in keiner anderen Weise als in der Gestalt eines Menschen sich selbst in seinem Wesen und seiner entschiedenen Menschenzugewandtheit offenbart, *dies* seine Gerechtigkeit ist – eine Gerechtigkeit, die nichts anderes als die Treue zu seiner Schöpfung darstellt. Um nicht theologisch zu verharmlosen, ist freilich auch immer wieder zu betonen, dass diese Gerechtigkeit die reale Geschichte nicht verrät und damit auch

die Differenz zwischen Opfern und Tätern wahr, bis ins erwartete Gericht hinein. Schließlich ereignet sich Gottes Menschwerdung ja auch nicht abstrakt, sondern konkret in einer durch politische, soziale und religiöse Konflikte zerrissenen Welt. Und es ist nicht zu vergessen, dass Jesus deshalb, weil er in dieser Welt für seine Auslegung Gottes einsteht, brutal beseitigt wird.

#### VII.

Nicht vergessen wollend, wie das unschuldige Kind zu Tode gequält wird, empört sich Dostojewskis Iwan. Das ontologische Problem der Existenz Gottes wird zweitrangig. Selbst wenn er existiert, so will Iwan angesichts des Geschehenen nichts mehr wissen von einem schließlichen Himmel. Nein, die Mutter des Kindes solle ihre Eintrittskarte in den Himmel schon jetzt zurückgeben. Iwan geht es um moralische Integrität, und die verträgt kein Zaudern: Alles soll bis in alle Ewigkeit verpfuscht sein, wenn auch nur ein einziges Kind unschuldig gelitten hat. Und an diesem Faktum kann nur zweifeln, wer an Geschichtsblindheit oder aber an theologischem Zynismus leidet. Nicht daran ist zu zweifeln, sondern ausschließlich an der Definitivität, mit der Iwan die Möglichkeit ausschließt, dass es vielleicht doch noch Trost und gar Versöhnung geben dürfe. Auch ein Glaube, der an der Vision eines paradiesischen Himmels festhält, kennt keine Rechtfertigung des Geschehenen, aber er hofft – und zwar auf nichts Geringeres, als dass der, der sich in allem uns gleich zum Exegeten Gottes gemacht hat und darüber zum Opfer wurde, so zu trösten vermag, dass selbst die Opfer der Geschichte die Möglichkeit, vergeben zu können, als „die größere Möglichkeit der Freiheit“ (Thomas Pröpper) zu entdecken und zu realisieren vermögen. Ob dies eintritt, weiß kein Sterblicher. Und wenn Gott existiert und er wirklich den Menschen in seiner Freiheit so radikal achtet, weiß selbst er es nicht. Aber der Glaube hofft. Zusammen mit Gott. □

## Philosophische Woche

# Leben und Überleben

## Die Hoffnung auf ewiges Leben vor dem Anspruch der Vernunft

Der Glaube an die Auferstehung bildet Mitte und Fundament der christlichen Botschaft. Doch ist diese Glaubenswahrheit irgendwie rational plausibel zu machen? Dieser Frage stellte sich die Philosophische Woche 2010. Philosophen und Theologen referierten und diskutierten vom 6. bis zum 9. Oktober 2010 bei der Tagung mit dem

Titel „Leben und Überleben. Die Hoffnung auf ewiges Leben vor dem Anspruch der Vernunft“. Ergänzt wurde das anspruchsvolle Programm durch einen öffentlichen Abendvortrag des Münchner Theologen Professor Bertram Stubenrauch und das Studium in vier Arbeitskreisen. „zur Debatte“ dokumentiert überarbeitete Referate.

## Tod und Unsterblichkeit in der Philosophie der Gegenwart

Bernard N. Schumacher

### 1. Thanatophobie des zeitgenössischen Menschen

Mein Tod, wie der Tod eines geliebten Menschen, wird mit Recht vom zeitgenössischen Menschen als eine Beleidigung, ein Skandal, ein Drama wahrgenommen. Der Tod zerstört tatsächlich auf immer die Ausrichtung des Subjektes auf die Zukunft in dieser Welt, um seine Projekte, Wünsche und Utopien zu realisieren. Der neomarxistische deutsche Philosoph Ernst Bloch fasst diese zerstörerische Kraft des Dramas des Todes ausgezeichnet zusammen, indem er sagt, der Tod verkörpere schlechthin die Anti-Utopie und sei der Hohn der Hoffnungen. „Nicht nur die Leiche ist bleich, auch unser Streben sieht sich durch dieses sein Ende zu schlechter Letzt ausgeblutet und entwertet. Grab, Dunkel, Fäulnis, Würmer hatten und haben, wann immer sie nicht verdrängt werden, eine Art rückwirkend entwertende Kraft.“ Wenn der deutsche Philosoph sein Prinzip Hoffnung aufrechterhalten will, muss er auf die eine oder andere Weise den Tod umgehen. Wenn sich dies als unmöglich erweisen sollte, wenn der Tod wirklich das Ende jeder Utopie ist – ebenso gut persönlich, wie auch kollektiv –, würde sein persönliches und gemeinschaftliches Leben im Widersinn enden. „Und was bedeutet selbst der höchste Augenblick, das in der zentralsten Utopie intendierte Verweilen doch, du bist so schön“ wenn der Tod, ohne selber getroffen zu sein, der existenzmächtigsten Erfahrbarkeit die – Existenz streicht? Kein Feind erschien darum zentraler,



PD Dr. Bernard N. Schumacher, Privatdozent für Philosophie an der Universität Fribourg, Schweiz

keiner war so unausweichlich postiert, keine Gewissheit in dem durchaus ungewissen Leben und seinen Zweckbildungen ist mit der des Todes auch nur vergleichbar. Nichts steht so finalistisch wie er am Ende, und nichts zerschmettert zugleich den Subjekten der historischen Zwecksetzung ihre Arbeit so antifinalistisch zum Fragment.“ Ist angesichts der zerstörerischen Kraft des Todes und seines Dramas die Hoffnung

auf eine gemeinsame und persönliche Unsterblichkeit, die historisch und transhistorisch ist, letztendlich ein Hirngespinnst?

Die grundlegende Erforschung der Argumente für die Hoffnung auf eine personale Weiterexistenz wurde in jüngster Zeit als nicht mehr sinnvoll bezeichnet. Wegen der Kritik der Argumente für die Unsterblichkeit durch Emmanuel Kant und wegen der Annahme des Endes der Metaphysik scheinen für einige Autoren metaphysische Fragen, die sich mit der Unsterblichkeit beschäftigen, der Vergangenheit anzugehören. Sie wären nur noch von Interesse für die Erforschung der Antike und der Geschichte. Die zeitgenössische philosophische Reflexion hingegen – laut Hans Ebeling – ist als eine irreversible „Inversion der Thanatologie“ abgestempelt. Fragen zur Unsterblichkeit und zur Metaphysik werden systematisch ausgeklammert; sie haben für eine Philosophie nach Martin Heidegger keinen Sinn mehr und seien, so Werner Fuchs, seither dem Bereich der Magie, dem Archaischen, dem Primitiven, der Religion, kurz dem Irrationalen zuzuordnen. Hans Ebeling stellt unmissverständlich fest: „Vor Heidegger hatte auch die philosophische Thanatologie die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit noch bewahrt. Mit Heidegger ist sie preisgegeben. Und seit Heidegger ist sie mit Mitteln der Philosophie nicht mehr zu restaurieren. [...] so ist in der jüngsten Moderne seit Heidegger die vollständig leergeräumte Stelle der Unsterblichkeit zunächst ganz durch den Tod besetzt. [...] In der Folge sind dann Unsterblichkeit und Fortleben dazu verdammt, kein Thema der Philosophie mehr zu sein, sondern nur noch Sache erbaulicher Konventikel und schöner Kränzchen. [...] Die Inversion der Thanatologie markiert ein Ende der bisherigen philosophischen Tradition, an dessen Aufhebung nicht mehr glaubhaft zu denken ist.“

Heideggers Sein-zum-Tode trieft a priori eine Wahl, die den Tod im Rahmen einer Ontologie der radikalen Begrenztheit der Zeitlichkeit denkt. Dieser Ontologie könnte man die ontologische Möglichkeit der Unsterblichkeit eines trans-temporalen Daseins, respektiv die Möglichkeit einer Existenz ohne Ende in der Zeitlichkeit, eine Öffnung auf unbegrenzte Möglichkeiten entgegenstellen, die ontologisch kein Ende hat. Diese Ontologie, die von der des Freiburger Philosophen verschieden ist, ist durch eine auf die Zukunft ausgespannte zeitliche Struktur charakterisiert, sowie durch einen offenen, unfertigen Prozess des ständigen Gebärens und unendlicher Möglichkeiten, bei dem die Zukunft nicht festgelegt ist. Heideggers These vom Tod als der Möglichkeit der Unmöglichkeit des Seins lässt sich des Weiteren auch umkehren in die These Emmanuel Lévinas, der unter dem Tod „die Unmöglichkeit jeder Möglichkeit“ versteht.

Ich distanzieren mich entschieden von der oben zitierten Einschätzung der Situation der zeitgenössischen Todesphilosophie. Die Frage nach einem möglichen Fortleben nach dem Tod findet keineswegs ihren letzten Repräsentanten in Max Scheler. Sie ist nicht überholt, sondern Gegenstand äußerst interessanter Beiträge der zeitgenössischen spekulativen Philosophie: sei es im Rahmen des phänomenologischen, existentialistischen und neothomistischen philosophischen Diskurses oder auch in der Diskussion der angelsächsischen analytischen Tradition, die in Bezug auf die Identität der Person und die verschiedenen Arten des Fortlebens nach dem Tod (Unsterblichkeit der Person, Reinkarnation, Auferstehung usw.) geführt wird.

Diese Autoren haben allerdings Recht, wenn Sie den Untergang des Glaubens an ein persönliches Weiterleben nach dem Tod feststellen. Der Grund dafür ist nicht die rationale Dekonstruktion der „Beweise“ und die thanatologische Inversion oder die postmoderne Haltung, sondern, wie es Max Scheler sehr gut vor hundert Jahren bemerkt hat, die „Haltung des modernen Menschen im Verhältnis [...] zum Tode selbst“, das heißt die Art, „wie der moderne Mensch seinen Tod sich selbst zur Anschauung und zur Erfahrung bringt“. Selbst wenn nach Scheler die Unsterblichkeit Gegenstand einer „unmittelbaren Intuition“, einer „unreflektierten Lebenserfahrung“, einer „natürlichen Weltanschauung“ ist, flieht der moderne Mensch diese Gewissheit dadurch, dass er aufgehört hat, in der „Anwesenheit des Todes“ zu leben. Er verdrängt ihn aus seinem Bewusstsein. Diese mehr oder weniger bewusste Verweigerung der Auseinandersetzung mit dem Tode drückt ebenfalls eine Ablehnung des Nachdenkens über die Möglichkeit einer Unsterblichkeit aus. Die menschliche Person wird sich der Drohung ihrer eventuellen Zerstörung bewusst und stellt sich die dringende Frage, ob es eine Hoffnung nach dem Tode gibt.

*Eine Haltung der Verneinung des Todes im Namen des Prinzips „out of sight, out of mind, out of reality“ wurde angenommen.*

Der zeitgenössische Mensch entscheidet sich angesichts dieses radikalen Dramas, die Realität des Todes abzulehnen. Man könnte dies so zusammenfassen: „out of sight out of mind, out of reality“. Diese Kunst des Verschwindenlassens des Todes und besonders meines eigenen Todes zeigt sich in unterschiedlichen Strategien. Es handelt sich dabei um den „Betrug des Gedankens“, nämlich, dass der Tod immer die Sache von anderen ist, dass der Tod vergisst, an meine Tür zu klopfen. Der Ausdruck „man stirbt“, erlaubt mir der Auseinandersetzung mit meinem eigenen Tod zu entfliehen. Man behauptet, dass der Tod „ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muss, zunächst aber für einen selbst *noch nicht vorhanden* und daher unbedrohlich ist.“ Der Tod ist in Vergessenheit geraten. Man vermeidet alles, was an ihn erinnert, weil er bei denjenigen, die darüber sprechen, ein gewisses Unbehagen weckt. Der Tod erinnert sie an ihre Endlichkeit und ihre radikale Abhängigkeit. Man findet diese Ablehnung, sich mit seinem eigenen Tode auseinanderzusetzen, in der Inszenierung des Todes durch die Massenmedien. Diese wecken ein Interesse für das Sensationelle, wobei die Neugier wieder Neugier erzeugt. Diese Inszenierung des gewaltvollen Todes trägt aber trotzdem zum Prozess seiner Entsymbolisierung und zu seinem Realitätsverlust bei. So ist der Tod auf die Ebene der Fiktion beschränkt, da es immer der andere ist, der stirbt.

Eine Haltung der Verneinung des Todes im Namen des Prinzips „out of sight, out of mind, out of reality“ wurde angenommen. Der Tod wurde in der Öffentlichkeit und in der Gesellschaft entsymbolisiert. Deswegen wurde er privatisiert und auf die persönliche Ebene reduziert. Die Gesellschaft will also alles beseitigen, das an den Tod erinnert. Sie hat so am Tod nicht mehr Anteil. Diese „Tötung“ des Todes ist ebenfalls im Bereich der Medikalisation immer

mehr anwesend. Sie ist eindringlich, allgegenwärtig und übernimmt wirkliche Macht, indem sie die Sterbenden ins Spital verweist – wie auch alte Personen in Altersheime – und diese so aus der Gesellschaft der leistungsfähigen Subjekte ausschließt. Der Prozess des Sterbens findet nicht mehr in der Familienkammer, sondern in mitten eines technischen Managements statt, was eine Distanz zu den Angehörigen schafft und denjenigen isoliert, der die letzten Momente in dieser Welt noch zu leben hat.

Die westliche Gesellschaft ist von einer ganz eigentümlichen Angst charakterisiert, nämlich von der Angst ihrer Endlichkeit, der Thanatophobie. Diese geht letztendlich auf die Angst zurück, die Autonomie zu verlieren, das heißt die Beherrschung und die Kontrolle des eigenen Lebens. Es handelt sich um die Angst des Loslassens und des Akzeptierens der absoluten Alterität, der Realität des Todes und des Lebens nach dem Tode. Der Tod ist wirklich die letzte und radikale Auseinandersetzung. Ganz besonders für denjenigen, der der Person eine absolute Autonomie zuschreibt, verstanden als eine absolute Herrschaft, wobei jede Referenz auf das Universale fehlt. Um nicht im Angesicht des Todes zu leben und sich ihm gegenüberzustellen, verlangt das „Absolute Ich“ die Beherrschung des Todes und der Angst zu sterben, um weiterhin in der Illusion absoluter Autonomie zu leben.

### *Der sogenannte natürliche Tod ist durch den „beherrschten“ Tod und durch die Programmierung des Augenblicks des Todes ersetzt.*

Das absolute Ich fordert, dass die Gesellschaft die Verantwortung für die persönliche Konfrontation mit ihrem eigenen Tod übernimmt, indem sie den Tod verbannt und das Sterben und den Schmerz in den Bereich einer technisch organisierten mechanischen Welt mit bürokratischem Charakter verweist, mit anderen Worten, in den Bereich des *Managements der Beherrschung des Todes*. Der neuen biomedizinischen Macht ist so zuzuschreiben, dass das autonome Subjekt am Ende seines Lebens von verschiedenen Projekten begleitet wird, um diesem seine Angst vor dem Tod zu nehmen, sogar zu veranlassen, dass der Tod willkommen ist.

Die moderne Betrachtungsweise des Todes ist einerseits gekennzeichnet durch die Technisierung der Natur und andererseits durch die Definition einer anthropologischen Konzeption der Person, die den Akzent auf die vollbrachte Leistung und die radikale Unabhängigkeit des rationalen Subjektes, nämlich auf das Prinzip seiner absoluten Autonomie legt, die den höchsten Wert darstellt. Der sogenannte natürliche Tod ist durch den „beherrschten“ Tod und durch die Programmierung des Augenblicks des Todes ersetzt. Im Mittelpunkt des modernen Todes steht also die Logik der Kontrolle. Wir haben es also mit einem Management des Lebendigen zu tun, das durch ein mechanisches Vorgehen geregelt sein muss.

### **2. Auseinandersetzung mit seinem Tod**

Das dringende Anliegen von Max Scheler, sich mit seinem eigenen Tod auseinanderzusetzen, kann mehrere Gründe haben. Der erste Grund dieser Auseinandersetzung ist eine Einladung, sich persönlich wie auch sozial die Frage über den Sinn der menschlichen

Existenz zu stellen. Sollte diese Befragung nicht stattfinden, ist der zu bezahlende Preis groß: Die Beschleunigung des Verbannungsprozesses des Todes aus unserem täglichen Leben führt zur Enthumanisierung des Lebens, zur Vergessenheit der Kontingenz, der Sterblichkeit und der ontologischen Abhängigkeit, die uns prägen. Der Tod muss im sozialen Bereich wieder als Basis der menschlichen Solidarität investiert sein. So delegieren wir den Tod nicht Experten, die einer Gesellschaft angehören, die alles beherrschen, alles verwirklichen will, um den Interessen und Wünschen des absoluten autonomen Subjektes zu entsprechen, sondern Menschen, die sich auf realistische, persönliche und solidarische Weise mit dem Tod konfrontieren, mit meinem persönlichen Tod oder dem Tod von andern. Eine solche persönliche und soziale Konfrontation erlaubt eine neue Sozialisierung des Todes und des Sterbens, die eine tiefere Sozialisation zwischen den gesunden, den leistungsfähigen Personen und den geschwächten, abhängigen Personen voraussetzt. Der Prozess der Individualisierung des Todes, das heißt seiner Entsozialisierung, der gleichzeitig von seiner Beherrschung begleitet ist – um ihm auf utopische Weise den Stachel der Furcht wegzunehmen – führt zur Schwächung der sozialen Bindungen. Durch Verhinderung der Sozialisierung des Todes, des Sterbens und des Raumes der Verstorbenen, präzisiert Patric Baudry, es ist die Sozialisierung eben des Lebens selbst, die man verringert. Durch diese Sozialisierung der Existenz wird ausgesagt, dass der Mensch nicht nur durch eine gewisse Leistung und Beherrschung geformt wird, sondern dass er grundlegend ein abhängiges Wesen ist. Die körperliche Schwäche und die Abhängigkeit sind keine Bedrohung der Integrität des Subjektes in Bezug auf seine Autonomie, sondern vielmehr eine Entdeckung seines grundlegenden Seins, das sich durch die Fähigkeit auszeichnet, sich dem Andern freiwillig in einer einfachen Beziehung zu öffnen und ihn innerlich aufzunehmen. Jean-François Mattéi drückt dies folgendermaßen aus: „Die Wette um die Person bedeutet, dass der menschliche Körper, sei er am Ende, verbraucht oder verfallen, nicht dem Haben sondern vielmehr dem Sein unterliegt.“

Ein zweiter Grund, warum die Konfrontation mit dem Tod wichtig ist, besteht in der Forderung, sich mit der Frage der Hoffnung in Bezug auf das Drama des Todes auseinanderzusetzen. Wenn der Tod wirklich das äußerste Ende der Existenz, das heißt eine Sackgasse wäre, wären die Hoffnung und die existentielle Sehnsucht von vornherein verloren. Sie wären ein Versprechen, das nicht eingelöst werden könnte, eine schöne Idee fernab der konkreten Realität, ein Trugbild. Damit die Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit kein leeres Versprechen und keine Chimäre bleibt, damit sie also nicht allein Gegenstand eines reinen Glaubensaktes ist, muss sich der Philosoph bemühen – wie es auf bewundernswerte Weise Sokrates getan hat –, diese Hoffnung vernunftmäßig zu begründen. Zu Beginn des platonischen Dialoges *Phaidon* behauptet Sokrates vor seinen Anhängern und dies wenige Stunden vor seinem Tod: „Nun müsst ihr aber wissen, dass ich zu guten Menschen zu gelangen hoffe – wenn ich das auch nicht ganz sicher behaupten möchte –; dass ich aber zu Göttern, die vollkommen gute Herren sind, kommen werde, wisst, dass ich, wenn überhaupt etwas von diesen Dingen, dann dies behaupten möchte. Daher bin ich nicht so unwillig wie sie, sondern ich bin guter Hoffnung, dass es etwas gibt für die Verstorbenen, und

zwar, wie schon immer gesagt wurde, etwas viel Besseres für die Guten als für die Schlechten.“ Der griechische Philosoph behauptet einige Sätze weiter: „will ich nun Rechenschaft darüber ablegen, dass, wie ich mit Recht meine, ein Mensch, der sein Leben wahrhaft mit Philosophie zugebracht hat, zuversichtlich sein müsse, wenn er im Begriff ist zu sterben, und guter Hoffnung, dort die größten Güter zu erlangen, wenn er gestorben ist.“ Der Einsatz ist groß: „entweder, dass wir niemals in den Besitz des Wissens gelangen [wonach der Philosoph ja strebt; sein ganzes Unterfangen wäre also vergeblich] oder erst nach dem Tod.“

Die Sicherheit, mit der der Verstand dem unheilbar Kranken, dem zum To-de Verurteilten und dem Märtyrer zu verstehen gibt, dass er nach dem Überschreiten der Todesschwelle nicht im Nichts endet, dass er Grund zur Hoffnung auf Unsterblichkeit haben kann, was ihm ermöglicht, persönlich und in Gemeinschaft zur Vollendung zu gelangen, wurzelt für eine gute Anzahl von zeitgenössischen Philosophen in einer Anthropologie der Intersubjektivität, geprägt von Vertrauen, und in einer Phänomenologie der Liebe. Der Bezug auf den schöpferischen, liebenden Gott als letzten Grund der fundamentalen Hoffnung steht im philosophischen Denken über die Hoffnung im 20. Jahrhundert nicht allein da, wie es z. B. Georg Scherer zusammenfasst: „Wenn es überhaupt angesichts des Todes eine Hoffnung für den Menschen geben soll, so muss sie sich auf eine absolute Liebe gründen, die uns auch im Tode nicht verlässt. Darin ist eingeschlossen: Die von den Menschen gelebte Interpersonalität tritt in das Licht der absoluten Interpersonalität ein. [...] Gibt es angesichts des Todes überhaupt einen Grund zur Hoffnung, so können wir nicht mehr auf Menschenmacht setzen. Wir werden nur jenseits der Todesgrenze sein, wenn sich uns eine absolute seismächtige Liebe zuwendet. Wäre sie nicht Liebe, so wollte sie unseren Tod nicht überwinden. Wäre sie nicht seismächtig, ja das Sein selber, so vermöchte sie es nicht. Daraus folgt: Wenn wir überhaupt aus dem Tode gerettet werden, geht über uns im Tode die Unverborgenheit des Seins, die Wahrheit als absolute Liebe auf. Deshalb muss die Rettung aus dem Tode zugleich die endgültige Bestätigung dessen sein, was wir an positiver zwischenmenschlicher Interpersonalität gelebt haben.“

Ich möchte mich einen Augenblick mit dem Denken von Gabriel Marcel befassen, der einen wichtigen Platz unter diesen Philosophen einnimmt. Er erkennt, dass, wenn der Tod das äußerste Ende des Lebens sein sollte, sein Wert sich „zum reinen Ärgernis“ „nichten“ würde und die Wirklichkeit „gleichsam im Herzen getroffen“ wäre. Um zu begreifen, worin das Wesen der Hoffnung besteht, bezieht er sich auf die Erfahrung, die Kriegsgefangene während ihrer Gefangenschaft und bei ihrer Befreiung durchlebt haben. Diese Situation drückt im Grunde den Zustand aus, in dem sich der Mensch befindet, der unausweichlich seinem Tod entgegengeht und diesem nicht entkommen kann. „Mich als existierend erfassen heißt in gewisser Weise mich als Gefangenen erfassen.“ Die Hoffnung bei Marcel hat ihren Ursprung im Tragischen und in der Grenzerfahrung, das heißt einer Situation, die zur Verzweiflung einlädt und die das Subjekt dadurch zu überwinden strebt, indem es sich weigert, diesen Zustand als endgültig anzunehmen, wie es z. B. der Film *Die Verurteilten* (The Shaws-hank Redemption) (1994) mit Tim Robbins und Morgan Freeman sehr gut zeigt. Die Hoffnung sagt nach Marcel „prophetisch“ und mit innerer Gewissheit

aus, „meine gegenwärtige unleidige Lage könne allem äußeren Anschein zum Trotz nicht endgültig sein, es müsse einen Ausweg aus ihr geben“, einen Ausweg, den er als die endgültige Vollendung der Person beschreibt.

Marcel's Begründung der fundamentalen Hoffnung schließt eine vertrauensvolle Hingabe und Öffnung ein, die durch die positive Antwort auf das Sein sichtbar wird. Der Grund der Hoffnung besteht zuallererst in dem Willen, „der Realität Kredit ein(zu)räumen“. Diese Haltung lässt sich mit Piepers „Zustimmung zur Welt“ vergleichen. Die fundamentale Hoffnung ist eine innere Haltung der Person, die keine Bedingung stellt, keine Grenzen setzt, sondern sich einem absoluten Vertrauen überlässt, und die Marcel mit dem „Geist der Kindheit“ vergleicht. Sie ist wesentlich eine Haltung des Verfügbarseins, und zwar in der Konsequenz, dass die Hoffnung da, wo sie von der Nichtverfügbarkeit überschattet wird, zu schwinden droht.

### *Marcel gelangt über seine Ich-Du-Wir-Analyse und die Kategorien der Treue, des Vertrauens und des Geöffnet-Seins zu Gott als dem Grund der fundamentalen Hoffnung.*

Für Marcel besteht der Grund der Hoffnung in einer Konzeption des menschlichen Lebens als ein Seiendes, dessen grundlegendes Merkmal die Intersubjektivität ist, diese Beziehung zwischen einem Ich und einem Du, das heißt, zwischen jemandem, der empfängt, und jemandem, der schenkt. Diese lebendige Interaktion lässt sich mit der knappen Formulierung „ich hoffe auf dich für uns“ ausdrücken oder auch in der Dimension des Geschenks, die die Öffnung auf ein anderes Ich, die Bereitschaft zu empfangen und des gegenseitigen Austauschs zwischen einem Ich und einem Du impliziert. Die Hoffnung gründet ihrem Wesen nach in der lebendigen, „auf ein Wir zentrieren“ Beziehung, sie besteht „durch ein Wir und für ein Wir“, kurz, sie ist „vieltimmig“. Marcel ersetzt das „Ich denke“ durch eine Metaphysik des „wir sind“.

Die Intersubjektivität zwischen den Personen entwickelt sich zu einem *coesse*, dessen Kern in der Liebe, der Treue und der verfügbaren Offenheit besteht. Marcel überträgt diese Ontologie der Intersubjektivität der kontingenten Du(s) auf eine Beziehung zwischen diesen Du(s) zu dem absoluten Du. Dieses absolute Du ist der Grund, in dem jede Ich-Du-Wir-Beziehung wurzelt, es ist der Garant dieser Einheit und ihr „Zement“. Es ist nach Marcel die einzige und letzte Zuflucht in einer ausweglosen Grenzsituation und besteht nicht als abstraktes Prinzip, sondern als eine Person, die ein Herz aus Liebe hat. Der französische Philosoph sieht in der Hoffnung die „Antwort des Geschöpfes auf das unendliche Wesen, dem es sich verpflichtet weiß für alles, was es ist, und dem es ohne Ärgernis keine wie immer auch geartete Bedingung stellen kann. Es scheint, dass ich mir von dem Augenblick an, da ich mich irgendwie dem absoluten Du ergebe, das mich in seiner unendlichen Herablassung aus dem Nichts gerufen hat, für immer jede Verzweiflung untersage oder, genauer gesagt, dass ich in jeder möglichen Verzweiflung einen Vertrat sehe, dessen ich mich nicht schuldig machen kann, ohne meine eigene Verdammung auszusprechen.“

## Landkarten vom Paradies

Das Paradies ist nicht zu lokalisieren. Dennoch wurde es versucht. Gerade im Mittelalter versuchten die Menschen, das nicht darstellbare und schon gar nicht auf der Erde zu findende Paradies doch darzustellen und es, den Aussagen der Bibel folgend, sogar in Landkarten in bestimmten Regionen der damals bekannten Welt zu verorten. Über die Jahrhunderte hinweg entstanden so in vielen Gegenden Europas teilweise kunstvoll gestaltete Landkarten mit oft sehr detaillierten Angaben über die Lage des Paradieses.

Sie sind oft Teil von mittelalterlichen Weltkarten, die weniger modernen kartographischen Kriterien entsprechen, als vielmehr versuchen, ferne Gegenden begrifflich fassbar zu machen. Meist sind diese mittelalterlichen Weltkarten „geostet“, das heißt, dass der Osten ganz oben zu finden ist.

Auf den nachfolgenden Seiten zeigen wir Ihnen die Abbildungen von besonders schönen und bekannten „paradiesischen“ Landkarten.



Um das Jahr 1350 entstand diese Landkarte in England. Sie ist Teil von Ranulf Higdens „Polycronicon“. Oben

sieht man Adam und Eva am Baum der Erkenntnis. Die Landkarte gehört der British Library in London.

Für Marcel, sowie für eine Reihe anderer zeitgenössischer Philosophen, ist es schließlich das Absolute, das die Hoffnung auf Unsterblichkeit begründet, und dies ist der Garant für die Aktualisierung des Objektes der fundamentalen Hoffnung, allem Zerstörerischen des Todes zum Trotz; es ist dieses intensive Vertrauen zu einem absoluten und ewigen Du, das Liebe und Treue ist, mit einer Person, mit der der Mensch in Beziehung treten, ein „Wir“ eingehen kann, das den Grund für die fundamentale Hoffnung legt. Marcel gelangt über seine Ich-Du-Wir-Analyse und die Kategorien der Treue, des Vertrauens und des Geöffnet-Seins zu Gott als dem Grund der fundamentalen Hoffnung.

Joseph Godfrey teilt die Position Piepers, Marcells und Scherers, wenn er der „Wille-Natur-Ontologie“ seine Ontologie der Intersubjektivität gegenüberstellt. Der Akt der gemeinen und fundamentalen Hoffnung impliziert die Begriffe des Glaubens und des Vertrauens. Godfrey erörtert die Problematik, ob der Akt des Vertrauens, das einem anderen entgegengebracht wird, einen gewissen Glauben an dessen Existenz mit einschließt. Könnte die Hoffnung eine Fähigkeit des Erkennens und ihre Manifestation ein Hinweis auf die Wirklichkeit des erhofften Objektes sein? Im ontologischen „Wille-Natur“-Modell, in dem das Subjekt sich frei entscheidet, Vertrauen zu schenken, impliziert das Vertrauen in „X“ zwar einen gewissen Glauben daran, dass „X“ des Vertrauens würdig und dass es wirklich ist, aber es impliziert nicht notwendig die Wirklichkeit des Objektes, auf das das Subjekt vertraut und hofft. Dieses Vertrauen ist psychologischer Natur, das heißt eine Geisteshaltung, bei der das Subjekt frei entscheidet, ob es einer Person oder Sache Vertrauen schenkt. Im ontologischen Modell der Intersubjektivität impliziert das Vertrauen in jemanden andererseits nicht nur, dass man an den anderen glaubt, sondern auch, dass dieser real ist: „Tatsächliches Vertrauen hängt ab vom ‚input‘ des andern, und das Faktum einer solchen Beziehung impliziert die Wirklichkeit des andern.“ Tatsächlich verlangt ein solches Vertrauen ein „Co-Fundament“ (co-grounding), im Gegensatz zum Fundament der Hoffnung im „Wille-Natur“-Modell, das im „Geist“ (mind) des Subjektes besteht. Der *ordo essendi* und der *ordo cognoscendi* sind natürlich im Rahmen der Ontologie der Intersubjektivität impliziert. Das Vertrauen in Jemanden setzt die Wirklichkeit von diesem Jemanden voraus, das heißt, die Hoffnung ist eine „Fähigkeit des Erkennens“ der Wirklichkeit.

Zwar ist es im Fall des intersubjektiven Modells möglich, vom Akt des Hoffens mit Vertrauen auf die Wirklichkeit eines realen Du zu schließen, allerdings lässt sich daraus nicht gleichzeitig die Existenz eines absoluten Dus ableiten, wohl aber ist diese Existenz plausibel. „Die absolute Hoffnung ist keine Grundlage für einen Beweis“, bemerkt Godfrey, aber wenn die Ontologie der Intersubjektivität kein Hirngespinnst ist, „ist die absolute Hoffnung ein Hinweis auf das absolute Du – entweder dem ist so, oder eine solche Hoffnung ist die größte Enttäuschung. [...] Wenn Hoffnung absolut gesehen wird, ist es hingegen schwierig, ihre Grundlage nicht in einem absoluten Du zu sehen.“

Zusammenfassend können wir sagen, dass sich eine der vernünftigen Grundlagen der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit auf eine Ontologie der Intersubjektivität und eine Phänomenologie der Liebe und des Vertrauens stützt, das seinen letzten Bezugspunkt in einem Schöpfergott hat. Ein solcher Denkansatz wurde besonders von zeitgenössischen, darunter auch nach-Hei-

deggerschen Philosophen entwickelt.

In gleicher Weise kann man die Vernünftigkeit einer solchen Hoffnung begründen, indem man sich – auf stärker traditionelle Weise – auf eine Analyse der ontologischen Struktur der menschlichen Seele stützt. Diese Seele wäre spirituell und unsterblich, wie es Philosophen wie Platon, Thomas von Aquin, René Descartes, oder in jüngster Zeit Josef Pieper, Jacques Maritain und der analytische Philosoph Peter Geach behaupten haben. In seinem Werk *Gott und die Seele* macht er darauf aufmerksam, dass es „viel schwerer sei, an eine unsterbliche, aber auf Dauer vom Körper getrennte Seele zu glauben: Denn dies würde bedeuten zu glauben, dass eine Seele, deren Identität gerade von der Fähigkeit, sich mit einem bestimmten Körper zu vereinen, abhängt, auf immer weiterexistiert, ohne dass diese Möglichkeit realisiert würde“. Er präzisiert noch: „Wenn ein Mensch nicht durch die Auferstehung das Leben wiedererlangt, dann lebt er nach dem Tod nicht. Im besten Fall überlebt ihn ein mentaler Rest.“ Wenn man daran festhalten will, dass das Leben der getrennten Seele wirklich das des Subjektes ist und nicht nur eine Spur davon, dann ist es vernünftig, die Möglichkeit der Auferstehung mit einzubeziehen. Diese macht es denkbar, die Existenz einer persönlichen getrennten Seele anzunehmen, die ihre Einheit mit dem auferstandenen Leib und damit ihre Vollkommenheit wiedererlangt. Geach zieht die Schlussfolgerung: „Ohne die Möglichkeit der Auferstehung scheint mir jede Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod eine bloße Illusion zu sein.“

### 3. Schlussfolgerung

Nach Sokrates kann der Philosoph seine Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit vernunftgemäß so begründen, dass er das Objekt seiner fundamentalen Hoffnung erfassen kann, das heißt seine volle individuelle Verwirklichung in Gemeinschaft mit anderen Personen. Dabei ist der Philosoph nicht gezwungen, sich auf einen bloßen Glaubensakt oder ein Postulat der praktischen Vernunft zu stützen. Er kann vielmehr die Vernünftigkeit seiner Hoffnung begründen. Während die Tradition der abendländischen Philosophie eine Reflexion über den ontologischen Status der menschlichen Seele vorgezogen hat, stützt sich die zeitgenössische Philosophie mehr auf eine Ontologie der Interpersonalität und einer Phänomenologie der Liebe und der Gabe, die eine weitere Entwicklung verdient. Die Begründung für die Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit stützt sich auf das Vertrauen auf den ganz Anderen, der trotz der Katastrophe des Todes des Menschen dafür bürgt, dass der Mensch seinen endgültigen Zustand durch eine Verwandlung der Zeitlichkeit in Überzeitlichkeit erreicht. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit zu begründen ist wie bei Sokrates umso interessanter, wenn man sich die Frage nach der Natur dieses Zustandes stellt, das heißt die Frage, ob die Unsterblichkeit eine langweilige Angelegenheit ist, wie es Bernard Williams behauptet. Man kann vernünftig behaupten, dass ein Leben ohne Tod bzw. ein auferstandenes Leben oder eine Unsterblichkeit keineswegs langweilig ist. Es gibt in der Tat menschliche Tätigkeiten, die nie zu einem unüberbietbaren Höhepunkt oder einem Status der Vollkommenheit gelangen können, so z. B. die Kontemplation und die Liebe. □

# Rätsel Nahtod – eine Annäherung aus Erfahrung und Wissenschaft

Alois Serwaty

## Einführung

Verfolgt man aufmerksam die Medien, so gewinnt man den Eindruck, das „Jenseits“ hat nicht nur in esoterischen Kreisen Konjunktur. Ist der Tod das definitive Ende des Lebens oder kommt noch etwas danach? Was passiert im Sterbeprozess und wie sieht das „Jenseits“ aus? Diese Fragen beschäftigen den Menschen offenkundig seit Beginn seiner Existenz. Nahtod- und Außerkörper-Erfahrungen scheinen auf diese grundlegenden Fragen eine Antwort zu geben.

Studien deuten darauf hin, dass ca. 4% der Deutschen solche oder vergleichbare Erfahrungen gemacht haben, dies wären ca. 3,3 Millionen Menschen. Diese Größenordnung wird durch andere internationale Studien unterstützt. Auch wenn diese Zahlen kritisch zu hinterfragen sind, so geben sie dennoch eine Vorstellung vom möglichen Umfang dieser Erfahrungen. Wer sich offen und unvoreingenommen gegenüber diesen Phänomenen zeigt, wird selbst im engeren Verwandten- und Bekanntenkreis davon hören.

Der Beitrag nähert sich dem Phänomen der Nahtoderfahrung (NTE) auf zweifache Weise: durch die Darstellung der subjektiven Erfahrungsebene und auf der rational-analytischen Ebene durch eine knappe Darstellung des Forschungsstandes. Zum Schluss soll der Versuch unternommen werden, einige Aspekte dieser beiden Perspektiven thesenartig zusammenzuführen, um zur Diskussion und Reflexion anzuregen.

## Teil 1: Nahtoderfahrung – Was ist passiert?

Vor einigen Jahren berichtete eine Mutter von einem Erlebnis ihrer Tochter bei einem Badeunfall. Die Mutter ist ausgebildete Krankenschwester, der Familienvater Arzt. Die Familie besuchte gemeinsam ein Schwimmbad. Mit dabei war das jüngste von fünf Kindern, die dreijährige Mara. Plötzlich verlor die Familie Mara für einige Minuten aus den Augen. Ein Badegast zog das leblos im Schwimmbecken treibende Kind aus dem Wasser. Mara gewann das Bewusstsein zurück, als es einen „Kuss“ spürte; es waren die Wiederbelebungsmaßnahmen des Vaters, der als Arzt seine Tochter wieder ins bewusste Leben zurückholte. Gott sei Dank ohne bleibende Schäden. Wenige Tage nach der Entlassung aus dem Krankenhaus öffnete sich das Mädchen beim gemeinsamen Puzzle-Spiel unerwartet seiner Mutter: „Mama, warum hatten die Engel keine Zeit für mich?“ und auf die erstaunte Rückfrage der Mutter, antwortete Mara: „Als ich im Himmel war, haben die Engel zu mir gesagt, Mara, was machst Du denn hier, wir haben noch gar keine Zeit für dich, geh' wieder zurück ...“ Sie fährt fort: „Da ich nicht wusste, wie ich zurückkommen sollte, hat der liebe Gott mich an die Hand genommen und hat mich zu euch gebracht.“ Und auf die Frage der Mutter, ob der liebe Gott denn etwas gesagt habe, antwortete Mara: „Zu mir nicht, aber zu euch: ‚Hier habt ihr eure Mara wieder. Habt ihr das denn nicht gehört?‘“

Ist dies nur eine traurig-schöne, sentimentale Geschichte ohne jeglichen



Alois Serwaty, Vorsitzender des Netzwerks Nahtoderfahrung e.V., Emmerich am Rhein

Realitätsbezug, der lebhaften Phantasie eines Kleinkindes entsprungen oder gar ein Lügengespenst? War es womöglich nur eine Halluzination, das Produkt gestresster Neuronenverbände ausgelöst durch die Unterversorgung mit Sauerstoff während des Ertrinkens? Ausschließlich psychologisch erklärbares Wunschenken kann es schwerlich gewesen sein. In der Familie ist nicht jeden Tag vom lieben Gott und von Engeln die Rede.

Meine eigene Nahtoderfahrung liegt nun schon Jahre zurück. Dennoch ist sie präsent wie sonst kein anderes Ereignis in meinem Leben, noch stärker als die Geburt unserer Kinder. Bei einer Herzkatheteruntersuchung mit Ballondilatation „verließ“ mein Ich-Bewusstsein völlig unerwartet meinen Körper und „schwebte“ halbhoch im Operationssaal. Wie einen lästigen Mantel hatte ich den „alten“ Körper abgelegt. Dieses Bild hat sich mir wie ein Siegel eingebrannt. Dann trat ein Gefühl der Leichtigkeit, des Schwebens ein. Anfängliche Verwirrung und Fragen wichen einem Gefühl der Ruhe, des tiefen Friedens, ja des Glücks. Ich gewann die felsenfeste Überzeugung, dass ich weiterlebe und den Eindruck, dass sich alle Fragen, Probleme, Widersprüche einfach auflösen werden. Dieses „Ablegen“ des Körpers empfand ich als eine Befreiung, eine Entgrenzung. Es war eine Überschreitung, Ausweitung und Öffnung, eine Umwandlung auch in geistiger Hinsicht. Stunden später eröffnete mir der Arzt so ganz nebenbei, dass es bei diesem Eingriff Komplikationen gegeben habe.

Mit diesen beiden Berichten sind wir mitten im Thema: Nahtoderfahrung als ein Grenz- und Transzendenzerlebnis. Es geht dabei um Erlebnisse, bei denen Menschen den Eindruck haben, eine paradiesische Landschaft, Engel oder Lichtwesen, Verstorbenen, oder einer anderen, einer transzendenten Wirklichkeit und vielleicht sogar Gott zu begegnen. Nach einer solchen Erfahrung stellen Menschen sich zunächst einmal die einfache Frage: „Was ist da über-

haupt passiert?“ Und sie suchen nach Erklärungen und Deutung.

Nahtoderfahrungen sind kein ausschließlich modernes Phänomen. Die älteste schriftliche Darstellung finden wir im Gilgamesch-Epos. Es gibt in den Klöstern viele mittelalterliche Berichte über diese Phänomene. Papst Gregor der Große ließ Berichte mit vergleichbaren Erlebnisgehalten sammeln. Der Schweizer Geologieprofessor und Bergsteiger Albert Heim erlebte 1871 bei einem Absturz einen intensiven Lebensrückblick. Er beschrieb dieses Ereignis und es bewog ihn, weitere Berichte zu sammeln und zu veröffentlichen. „Neu entdeckt“ wurde das Phänomen in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts durch den amerikanischen Arzt Raymond Moody und die Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross. Moddy's Buch „*Life after Life*“ (deutsche Übersetzung: „*Leben nach dem Tod*“) wurde zum Welterfolg. Aber auch zwei frühe deutsche Beiträge zur Wiederentdeckung existieren: Es sind dies das kleine Büchlein „*Blick nach drüben – Selbsterfahrungen im Sterben*“ von Prof. Eckart Wiesenhütter (Ltd. Chefarzt der von Bodeschwingschen Anstalt Bethel, Prof. für Psychiatrie und Neurologie in Freiburg) sowie des Theologen Johann Christian Hampe: „*Sterben ist doch ganz anders*.“ Auf Raymond Moody und Elisabeth Kübler-Ross folgten andere Forscher, z.B. der Psychologieprofessor Kenneth Ring (erster Präsident der „International Association for Near-Death Studies“), der Psychiatrieprofessor Bruce Greyson, der Kinderarzt Melvin Morse, um nur einige zu nennen.

## Meine eigene Nahtoderfahrung liegt nun schon Jahre zurück. Dennoch ist sie präsent wie sonst kein anderes Ereignis in meinem Leben, noch stärker als die Geburt unserer Kinder.

Die amerikanischen Veröffentlichungen waren weitgehend Fallschilderungen und erste Versuche einer Interpretation. Mittlerweile liegen aber auch Studien vor, die wesentlich systematischer die NTE-Problematik erforschten. Sie konstatieren, dass diese Erfahrungen in ihren Grundelementen unabhängig von Alter, Geschlecht, Herkunft, Religion und sonstigen soziodemographischen Faktoren sind. Wir finden sie vergleichbar ebenso in China und im muslimischen Raum. Damit wird die These der überindividuellen, überkulturellen und überreligiösen Gültigkeit dieser Erfahrungen begründet. Aber auch diese kulturelle Invarianz und Universalität der Erfahrungen wird strittig diskutiert und die Existenz eines „Standardmodell“ bestritten. Unstrittig ist, dass individuelle Bezüge, sowie der religiöse und kulturelle Hintergrund eine wesentliche Rolle in der Ausgestaltung und subjektiven Interpretation der unterschiedlichen Elemente spielen. Keine subjektive Erfahrung gleicht der andern, auch wenn die Grundelemente ähnlich sind.

NTE sind also außergewöhnliche Bewusstseinszustände, in denen Menschen sich in Bezug zu einer anderen, außeralltäglichen Wirklichkeit sehen. Sie treten in physischer oder psychischer Todesnähe auf, können im Einzelfall aber auch unabhängig von jeglicher Todesnähe in Alltagssituationen auftreten. Es gibt vielfältige Auslöser für die Erfahrungen. Wesentliche Elemente und Erlebnisinhalte der Nahtoderfahrungen sind:

- Die *Außerkörper-Erfahrung (AKE)*, d.h. Schwebelerlebnisse, bei denen beispielsweise Patienten mit Herzstillstand im OP ihre eigene Wiederbelebung erleben oder das Geschehen am Unfallort beobachten. Dies ist oft verbunden mit außersinnlichen Wahrnehmungen. Im Unterschied zu Halluzinationen werden bei AKE häufig wahrheitsgetreue und verifizierbare Wahrnehmungen berichtet, beispielsweise Details der Unfallstelle oder aus dem Operationsraum.

- Es ist eine *Lichtvision*, oft personalisiert und am Ende eines Tunnels. Das Licht wird als die absolute, erfüllende Liebe und ein Angenommensein wahrgenommen. Nahtoderfahrene formulieren es so: „Ich fühlte mich am Saum der unendlichen Liebe Gottes.“ „Das war etwas Unausprechliches ... Aber es war ein Lichterlebnis. Dieses Licht ist nicht vergleichbar mit irgendeinem Licht, das wir hier kennen, Sonne oder Lampen, sondern es hat eine personale Qualität, die unbeschreiblich und auch unvergleichlich ist.“ Auf dieser Stufe der Erfahrung hat die Lichtvision eine transzendente und mystische Qualität. Gemeinsamkeiten mit mystischen Erfahrungen werden offenkundig, insbesondere in der All-Einheitserfahrung und dem Gefühl des „Allwissens“.

- Es sind euphorische *Glücksgefühle* im Licht, in seltenen Fällen Schreckenserlebnisse, die aber oft in Wohlbefinden und Geborgensein umschlagen.

- Manchmal ist es ein Wahrnehmen *paradiesischer Landschaften* oder nie gehörter „himmlischer“ Musik oder Farben.

- Es kann ein *Lebensfilm* oder ein Bilderpanorama mit realen Szenen aus dem gelebten Leben sein. Dies läuft aber nicht nur als „Dokumentarfilm“ ab, sondern ist oft verbunden mit einer hochethischen Bewertung des eigenen Lebens. „Es war nicht das Sehen eines Filmes aus der Distanz, sondern das Teilnehmen vor Ort. Was sehr wichtig war während der Erfahrung, waren die Emotionen, die ich fühlte, und die Gedanken, die ich zu der Zeit hatte. Aber diese Erfahrung war nicht nur ein sich selbst Wiedererleben, es war ein Erfahren aus drei verschiedenen Blickwinkeln zur gleichen Zeit. Der Verlauf meines Lebens, die Art wie ich mich daran erinnerte, was für Gefühle ich hatte, was ich dachte, was meine Motivationen, was meine Gedanken gewesen waren. Das war alles da. Aber zur gleichen Zeit erfuhr ich, was andere Leute im Kontakt mit mir erfuhren, was ihre Gefühle waren, was ihre Emotionen, ihre Gedanken waren, und das war ein Schock für mich: Tatsächlich zu fühlen, was andere Leute fühlten.“

- Es ist die Begegnung mit bereits *verstorbenen Freunden und Verwandten*, manchmal mit unbestimmten Lichtgestalten.

- Häufig wird eine *Grenze*, Barriere aufgezeigt und die Botschaft vermittelt: „Du musst zurück!“, „Du hast noch eine Aufgabe zu erfüllen“, „Mara, wir haben keine Zeit für dich.“

- Es kann die Enttäuschung über die Rückkehr in den kranken Körper sein und die *Sehnsucht*, zurück ins Licht zu kommen, die manchmal zu dem Vorwurf an das medizinische Personal führt: „Warum habt ihr mich zurückgeholt?“

- Es führt zu einem *Leben ohne Angst vor dem Tod*, zu einer *veränderten oder vertieften Weltsicht*. Eine NTE-Erfahrene bringt es so zum Ausdruck: „Seit diesem Erlebnis ist gar nichts



Als Ruhestätte von Enoch und Eliah ist auf diesem graphischen Kunstwerk das Paradies verzeichnet. Lokalisiert ist das Paradies hier im Osten Asiens. Die Karte in der Bibliothek „Durazzo Giustini-

ani“ in Genua ist Teil einer Abschrift aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nach dem im 12. Jahrhundert von Lambert von St. Omer verfassten enzyklopädischen Werk („Liber floridus“).



Mit einem doppelten Ring (oben in der Mitte) wird die Unzugänglichkeit des Paradieses symbolisiert. Die Abbildung zeigt Details von Asien und dem Mittelmeer, wie sie in der „Psalter-Karte“ aus der Mitte des 13. Jahrhunderts gezeich-

net sind. Im Paradies entspringen vier Flüsse, ein Teil Asiens ist durch hohe Gebirge abgeschrmt, hinter denen sich das Land von Gog und Magog verbirgt. Auch diese Karte ist Eigentum der British Library.

mehr in Ordnung, denn mein ganzes Leben ist verändert. Ich habe keine Angst mehr vor dem Tod, denn ich weiß, was mich erwartet. Es gab allerdings schon Momente, da sehnte ich mich geradezu nach diesem friedlichen, wunderbaren Ort der reinen Liebe und nach den schönen Farben. Jedes Mal wenn ich einen Regenbogen sehe, würde ich am liebsten auf ihm spazieren gehen. Das sind dann für mich tiefe Momente, in denen ich mich dem Göttlichen sehr verbunden fühle.“ Zu den Auswirkungen einer solchen Erfahrung gibt es mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum eine umfangreiche Nachwirkungsforschung und Literatur.

Diese Elemente müssen nicht notwendigerweise alle zusammen und in dieser Reihenfolge auftreten. Allerdings darf nicht unerwähnt bleiben, dass wir neben den genannten überindividuellen Elementen auch häufig Anteile finden, die einen subjektiv geprägten, traumhaften und halluzinatorischen Charakter haben. Alle Nahtoderfahrungen berichten, dass diese Erlebnisse letztlich unbeschreiblich, unaussprechlich seien. Ihre Beschreibung sei nur „hilfloses Gestammel“ gegenüber dem, was sie emotional und spirituell erfahren haben.

Die Benennung und Beschreibung von Kernelementen der Nahtoderfahrung – so willkürlich deren Bestimmung auch sein mag, erlauben es jedoch, sie von anderen Erfahrungen abzusondern und als eigenständigen Typ des Erlebens zu betrachten. Ein anderes Verständnis sieht in dem Begriff „NTE“ eine Vielfalt von möglichen Erfahrungen in Todes-nähe. Darunter fielen dann auch Sterbebettvisionen und Nahtodkontakte, oneiroidales Erleben (Alpträume im Koma) und das weite Feld spiritueller-religiöser Erfahrungen. Dieses unterschiedliche Verständnis erschwert nicht nur die Vergleichbarkeit von Studien, sondern führt auch zu manch unfruchtbarer Diskussion. Der Begriff *Nahtoderfahrung* ist insofern irreführend, als er nur auf eine mögliche Auslösesituation hinweist, nicht jedoch auf Inhalte dieser Erfahrungen.

Sind diese Erfahrungen nun lediglich „traumähnliche, komplexe Halluzinationen“? Sind sie reines Wunschdenken, psychologisch erklärbar? Sind es nur subjektive Erlebnisse, die ebenso wie Träume oder Halluzinationen aus dem unbewussten Hirngeschehen entstehen? Haben sie lediglich anekdotischen Wert? Sind es wirklich „Jenseits“-Erfahrungen oder werden dabei nur Phantasiewelten bereist? So irritierend für den Außenstehenden und subjektiv unterschiedlich diese Erfahrungen auch sein mögen, für Nahtoderfahrene ist diese erlebte Wirklichkeit real. Die subjektive Wirklichkeitsgewissheit ist so stark, dass im Unterschied zu Psychose und Realtraum der Realitätseindruck nach der Rückkehr in das Alltagsbewusstsein nicht korrigiert wird.

## Teil 2: Welche Fragen werfen diese Erfahrungen auf, gibt es darauf Antworten? Sind diese Erfahrungen medizinisch-physiologisch oder psychologisch erklärbar?

Nach der Veröffentlichung von Moody's Buch traten diese Erfahrungen auch zunehmend in den Fokus der wissenschaftlichen Forschung, zunächst in Amerika, später auch in Europa. Die wissenschaftlich kontrovers geführte Diskussion kann hier nur zusammenfassend dargestellt werden. Es gibt über 20 verschiedene Hypothesen, diese Phänomene rein naturwissenschaftlich zu erklären. Dabei vollzieht sich sowohl die wissenschaftliche als auch die populärwissenschaftliche Diskussion vor dem Hintergrund der über 2000 Jahre ungelösten Leib-Seele Thematik mit

den beiden Fragen: Inwiefern können der Geist oder die Seele des Menschen unabhängig von einer Bindung an die neuronalen Netze existieren? Produziert das Hirn das Bewusstsein oder ist es nur Empfänger? Und eine weitere Frage ist damit verbunden: nämlich die Frage der postmortalen Kontinuität des menschlichen Ich über den Tod hinaus. Hinzu kommen die Erkenntnisse und die Interpretation der modernen Physik und der Parapsychologie und dem daraus resultierenden veränderten Wirklichkeitsverständnis, der Frage nach der Natur von Materie und Energie.

Der Versuch einer Erklärung und Deutung dieser Phänomene vollzieht sich damit im Spannungsbogen zwischen zwei Extremen: entweder werden sie sozusagen als „Ausbruch von unten“ und damit als Ausdruck neuronaler Aktivitäten (weg-erklärt – dann ist es nichts anderes als die Konstituierung einer Phantasiewelt – oder – und dies ist dann das andere Extrem – als unmittelbarer „Einbruch des Geistes von oben“ betrachtet. Dann ist es eine „Jenseitsreise“, der „objektive“ Blick in eine andere Wirklichkeit und der „reale“ Aufenthalt in einer anderen Welt. Die diametral unterschiedlichen Erklärungs- und Deutungsansätze lauten folglich: Entweder innerweltlich irrealer Erfahrungen oder ein Beweis – oder zumindest Hinweis – für eine transzendente oder metaphysische Realität.

Dies soll an einigen Beispielen verdeutlicht werden. Die frühe Antwort auf das von Moody wiederentdeckte Phänomen der Nahtoderfahrung war, das Ganze physiologisch-psychologisch zu erklären, z.B. mit Sauerstoffmangel, einem Kohlendioxidüberschuss, Wunschdenken, Endorphinausschüttung oder der Wirkung von Narkosemitteln oder Drogen. Wir finden dies auch heute noch vor. So erklärt der Psychiater und Theologe Manfred Lütz Nahtoderfahrungen als „lichtvolles Durchgangssyndrom“ und stellt kategorisch fest: „Nahtoderfahrungen sind aus wissenschaftlicher Sicht am plausibelsten zu beschreiben als Effekte geringer Hirndurchblutung, nicht mehr und nicht weniger.“ Dabei ist diese These widerlegt.

Auf der medizinisch-psychologisch-biologischen Erklärungsebene sind dann in der Sprache der Mediziner das Sehen von Geistwesen „optische Halluzinationen“, das Empfinden von Liebe und Geborgenheit ist dann nichts anderes als die „Aktivierung des limbischen Systems“ oder der Lebensfilm die „Aktivierung des Gedächtnisspeichers“. Mit ihrer Kennzeichnung als „dissoziative Störung“ werden diese Erfahrungen nicht selten unter psychotherapeutischen Generalverdacht gestellt.

Die Polarisierung der Diskussion zwischen den genannten Extremen hat dazu geführt, dass die vielfältigen Übergänge, Stufen, Grauzonen, Vermischungen zwischen der neuronalen und der geistig-spirituellen Ebene häufig unberücksichtigt bleiben und eine angemessene Erklärung und Deutung so schwierig machen. Wir finden in den Berichten neben Sinnhaftem und Tiefgründigem auch Phantastisches, „Trugbehaftetes“, Banales und Unverständliches.

Neuere Studien untersuchen hirnanatomische, neurologische, biologische und physiologische Einzelfaktoren, wie z.B. die Außenkörper-Erfahrung, das Tunnelphänomen oder besondere Schlafzustände und führen häufig insbesondere in den Medien zu der voreiligen Schlussfolgerung, das Rätsel Nahtoderfahrung sei gelöst.

Zusammenfassend darf festgestellt werden, dass diese Erfahrungen sich bisher nicht durch physiologische, psychologische oder kulturelle Faktoren allein und vollständig erklären lassen. Für Teilaspekte mag es mehr oder weniger

plausible und wissenschaftlich brauchbare Arbeitshypothesen geben, in ihrer Gänge sind diese Phänomene jedoch durch kein wissenschaftlich-naturalistisches Modell hinreichend erklärbar, auch wenn dies immer wieder behauptet wird. Nahtoderfahrungen im engeren Sinne weisen eine Klarheit des Denkens und Fühlens, eine Sinnhaftigkeit und Zielgerichtetheit auf, die in ihrer Komplexität nicht zu Krankhaftigkeit, zu Sinnestäuschungen oder Ähnlichem passen. Bisher gibt es keine überzeugenden physiologischen und psychologischen Erklärungen. Die Kernfrage ist und bleibt: Handelt es sich dabei ausschließlich um ein innerpsychisches Geschehen oder wird hier auch eine transzendente Wirklichkeit außerhalb der Person sichtbar?

Der Arneheimer Kardiologe Pim van Lommel postuliert auf der Grundlage seiner Forschungen zu NTE – in einer prospektiven Studie hatte er 344 Fälle von Patienten mit Herzstillstand untersucht – die Existenz eines „endlosen, nicht-lokalen Bewusstseins“, also die pränatale Existenz und postmortale Kontinuität des Bewusstseins. Er folgert dies aus der Beobachtung, dass die Aktivität des menschlichen Bewusstseins auch bei Herzstillstand in einem physiologischen Zustand des Gehirns fortgeführt wird, der diese komplexen Höchstleistungen nicht mehr erlauben dürfte, und zwar bei einer Nulllinie im EEG, also bei klinischem Tod. Auch diese These ist umstritten.

Die parapsychologische Erklärungsebene soll hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden. Wir finden in diesen Berichten immer wieder Elemente wie Präkognition, Telepathie, verifizierbare, realistische Beobachtungen, die nicht erklärbar sind. Dies führt dann zu animistisch geprägten Erklärungsversuchen.

Auch 30 Jahre Forschung und eine umfangreiche Forschungsliteratur haben also bisher nicht zu einer wirklichen Aufklärung der Frage führen können, was das Phänomen der Nahtoderfahrung bedeutet. „Die verschiedenen Interpretations-Theorien stehen sich heute wie schon seit Jahrtausenden unvermittelt gegenüber. Die einzige konsequent psychologische Aussage, die zu dieser Frage gültig ist, ist die, dass diesen Phänomenen ‚psychische Wirklichkeit‘ zukommt.“ So der Psychologe Dietmar Czycholl. Sie sind eine Realität des Erlebens – unabhängig von ihrer Erklärung und Deutung.

### Schluss: Sinn und Bedeutung – einige Thesen

Zum Schluss soll die Frage nach Sinn und Bedeutung – und damit die dritte Erklärungsebene – angeschnitten und mit wenigen ausgesuchten Thesen der Versuch unternommen werden, nach einer Deutungsmöglichkeit zu suchen, die dem Erleben des Menschen gerecht wird und den Ergebnissen der Forschung nicht entgegensteht, sondern diese umfasst und sie zugleich übersteigt.

Die Frage der persönlichen Deutung und Bedeutung – und damit auch der Aspekt der Integration der Erfahrung in das eigene Leben – ist zunächst einmal eine sehr persönliche Entscheidung. Der Nahtoderfahrene hat die Freiheit, der eigenen Erfahrung einen Wert zu verleihen, der über jede rationale Analyse hinausreicht. Wissenschaft kann hier nur dazu beitragen, den Akt des Verstehens auszulösen und – mit aller Behutsamkeit – Sinngehalte einsichtig zu machen.

• Nahtoderfahrungen im engeren Sinne sind keine subjektiven Projektionen und ekstatischen Erregungszustände, sondern sie können tiefe *Sinnerfahrungen* sein, in denen Menschen

sich im Bezug zu einer anderen Wirklichkeit erleben.

• Nahtoderfahrungen sind Umbrüche und Aufbrüche im Leben eines Menschen, die neugierig machen, die in jeder Beziehung herausfordern und die Sehnsucht nach neuem Anfang, nach Veränderung und *Transformation* auslösen können.

• Nahtoderfahrungen sind *Erfahrungen noch im Leben* und *Impulse für das Leben*. Aber es gibt keine berichtbaren Erfahrungen, die näher an der Todeschwelle sind als diese. Wer von der eigenen Erfahrung ergriffen und überwältigt wurde, darf sie als „Fußspuren“ einer anderen, einer metaphysischen oder transzendenten Wirklichkeit deuten. Aber diese Spuren sind nicht die Wirklichkeit selbst. Sie liefern keine „Topographie des Jenseits“, kein Faktenwissen sondern Erkenntnis und Einsicht.

• Nahtoderfahrungen sind insbesondere in der Deutung nicht völlig „trugfrei“. Irritierend und die Erklärung und Deutung erschwerend sind das komplexe Gefüge unterschiedlicher Phänomene, die vielfältigen Vermischungen, Übergänge und Grauzonen zwischen den physiologischen, (para-)psychologischen, symbolischen und transzendenten Elementen.

• Der Wert dieser Erfahrungen liegt nicht so sehr in ihrer überlegenen Erkenntniskraft sondern in ihrer inneren *Überzeugungskraft*, in ihrer „subjektiv gesicherten Erfahrungsgewissheit.“ (Werner Zurfluh)

• Ein gelingender *Umgang mit diesen Erfahrungen*, vielleicht am Krankenbett mit dem Arzt, mit den Angehörigen, dem Seelsorger oder später im Dialog mit dem Natur- und Geisteswissenschaftlern setzt drei Bedingungen voraus: die Anerkennung dieser Erfahrung als Realität des Erlebens, die Einsicht in die Begrenztheit unserer Erklärungs- und Deutungsmöglichkeiten und der Verzicht auf jegliche Instrumentalisierung dieser Erfahrung.

Ich möchte schließen mit zwei Zeugnissen von „Beschenkten“. Sie machen deutlich, welche innere Überzeugungskraft diese Erfahrungen entwickeln können. Eine Frau schrieb: „Das Erlebte begleitet mich seitdem und hat mir Zuversicht und eine Ahnung von wirklicher Freiheit und Glück gegeben.“ Und der Weimarer Dirigent Professor George Albrecht bekennt in einem Interview: „Es war das Tor zum Himmel offen. Das Fenster war offen, ich konnte ja nicht durchgehen. Aber das Fenster zum Himmel war offen. Und das hat mein Leben gänzlich verändert.“

Die Frage, was ist Halluzination, was ist trughaft oder sogar krankhaft, was ist Realität an diesen Erfahrungen, lässt sich aus meiner Sicht sehr einfach beantworten. Schauen wir auf die Wirkungen dieser Erfahrungen. Der Bremer Arzt, Psychologe und Mystiker Carl Albrecht sagte dazu im Zusammenhang mit seinen eigenen mystischen Erfahrungen: „... die Erfahrungen sind wahr und wichtig, wenn sie das unwillkürliche Anwachsen der Liebe bewirken.“ Dies ist der eigentliche Maßstab, an dem wir Nahtoderfahrungen messen sollten, und dies ist das eigentlich „Spektakuläre“ dieser Erfahrungen. □

*Literatur:*  
Serwaty, Alois, Nicolay, Joachim (Hg), *Nahtoderfahrung – Neue Wege der Forschung*, Santiago Verlag, 2009

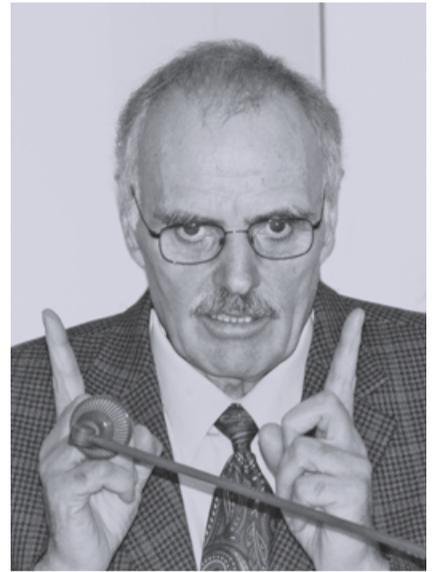
[www.netzwerk-nahtoderfahrung.de](http://www.netzwerk-nahtoderfahrung.de)

## Sind Nahtoderfahrungen ein Beweis für das Überleben unseres Todes?

Hans Goller SJ

### (1) Die Erforschung der Nahtoderfahrung

Die Erforschung und Beurteilung der Nahtoderfahrungen ist auf Berichte von Betroffenen angewiesen. Alle Aussagen von Menschen, die berichten eine Nahtoderfahrung gemacht zu haben, hängen von ihrer Glaubwürdigkeit, ihrer Wahrhaftigkeit und der Zuverlässigkeit ihres Gedächtnisses ab. Nahtoderfahrungen sind an sich subjektiv, zutiefst privat und kaum in Worte fassbar. Die Betroffenen selbst sind fest davon überzeugt, dass das, was sie erlebten, kein Traum, keine Fantasie und keine Halluzination ist. Die meisten betonen, dass ihre Nahtoderfahrung „realer war als das Leben selbst.“ Der Großteil der Daten über Nahtoderfahrungen stammt aus sogenannten *retrospektiven Studien*. Da die berichteten Erlebnisse häufig zehn oder zwanzig Jahre zurückliegen, lassen sich die allgemeinen medizinischen Umstände der Nahtoderfahrung nicht mehr nachprüfen. In *retrospektiven Studien* können auch die außerkörperlichen Erfahrungen anhand verifizierbarer Beobachtungen nicht überprüft werden. In *prospektiven Studien*



Prof. Dr. Hans Goller SJ, Professor für christliche Philosophie an der Universität Innsbruck

### Die bisher allgemein anerkannte, aber nie bewiesene These, dass das Bewusstsein im Gehirn lokalisiert ist, müsse zur Diskussion gestellt werden.

befragt man Patienten wenige Tage nach ihrer Reanimation, ob sie sich aus der Zeit ihres Herzstillstands und ihrer Bewusstlosigkeit an etwas erinnern können. Alle medizinischen Daten dieser Patienten aus der Zeit vor, während und nach ihrer Reanimation lassen sich genau erfassen. Eventuelle außerkörperliche Erfahrungen können von Außenstehenden überprüft werden.

Die ausführlichste aller bisher vorliegenden prospektiven Studien stammt vom holländischen Kardiologen Pim van Lommel. Er zieht aus den vorliegenden prospektiven Studien den Schluss, dass die Patienten ihre Nahtoderfahrung während der Zeit des Herzstillstands, als die Gehirntätigkeit zum Erliegen gekommen war, erlebten. Die Frage, wie das möglich ist, bleibe jedoch unbeantwortet. Die Ergebnisse dieser Studien führen uns die Grenzen der heutigen medizinischen und neurophysiologischen Vorstellungen von der Beziehung zwischen Gehirn und Bewusstsein vor Augen (vgl. Lommel, 2009, 169). Die bisher allgemein anerkannte, aber nie bewiesene These, dass das Bewusstsein im Gehirn lokalisiert sei, müsse zur Diskussion gestellt werden. Wie kann jemand ein klares Bewusstsein haben, während er klinisch tot ist und sein Gehirn zeitweilig nicht funktioniert?

### (2) Die Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Nahtoderfahrung

Neurowissenschaftler sind davon überzeugt, dass das Bewusstsein vom Gehirn hervorgebracht wird. Der Hirntod, der irreversible Ausfall aller Hirn-

funktionen, ist auch der Tod des Bewusstseins. Nahtodforscher weisen jedoch auf das Paradox eines klaren Bewusstseins während des Ausfalls aller Gehirnfunktionen hin. Dabei geht es nicht darum, ob es vielleicht irgendwo im Gehirn noch irgendeine Form messbarer Aktivität geben könnte, sondern darum, ob die spezifischen Gehirnaktivitäten noch vorhanden sind, die nach Auffassung der modernen Neurowissenschaften für eine bewusste Erfahrung notwendig sind. Und gerade diese spezifischen Gehirnaktivitäten lassen sich bei Patienten mit Herzstillstand im Elektroenzephalogramm überhaupt nicht mehr erkennen. Die entscheidende Frage der Forschung ist deshalb die Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Nahtoderfahrung. Fanden die berichteten Erlebnisse während der Zeit des Herzstillstands, kurz vor dem Herzstillstand oder während der Erholungsphase nach der erfolgreichen Reanimation statt?

Berichte von Patienten, die eine außerkörperliche Erfahrung hatten, und sich an genaue Details von dem, was im Operationssaal geschah, erinnern und darüber berichten konnten, sind für die Beantwortung dieser Frage hilfreich, vor allem dann, wenn Ärzte, Schwestern und Pfleger bestätigen können, was die Patienten während ihrer außerkörperlichen Erfahrung wahrnahmen. Handelt es sich um verifizierbare Wahrnehmungen, die vom Blickwinkel des physischen Körpers des Patienten aus unmöglich gewesen wären? Peter Fenwick nennt das die alles entscheidende Frage der Nahtodforschung.

### (3) Der Fall Pamela Reynolds

Den bisher wohl einzigartigsten Fall einer außerkörperlichen Erfahrung, den Fall Pamela Reynolds, dokumentierte der amerikanische Kardiologe Michael Sabom anhand von Operationsprotokollen und Interviews (vgl. Sabom, 1998, 37-51; 175-191). Pamela war 35 Jahre alt, als die Ärzte bei ihr ein großes Aneurysma in einer Arterie in der Nähe

des Hirnstamms entdeckten. Das Aneurysma musste operativ entfernt werden. Pamelas Überlebenschancen waren gering. Trotz der schlechten Prognose entschloss sich der Neurochirurg Robert Spetzler zur Operation. Während der Operation wurde sowohl die elektrische Aktivität der Hirnrinde als auch die des Hirnstamms kontinuierlich registriert. Pamelas Körpertemperatur war auf zehn Grad abgesenkt worden, sie war an eine Herz-Lungen-Maschine angeschlossen, das Kopfende des Operationstisches hatte man kurzzeitig hochgestellt, damit alles Blut aus ihrem Gehirn fließen konnte. Michael Sabom betont, dass Pamela während der Operation nach allen drei klinischen Kriterien hirntot war: Das Elektroenzephalogramm war flach, der Hirnstamm zeigte keine Reaktionen, und kein Blut strömte durch das Gehirn. In diesem Zustand hatte sie eine sehr tiefe Nahtoderfahrung. Sie konnte später Einzelheiten über ihre eigene Operation berichten. Zudem schilderte sie, wie sie mit großer Geschwindigkeit durch eine Art Tunnel aufwärts auf ein Licht zufuhr, verstorbenen Familienangehörigen begegnete, die sich um sie kümmerten und die nicht wollten, dass sie weiter auf das Licht zugeht. Sie machten ihr klar, dass ihre Zeit noch nicht gekommen war und dass sie zurückkehren müsse.

Der Fall von Pamela Reynolds ist aus zwei Gründen einzigartig. Erstens erlebte sie eine außerkörperliche Erfahrung zu einer Zeit, als sie unter medizinischer Beobachtung stand und klinisch tot war. Zweitens erinnerte sie sich an verifizierbare Fakten ihrer Operation, die sie nicht wissen konnte, wenn sie nicht irgendwie bei Bewusstsein war, als diese passierten.

War Pamela während ihrer Nahtoderfahrung tot oder lebendig? Da sie zum Leben zurückkehrte, war sie per definitionem niemals tot. Selbst wenn ein Mensch nach den strengen klinischen Kriterien tot ist, wenn er keine spontanen Bewegungen mehr zeigt, nicht mehr atmet, auf Schmerzreize und akustische Reize nicht mehr reagiert, wenn Hirnstammreflexe wie Lidschlussreflex, Pupillenreflex, Hustenreflex und Würgereflex nicht mehr beobachtet werden können, Tage später jedoch Gehirnaktivität feststellbar ist, dann taucht die Frage auf, ob und wann, wenn überhaupt, der Tod de facto eintritt. Das Problem, den genauen Todeszeitpunkt festzustellen, ist nicht nur auf den Mangel an ausreichenden wissenschaftlichen Instrumentarien zurückzuführen, sondern auch auf das Verständnis des Begriffes selbst. Es gibt keinen definierbaren Todeszeitpunkt, sondern nur einen Prozess des Sterbens (vgl. Sabom, 1998, 51). Bei Pamela Reynolds konnte zwar ein kurzzeitiges Aussetzen der Gehirntätigkeit nachgewiesen werden, aber eine irreversible Schädigung des Gehirns war nach ihrem Wiedererwachen nicht nachweisbar.

#### (4) Die Frage nach der neuronalen Grundlage der Nahtoderfahrung

Prospektive Studien an Überlebenden eines Herzstillstandes zeigen, dass Nahtoderfahrungen sich zu einer Zeit ereignen, in der die Hirnaktivität im besten Fall als schwerstens beeinträchtigt und im schlimmsten Fall als nicht vorhanden zu bezeichnen ist. Von einem insgesamt schwer beeinträchtigten Gehirn ist nicht zu erwarten, dass es in der Lage ist, kohärente Gedanken und robuste Langzeiterinnerungen zu bilden. Jede schwere Beeinträchtigung der Hirnaktivität hat sowohl eine „anterograde“ als auch eine „retrograde“ Amnesie zur Folge. Das Gedächtnis ist ein sehr sensibler Indikator für Gehirnverletzungen, und die Länge der Amnesie

vor und nach der Bewusstlosigkeit ist ein Hinweis auf die Schwere der Schädigung. Folglich ist nicht zu erwarten, dass Ereignisse kurz vor oder kurz nach der Bewusstlosigkeit erinnert werden. Komplexe Erlebnisse wie Nahtoderfahrungen und außerkörperliche Erfahrungen können in dieser Phase nicht entstehen oder erinnert werden. Man würde erwarten, dass Patienten überhaupt keine Erinnerungen an die Zeit ihrer Bewusstlosigkeit haben, was bei den meisten Überlebenden eines Herzstillstands auch der Fall ist. Wissenschaftlich gesehen ist das Auftreten dieser Erfahrungen daher höchst unwahrscheinlich und paradox. Die Tatsache jedoch, dass es sie gibt, wirft Fragen auf bezüglich unserer derzeitigen Ansichten über die Natur des menschlichen Bewusstseins und seiner Beziehung zum Gehirn.

Wie soll das Bewusstsein funktionieren, wenn das Gehirn klinisch tot ist? Ein solches Gehirn wäre wie ein Computer, der trotz Unterbrechung jeglicher Energiezufuhr weiterarbeitet. Zahlreiche Berichte über Nahtoderfahrungen in prospektiven Studien belegen jedoch, dass Menschen während ihres Herzstillstandes, also in einer Phase, in der sie klinisch tot waren, ein ungewöhnlich klares Bewusstsein hatten. Sie sind überzeugt, dass mit dem Tod nicht alles endet und dass es ein persönliches Weiterleben gibt (vgl. Lommel, 2009, 17).

#### (5) Erklärungsversuche

Bieten Nahtoderfahrungen einen Blick auf das, was nach dem Tod kommt? Sind sie gar ein Beweis für das Überleben unseres Todes oder lediglich die Abschiedsvorstellung eines sterbenden Gehirns? Vertreter der *Hypothese des sterbenden Gehirns* behaupten, dass alle Phänomene der Nahtoderfahrung durch Prozesse im sterbenden Gehirn hervorgerufen werden. Vertreter der *Überlebens-Hypothese* behaupten, dass Nahtoderfahrungen sich nicht auf Hirnprozesse reduzieren lassen.

##### 5.1 Naturalistische Erklärungsversuche

Nach der verbreiteten neurowissenschaftlichen Hypothese sind Nahtoderfahrungen die Folge des Ausfalls einzelner, jedoch nicht aller Hirnfunktionen. Diese Erlebnisse seien keineswegs ein Beweis dafür, dass es Bewusstseinsphänomene unabhängig vom Gehirn geben kann oder dass Erleben außerhalb des Lebens möglich sein könnte. Nahtoderfahrungen lassen sich auf Sauerstoffmangel, auf erhöhten Kohlendioxidspiegel

im Blut, auf die Ausschüttung von Glückshormonen oder auf die Freisetzung von Ketamin, das bei manchen Menschen eine außerkörperliche Erfahrung oder ein Tunnelerlebnis verursacht, zurückführen.

Ein markantes Beispiel eines naturalistischen Erklärungsversuchs bietet Gerald M. Woerlee (2005). Er befasst sich auch mit dem Fall Pamela Reynolds und ist überzeugt, dass Pamela während ihrer Operation mehrmals bei Bewusstsein war. Zur Zeit ihrer außerkörperlichen Erfahrung war sie noch nicht an die Herz-Lungen-Maschine angeschlossen, sie hatte eine normale Körpertemperatur und reagierte wie eine Gelähmte, auch wenn die Ärzte sie in Vollnarkose wähten. Nahtoderfahrungen sind nach Woerlee nur bei einem funktionierenden Gehirn möglich. Auch Pamelas Erlebnis der Rückkehr in ihren kalten und leblosen Körper konnte erst stattfinden, nachdem ihr Gehirn seine Tätigkeit so weit wieder aufgenommen hatte, dass Bewusstseinsereignisse möglich wurden. Der Bericht von Pamela widerspricht zwar dieser Behauptung, aber es lässt sich nicht genau feststellen, ob ihr Erlebnis der Begegnung mit Verstorbenen und der Rückkehr in ihren Körper tatsächlich während der Zeit stattfand, als kein Blut durch ihren Kopf strömte.

Vielleicht vermag das von Sam Parnia und Peter Fenwick geleitete Forschungsprojekt AWARE (awareness during resuscitation) an Herzstillstandpatienten die Frage nach der Validität und dem genauen Zeitpunkt außerkörperlicher Erfahrungen zu klären. In dieser Studie, an der sich mehr als 25 medizinische Zentren in Europa, Kanada und den USA beteiligen, werden verborgene Zeichen auf der Oberseite von Säulen verwendet, die nur von der Decke aus einsehbar sind. Sollten Patienten während einer außerkörperlichen Erfahrung diese Zeichen wahrnehmen und sich später daran erinnern, dann ließe sich der Zeitpunkt ihres Erlebnisses genau bestimmen. Es wäre dann feststellbar, ob es eine zeitliche Übereinstimmung gibt zwischen ihrer Wahrnehmung und dem Ausfall aller für Wahrnehmung, Bewusstsein und Erinnerungsbildung notwendigen Hirnfunktionen.

##### 5.2 Endloses Bewusstsein: Ein alternativer Erklärungsversuch

Pim van Lommel betrachtet Nahtoderfahrungen als veränderten Bewusstseinszustand, in dem Erinnerungen, Ich-Bewusstsein, klares Denken und Gefühle unabhängig vom bewussten

Körper erlebt werden können und in dem die Möglichkeit einer nicht-sinnlichen Wahrnehmung außerhalb des Körpers besteht. Mit den heutigen medizinischen und wissenschaftlichen Erkenntnissen sei es nicht möglich, alle Aspekte des subjektiven Erlebens zu erklären, die Menschen mit einer Nahtoderfahrung nach einem Herzstillstand beschreiben. Betroffene sprechen von der Erfahrung eines *erweiterten* Bewusstseins während ihres Herzstillstands.

Lommel postuliert ein *endloses* Bewusstsein, eine Kontinuität unseres Bewusstseins, nach dem körperlichen Tod. Das endlose Bewusstsein, die Gesamtheit unseres individuellen Bewusstseins, habe keinen Anfang und werde auch nie ein Ende haben. Es habe unabhängig von unserem Körper bereits *vor* der Geburt bestanden und werde auch *nach* unserem Tod weiter bestehen, und zwar in einem nicht-lokalen Raum, in dem Zeit und Distanz keine Rolle spielen. Während einer Nahtoderfahrung werde unabhängig vom Körper die Kontinuität des Bewusstseins erlebt. „Gespeichert“ sei das endlose Bewusstsein in einem Bereich jenseits von Raum und Zeit. Unser Gehirn ermögliche zwar Bewusstseinsphänomene, produziere diese aber nicht. Das Gehirn gleiche einem Sende-Empfänger-Gerät, das einerseits Informationen aus elektromagnetischen Wellen empfängt und in Töne und Bilder umwandelt, und andererseits Bilder und Töne wie eine Kamera in elektromagnetische Wellen kodiert.

Der Tod bedeute nur das Ende des physischen Aspekts unseres Lebens. Wir *haben* zwar einen Körper, aber wir *sind* Bewusstsein. Lommel illustriert dies mithilfe des Textes einer Traueranzeige: „Was du hast, vergeht, was du bist, lebt weiter, jenseits von Raum und Zeit“ (Lommel, 2009, 339). Geburt und Tod würden nur einen Übergang in einen anderen Bewusstseinszustand darstellen.

#### Schlussfolgerungen

Die vorliegenden Forschungsergebnisse über Nahtoderfahrungen und außerkörperliche Erlebnisse liefern keinen wissenschaftlichen Beweis für das Überleben unseres Todes. Menschen, die eine Nahtoderfahrung erlebten, berichten davon, dem Tode nahe gewesen zu sein. Ihre Schilderungen sind keine Mitteilung darüber, was Menschen beim tatsächlichen Sterben erleben. Ihr Nahtoderlebnis eröffnete ihnen jedoch einen Blick auf eine Wirklichkeit, die sie vorher nie erlebt hatten, und festigte ihre Gewissheit, dass es ein persönliches Weiterleben nach dem Tod gibt. Obwohl Nahtoderfahrungen keinen Beweis für das Überleben des Todes liefern, scheinen sie doch für einen begründeten Glauben an „etwas danach“, an ein Leben jenseits von Raum und Zeit, zu sprechen.

Meiner Meinung nach sprechen die vorliegenden Forschungsergebnisse über Nahtoderfahrungen vor allem für die Auffassung, dass das Bewusstsein nicht auf Hirnprozesse reduzierbar ist, sondern einen eigenen Wesenszug der Wirklichkeit bildet. Das Gehirn ist zwar eine *notwendige*, aber keine *hinreichende* Bedingung für Bewusstsein. □

Lommel, P. van (2009). *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*. Düsseldorf: Parnia.

Sabom, M. (1998). *Light and death: One doctor's fascinating account of near-death experiences*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

Woerlee, G. M. (2005a). *Mortal Minds: The Biology of Near-Death Experiences*. Amherst, New York: Prometheus.



Prof. Dr. Godehard Brüntrup SJ (re.) war Leiter der Philosophischen Woche. Unter anderem moderierte er auch die Abendveranstaltung mit Professor Stubenrauch.

# Vollendung statt Wiederkehr? Christlicher Auferstehungsglaube versus Reinkarnation

Bertram Stubenrauch

Es ist das Thema der im Haus stattfindenden Tagung und auch dieses Abends, die Frage nach dem Todeschicksal des Menschen aus dem Blickwinkel der Vernunft, des rationalen Diskurses also zu beleuchten. Dieser Aufgabe stelle ich mich mit einem kleinen, stilisierten Duell – wobei der geschulte Respekt gegenüber nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen sowie der ihnen verpflichteten Menschen außer Frage steht.

## Die Vernunft als Diskussionsforum

Nach biblischer Auffassung ist die Vernunft für die Hoffnung, die der Glaube gibt, unentbehrlich: Christen sollen über die „Logik“ ihrer Zuversicht Auskunft geben, fordert der erste Petrusbrief (1 Petr 3,15), und nicht nur theologische Giganten wie Thomas von Aquin haben einsichtig gemacht und unterstrichen, dass der Glaube *rationalis*, das heißt, dass er vernunftgemäß sein müsse – nicht von der Vernunft bevormundet, ihr aber auch nicht schlichtweg widersprechend.

Hier mag der Einwand kommen: Vernunftgemäßheit – diese Qualifikation gilt für die im Mittelmeerraum entstandene biblische Religiosität. Seelenwanderungs- oder Wiedergeburtsvorstellungen aber haben sich vor allem in der Ausdruckswelt des fernen Ostens entfaltet. Unterstehen auch sie der Urteilskraft des okkzidental-rationalen Denkens?

Dieser Einwand hat sein Gewicht, aber die Phänomene selbst weisen ihn zurück. Denn erstens haben Reinkarnationsvorstellungen auch mediterrane philosophische Zweige; man denke an Pythagoras oder Platon und an die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit derlei Gedankengut. Und zweitens kann man sagen, dass in allen Religionen mit Plausibilitäten gearbeitet wird – mit Plausibilitäten, die zwar nicht restlos rational buchstabierbar sind, aber ohne eine argumentative Dimension nicht auskommen.

Der Münchener protestantische Theologe und Religionswissenschaftler Michael von Brück, dem sehr an der Vergleichbarkeit, wenn nicht Harmonisierung religiöser Programme gelegen ist, sieht die Idee der Reinkarnation auf „vier Argumente“ gestützt. Das erste: Die Reinkarnation findet sich als Lehre in Heiligen Schriften, das heißt, ich ergänze und kommentiere: Die Überzeugung, es gebe Wiedergeburten, sickert nicht bloß mystisch auf Gemüter und Mentalitäten ein, sondern sie wird durch das Wort transportiert. Wer sich aber des Wortes bedient und wer auf das Wort setzt, muss an das Verstehen einer Hörer- und Leserschaft appellieren, muss sich also verständlich machen können. Oder anders gesagt: Wer lehrt, braucht eine dialogische Ader, und der Dialog beruht auf Denkregeln.

Ein zweiter Punkt: Von Brück meint, Reinkarnationslehren gäben, „eine vernünftige Erklärung der ‚unverschuldeten Ungleichheit‘ unter den Menschen“ ab. Das Zitat spricht für sich: Man steht vor einer Tatsache – unterschiedliche Schicksale – und sucht sie zu erklären.

Drittens sei das Reinkarnationswissen erleuchteten Zeugen geschuldet, so von Brück, die „infolge ihrer intensiveren



Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität München

Wahrnehmung das Erleben früherer Existenzen ins Bewusstsein heben können“. Hier wird auf das mystische Argument gezielt – und viele zeitgenössische, durchaus säkularisierte Reinkarnationsverfechter stürzen sich geradezu auf das Mystische, Erfahrungsnahe und Erlebnishaftes. Trotzdem spielt die Rationalität eine Rolle: Man redet ja über das Erlebte. Man deutet also, man interpretiert, man will überzeugen und lässt sich überzeugen.

Ein vierter Punkt: Sofern, nach Michael von Brück, die „gesamte Wirklichkeit als Einheit zu verstehen“ sei, müsse es Interdependenzen geben zwischen kosmischen Makro- und Mikroebenen, aber auch und gerade auf der Ebene der Moral. Die Folge: „Da [...] offensichtlich die moralische Ordnung unter der Perspektive des einmaligen Lebens gestört ist, bedarf es der Wiedergeburt um des Ausgleichs willen“.

Diese Hinweise genügen mir, um mich auf dem Forum des vernunftorientierten Diskurses so aufzubauen, dass die Auseinandersetzung mit der Reinkarnationsidee Sinn macht.

## Der Tod – Ende und Geheimnis

Meine erste These lautet: Es ist vernünftig, den Tod als wirkliches Ende und damit als Bedrohung wie zugleich als Geheimnis zu akzeptieren.

Vor kurzem ist der bekannte Opernregisseur Christoph Schlingensiefel einer heimtückischen Krankheit erlegen. Seinen Sterbeweg hat er in einem „Tagebuch“ dokumentiert, darin heißt es: „Wenn du die Augen zumachst, ist diese Welt wirklich weg [...] Sie ist verschwunden, sie ist nicht mehr da [...] Und sollte man tatsächlich wiedergeboren werden oder was weiß ich wie wandelt zurückkehren, dann ist man selbst so dermaßen gelöscht, dass man keinerlei Zugang zu seinem früheren Leben hat“. Schlingensiefel hadert – gewiss nachvollziehbar – mit seinem Schicksal, und er spielt die Möglichkeiten, was „danach“ kommen könnte, andeutungsweise durch. Die Reinkarnation

ist eine von ihnen. Der Todkranke ist sich nicht schlüssig, aber an der eventuellen Wiedergeburt scheint ihn gestört zu haben, dass sie den Abbruch verharmlöst; man ist „gelöscht“, wer „tot ist, ist tot“.

Ich meine, hier wird durchaus Richtiges und eben auch Vernünftiges gesehen, nämlich: Der Tod setzt einen Schlusspunkt. Und der Tod ist deshalb skandalös. Die mit Verzweiflung gepaarte Vernunft Christoph Schlingensiefels nimmt durch das trübe Grau der Aussichten eine widerständige Wirklichkeit wahr, ohne sie sofort durch Erklärungen aufzuweichen. Vernunft heißt ja immer auch: Man sieht die Dinge, wie sie sind. Vernunft hat mit Mut und mit Nüchternheit zu tun. Ich frage mich: Wird die Lehre von der Reinkarnation der Todesrealität gerecht? Ist sie in der Lage, ihr radikales „Nein“ zu sehen und zu akzeptieren? Der Tod wird – im Gegenteil – seiner einschneidenden und bedrückenden Faktizität beraubt. Ich gehe sogar einen Schritt weiter und sage: Mit der Annahme, der Tod führe in neue Existenzen auf dieser Welt wird eine bestimmte Idee über das Faktum gesetzt. Der Tod kommt als Tod gar nicht zu Gesicht. Er wird in frommer Absicht funktionalisiert. Er wird zu einem Element kosmischer Gesetzmäßigkeiten erklärt und auf diese Weise denkerisch taxiert. Ich gehe noch einen Schritt weiter und behaupte: Die Lehre von der Reinkarnation – in welcher Variation auch immer – beruht geradezu auf einer Verabsolutierung des rationalen Moments, auf einer eigentümlichen Wucherung des Rationalen. Aus rationalem Denken wird rationalistisches

## Denn das vorausgesetzte und denkerisch postulierte kosmische System bekommt ein größeres Gewicht zugesprochen als das Faktum des Todes selbst.

Denken. Denn das vorausgesetzte und denkerisch postulierte kosmische System bekommt ein größeres Gewicht zugesprochen als das Faktum des Todes selbst. Die Erklärung des Todes und sein Einbau in ein kosmisches System macht das menschliche Sterbe-Los zur Nebensache im Dienst einer übergeordneten Notwendigkeit.

Demgegenüber leitet das Christentum dazu an, den Tod als wirkliches Ende, als Einschnitt, als einen Punkt zu sehen, der sich nicht rationalistisch – und auch nicht poetisch oder künstlerisch – weginterpretieren lässt. Vom Ende des *status viatoris* spricht die klassische Dogmatik, und das heißt: Die Freiheit, etwas zu tun, die Freiheit also, sich geschichtlich zu bewähren, ist mit dem Tod vorbei, ebenso die Freiheit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Tod ist Zwang. Tod ist Beschränkung. Eben das hat Christoph Schlingensiefel in seiner beklemmenden Sterbenot klar gesehen: „Die größte Idee von Freiheit ist wahrscheinlich, dass man ein Problem lösen kann“, schreibt er. Das ist es, das macht den Menschen aus: Probleme zu lösen, etwas zu gestalten, kreativ und originell zu sein. Mit dem Tod endet das alles. So weiß es das Christentum, und das ist vernünftig, doch nicht rationalistisch. Die Vernunft nimmt wahr, was *ist*. Aber sie weiß und postuliert nicht selbst, was *soll*. Der Tod steht einfach da – und macht Angst.

Man muss mit dem christlichen Dogma sagen: Tod bedeutet Ende, und er ist so gesehen nicht „in der Ordnung“, ist kein Vollzugsorgan einer in sich stimmigen kosmischen Maschinerie, von der

man philosophisch oder mystisch weiß, dass sie Versäumnisse des Lebens oder schiefe Schicksalslinien ausgleicht. Insofern sollten Christen und Christinnen der Religions- wie der Rationalitätskritik von Kant über Feuerbach bis hin zu Strängen des Neuen Naturalismus durchaus dankbar sein. Dem Verstand wurde gesagt, was er zu Recht zu sehen vermag und was er nicht sehen kann. Rationalität ist auch pragmatisch und muss zur Anerkennung irdischer Kausalitäten und irdischer Begrenztheiten führen. Von der „Schöpfung“ redet die Bibel diesbezüglich mit gutem Grund. Schöpfung ist die Voraussetzung, nicht das Hindernis für die religiöse Einsicht.

## Das sogenannte Göttliche und die Transzendenz

Ich gehe zu einem zweiten Punkt der Kritik bzw. der Auseinandersetzung über. Und zwar sage ich, dass der Reinkarnationsglaube weder interessiert noch dazu in der Lage ist, wirklich Transzendenz und damit Gott zu denken. Demgegenüber verdankt sich die Botschaft von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus einer genuin transzendenziellen Auffassung von der göttlichen Wirklichkeit.

Niemand kann leugnen, dass Religionen, die auf die Reinkarnation setzen, in einem gewissen Sinn auch gottesfromm sind. Durch den Prozess mehrerer aneinandergereifter Existenzen unter verschiedenen Bedingungen soll – etwa nach indischen Vorstellungen gemäß der Vedanta-Philosophie – der Aufstieg des Geistes zum Göttlichen gelingen. Unklar bleibt dabei das Verhältnis von Gott und Welt, aber es fällt ins Auge: Eine monistische Auffassung der Wirklichkeit hat sich im Zusammenhang mit religiös entfalten Reinkarnationstheorien allenthalben durchgesetzt. Das Göttliche wird als inneres Moment des Kosmischen gedacht, als eine Größe, die sich selbst im Wechselspiel mit dem sogenannten „Irdischen“ vollzieht. Das Göttliche wohnt der Welt als tragende Substanz entweder pantheistisch oder panentheistisch inne. Es manifestiert sich durch die Dinge und die Lebewesen und ist insofern größer gedacht als sie. Dennoch erscheint das *Göttliche selbst* in der irdischen Wirklichkeit, die folgerichtig Erscheinung, nicht Kreatur, das heißt, keine in die Eigenständigkeit hinein entlassene Seinsausprägung ist.

In der Vedanta-Philosophie zum Beispiel findet sich über das Gott-Welt-Verhältnis folgendes Urteil: „Ungeteilt ist das Göttliche, und es ist [zugleich] in den Wesen gewissermaßen aufgeteilt“. Das Göttliche an sich bleibt durch Unterscheidungen und Individuationen unverändert. Aber es ist kraft des eigenen Selbstvollzugs der Promotor aller Bewegungen und damit auch aller Reinkarnationsprozesse. Oder noch einmal anders gesagt: Das Göttliche ist als jenseitiger Einheitsgrund des Vielen und Veränderlichen zugleich ein inneres Moment von ihm kraft ein- und derselben Substanz. Es gibt dementsprechend keine Beziehung zwischen Gott und Welt, sondern nur unterschiedliche Aggregat- und Bewusstseinszustände eines umfassenden, unergründlichen Geistes sowie deren unentwegtes Aufeinanderwirken.

Dieser Zusammenhang erklärt denn auch die Hoffnung, die von solchen Vorstellungen ausgeht. Es ist die Hoffnung zu verstehen. Es ist die Hoffnung, das Göttliche zu begreifen, nicht bloß denkend zu berühren. Es ist die Hoffnung, das Göttliche im Eigenen und darin *als Eigenes* zu identifizieren. Genau hier liegt das Problem: Weil das Göttliche zwar als unendlich aufgefasst, trotzdem aber notwendig aus mensch-



Die Ebstorfer Weltkarte aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Sie gilt mit einem Durchmesser von rund 3,5 Metern als eine der größten und auch als eine der detailreichsten. Das Paradies liegt ganz im Osten (auf der Karte oben im Zen-

trum) neben dem eingezeichneten Haupt Christi. Das Original dieser Karte fiel im Zweiten Weltkrieg einem Bombenangriff auf Hannover zum Opfer, erhalten blieben Kopien aus dem 19. Jahrhundert.

licher Perspektive und deshalb koextensiv mit ihrer Sehschärfe betrachtet wird, ist nur eine „schlechte“, will sagen: vom Irdischen her projizierte und das Irdische potenzierende Unendlichkeit vorstellbar. Das ist kein Ausgriff auf das genau Transzendente, für den es charakteristisch bleibt, den Hiatus zwischen Gott und Welt zu bedenken. Reinkarnationsvorstellungen vergöttlichen den Menschen und vermenschlichen gerade so das Göttliche. Damit sind Gott und Welt bzw. endlicher und unendlicher Geist als die zwei Seiten einer Medaille aufgefasst. Einheit und Vielfalt verhalten sich in der Weise von Bedingung und Bedingtem zueinander, ohne dass eine fundamentale Differenz zwischen ihnen anerkannt wäre.

Auf den Tod bezogen bedeutet dies, dass auch er in den Prozess des als göttlich erachteten Selbstvollzugs des Geistes einbezogen wird. Der Tod wird zu einem Moment des Sich-Entpuppens, zu einer Station der ontischen Neupositionierung auf dem langen Weg der göttlich-menschlichen Selbstentfaltung, der im Übrigen nicht verfehlt, höchstens verlängert werden kann.

Dazu tritt: Wenn der Tod als ein ontisches Beförderungsinstrument gesehen wird, muss auch dem Bösen dieser Status zukommen. Denn das Böse führt zum Tod. Anders könnte es keine Karma-Lehre geben, die davon ausgeht, dass fortgesetztes Böses auch fortgesetzte Reinkarnationen und damit fortgesetztes Sterben als Gegenmaßnahme einfordert. Wohin also mit dem Bösen?

Aus reinkarnatorischer Sicht bleibt nur der Verweis auf das Nichtwissen, und darauf, dass ihm gegenüber das Wissen zur Heilung führt. Damit wird aber auch das Böse verharmlost. Hingegen sind christlich gesehen das Böse und der Tod bedrohlich, weil sie nicht Ausdruck von Ignoranz oder momentaner Unfähigkeit sind, sondern Zeichen eines willentlich gesetzten Widerstands zu dem, was nicht das bloße Eigene, erst zu Entfaltende und irgendwann Entfaltete ist. Die Verkehrung des Guten stellt kein Moment der Selbstwerdung des Göttlichen im Modus der Verzögerung oder der Unerleuchtetheit dar, sondern ist die Hinneigung zum Nichts vor dem bedrohlichen Horizont der Vernichtung. Das Böse steht wie der Tod im diametralen Gegensatz zu Gott. Deshalb ist es ein durch und durch kreatürliches Phänomen – wengleich aus von Gott geschenkter Freiheit geboren.

Von daher bleibt das Göttliche als echte Transzendenz gefasst. Gott übersteigt alles nur Denk- und Erfahrbare und ist so der von Grund auf „Andere“. Dass seine Transzendenz auch Immanenz, also Weltmächtigkeit bedeutet – was der Logik des Reinkarnationsglaubens entgegen zu kommen scheint, – liegt nicht an vergleichbaren Grundentscheiden, sondern am Begriff des Transzendenten selbst. Würde das Transzendente die Immanenz ausschließen, würde man also sagen, Gott könne sich wegen seiner völligen Andersartigkeit nicht in der Welt engagieren, dann stiege das Immanente selbst zu einem Absolutum auf und stünde so dem Göttlichen gleichberechtigt gegenüber. Das Christentum müsste dann einen Dualismus von zwei Absolutheiten lehren, was ein Widerspruch in sich ist und deshalb biblisch keinen Anhalt hat.

Auferweckung der Toten besagt demnach: Es wirkt kein kosmischer Automatismus, der deshalb in Gang bliebe, weil sich das Göttliche im Menschlichen findet. Sondern: Gott, der Schöpfer, holt das Geschöpf von seinem verkehrten Weg ins Nichts, den es selbst gewählt hat, zurück. Vor einem toten Menschen zu stehen zeugt deshalb vom Nichts und von der Hoffnung auf Gott gleichermaßen. Denn das absolute

„Fortgewendetsein“ der Toten ist, nach einem schönen Wort von Gottfried Bachl, „die negative Äußerung ihres vollendeten Lebens mit Gott“, also ihrer Geborgenheit im Transzendenten, im ganz Anderen.

Die Rede von der Auferweckung der Toten bedarf freilich so gesehen der Reinigung von irrigen Konnotationen: Sie schließt die Wiederkehr in die Bedingungen des mit dem Tod beschlossenen Lebens genauso aus wie die Wiederkehr unter den Bedingungen einer neuen Existenz. Der Begriff „Auferweckung“ umschreibt den leib-seelisch verfassten Übertritt in das Transzendente, er benennt also einen Vorgang, den nur der transzendente Gott selbst ermöglichen kann. Wer von der Auferweckung der Toten spricht, sagt deshalb grundsätzlich auch: Ein „Anderer“ handelt an den Toten; der Schöpfer handelt an ihnen.

Dass er es wirklich tut, ist durch Gottes Wort und durch die österliche Auferweckung Jesu verbürgt, durch die das an sich Utopische historische Realität geworden ist. Auferweckung ist Geschenk. Sie lässt sich nicht einfordern – weder durch Ethik noch durch Askese, weder durch höheres Wissen noch durch ein Ritual. Auferweckung schiebt sich zu und wird erhofft und geahnt allein durch den Glauben und das absolute Vertrauen auf den Schöpfer und Erlöser. Hingegen lenkt die Reinkarnationslogik alle erlösende Kraft auf den Menschen selbst (einschließlich der bereits Erleuchteten, aus Mitgefühl Wiederkehrenden) zurück. Die große Frage lautet freilich hier: Hat der Mensch die Fähigkeit, die entscheidende Wende in seinem Dasein herbeizuführen? Und wer ist es denn, der Erlösung bewirken und erfahren soll?

### Eine Metaphysik der Begegnung

Wer also agiert im Strom der Wiedergeburten? Ein bestimmtes Individuum? Eine über-individuelle Größe? Eine unpersonliche Größe? Wer ist es, der wandert? Und wer kommt wieder, falls die Seele nach dem Tod zerfällt und in neuer Zusammensetzung auftritt?

Gemäß dem Gesetz des Karma, wonach jede Entscheidung spätere Leben unwillkürlich beeinflusst, bleibt das geistige Wesen durch sich selbst determiniert. Hier setze ich mit einer weiteren kritischen Überlegung an und sage: Da es für die Beurteilung eines Karmaverlaufs keinen anderen Maßstab gibt als das Leben eines ganz konkreten Menschen hier und jetzt, muss gedanklich

von ihm aus sowohl das Vorher als auch das Nachher postuliert werden. Ein ganz bestimmter Mensch muss ja sagen können: „Weil ich jetzt so und so lebe, habe ich mich früher dementsprechend verhalten. Und weil ich mich jetzt so und so verhalte, werde ich später dementsprechend leben“.

Wer karmische Gesetze im Menschen zusammenlaufen und von ihm wieder ausgehen sieht, macht ihn zum Mittelpunkt des Kosmos. Damit wird – ganz im Sinne der oben dargelegten Kosmologie – der einzelne, konkret existierende Mensch zum Absolutum erklärt; an ihm hängt gewissermaßen alles. Jedes (wenn auch nur für den Moment so oder so existierende) Individuum ist der Generator der es umhüllenden und bestimmenden Wirklichkeit. Im selben Moment wird aber behauptet, dass sich dieses Absolute auf dem Weg befindet. Der konkrete Mensch gebiert also auf der einen Seite die für ihn relevante historische und kosmische Wirklichkeit; auf der anderen Seite weiß er sich an ein Rad von Wiedergeburten geflochten, das ihn von außen her bindet, und, solange er den Ausstieg nicht bewältigt hat, geradezu verflucht. Hier liegt ein Widerspruch, und ich sage: Der Reinkarnationsglaube bürdet dem Menschen zu, was er nicht tragen kann, ja was ihn zerreiht – Mittelpunkt und Generator der eigenen Bedingtheiten und trotzdem ohnmächtig zu sein.

Anthropologisch gesehen lässt sich mit dieser Widersprüchlichkeit nicht vernünftig operieren. Da kommt mir der biblische Blick realitätsnäher vor, weil er zeigt, dass der Mensch Staub ist und dass er seine historischen Bedingtheiten vorfindet, nicht selbst erzeugt. Die Bibel weist mit großer Nüchternheit auf die Kontingenz des Menschen hin, unterstreicht jedoch genauso seine Freiheit und soziale Prägenkraft. Deshalb wird auch Jesus nicht als asketischer Weltenbezwinger und Selbsterlöser vorgestellt, sondern als Mitmensch und als Betender. Jesu Weg führt zum Anderen, zur Gemeinschaft, zur schöpfungsfrohen Dankbarkeit, kraft der „einer des andern Last trägt“, wie Paulus es formuliert hat (Gal 6,2). Jesu Weg zeigt damit zugleich, dass der Mitmensch keineswegs etwas Absolutes, folglich auch kein kosmisches Genie ist, das aus sich selbst heraus das Schicksal gebiert und dennoch wie Prometheus in Eisen geschlagen bleibt. Jesus sucht das „Kind Gottes“, er sucht den Nächsten und vertraut sich mit ihm zusammen betend dem Vater an.

Ich sage es, bei aller Reverenz, provokant: Das Menschenbild der Reinkarnationshoffnung weist monströse Züge auf. Es ist nicht wirklich durchdacht – obwohl bestehen bleibt, dass im Hinduismus und im Buddhismus höchst differenzierte und hoch interessante Psychologien und Humanphysiognomien am Werk sind.

### Wer geht den Weg der Reinkarnation?

Mit dieser Bemerkung gehe ich zur abschließenden, vorhin angekündigten Frage über, wer denn eigentlich den Weg der Reinkarnation zu gehen hat: Wer ist es, der in verschiedenen Verkörperungen durch die Zeiten wandert? Und wer ist es, der schließlich zur Erlösung kommt, nachdem sich ein bestimmtes Ich immer wieder zerschlagen hat und schließlich als Illusion enttarnt ist?

Nehmen wir also an: Ein Ich – jedenfalls eine Art Bewusstseinszentrum – verkörpert sich immer wieder neu.

Nicht zu leugnen ist: Das Körperlich-Leibliche kann in diesem Fall nur eine höchst äußerliche und periphere Angelegenheit sein. Es gehört nicht zur Person an sich. Es stiftet keine Identität. Es geht mit dem Geist oder der Seele keine substanziale Verbindung ein. Daraus folgt: Wenn sich Menschen gegenseitig begegnen, dann stoßen sie nicht wirklich auf ein „Du“. Nur Erscheinungen sind in Aktion, lediglich Aggregatzustände treffen sich. Nur sehr augenblickliche Gebilde – kosmisch-religiös gesehen also Irrelevanzen – wirken aufeinander ein. Denn alles drängt ja wieder auseinander und geht je eigene, unergründliche, monadisch individualisierte Wege.

Ich frage mich: Wie soll mit diesem Denken die unaufhebbare soziale Dimension des Menschseins kenntlich bleiben? Der Reinkarnationsglaube ist sozialfeindlich, auch dann, wenn er sich dezidiert menschenfreundlich gibt. Er macht aus dem Individuum hier und jetzt ein kosmisches Gespenst in je zeitgemäßer Verkleidung. Der Mitmensch wird subtil verzweckt, weil der soziale Umgang mit ihm nicht um seiner selbst willen, sondern im Blick auf den karmischen Aufstieg von Helfer und Bedürftigen erfolgt. Die „Seele“ des einen wie des anderen schwingt sich mit Hilfe des konkret begegnenden und doch nur ephemeren für relevant erachteten Zeitgenossen weitere Stufen nach oben und verändert dabei das Outfit radikal.

Auch in diesem Punkt spricht das Christentum eine ganz andere Sprache. Es sieht den Menschen als ein Wesen aus Körper, Leib, Geist und Seele und identifiziert ihn so als Person. Damit ist die Begegnung von Mensch zu Mensch auf eine im wahrsten Sinn des Wortes verbindliche metaphysische Grundlage gestellt. Der „Nächste“ ist nicht nur ein gerade aktueller Aggregatzustand einer für den Moment unidentifizierbaren kosmischen oder göttlichen Energie; und auch ich selbst bin nicht nur aufgrund karmischer Urteile dieser oder jener Mensch. Die christliche Metaphysik der Begegnung lädt dazu ein, den Menschen als jemanden zu sehen, der nicht nur Körper, Leib, Geist und Seele hat, sondern Körper, Leib, Geist und Seele ist und nie etwas anderes sein wird.

Auferweckung der Toten heißt demnach: Ich bin als einmaliges Individuum wert, ewig zu bleiben. Mein Leben berührt hier und jetzt das Endgültige; denn mein Leben wird gerade am Ende und im Ende gültig sein. Meine Existenz ist nicht Schein und nicht Übergang und auch kein Mittel zum Zweck. Sie berührt Wahres und Heiliges in der Unhintergebarkeit der Person. □



Im Arbeitskreis von Prof. Dr. Harald Schöndorf SJ, der sich im Konferenzraum traf, ging es um die Unsterblichkeit im Denken Karl Rahners.

# Braucht das Christentum die philosophische Idee der unsterblichen Seele?

Christian Kanzian

## 1. Zur Hinführung

Das Spannungsfeld „Denken und Glauben“ beschäftigt Christen, seitdem sie versuchen, ihrem religiösen Bekenntnis eine begriffliche Gestalt zu geben; und mit einer begrifflichen Gestalt eine „theologische“ Identität, die es erlauben sollte, die Eigenart christlicher Weltanschauung in Abhebung von Alternativen zum Ausdruck zu bringen, in Dialog zu setzen, und womöglich zu verteidigen.

Beim Bemühen um die Definition dessen, was Christentum bedeutet, hat die Artikulation der eschatologischen Hoffnung von jeher eine zentrale Rolle gespielt. Die Hoffnung des Christen ist nicht auf diese Welt beschränkt, sondern auf ein zukünftiges Leben in Gott ausgerichtet. Wie aber ist das zu verstehen? Braucht es zur Artikulation dieser Hoffnung die Annahme einer unsterblichen Seele? Wenn ja (was von jeher durchaus kontrovers diskutiert wurde) – können jene Modelle, die in der Philosophie entwickelt wurden und werden, hilfreich sein? Können philosophische Methoden zur Propagierung dieser Modelle bei der Artikulation der christlichen Hoffnungen nützen? Oder ist die Philosophie nicht vielmehr kontraproduktiv, verstellt die Sicht auf die christliche Zugangsweise zur Eschatologie?

Diese und ähnliche Fragen gehören zur Geschichte christlichen Denkens und haben bislang keine definitive Antwort gefunden. So kann man es als offen bezeichnen, ob das Christentum die philosophische Idee der unsterblichen Seele braucht – wie es im Titel dieses Beitrags heißt. Im Folgenden versuche ich, mich der gestellten Frage schrittweise anzunähern, um im Ergebnis zu einer differenzierenden Antwort zu kommen. Diese Antwort soll Unterschiede im Verständnis von Christentum ebenso mitberücksichtigen wie die verschiedenen Auffassungen von einer Seele, und die unterschiedlichen Bedeutungen von „brauchen“.

Damit soll auch klar werden, dass einfache Antworten in diesem Zusammenhang oft an der Sache vorbei gehen; vielleicht auch, um es auch positiv zu sagen, wie lohnend es sein kann, dieses Thema unter der Lupe von Differenzierungsversuchen einmal genauer zu betrachten.

## 2. „Brauchen“ – ein Wort, unterschiedliche Bedeutungen

Wenn man die Titelfrage schrittweise angehen möchte, tut man gut daran, bereits beim ersten Wort einen Halt zu machen. „Brauchen“? In welchem Sinn „brauchen“? Kann man etwas nicht auf ganz verschiedene Weise „brauchen“?

In unserem alltäglichen Sprachgebrauch finden wir zunächst jene Verwendungsweise von „brauchen“, die eine *notwendige* Voraussetzung besagt. Philosophen sprechen auch von einer *substantiellen* Voraussetzung und meinen damit, dass, wenn ein *x* ein *y* in diesem Sinne „braucht“, es, das *x*, ohne das *y* nicht vorkommen kann. In diesem Sinn *braucht* z. B. ein Deltoid vier Ecken. Es kann aus mathematischen Gründen kein Deltoid ohne vier Ecken geben. Ebenso *braucht* ein Mountain-Bike zwei Räder. Mit diesem „brauchen“



Prof. Dr. Christian Kanzian, Professor für christliche Philosophie an der Universität Innsbruck

wird eine funktionale Notwendigkeit zum Ausdruck gebracht. Dass wir Menschen Sauerstoff brauchen, ist zwar nicht funktional, jedoch biologisch notwendig. In allen drei Fällen wird mit „brauchen“ eine substantielle Voraussetzung ins Spiel gebracht. Um der Klarheit willen, bezeichne ich diese „substantielle Bedeutung“ von brauchen im Folgenden *brauchen*.

„Brauchen“ kann aber in unserem alltäglichen Sprachgebrauch auch ein (sehr) äußerliches oder „akzidentelles“ Erfordernis ins Spiel bringen. So *brauchen* wir unter bestimmten Umständen Mikrowellengeräte o. ä., um gewisse Qualitäten in unser Leben zu bringen. Wir *brauchen* unter anderen Umständen Krawatten. Manche brauchen (aus welchen Gründen auch immer) Autos mit mehr als 100 Pferdestärken. Der Unterschied dieses akzidentellen Brauchens, das ich fortan *brauchen*<sup>2</sup> nennen werde, zu brauchen liegt auf der Hand. Dort geht es um eine notwendige Bedingung für das Bestehen von etwas, dort um eine Voraussetzung für bestimmte äußere Gegebenheiten. Niemand braucht Mikrowellengeräte und 100-PS-Autos!

Dann aber gibt es noch ein drittes, gleichsam „Zwischen-Brauchen“. Es steht für ein *y*, das von einem *x* benötigt wird, um eine genauer zu spezifizierende Eigenheit von *x* zu gewährleisten; ohne dass dieses *y* substantielle Voraussetzung von *x* im Sinne von brauchen<sup>1</sup> wäre. Es geht aber auch um mehr als eine reine Äußerlichkeit wie bei brauchen<sup>2</sup>. Dass Häuser Dächer *brauchen*, kann darunter subsumiert werden: Wenn man konzediert, dass es zwar ein Charakteristikum von Häusern ist, von oben her zu bedecken; man aber die Möglichkeit dachloser Häuser auch nicht ausschließen kann. Ein weiteres Beispiel könnte man anführen aus der Wissenschaft. *Braucht* die Kosmologie die Mathematik? – Eine Kosmologie ohne Mathematik ist durchaus denkbar. Dennoch würde kein ernsthafter Kosmologe negieren, dass die Anwendung eines bestimmten mathematischen

Apparats für seine Wissenschaft charakteristisch, ja womöglich definierend ist. Dieses Brauchen, im Folgenden *brauchen*<sup>3</sup>, bezieht sich also auf ein definierendes Merkmal von etwas, ohne dass es notwendige oder substantielle Voraussetzung dieses etwas wäre. Früher hätte man in diesem Zusammenhang von einem *Proprium* eines Dinges gesprochen, das durch dieses brauchen angesprochen ist.

Wir sehen also, dass es schon hier, beim ersten Wort der Frage, lohnt, genauer hinzusehen. Bzw. es ist zu vermuten, dass ein Antwortversuch auf unsere Titelfrage schon daran scheitern könnte, dass die Ambiguität von „brauchen“ nicht mitberücksichtigt wird.

## 3. Seele – was ist das überhaupt?

Eine nächste Etappe der Annäherung zur Titelfrage führt uns bereits zum Zentralbegriff unseres Unternehmens: „Seele“. Auch hier finden wir im Alltag, aber auch in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen eine nicht zu unterschätzende Ambiguität. Diese besteht darin, dass „Seele“ in einem unterschiedlich speziellen, und somit auch verschieden problematischen Sinn verwendet wird.

Eine erste, in unserem Alltag durchaus vertraute Verwendungsweise von „Seele“ ist, dass damit die Gesamtheit aller Gefühlsregungen und geistigen Vorgänge eines Menschen gemeint sind. In diesem Sinne kann man auch davon sprechen, dass es jemandem „seelisch“ gut, aber auch schlecht geht, bis hin dazu, dass er seelisch leidet, ja krank

*Eine erste, in unserem Alltag durchaus vertraute Verwendungsweise von „Seele“ ist, dass damit die Gesamtheit aller Gefühlsregungen und geistigen Vorgänge eines Menschen gemeint ist.*

ist. Es ist jene Bedeutung von „Seele“, welche jener Psyche entspricht, der es der Psychologie als (empirischer) Wissenschaft geht.

Spezieller ist jene Verwendungsweise von Seele, die nicht nur eine Summe von Regungen meint, sondern deren *Prinzip*, ja das Prinzip sämtlicher Vorgänge und Vollzüge, die spezifisch sind für ein bestimmtes Lebewesen. Diese Verwendungsweise lässt sich nicht rein psychologisch verstehen, sondern nimmt Anleihen an einer philosophischen Lehrtradition, namentlich jener, die letztlich auf Aristoteles zurückgeht. Ihm zufolge ist die Seele ja erstes Lebensprinzip. Unter dieser Rücksicht ist ihre Annahme auch durchaus theoriebeladen und kritisch diskutierbar.

Das gilt umso mehr für jenen Seelenbegriff, der für ein *immaterielles* Lebensprinzip steht. Hier verlassen wir wohl die alltägliche Verwendungsweise und kommen zu einem hoch-spekulativen Seelenbegriff. Dass dann die Seele, so verstanden, auch noch als der Garant der Identität eines Individuums ausgewiesen wird, zu einem Zeitpunkt, aber auch durch die Zeit, bestärkt diese Feststellung.

Wenn wir uns dem komplexen Begriff einer „unsterblichen Seele“ zuwenden, können wir das als weiteren Schritt in Richtung Spezifität und kontroverser Verwendung verstehen. Dass nämlich die Seele unsterblich ist, d. h. nicht mit dem biologischen Tod eines Individuums zu Grunde geht, setzt zu mindest eine gewisse *Unabhängigkeit* von körperlichen Zusammenhängen

voraus. Die Seele muss dazu *nicht nur immateriell* sein, sondern auch *unabhängig* von materiellen Konstellationen bestehen können. (Es ist ja durchaus denkbar, etwas zwar als immateriell und dennoch abhängig von Körperlichem zu verstehen.)

Bei Auffassungen, welche die Unsterblichkeit der Seele festhalten, kann man nun solche unterscheiden, welche die Unvergänglichkeit der *ganzen* Seele behaupten, und jene, die lediglich einen bestimmten Seelenteil als unzerstörbar ausweisen. Thomas von Aquin hat beispielsweise versucht, das Weiterbestehen der ganzen Seele als eines individuellen Vorkommnisses zu verteidigen. Sie geht nach dem Ende „ihres“ Lebewesens nicht in eine Art allgemeine Weltseele auf.

Einen letzten Schritt in Hinblick auf Spezifität und theoretische „Schwere“ setzt man, wenn man die unsterbliche Seele als eigene *Substanz* versteht und zum alleinigen Sitz des personalen Daseins, des Ich, macht. Der Mensch ist aus zwei Substanzen, dem Körper und eben der Seele zusammengesetzt. Ich *habe* einen Körper. Ich bin nicht (auch) Körper bzw. körperlich-seelische Einheit. Die stärkste Form eines solchen *Dualismus* bestünde darin, nicht nur die Möglichkeit der eigenständigen Postexistenz einer Seelensubstanz anzunehmen, sondern auch deren Präexistenz. Die Seele wird so zum Wanderer zwischen verschiedenen menschlichen Existenzen. Nach dem Tod ist vor der Geburt. In manchen platonischen Dialogen können wir eine solche Vorstellung finden.

Wir sehen also, dass „Seele“, v. a. auch „unsterbliche Seele“, nicht nur stark in seinen Bedeutungen variiert, sondern in seinen verschiedenen Bedeutungen auch auf unterschiedliche Sichtweisen des Menschen ausgerichtet ist. Wenn wir nach der philosophischen Idee einer unsterblichen Seele und deren Relevanz für das Christentum fragen, müssen wir das berücksichtigen.

## 4. So viel steht fest: die eschatologische Hoffnung ist wesentlich für das Christentum

Wenn wir nunmehr in einem nächsten Schritt auf das Christentum zu sprechen kommen, muss nochmals auf jenen lapidaren Punkt hingewiesen werden, der schon in der Hinführung angemerkt wurde: Der Glaube an ein Weiterbestehen nach dem Tod und die Auferstehung des gesamten Menschen ist zentral für die Heilsbotschaft des Christentums. Ewige Seligkeit in der unmittelbaren Schau Gottes ist eine wesentliche Verheißung. Es gibt mit anderen Worten kein Christentum ohne eine solche Jenseiterwartung bzw. -hoffnung.

Die Frage, die uns im Folgenden beschäftigt, ist allerdings, ob die Annahme einer unsterblichen Seele zur Gewährleistung dieser eschatologischen Perspektive tatsächlich unumgänglich ist.

## 5. Christentum und unsterbliche Seele: keine klare Sache

Tatsächlich scheint nicht jede Ausprägung des Christentums zur Einholung der eschatologischen Perspektive die Annahme einer unsterblichen Seele zu machen. Christentum ist ja nicht gleich Christentum. Das fängt schon da an, dass nicht jedes Christentum auf irgendeine theologische Reflexion ausgelegt ist. So hat es in der Geschichte, bis zum heutigen Tage, durchaus nicht-theologische Formen des Christentums gegeben. Paradigmatisch nicht-theologisch scheinen mir manche „charismatische“ Bewegungen zu sein. Hier z. B. ist die Postulierung einer unsterblichen Seele irrelevant.

Aber auch innerhalb der christlichen Theologie können wir Strömungen feststellen, die ebenfalls ohne die Akzeptanz einer unsterblichen Seele das Auslangen finden. Gantods-Theologien bzw. rein relationale Unsterblichkeitskonzepte wären z. B. hier anzuführen. Erstere gehen davon aus, dass mit dem Tod des Organismus die *ganze* menschliche Person stirbt. Zur Erfüllung der eschatologischen Hoffnung wird dann angenommen, dass am jüngsten Tag auch die ganze menschliche Person wieder auferweckt wird. Zwischenzeitliche Existenz zwischen Tod und Auferstehung gibt es keine. Rein relationale Auffassungen gehen davon aus, dass *allein* die Beziehung zu Gott in Jesus Christus ewiges Leben gibt. Dazu braucht es bei rein relationalen Theorien keine Instanz, etwa die Seele, die intrinsisch, also im Menschen, das Überleben mitträgt.

Dann aber gibt es durchaus auch christliche Theologien, die mit der These von einer unsterblichen Seele operieren. Manche würden diese auch als „traditionell“ bezeichnen, weil sie jene Annahmen über die letzten Dinge aufgreifen, die in der klassischen Theologie entwickelt wurden. Diese Theologien gehen

davon aus, dass es im Tod des Menschen tatsächlich zur Trennung einer Seele vom menschlichen Leib kommt. Die Seele besteht also nach dem organischen Tod weiter und tritt dann ein in eine Zwischenphase personaler Existenz. In dieser Zwischenphase ist sie weiter Träger jener Vermögen, die es u. a. erlauben, Stellung zu beziehen zu jenen Wirkungen in der Geschichte, welche wir, jeder einzelne von uns und in Gemeinschaft mit anderen, zu verantworten haben. Möglicherweise ist das auch jene Phase der Läuterung, die in der Metaphorik theologischer Theoriebildung so vielfältige Ausprägungen gefunden hat. Alles mündet in die endgültige und heilbringende Auferstehung des ganzen Menschen, also auch des Leibes, der die ganze und wesentliche Einheit der menschlichen Person mit ausmacht.

## 6. Was macht eine Idee zu einer philosophischen?

Nach diesem Vorblick auf den Himmel, wieder zurück zu irdischen, sprich philosophischen Betrachtungsweisen zu unserem Thema, das ja immer noch lautet: Braucht das Christentum die *philosophische* Idee einer unsterblichen



Philosophieprofessor Thomas Schärfl (Mi.) hörte sich in einer Pause Argumente von Teilnehmern der Philosophischen Woche an.

Seele? Wir kommen nun zur Frage, was das überhaupt ist, eine philosophische Idee?

Ein erster Aspekt ist, dass philosophische Ideen im Kontext eines begrifflich-argumentativen Verfahrens entwickelt sind. „Begrifflich“ wiederum bedeutet, dass die Idee in einer Terminologie präsentiert wird, über deren Einführung Rechenschaft zu geben ist. „Argumentativ“ aber meint, dass ihre Einführung rein vernunftmäßig (d. h. nicht aus empirischer Erfahrung, bzw. auch nicht aus religiösen Glaubensannahmen) begründet und so gerechtfertigt werden kann.

Ein zweiter Aspekt ist, dass philosophische Ideen in der Diskussion innerhalb philosophischer Disziplinen theoretisch gebraucht und auch weiterentwickelt werden. Für den Status von „Seele“ als philosophischer Idee scheint mir das besonders bezeichnend: Es ist jener Seelenbegriff, der etwa in der philosophischen Anthropologie, nicht aber z. B. in der empirischen Psychologie etabliert ist.

Der dritte Aspekt, der Ideen als philosophische auszeichnet, ist, dass sie im interdisziplinären und im interreligiösen Diskurs dialogfähig sind. Diese Bestimmung heißt nicht, dass es nicht auch nicht-philosophische Ideen geben könnte, die insbesondere interdisziplinäre Funktionen hätten; auch nicht, dass philosophische Ideen von ihrer Akzeptanz in anderen Wissenschaften abhängen; schon gar nicht dass sie aus bestimmten Annahmen anderer Wissenschaften abgeleitet werden. Es besagt jedoch, dass es wesentlich ist für philosophische Ideen, auch dem nicht-philosophischen Wissenschaftler kommunizierbar zu sein. So wäre eine Idee der Seele, die sich etwa von Ergebnissen der Naturwissenschaften von vornherein isoliert, keine philosophische; was natürlich, um es zu wiederholen, nicht bedeutet, dass die Idee von der Etablierung z. B. in der Biologie abhängig ist oder gar aus irgendwelchen anderen einzelwissenschaftlichen Ergebnissen deduziert werden müsste.

Analoges gilt für den weltanschaulichen, insbesondere den interreligiösen Dialog. Bei philosophischen Ideen kann man sich nicht zurückziehen auf Tabus unantastbaren Gedankenguts. Philosophische Ideen muss man auch im konträren Gespräch vertreten und verteidigen. So können sie aber, positiv formuliert, durchaus zu weltanschaulichen Brücken werden bzw. zur Feststellung und begrifflichen Ausformulierung von Gemeinsamkeiten dienen.

Diese Bestimmungen des Philosophischen von Ideen sind, wie der Leser sofort sieht, gänzlich formal: Das heißt, dass nicht der Inhalt einer Idee entscheidend ist für ihren Status als philosophisch. Der Inhalt einer philosophischen Idee kann somit identisch sein mit dem einer nicht-philosophischen, etwa einer theologischen, sprich einer Idee, die ihre Legitimität aus der Darstellung aus Offenbarungsquellen bezieht.

## 7. Braucht nun das Christentum die philosophische Idee einer unsterblichen Seele?

Damit komme ich zu meinem Versuch einer Antwort auf die Titelfrage, die, wie eingangs angekündigt, differenzierend wird ausfallen müssen.

Ein nicht-theologisches Christentum kommt, wie bereits oben gesagt, sicher ohne die Unsterblichkeit einer Seele aus. Es reicht die gläubige Annahme und emphatische Bekundung des endgültigen Lebenswillens Gottes für den Menschen. Ein nicht-theologisches Christentum wird auch keinerlei philosophische Idee *brauchen*, im Sinne von brauchen<sup>1</sup> und 3. Dahingestellt mag es bleiben, ob man sie braucht<sup>2</sup>, also als akzidentelle oder äußerliche Ergänzung. Es stünde einem Charismatiker jedenfalls auch nicht entgegen.

Komplexer wird die Sache bei jenem theologischen Christentum, das in seiner Eschatologie mit Gantods- oder rein relationalen Interpretationen des Überlebens operiert. Unsterblichkeit der Seele wird hier nicht nur nicht benötigt. Die Annahme einer Seele, die nach dem organischen Tod weiter existiert, steht beiden Konzeptionen sogar entgegen. Braucht aber nun ein derartiges Christentum philosophische Ideen zur Etablierung seiner Theologie? – Nicht im Sinne von brauchen<sup>1</sup>. Sind philosophische Ideen substantiell für eine Theologie, im Sinne einer notwendigen Voraussetzung, verliert letztere ihren methodischen Eigenstand und wird zu einer reinen, eben philosophischen Gotteslehre. (In manchen Epochen der Geistesgeschichte hat man tatsächlich die Aussichten der Theologie in diese Richtung beurteilt.)

Die Theologie braucht<sup>2</sup> philosophische Ideen, wenn ihr Anspruch auf rationale Rechtfertigung, ihr interdisziplinärer und interreligiöser Bezug rein äußerlich ist.

Bleibt dann aber noch die Alternative des Brauchens<sup>3</sup>. Diese wird gewählt, wenn begrifflich-argumentative Recht-



Aus dem Frankreich des späteren 15. Jahrhunderts stammt diese Darstellung des Paradieses. Sie ist Teil einer Handschrift von Augustinus' „De Civitate Dei“, heute in der Stadtbibliothek von Mâcon. Das Paradies wieder ganz im

Osten (oben im zentralen Abschnitt) und darunter, also mehr im Westen, die Welt außerhalb des Paradieses. Im Teil der Welt, der Europa darstellt, führt Adam ein Nomadenleben mit vielen Kämpfen.

fertigung das Charakteristikum einer Theologie im Allgemeinen, ihrer Eschatologie im Besonderen ist; wenn die Theologie intrinsisch ausgerichtet ist auf den Dialog mit anderen Wissenschaften und mit nicht-christlichen Theologien, ohne dass dieses Proprium zu einer Reduzierung der Theologie auf philosophische Gotteslehre führt.

Braucht nun ein theologisches Christentum mit den in Abschnitt 5 genannten Rahmenannahmen für eine unsterbliche Seele die philosophische Idee einer unsterblichen Seele?

Die Idee einer unsterblichen Seele wird klarerweise benötigt, und zwar durchaus im Sinne von brauchen<sup>1</sup>. Ist dazu aber erforderlich, dass diese Idee nach Maßgabe der oben entwickelten formalen Kriterien eine philosophische Idee ist? – Die Antwort kann in Analogie zum eben im Hinblick auf die alternativen Theologien Gesagten gegeben werden. Brauchen<sup>1</sup> ist nicht angesagt. Die Substanz der Theologie ist nicht philosophisch. Brauchen<sup>2</sup> kommt in Frage, wenn das genuin philosophische bei der Etablierung einer unsterblichen Seele als ein Akzidens aufgefasst wird; so wie wir eben manchmal eine Krawatte brauchen, um nett auszusehen. Brauchen<sup>3</sup> aber wird angezielt, wenn wir tatsächlich unsere Theologie in ihrer spezifischen Eschatologie, also mit der Idee einer unsterblichen Seele, begrifflich-argumentativ verteidigen wollen, wenn wir es als Charakteristikum ansehen, unsere Eschatologie in den Diskurs mit Einzelwissenschaften einzubringen und wenn die Lehre von den letzten Dingen als Brückenthema mit anderen theistischen, vielleicht auch mit nicht-theistischen Religionen etabliert werden soll.

Natürlich ist auch die Frage nicht irrelevant, welche Idee einer unsterblichen Seele wir nun für eine Theologie brauchen<sup>1</sup>? Im Abschnitt 2 haben wir uns ja einige möglichen Konzepte vor Augen gestellt. Ohne Zweifel ist für diese Seele eine (gewisse) Unabhängigkeit vom Körper erforderlich; sonst müsste sie aufgrund der Abhängigkeit vom Körper mit dem leiblichen Tod des Men-

schen zugrunde gehen, und könnte gar nicht unsterblich sein.

Nach der Meinung mancher, u. a. jener, die sich in die klassische Tradition etwa des Thomas von Aquin stellen, ist für die christliche Theologie auch die Möglichkeit der Postexistenz der *ganzen, individuellen* Seele maßgeblich. Kein ins Allgemeine aufgehender Seelenteil kann Träger jener zwischenzeitlichen Vermögen sein, von denen am Ende von Abschnitt 5 die Rede ist.

Nach Meinung gewichtiger Traditionen steht allerdings die Identifizierung der Seele mit der (ganzen) Person, also ein Dualismus, der christlichen Theologie entgegen. Die leib-seelische Einheit ist die Person, und sie ist Adressat der eschatologischen Hoffnung.

Ein derartig starker Dualismus, der auch die Möglichkeit der Präexistenz der Seele, also die Seelenwanderung, mit einschließt, steht nun aber (jeder) christlichen Theologie (ohne Zweifel) entgegen.

## 8. Das Fazit ist also

Ja, es bleibt dabei: Ob das Christentum die philosophische Idee einer unsterblichen Seele braucht, hängt in der Tat von der Ausrichtung des Christentums, vom Begriff der Seele, der unsterblichen Seele, und last not least vom Verstehen von „brauchen“ ab.

Vielleicht ist das nicht allzu überraschend, soll es auch nicht sein. Jedenfalls zeigt sich, dass man ausgehend von unserer Fragestellung gut beraten ist, wie eingangs gesagt, doch auch einen zweiten Blick lang hinzuschauen, unter der Lupe von begrifflichen Differenzierungsversuchen.

Einfache Antworten gibt es anderswo genug. Unser Glaube und unsere Hoffnung sind es jedenfalls wert, mit Bescheidenheit, aber doch auch mit denkerischem Engagement betrachtet zu werden. Schon die Chance auf immer wieder neues Verstehen und Vollziehen steht dafür. □

*Verschriftlichte und korrigierte Fassung des Vortrags.*

# Auferstehung des Leibes – Wiederbelebung des Körpers?

Thomas Schärfl

Es mag sich eigenartig anhören, die Frage zu stellen, wie denn Auferstehung eigentlich funktioniert, hat Eschatologie doch mit Hoffnungsperspektiven zu tun, die sich nur bedingt in ein begriffliches Korsett zwingen lassen. Sollte man es daher nicht bei einer begründeten Hoffnung darauf, dass wir schon „irgendwie“ den Tod überleben werden, bewenden lassen?

Den Philosophen – noch dazu, wenn er in einer theologischen Fakultät arbeitet – interessiert dabei nicht nur der Grund für eine solche Hoffnung (darüber wäre in einem eigenen Vortrag ausführlich zu reden), sondern wie man sich Auferstehung „denken“ solle. Dabei ist der Ausdruck „denken“ selbst schon mit Bedacht gewählt, weil es hier nicht um „vorstellen“ geht (Vorstellungen sind tückisch – und wir wissen, dass es mehr zwischen Himmel und Erde gibt, als man sich vorstellen kann).

Also: Ist Auferstehung denkbar? Mit dieser Frage präsentiere ich keine „Träume eines Geistersehers“, der von Seancen mit längst Verstorbenen berichten will und die Verblichenen nach dem Wie und Was ihres Zustandes fragen möchte. Mit dem Denkbegriff meine ich vielmehr, dass wir nicht umhin kommen, auszuloten, was der Ausdruck „Auferstehung“ meint und ob das, was damit gemeint ist, *möglich* ist. Dabei ist – und auch dies wäre eine eigene Diskussion wert – ein eher liberaler, weit gefasster Möglichkeitsbegriff verlangt: also ein Begriff von Möglichkeit, der nicht durch das restringiert wird, was wir im Moment wissen und daher für realisierbar erachten oder was uns die Naturwissenschaft als höchstwahrscheinlich oder ausgesprochen unwahrscheinlich vorlegt, sondern das, was logisch und begrifflich ohne Widerspruch formuliert werden kann.

## Auferstehung in einem materiellen Universum

Wo die Theologie im Traktat „Eschatologie“ in den letzten Jahrzehnten dazu neigte, sich etwas zurückzunehmen und das Wie der Auferstehung hinter metaphorischen Formulierungen sich selbst zu überlassen – eine Vorsicht, die man verstehen kann, wenn man an die allzu konkreten Ausführungen neuscholastischer Manualien denkt –, da zeichnet sich seit geraumer Zeit in der Analytischen Religionsphilosophie und Metaphysik angloamerikanischer Prägung ein ganz anderes, begrifflich sehr zugespitztes Interesse am Auferstehungsbegriff ab. Das Bemühen um größtmögliche Konsistenz ist etwas, das man der Analytischen Philosophie zu verdanken hat – selbst dann, wenn man Ergebnisse bestimmter Diskussions nicht übernehmen will. Vor diesem Hintergrund ist es also nur zu verständlich und sogar legitim, wenn Philosophen, die an den Identitätsbedingungen diachron existierender Entitäten interessiert sind, auch fragen, welche Art von Bruch diese kontinuierliche Existenz oder die Identität der in Rede stehenden Entität ertragen kann, ohne als Gegenstand zu existieren aufzuhören, oder ob ein Gegenstand eine Phase der Nicht-Existenz sozusagen überstehen, ja überleben kann.

Damit wären wir aber nicht nur beim Titel dieser Philosophischen Woche,



Prof. Dr. Thomas Schärfl, Professor für Philosophie an der Universität Augsburg

„Leben und Überleben“, sondern auch bei dem eingangs gestreiften Versuch, einen Begriff von Auferstehung anzugeben, mit dem man ontologisch arbeiten kann. Hier beginnen aber die Schwierigkeiten erst. Was heißt Auferstehung genau? Einig sind wir uns wohl mehr oder weniger darin, dass die vulgär-eschatologischen Vorstellungen, die man in Filmen und neuerdings in einer Kaffeemaschinenwerbung mit George Clooney bestaunen kann, begrifflich nicht sehr viel transportieren außer der Vorstellung vom Verschwinden und Wiederauftauchen (Ortswechsel eingeschlossen).

Ist mit „Auferstehung“ gemeint, dass eine Person nach einer Phase des, salopp gesagt, „Verschwindens“ wieder „auftaucht“ und wieder „vor uns steht“ (als wäre nichts gewesen)? Ist damit gemeint, dass diese Person irgendwohin entrückt wird, wo sie weiter lebt? Oder ist sogar gemeint, dass eine Person, nachdem sie aufgehört hat zu existieren, wieder ganz neu zu existieren anfängt, weil der Tod ein eindeutiger Bruch ist, den man nicht übergehen kann? Oder ist Auferstehung die Heilung eines vom Tod bewirkten Zerbrechens, das wir am Funktionsende der lebensnotwendigen biologischen Prozesse am Körper überdeutlich beobachten können – eines Zerbrechens, das jedoch von der geheimnisvollen Identität eines zugrunde liegenden immateriellen Substrates getragen wird? Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass wir gar nicht so genau wissen, was Auferstehung eigentlich ist. Ganz grob meinen wir wohl damit, dass ein Toter wieder lebendig wird. Aber – wie ist das „wieder“ in dieser Formulierung zu lesen? Ist es als Sonderfall von „Wiederexistenz“ zu nehmen? Und was heißt eigentlich: Wiederexistenz? Ist das so zu lesen wie in den Beispielsätzen:

(i) Die Dresdner Frauenkirche wurde im Krieg zerstört; jetzt aber existiert sie wieder.

(ii) Die SPD wurde von den Nazis verboten; seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs existiert sie wieder.



Auch in der Karte von Hanns Rüst (um 1480 wohl in der Gegend um Augsburg entstanden und heute in der British Library) liegt das Paradies im Osten.

Nicht weit vom Paradies, aus dem ebenfalls die vier Flüsse fließen, liegt das Land von Gog und Magog.

Diese harmlosen Sätze haben es ontologisch durchaus in sich. Denn: Wenn etwas vollkommen zerstört wurde, wie kann es dann erneut anfangen zu existieren? Reicht es, dass ein Bauplan, eine Idee, eine Art Institution überlebt, um nach einer Phase der Nichtexistenz die Wiedereinstellung einzuleiten? Oder ist Wiedereinstellung auch dann noch denkbar, wenn auch Bauplan, Ideen oder Institution ausgerottet wären? Und wie wird die Wiedereinstellung selbst zuwege gebracht? Im Fall der Frauenkirche ist es die Rekonfiguration eines Gebäudes, wobei sich die Frage stellt, ob ein extrem zerstörtes Gebäude, das mit neuen Steinen aufgebaut wird, noch mit dem alten identisch ist, oder ob es nicht ein dem alten Gebäude überaus ähnlich sehendes „ens successivum“ ist, das eine Linie in der Raumzeit fortführt. Im zweiten Fall, im so genannten SPD-Beispiel, wird die Wiedereinstellung durch einen Parteitag eingeleitet, wobei sich hier die Frage stellt, wie institutionelle Entitäten überhaupt existieren und wodurch sie wirklich zerstört werden können.

Die von mir gewählten Beispiele sind für den Auferstehungsbegriff durchaus relevant – wenn man einen Blick in die klassischen Eschatologietraktate wirft: Da geht es einerseits um Wiederaufbau – ganz konkret um den Wiederaufbau des menschlichen Körpers. Augustinus erörtert diese Fragen in *De Civitate Dei* im Rahmen des antiken Atomismus: Der durch die Verwesung in seine Bestandteile (Atome) aufgelöste Körper ist in alle Himmelsrichtungen zerstreut, so dass Gott am Ende der Zeiten, um die Auferstehung zu bewerkstelligen, die verstreuten Einzelteile wieder zu einem Ganzen zusammenfügen muss. Und andererseits geht es auch um die Frage, was den Zusammenbruch und die Zerstörung des Körpers im Tod überlebt. Hierfür gibt es in der christlichen Tradition eine tendenziell dualistische Antwort: Das Überleben der Person ist durch die Fortexistenz der Seele gesichert. Auch dem Platonismus nahe stehende Theologen wie Gregor von Nyssa hatten die Seele post mortem noch mit den Atomen, die einst den Körper gebildet hatten, irgendwie verbunden gedacht. Und der dem Aristotelismus verpflichtete Thomas von Aquin braucht eine vom Körper im Prinzip trennbare „anima separata“, um die Identität der Prämortem-Person mit einer Postmortem-Person erklären zu können.

Wenn wir einen immer noch recht vagen und unfertigen Begriff von „Auferstehung“ entlang der eben diskutierten, sehr alltäglichen Beispiele verwenden wollen, so erhalten wir zwei begriffliche Pole, die wie Brennpunkte einer Ellipse den Auferstehungsbegriff ausmachen scheinen. Da ist einerseits ein Element des Überlebens angezeigt (das dann natürlich mit einem ontologischen Träger dieses Überlebens identifiziert werden muss) – und da ist andererseits die Assoziation des Wiederaufbaus (der Restitution) aufgerufen, die ein Element des Wieder-in-Erscheinung-Tretens nahe legt.

### Tod, Auferstehung, Restitution

Selbst wenn wir zu existenziellen Metaphern greifen und den Tod als Zusammenbruch einer Welt, Vernichtung einer einzigartigen Ich-Perspektive oder unwiederbringliche Zerstörung lebender Aktivität betrachten, so ist der Tod zunächst so etwas wie das „Herausfallen“ aus einer Kategorie – etwa so (man verzeihe mir den sehr grobschlächtigen Vergleich), wie wenn man einem Auto die TÜV-Plakette abschraubt oder einem Fahrer den Führerschein nimmt: Da verschwindet nicht einfach jemand; da verändert sich vielmehr etwas.

Was vorher zur Gattung lebender Wesen gehörte, muss nach dem Tod zur Gattung eher lebloser Gegenstände gezählt werden – zu einer Gattung von Dingen, in denen zwar noch Stoffwechselfvorgänge produziert werden, die aber kein Aktivitätszentrum für lebendiges Verhalten mehr besitzen. Natürlich kann man sagen, dass mit dem Tod etwas zu fehlen beginnt: nämlich alle jene beobachtbaren Eigenschaften und Ereignisse, die es gestatten, diesem *x*, das nun als Leichnam vor uns liegt, ein Bewusstsein oder andere psychische Eigenschaften zuzusprechen oder die Integrität einer lebendigen Struktur zuzugestehen. Der Tod ist primär eine die Sortenzugehörigkeit verändernde *Transformation*, die mit dem Feststellen von Defiziten zu tun hat; der Tod ist nicht so sehr ein Verschwinden. Deshalb stellt sich die Frage, welche ontologische ‚Story‘ dieser kaum zu bestreitenen Prima-Facie-Phänomenologie des Sterbens angemessen ist.

### Der Tod ist primär eine die Sortenzugehörigkeit verändernde Transformation, die mit dem Feststellen von Defiziten zu tun hat; der Tod ist nicht so sehr ein Verschwinden.

Nimmt man die hier nur skizzierte Prima-Facie-Phänomenologie als Hürde, so dürfte eine ontologische ‚Story‘ des Überlebens am besten als ‚Story‘ einer Fission (einer metaphysischen Spaltung) zu erzählen sein; denn diese Geschichte kann mit der Tatsache, dass nach dem Tod noch ein Leichnam vor uns liegt, der zumindest theoretisch als Erbe der Identitätsbeziehung in Frage kommen könnte, etwas anfangen. In der jüngeren Diskussion haben vor allem Kevin Corcoran und Dean Zimmerman eine solche Auferstehungskonzeption vorgetragen: Eine Entität *a*\* erleidet im Augenblick des Todes eine Spaltung, so dass zwei entia successiva (*a* und *b*) entstehen. Nur *eine* Nachfolgeentität kann die Identitätstragende Fortsetzung sein. Aufgrund einer Kriteriologie personaler Existenz durch die Zeit lässt sich der „Closest Continuer“ von *a*\* ermitteln – mit dem Ergebnis, dass der hinterbliebene Leichnam nicht mit der Prämortem-Person identisch sein kann.

In dieser Geschichte ereignet sich die Auferstehung oder, genauer, das Überleben sozusagen ‚im Tod‘. Allerdings haben wir ein kleines Detailproblem, das wir zumindest spekulativ beantworten müssen: Mit unseren Augen sehen wir zwar, dass eine Entität *b* (nämlich der Leichnam) auf *a*\* folgt. Aber wir sehen keine Entität *a*, die als eigentliche Identitätsfortsetzung der Postmortem-Zustand der in Rede stehenden Person ist. Zimmerman und Corcoran würden vielleicht sagen, dass *a* von Gott in den Himmel oder ins Jenseits oder in eine andere Welt *W2* transportiert wurde. Entlang der deutschen Diskussionen um die sogenannte Auferstehung im Tod könnte man vielleicht sagen, dass *a* sozusagen ans Ende der Zeiten transportiert wurde, so dass die Existenzlinie der in Rede stehenden Person *quoad nos* wie ein *Mehrfachexistenzdiagramm* aussieht (für Gott, der zu jedem Augenblick in der Zeit gleich simultan ist, jedoch eine Einheit darstellt).

Corcoran und Zimmerman haben ihr Modell der Fission jedoch in den Koordinaten einer 3D-Teil-Ganzes-Ontologie ausgefaltet. Sie gehen – vereinfacht gesagt – davon aus, dass menschliche Personen materielle Lebewesen sind

(und gegen den Dualismus sind sie durch und durch vom Materialismus zumindest in einer konstitutionstheoretischen Version überzeugt), die aus materiellen Teilen bestehen, die ihrerseits nicht mehr (in einem echten oder relevanten Sinne) teilbar sind: den „Simples“.

Diese Idee legt nahe, dass im Augenblick des Todes ganz bestimmte Simples in eine andere Welt oder ans Ende der Zeit springen, während einige andere Simples im Leichnam die Reise ins Grab antreten. Über die Kriterienhierarchisierung einer „Closest-Continuer“-Theorie ließe sich dann (aus der Perspektive Gottes oder der schon verherrlichten Heiligen) ermitteln, dass die „gesprungenen“ Simples die eigentliche Fortsetzung der Person konstituieren, während die zurückgebliebenen Simples den Leichnam bilden.

Diese ganze Geschichte hat aber ein gewaltiges Problem: Wer oder was sind diese Simples? Offenkundig sind es keine Gehirn- oder Leberzellen, ja überhaupt irgendwelche stofflichen Bausteine, deren Fehlen man am Leichnam nachweisen könnte. Gerade die springenden Simples sind ausgesprochen rätselhaft – ihr Sprung entzieht sich der Beobachtung. In ihrer Existenz und Wirkungsweise sind sie nicht weniger rätselhaft wie eine unausgedehnte, mit sich immer gleich bleibende Seelen- oder Selbstsubstanz, von der Dualisten sprechen.

Dieses neue Rätsel ist der Grund dafür, dass etwa Godehard Brüntrup dazu rät, die Teil-Ganzes-Ontologie der Simples durch eine *Prozessontologie der Ereignisse* zu ersetzen. Wenn wir uns Personen – etwas schief formuliert – aus psychophysischen Ereigniskomplexen konstituiert denken, dann können wir in der Tat einen Sprung von bestimmten Ereigniskomplexen postulieren, weil wir am Leichnam ein Fehlen genau dieser personkonstituierenden Ereigniskomplexe feststellen können: Am und im Leichnam ereignet sich im Großen und Ganzen nur noch sehr wenig von dem, was sich in den Personzuständen der Prämortem-Person ereignet hatte. Daher kann man unter dem Vorzeichen der Kohärenz der kausalen Lineare durchaus fragen, ob Prämortemereigniskomplexe neben den sehr bescheidenen Postmortemereignissen am Leichnam nicht auch noch andere, weitaus wichtigere, weil die Person neu konstituierende Ereigniskomplexe kausal induziert haben könnten.

Die 3D-Teil-Ganzes-Problematik bringt uns zurück zu einem alten und immer wieder neuen Problem mit dem Auferstehungsgedanken, der von der klassischen Theologie unter der Überschrift einer Restitution des Körpers diskutiert worden war. Auch hier ging man – wie man an Augustinus studieren könnte – davon aus, dass der menschliche Körper aus ontologischen Atomen besteht. Auferstehung wurde in diesen Koordinaten als *Wiederausammenfügung* der Atome des Körpers konzipiert (wobei die Identitätsfragen durch die Annahme einer unsterblichen Seele in der klassischen Theologie suspendiert waren). Aber ist dieses Konzept der Restitution überhaupt ein sinnvolles Konzept?

David Hershenov hat in jüngerer Zeit versucht, der Restitutionstheorie neues Leben einzuhauchen. Er meint, dass der Körper, der nach dem Tod in seine Einzelteile zerfällt, einfach in einem „scattered stage“ existiere – wie etwa die Einzelteile einer Pistole, die von ihrem Besitzer in verschiedenen Schachteln in einer Schublade aufbewahrt würden. Hershenov meint, dass gerade diese Analogie zu einer zerlegten Pistole zeigen könne, dass der Postmortem-Zustand des Körpers nur ein anderer Aggregatzustand sei, so dass die Restitution

des Körpers ontologisch genauso wenig Probleme mache wie das Zusammenbauen einer zerlegten Pistole. Die Identitätsrelation bliebe über die verschiedenen Aggregatzustände hinweg vollkommen unangetastet. Aber ist das Ganze wirklich so einfach, wie es Hershenov glaubhaft machen möchte? Schon bei Augustinus und anderen Kirchenvätern wurde unter der Überschrift des sogenannten „Kannibalen-Problems“ ein naturphilosophischer Umstand diskutiert, der ein gravierendes Problem darstellt: Teile, die einmal zum Körper einer Person *P1* gehört haben, werden auf dem Weg über Stoffwechsel- und Nahrungsketten irgendwann zum Körper einer Person *P2* gehören. Wem gehören die Teile nun aber eigentlich? Behalten Teile ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zum Körper der Person *P1* wie einen Ursprungszertifikatsstempel („was originally owned by ...“)? Oder verlieren die Teile die Zugehörigkeit zu *P1* genau in dem Moment, in dem sich der Körper von *P1* auflöst bzw. in dem sie zum Körper von *P2* gehören? Hershenov unterläuft diese Fragen, indem er mit seiner Pistolen-Analogie unter der Hand eine stabilisierende Entität einführt, der die Teile der Pistole sozusagen immer zugeordnet und damit treu bleiben: dem Eigentümer der Pistole. Auch wenn die Teile der Pistole nach dem Zerlegen nicht mehr in der Pistole sind und damit ihre Teilrelation der Pistole gegenüber verloren haben mögen, so bleibt die Eigentumsrelation stabil bestehen und erlaubt damit den Übergang von einem Aggregatzustand in den anderen. Die Pistole in dieser Geschichte ist nämlich physisches und institutionelles Objekt gleichzeitig: Als Pistole ist sie ein materielles Ding; als bessener und aufbewahrter Gegenstand ist sie eine institutionelle Größe, die mit Werten und vielleicht sogar mit Emotionen bedacht wird – und zumindest als institutionelle Größe hört die Pistole nie auf zu existieren.

Die klassische Theologie hat einen vergleichbaren Spielzug eingeführt, indem sie postulierte, dass die Seele (als die im eigentlichen Sinne stabilisierende Entität) in einer gewissen Beziehung zu den Atomen bleibt, die einstmals den Körper bildeten. Der Körper bleibt in dieser Geschichte sozusagen als institutionelle Größe erhalten. Dabei lösten die Kirchenväter das Kannibalen-Problem durch eine Art Ad-hoc-Konstruktion: Der Erstbesitzer der Teile hat das unstreitbare Vorkaufsrecht. Und alle anderen Besitzer, die auf irgendwelchen Wegen auf Teile aus den Körpern Dritter angewiesen waren, bekommen von Gott neue Teile zur Verfügung gestellt – Atomimplantate sozusagen.

Was diese Ad-hoc-Konstruktion jedoch übersieht, ist eine wichtige ontologische Fragestellung: Inwiefern fallen Identität (des Körpers oder der Person) und Integrität (der Bestandteile) wirklich zusammen? Wie gehen wir mit der Tatsache um, dass lebendige Wesen ihre Teile ständig austauschen? Schon Thomas von Aquin hat dies zu formulieren gewusst und daher zwischen Identität und Bestandteil-Integrität unterschieden. Außerdem ist die Privilegierung der Erstbesitzer eigentlich ungerechtfertigt – sie setzt voraus, dass Teile, wenn sie eine Ganzheit einmal verlassen haben, in einer geradezu geheimnisvollen Besessen-sein-Relation verharren können, die auch durch das Auftauchen eines kausal höchst wirksamen Neueigentümers, der sich die in Rede stehenden Teile buchstäblich einverleibt, nicht ausgetrichen oder überschrieben wird. Gelinde gesagt: Diese Teil-Ganzes-Story ist sehr eigenartig und extrem kontra-intuitiv. Sie scheint Integrität und Identität regelrecht miteinander zu verwechseln und befindet sich damit nicht auf der



Schon modernen Kartographie ähnelt diese Karte aus dem frühen 15. Jahrhundert. Vesconte Maggiolo aus Neapel bildete Europa sowie Teile Asiens und

Afrikas sehr genau nach. Unser Ausschnitt zeigt Afrika, wie es sich den europäischen Entdeckungsfahrern von der Küste her darstellte. Das Paradies ist

auf den Mondbergen dargestellt, von denen aus der Nil nach Norden fließt. Heute ist diese Karte in einer Bibliothek in Parma.

Höhe einer Ontologie lebender Wesen. Denn lebendige Wesen tauschen ihre Teile mit ihrer Umgebung ständig aus, ohne dabei ihre Identität als konkrete, individuelle Lebewesen zu verlieren.

Wenn wir mit dieser Kritik der Restitutionstheorie in allen ihren Schattierungen eine Absage erteilen, dann fallen auch der Wiederaufbau- und Rekonfigurationsaspekt zusammen, die dem Auferstehungsbegriff eigen sind. Es macht schlicht keinen Sinn, die Wiederbelebung von Toten so zu denken, dass Gott Atome durch die Weltgeschichte jagen müsste, wobei er dabei nur die Körper von einigen wenigen zusammenfügen würde oder genauer gesagt: Er würde dabei nur den körperlichen Zustand einer Person P1 zu einem Zeitpunkt  $t_n$ , an dem P1 eben genau jene Ansammlung von Teilen an und in ihrem Körper hatte, refigurieren und auf diese Weise aber nur die Kopie eines bestimmten Personenzustands erstellen (und sei es auch des letzten irdischen Personenzustands); er würde dabei aber nicht das kontinuierliche Leben oder das Überleben der Person P1 garantieren – um von etwaigen Ansprüchen, die eine Person P2 an das besagte Agglomerat von Teilen hätte, gar nicht erst zu sprechen. Denn zur Eigenart lebendiger Wesen gehört, dass kein Lebenszustand, der sequentiell auf einen anderen folgt, einem anderen Lebenszustand in Hinsicht auf die konstitutiven Teile vollkommen gleicht. Daher wäre ein wieder zusammengefügt Körper ein Non-

Sequitur-Zustand des betreffenden Lebewesens.

#### Leibliche Auferstehung

Leib ist – und das lässt sich aus diesen Anfragen bereits erschließen – gerade nicht Körper, physikalische Eigenschaften treffen auf den Leib nur bedingt zu. Der Leib ist die Ausdrucksform der Person, ihr Zugehen auf die Welt, der Ort ihrer Konkrektion, ihrer Kommunikation. Der Leib ist individuell und sozial zugleich: Er eröffnet den Blick auf den Anderen, markiert die Begrenzung des Eigenen, begründet Leidenschaft im mehrfachen Sinn des Wortes. Der Leib ist eine Ganzheit, eine strukturierte Ganzheit. Die Glieder eines Leibes sind Struktur und nicht einfach Teile eines zusammengesetzten Gebildes. Der Leib färbt die Person ein, ihr Zugehen auf die Welt. Der Leib ist immer der Leib einer Person. Und eine menschliche Person ist ohne einen Leib nicht denkbar. Aber der Leib ist nicht Körper. Die Identitätsbedingungen von Leib und Körper sind unterschiedlich. Während der Leib Innenräume und Perspektiven markiert, besteht der Körper nur aus Schichten von Außenräumen und Vorhandensein. Der Körper bietet sich der äußeren Anschauung dar, der Leib entzieht sich zu einem gewissen Grad – er eröffnet einen Innenraum von Anschauung. Der Körper ist sichtbar, der Leib ist spürbar. Ja, und es ist präzise der Leib, der jenes psycho-

physische Kontinuum stiftet, in dem wir uns permanent wie von selbst bewegen: Psychisches ist mit Physischem verknüpft, von ihm durchdrungen und vice versa. Und bei genauerer Betrachtung stellt sich heraus, dass diese Art von Durchdringung, Verknüpfung und Wechselverweisung eine eigene ontologische Dignität hat, die man – in solider phänomenologischer Tradition – Leiblichkeit nennen kann. Das Ich oder Selbst ist nie als reines Ich gegeben. Es ist ein leidenschaftliches und leidensfähiges, ein befindliches und sich orientierendes, ein intentional ausgreifendes und deutendes, ein sich auf den Anderen eröffnendes oder von ihm betroffenes, ein sich ausdrückendes und angesprochenes, ein intentionales und intendiertes Ich. Es ist ein verleiblichtes Ich, das nicht nur weiß, dass es ist und was es ist, sondern auch spürt, wer es ist und was es ausmacht, das sich findet und befindet, sich verständigt und nach Verstehen sucht. All dies ist erschlossen durch eine Dimension, die man nicht anders als leiblich nennen kann. Aber: Leib ist nicht Körper. Denn Körper sind physische Gebilde, die nur Außenrelationen haben und keine eigentliche Innenwelt besitzen. Wenn wir den menschlichen Körper als Organismus betrachten, befinden wir uns schon auf einer Kreuzung und Schnittstelle: der Schnittstelle zwischen physischer Körperlichkeit und intentionaler Leiblichkeit. Denn das organische Leben ist nicht einfach nur eine physikalisch mobile Struktur; es

befindet sich und spürt sich (wie rudimentär auch immer).

Nun könnte man vielleicht anmerken, dass Körper als Entitäten sui generis existieren müssen, da durch sie Personen individuiert werden. Aber ist das wirklich so? Werden Personen nicht vielmehr durch ihre Selbstreferentialität und ihre Unvertretbarkeit individuiert? Und ist die Annahme, dass individuelle Körper existieren und Körper eines Individuums sind, nicht vielmehr das Resultat der Leib-Dimension? Erscheinen Körper nicht gerade deshalb als Individuen, weil sie die Realisation von Personen qua Leib sind? Wenn wir über die Dimensionen von Empfinden und Spüren nachdenken, werden wir gewahr, dass es in der Tat einen signifikanten Unterschied zwischen Leib und Körper gibt, ja geben muss. Der Leib ist ein Dazwischen, in ihm kommen die „Komponenten“ zusammen, die im klassischen Vokabular als körperlich oder seelisch etikettiert wurden. Der Leib ist beides; und er ist dazwischen. Der ontologische Hintergrund eines modifizierten Fissionsmodells von Auferstehung ist die Unterscheidung von Leib einerseits und Körper andererseits, von strukturierten Ganzheiten einerseits und aus Teilen buchstäblich zusammengesetzten Kompositionsgeländen andererseits.

Was heißt es nun, vor diesem Hintergrund von leiblicher Auferstehung zu reden? Gemeint ist nicht das mühsame Zusammensuchen der Teile, aus denen ein menschlicher Körper bestanden haben mag. Gemeint ist die Transformation einer Person mitsamt dem, was sie zur lebendigen Struktur macht – im Augenblick des Todes. Vielleicht gibt es für den Wiederaufbaugedanken im Auferstehungsbegriff eine andere Verwendung: Auch wenn die Systematische Theologie unserer Tage bisweilen allzu euphorisch personalistische Denkkategorien bemüht hat, können genau diese Kategorien hier nützlich sein. Leibliche Auferstehung meint dann nicht die Rekonfiguration eines biologischen Lebewesens, sondern die Wiederherstellung des Leibes als einer institutionellen und sozialen Größe. Denn in Hinsicht auf die intersubjektive Existenz von Personen lässt sich sagen, dass Leiblichkeit per se diese institutionell-soziale Seite meint. Leibliche Auferstehung wäre dann, dies sei hier nur en passant angemerkt und bedarf zusätzlicher vertiefter Überlegungen, die Wiederbegegnung mit jenen Personen, die auf der Basis unserer intersubjektiven Existenzweise sozusagen jenes Kraftfeld erzeugen, indem unser Dasein ein soziales (und dadurch sozusagen institutionelles) Dasein wird.

Der hier vorgetragene Gedanke hat natürlich seinen Preis. Ein Teil davon wurde schon beziffert: Der Auferstehungsbegriff legt größeren Wert auf den Aspekt des Überlebens; der Restitutionsaspekt bleibt dabei eher ein Randphänomen. Wenn man den Restitutionsgedanken in eine lange hermeneutische Transformationsschleife schickt, um ihn als Wiederbegegnung mit den Personen, die ein Leben auszeichneten, zu verstehen, kann er weiter bewahrt werden. Gleichzeitig ist das hier vorgelegte Modell relativ konservativ – zunächst philosophisch gesprochen: Es hält fest an dem Dogma, dass die Rede von Wiederexistenz oder Neuxistenz eher irreführend ist und dass keine Entität wirklich *zweimal zu existieren anfangen* kann. Dieses Dogma ist allerdings keineswegs unumstritten. Aber wer sich an dieses philosophische Dogma hält, handelt sich auf der anderen Seite nicht die Probleme ein, mit denen eine Theorie der Mehrfachexistenz zu kämpfen hätte. Auch in theologischer Hinsicht ist das hier vorgetragene Mo-

dell eher konservativ, weil es einen Zwischenzustand für denkbar hält, der allerdings – wie Gisbert Greshake in einer Modifikation seiner Ausgangsthesen zur Auferstehung im Tod unterstrichen hat – als „Auferstehungsstand“ gekennzeichnet werden müsste, der prozessual auf die Vollendung des Menschen in Gott zuläuft und der eben gerade nicht als Zustand einer ‚anima separata‘ gedacht werden soll. In paulinischer Tradition ließe sich der Tod damit als Tor zu einer Transformation des Menschen beschreiben, die ihm eine neue Leiblichkeit schenkt.

Ein weiterer Preis des hier vorgestellten Gedankens besteht darin, das Verhältnis einer Person zu ihrer Biologie anders zu denken. Wenn wir in phänomenologischer Hinsicht vom Leib einer Person reden (denken wir an den Gesichtsausdruck oder die Gestalt, die vor uns steht, oder der Glanz von Augen, der uns fasziniert, oder einen Blick, der uns einschüchtert), schreiben wir dieser Person Eigenschaften zu, die eigentlich keine biologischen Eigenschaften sind. Es sind Eigenschaften, die schon in eine Erste-Person-Perspektive getaucht sind und die auf noch grundlegendere Eigenschaften verweisen, die uns in der Ersten-Person-Perspektive vollkommen transparent sind. So ist das Spüren eines Schmerzes oder eines Kältegefühls, das Gespür für unsere Extremitäten oder die Schwere unseres Leibes etwas, das uns vollkommen transparent ist, d.h. das für unser Selbstbewusstsein durchsichtig ist, während die Stoffwechselfvorgänge in unserer Leber uns nur aus einer Dritten-Person-Perspektive zugänglich sind. Nimmt man die Differenz von Erster- und Dritter-Person-Perspektive als Ausgangspunkt, so können wir eine neue Form von Eigenschaftsdualismus skizzieren, der nicht einfach zwischen mentalen und physischen Eigenschaften eine Grenze zieht, sondern zwischen *transparenten* (also in meinem Bewusstsein erschlossenen und aufgehellten) einerseits und *intransparenten* andererseits, über die ich mich (wie jeder andere Mensch) im Umweg über die Dritte-Person-Perspektive verständigen muss. Meine Leiblichkeit ist nun, so kann man etwas verkürzt sagen, das, was mir etwa im Modus des Spürens und einer primären Widerständigkeit als transparente Eigenschaft „an mir“ zugänglich ist. Meine Körperlichkeit versammelt hingegen all jene physisch-biologischen Eigenschaften, die auch mir selbst nur aus einer Dritten-Person-Perspektive heraus zugänglich sind. Allerdings sind diese beiden Eigenschaftsmengen miteinander verklammert. Die Klammer bildet der Realisationsbegriff, den ich von Sydney Shoemaker übernehme. Er hat eine stärkere und eine schwächere Prägung: Als Realisation<sup>1</sup> meint er eine Realisierung, die notwendig und unausweichlich ist. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass Personen leiblich realisiert sind, weil die leibliche Existenz (im oben skizzierten Sinne) für sie unausweichlich ist. Realisation ist die schwächere Form, die zwar einen Zusammenhang konstatiert – aber keine zwingende Notwendigkeit unterstellt. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass verleiblichte Personen biologisch realisiert sind, wobei diese Realisierungsweise nicht in jeder möglichen Welt so ist, wie sie in unserer aktuellen Welt ist. In unserer Welt und in den auf der Basis der in unserer Welt geltenden Naturgesetze benachbarten Welten sind Realisation und Realisation so verklammert, wie wir das kennen (verleiblichte Personen brauchen in unserer Welt ein Gehirn etc.), aber eine logische Notwendigkeit stellt diese, uns bekannte Form der Verklammerung nicht dar. □

## Die christliche Hoffnung auf ewiges Leben angesichts der menschlichen Grunderfahrungen von Endlichkeit, Schuld und Liebe

Hans Kessler

### Erster Teil: Grunderfahrungen, die über den Tod hinausweisen

Spricht vernünftig etwas dafür, dass der Tod nicht das Ende ist? Es gibt Grunderfahrungen, die, denkt man sie durch, bis an den Punkt führen, wo Hoffnung über den Tod hinaus – gewiss nicht bewiesen ist, aber – sich als zutiefst sinnvoll erweist und alle Unvernünftigkeit verliert. Ich nenne drei:

#### 1. Das Wissen um unsere radikale Endlichkeit

Wir sind endlich, wir *wissen* es und können über unser Ende hinausdenken. Wir wissen, dass unser Leichnam verwesen und in andere organische Prozesse übergehen wird. Das Materielle an uns verschwindet also nicht einfach, löst sich *nicht* in nichts auf. Aber – und das gibt zu denken – da war doch *noch* etwas gewesen: eine Person mit Sehnsucht, Liebe, Verantwortung, vielleicht auch Gemeinheit und vielem mehr. Mit welchem Recht, so fragte Karl Rahner, behauptet man eigentlich, dies alles sei einfach ins reine Nichts abgewandert, verdampft? Beim materiellen Körper ist das, was war, nicht einfach verdampft, – und das, was da *noch* war, die Person, soll es einfach schlechthin nicht mehr geben? Warum eigentlich soll es „aus sein“? Weil wir hier davon nichts mehr merken? Ein schwaches Argument! Eigentlich folgt daraus nur: Für uns, die Hinterbliebenen, ist der Tote nicht mehr da. Muss er für *uns* da sein, um überhaupt zu sein?

Endlich-sein muss ja nicht heißen, dass der Tod das definitive Ende ist. Die Person ist nicht vollständig mit ihrer biochemischen Existenz verrechenbar, deren Erlöschen muss nicht zugleich die Person eliminieren. Der Mensch ist ja ein erstaunliches Wesen, weil er trotz seiner Endlichkeit von einer unendlichen, unstillbaren Sehnsucht beseelt ist. Warum ist das so?

#### 2. Das Phänomen der Liebe

Liebe, die über die eigenen Zwecke hinausgewachsen ist und den Anderen uneigennützig bejaht, kann die Vernichtung des Anderen nicht akzeptieren, sie widersetzt sich ihr. Sie fordert für ihn, dass er bewahrt werden möge, und zwar nicht deswegen, weil ich etwas von ihm habe, sondern einfach um seiner selbst willen. Gabriel Marcel hat den oft zitierten Satz geschrieben: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben“. Die Liebe weigert sich, dem Tod des Anderen zuzustimmen, sie ist die stärkste Option gegen den Tod. Sie fordert für den Geliebten Unzerstörbarkeit (das ist ihre Logik), kann sie aber selbst nicht geben (das ist ihre Aporie). Sie enthält ein Versprechen, das über den Tod hinausweist. Geht es ins Leere? Dann wäre uneigennützig Liebe letztlich absurd.

#### 3. Das nicht wieder gutgemachte Unrecht und die Schuld

Ihre volle Schärfe bekommt die Frage nach einer Vollendung über den Tod hinaus aber erst angesichts des nicht wieder gutgemachten Unrechts in der Welt, angesichts der Schuld. Denn



Prof. Dr. Hans Kessler, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Universität Frankfurt am Main

wenn man die verhungerten Kinder, die Chancenlosen oder auch die Verstorbenen, denen man vieles verdankt oder schuldet, wenn man sie und all die Opfer unseres Treibens einfach aus seinem Gedächtnis verdrängt, um sein bisschen Glück nicht zu trüben, dann kann man nicht wirklich human sein. Wenn man aber seine eigene Ohnmacht und Schuld zugibt und sich zugleich weigert, die Opfer zu vergessen, wenn man die Forderung nach Gerechtigkeit für sie aufrecht erhält, dann muss man entweder in Resignation verfallen und in untröstliche Trauer, *oder* aber es stellt sich unabweisbar die *Frage* nach einer rettenden Wirklichkeit, die Frage nach Gott.

Wenn *kein* Gott wäre, dann hätte die Natur in uns Menschen ein *völlig unsinniges* Verlangen nach Erfüllung, Gutmachung, Gerechtigkeit und Sinn erweckt, das niemand einlösen kann. Ist es nicht eher anders: Sind wir vielleicht so gebaut, so voller Durst nach Erfüllung, Gerechtigkeit, Sinn, weil es – am Grunde von allem – eine andere Wirklichkeit gibt, die uns hat entstehen lassen, auf sich hin (als unsre wahre Erfüllung), so dass wir deswegen unablässig auf der Suche sind? Stimmt es vielleicht, was Augustinus (am Beginn seiner Confessiones) sagte: „Du (Gott) hast uns auf dich hin erschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es seine Ruhe/Erfüllung findet in dir“? Ist der endliche Mensch mit seiner unstillbaren Unruhe und unendlichen Sehnsucht vielleicht doch zuletzt nur religiös erklärbar?

Ich habe drei Grunderfahrungen genannt, die *strukturell* über sich hinaus verweisen und die zeigen, dass Hoffnung über den Tod hinaus nicht widervernünftig, sondern zutiefst sinnvoll und berechtigt ist.

Freilich: Was dann nach dem Tod kommt, *wie* es sein wird – das wissen wir nicht. Keiner hat einen „Blick nach drüben“ getan. Wie es jenseits des Todes ist, *weiß* keiner von uns.

Wir *hoffen*. Auferstehung, Unsterblichkeit, Reinkarnation: Das sind

menschliche Hoffnungs-*Entwürfe*, mehr oder weniger gut begründet.

### Zweiter Teil: Was ist die christliche Hoffnung, und worauf gründet sie?

Der jüdische und der christliche Hoffnungsentwurf macht eine fundamentale Voraussetzung: Er setzt Gott voraus. Er rechnet mit einem göttlichen Urgrund der Wirklichkeit, mit seiner absolut anderen Dimension und mit seiner schöpferischen Kraft.

Der Streit darüber, ob die Toten am Ende vergessen und endgültig verloren sind oder nicht, ist ein Streit um Gott. Hegel bringt *das Problem* auf den Punkt: „Der Tod ... ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, (ist) das, was die größte Kraft erfordert.“ Diese größte Kraft, das Tote festzuhalten, haben wir Menschen nicht. Und die Natur hat sie auch nicht. Wenn also die Natur, wenn das All *alles* ist, dann gibt es *kein* Leben nach dem Tod. Eine individuelle Auferstehung und ewiges Leben kann es nur geben, wenn die Natur, wenn das All nicht alles ist. Genauer: Wenn ein Gott ist, der *mehr* vermag, als in der Natur und im All „drin“ ist. Ludwig Wittgenstein hat notiert: „An einen Gott glauben, heißt, dass es mit den Tatsachen der Welt noch *nicht* abgetan ist.“

1. Für das biblische Israel war das klar. Dennoch hat es sich fast 1000 Jahre lang eine Hoffnung für die Toten versagt (erstaunlich angesichts der Anstrengungen seiner Umwelt, das Leben ins Jenseits zu verlängern). Altisrael verhielt sich diesbezüglich völlig abstinente;

### Die Hoffnung für die Toten gründet also nicht im menschlichen Unsterblichkeitsbedürfnis, sondern sie gründet allein in Gott, im Glauben an den göttlichen Ur-Grund, an seine schöpferische Kraft, Gerechtigkeit und Treue.

es vermied jede Projektion menschlicher Wunschträume über die Todesgrenze hinaus. Nicht wegen eines Ausgleichs im Jenseits hatte es an Jahwe festzuhalten, sondern um Jahwes selbst willen. „Du wirst den Herrn, deinen Gott, lieben aus ganzem Herzen“ (Dtn 6,4-9), nicht weil er dir etwas bringt, sondern um seiner selbst willen.

Und als dieses biblische Israel dann spät, im 2. Jh. v. Chr., doch zu einer Hoffnung für die Toten durchstieß, geschah dies nicht vom menschlichen Überlebenswillen her, sondern aus dem Jahweglauben selbst heraus, als dessen innere Konsequenz und Explication. Die Göttlichkeit Gottes wurde immer radikaler gedacht: Der Tod kann *ihm* keine Grenze setzen.

Die Hoffnung für die Toten *gründet* also *nicht* im menschlichen Unsterblichkeitsbedürfnis, *sondern* sie gründet allein in Gott, im Glauben an den göttlichen Ur-Grund, an seine schöpferische Kraft, Gerechtigkeit und Treue.

So versteht auch Jesus ein Leben der Toten ganz von der Lebendigkeit Gottes her. Im Streitgespräch mit den Sadduzäern, die ein Leben der Toten ablehnten, weil in ihrer Schrift, dem Pentateuch, davon keine Rede war, nimmt Jesus eine ihrer Textgrundlagen (Ex 3,6: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“) und entwindet ihnen diesen Text in einer verblüffenden Exegese, wonach Gott nicht ein Gott *derer* sein kann, die nicht mehr *sind* (Mk 12,27:

„Gott ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebendigen. Ihr irrt sehr.“). Gott ist nicht ein Gott von Toten, sondern zu wem Gott ein Verhältnis eingeht, der ist nicht vergangen, der ist zu ewiger Gegenwart bei Gott aufgehoben. (Luther: „Mit wem Gott ein Gespräch angefangen hat, derselbe ist gewiss unsterblich“.)

Das NT fasst die Erfahrung Gottes in der Geschichte Jesu so zusammen: Gott sei in Leben, Hingabe und Auferstehung Jesu offenbar geworden als die *Güte* oder Agape, die *für alle* entschieden ist. Wer Gott dies zutraut, darf wissen, dass er – und ebenso der andere (auch der Gegner) – unter allen Umständen erwünscht und gehalten ist (auch in Unglück, Schuld und Tod). Und er weiß sich berechtigt zu abgründiger Hoffnung für alle.

## 2. Für eine Hermeneutik christlicher Hoffnungsansagen ergibt sich:

Christliche Hoffnungsansagen enthalten keine irgendwie offenbaren Informationen über das Jenseits, sondern sind Hoffnungsentwürfe, entworfen aus dem Glauben an Gott, wie er in Jesus Christus sich zeigt, und aus der tiefen Überzeugung, dass dieser Gott real ist, realer als alles, was wir sonst für real halten.

Sie wurzeln also im Glauben an einen göttlichen Urgrund, aus dem alles jederzeit existiert und der alles trägt – auch im Tod. Dieser Gott darf nicht missverstanden werden als übergroßes Wesen jenseits der Welt, durch sie begrenzt (dann wäre er gar nicht unendlich, gar nicht Gott). Vielmehr ist er der absolute Urgrund des Seins, der alles so *absolut transzendiert* und umfasst, dass er ihm *zugleich* zuinnerst *immanent* ist; und als Urgrund auch von uns personalen Menschen darf Gott *zugleich nicht unter-personal* gedacht werden, eher *über-personal*, ein absolutes Du.

Hoffnungsansagen sind aber erst dann auch *inhaltlich* christlich, wenn sie sich bestimmen lassen davon, wie Gott in Jesus Christus offenbar geworden ist: als Güte oder Agape-Liebe, die jeder/jedem gilt, die niemanden ausschließt oder fallen lässt, sondern alle retten will.

## Dritter Teil: Auferstehung der Toten zum ewigen Leben – was kann das bedeuten?

1. „Auf(er)stehen“ ist ein Bild (neben anderen Bildern) und nicht die Sache selbst. Das ist wichtig! Denn das Wort Auferstehung ist *mehrdeutig*, ist mit Missverständnissen beladen und kann die gemeinte Sache auch verstellen.

So gibt es in *apokalyptischen* Texten die Vorstellung, dass die ins Grab gelegten materiellen Körper (am nahen Weltende) wiederbelebt werden. Wenn die *Sadduzäer* „Auferstehung der Toten“ hörten, assoziierten sie solche Vorstellungen, als sollten die verwesenen Körper wiederbelebt und frühere Verhältnisse vor dem Tod wiederhergestellt werden. Und eine so verstandene Auferstehung haben sie wegen der absurden Konsequenzen abgelehnt. Jesus gegenüber machen sie eine Auferstehung lächerlich mit der Frage, wem denn in der Auferstehung eine Frau gehören sollte, die nach dem Tod ihres Mannes der Reihe nach seine 7 Brüder heiratete, die alle auch starben.

Doch *Jesus* korrigiert sie, denn er versteht Auferstehung anders: „Wenn sie aus Toten auferstehen, heiraten sie nicht mehr, sondern sind *wie* Engel in den Himmeln“ (Mk 12,24f), d. h. in einer ganz *anderen* Seinsweise in der Dimension Gottes, also *verwandelt*. Explizit spricht dann Paulus davon, dass wir im Tod „verwandelt werden“

(1 Kor 15,51f; Phil 3,21; 2 Kor 3,18); er denkt *Auferstehung* förmlich *als Verwandelt-werden*.

Jesus und Paulus meinen mit „Auferstehung“ aus den Toten also *nicht Wiederherstellung* irgendeines früheren Zustands der Person (nicht „Wiederauferstehung“!), sondern die *Verwandlung* der Person in der Dimension Gottes. Auferstehung bezeichnet den *Übergang* der Person in die Ewigkeitsdimension Gottes, das *Eintreten* in eine neue Seinsweise, in ein radikal andersartiges, unzerstörbares Leben, Leben in anderer Qualität, *ewiges Leben*.

## 2. Auferstehung erst „am Jüngsten Tag“ oder bereits „im Tod“?

Im NT gibt es beide Vorstellungsmodelle.

a) Die *eine Vorstellung (Auferstehung erst am Jüngsten Tag)* ist durch das apokalyptische Weltbild bedingt, wo man die allgemeine Totenaufstehung für das nahe Weltende erwartete. Als dann das Weltende ausblieb und die Menschen wegstarben, bekam man, sofern man die apokalyptische Bildwelt als Faktenbeschreibung verstand, ein Problem: Was ist mit den Toten bis zur Auferstehung am Weltende? Man suchte einen Ausweg. Seit etwa 80 n. Chr. haben zuerst jüdische Apokalypsen (LAB, 4 Esra), kurz darauf um 95 auch der christliche 1. Klemensbrief (50,3) und dann seit 150 Justin, Irenäus, Tertullian und andere die apokalyptische Auferstehung am Weltende mit platonisch-dualistischen Ideen (von unsterblicher Seele im Körper) verknüpft, zu einer vermeintlich exakten Beschreibung der Vorgänge nach dem Tod: Der Tod ist die Trennung von Körper, der zerfällt, und unsterblicher Seele, die zu Gott gelangt, aber leiblos-nackt bleibt und – in einem Zwischenzustand – warten muss bis zum Jüngsten Tag, wo sie wieder mit ihrem Körper vereinigt wird. Nur bei einigen (Maria, den Märtyrern, dem rechten Schächer), meinte man, sei die volle Auferstehung bereits mit ihrem Tod erfolgt.

Ein missglücktes Vorstellungsmodell (mehr war es nie), hat Karl Rahner gesagt und gefragt: Wenn *prinzipiell* eine sofortige Auferstehung im Tod möglich sei, warum soll dies dann nur für ein paar Ausnahmefälle gelten? Und weiter: Wenn der Tod *Ausstieg* aus der uns geläufigen (in ein Nacheinander der Momente zerfallenden) Raum-Zeit ist und Eintreten in eine ganz andere, transzendente Dimension, in die Ewigkeitsdimension Gottes, darf man dann

für die Verstorbenen, die in Gottes Ewigkeit geborgen sind, überhaupt noch ein Nacheinander und Warten auf das noch Ausstehende annehmen? Ein solches gibt es natürlich für uns, die wir noch im Zeitfluss sind. Aber darf man es in Gottes Ewigkeit eintragen?

b) Nun kennt das NT aber auch *eine andere Vorstellungsreihe*: Die Verstorbenen gehen schon unmittelbar mit dem Tod in das ewige Leben Gottes ein:

„Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“, sagt Jesus (Lk 23,43) zum reumütigen Schächer; oder der arme Lazarus gelangt im Tod in Abrahams Schoß (Lk 16,22); oder Paulus im Gefängnis, die drohende Hinrichtung vor Augen, hat Lust, abzuschneiden und ganz beim Herrn zu sein (Phil 1,23); oder das Johannes-Evangelium, für das die Erhöhung Jesu, die Auferweckung, schon am Kreuz geschah, lässt Jesus sagen: Wer mir nachfolgt, wird (im Tod) dort sein, wo ich bin, und der Vater wird auch ihn verherrlichen (12,23-33).

Diese Sicht führt in der *heutigen Theologie* zur Rede von der „Auferstehung im Tod“: Die Person stirbt in Gott hinein, wird im Sterben von Gott unterfangen und im Moment ihres Todes („heute noch“) mit einem neuen, unzerstörbaren Leben beschenkt.

Natürlich ist auch das ein Vorstellungsmodell. Aber dieses Denkmodell ist dem apokalyptisch-dualistischen überlegen, weil es viele Widersprüche vermeidet:

*Auferstehung* wird denkbar *als durch Gott bewirkte Verwandlung der Person*, und zwar *im Augenblick des Todes* (da setzt die Transformation ein). Und dabei muss Gott nicht von außen eingreifen, weil er schon in uns ist, weil er *schon immer präsent (immanente) tragende Grund* ist, also auch der Grund der Kontinuität der Person im Tod.

Mit Paulus (Röm 8,11) gesprochen: Gottes Geist wohnt schon in euch. So „wird der, der Jesus von den Toten erweckt hat, auch euch lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“!

Auferstehung, ewiges Leben und die gesamte Eschatologie wären also *pneumatologisch zu konzipieren*, von Gott bzw. von Gottes Geist als Lebensspender und todüberwindender Macht her. Gott allein garantiert Unsterblichkeit: Gott in seiner liebenden Relation zu uns und Gott *in* uns, der Heilige Geist. Wenn er im Menschen wohnt, verlässt er seinen Wohnsitz nicht, sondern gestaltet ihn um zu einer neuen, bleibenden und vollendeten Existenzform

(gleichförmig mit Jesus Christus: Phil 3,21; Röm 8,29).

## 3. Was bedeutet dann „leibliche“ Auferstehung?

a) Zunächst: Was bedeutet „**Leib**“? Leib und (materiell-physischer) Körper sind nicht dasselbe. Phänomenologen (von Husserl bis Levinas) machen uns darauf aufmerksam: In der *ursprünglichen Lebenseinstellung* erfahren wir nicht den „Körper“, sondern den „*Leib*“ des Andern. Und der „ist schon mehr als ein materielles Ding“, er „hat schon eine zum Seelischen gehörige Schicht“ (Husserl). Der Leib ist *voller Bedeutung*: Selbstausdruck der Person, ihre Außenseite, Einfallstor für andere, Medium ihrer Aktionsfähigkeit und Kommunikation mit anderen. Erst wenn wir von dieser ursprünglichen *bedeutungsvollen Ganzheit Leib absehen*, erhalten wir den bloß materiellen Körper, ein Abstraktionsprodukt (sagte Husserl).

Ähnlich ist für die Bibel „*Leib*“ (basár, guph, sóma) nicht – dualistisch – ein Teil des Menschen (der bloße Körper), sondern die *ganze Person*, aber unter einer bestimmten Hinsicht betrachtet, nämlich *mit ihrem interaktiven Bezogensein* auf andere und die übrige Schöpfung, also *in ihrem Gemeinschafts- und Erdbezug*. Kurz: Im Begriff Leib wird die Person in ihrem Bezug zu Um- und Mitwelt gedacht, also auch mit dem *Erleben und Erleiden*, das sie *prägt*. Und im Begriff „*Seele*“ (néfesch, psyché) wird biblisch wiederum der Mensch als ganze leibhaftige Person gedacht, insofern er ein lebendiges Wesen von Gott her und ein unveräußerliches Individuum ist, also was ihn zu sich selbst macht. Auch Tiere sind „lebendige Seele“.

b) „**Leibhaftige**“ Auferstehung besagt dann, dass die Person *mit* ihrem Bezogensein von Gott gerettet wird, *aber* nicht nur so, wie sie zu irgendeinem Zeitpunkt ihres irdischen Daseins war (z. B. in verkrüppeltem Körper-Leib oder mit kaputten Beziehungen; das wäre Wiederherstellung eines früheren Zustandes), sondern *verwandelt*: *ganz-geworden, geheilt, geläutert, vollendet*.

Leibhaftige Auferstehung besagt: Dieser Mensch höchstpersönlich (er „selbst“) wird durch die verwandelnde Kraft des Gottesgeistes geheilt und vollendet: *mitsamt* seinen Beziehungen, – den gelebten *und* verweigernten, den geübten *und* den gescheiterten Beziehungen, und *mitsamt* seinen uneingeübten oder den ihm geraubten Möglichkeiten, also so, wie er von Gott her sein könnte und wie er im Tiefsten vielleicht zu sein sich sehnt.

Gott macht aus unseren Fragmenten, aus den angefangenen, den liegengelassenen, den von uns oder von anderen entstellten Lebensbruchstücken ein Ganzes (ein *gemeinsames* Ganzes). Die Person *selbst* wird *anders* und *ganz sie selbst*.

## 4. Wie verhält sich die „Auferstehungs-Leiblichkeit“ zum materiellen Körper?

Eine schwierige Frage. Wir wissen es nicht – ein paar tastende Überlegungen. Im Judentum der Zeit Jesu gab es, wie erwähnt, die apokalyptische Vorstellung: Die Toten stehen aus dem Grab wieder auf. Aber – und das wird meist übersehen – es gab dort mindestens ebenso viele Belege für eine andere Vorstellung: Obwohl der Leichnam in der Erde verweset, ist der Mensch auferweckt und *leibhaftig* bei Gott, so dass leibhaftige Auferstehung mit dem im Grab liegenden Leichnam nichts zu tun haben muss.

## Philosophische Woche Leben und Überleben

### Katholische Nachrichtenagentur

12. Oktober 2010 – Alois Serwaty ist ein nüchterner Mensch, ein studierter Ingenieur. Sehr kopfgesteuert, wie er selbst sagt. Doch vor 20 Jahren machte der damalige Berufsoffizier eine seltsame Erfahrung: Bei einer Herzuntersuchung hatte er plötzlich den Eindruck, seinen Körper abzustreifen, „wie einen lästigen Mantel“. Unvermittelt fand er sich halbhoch schwebend über dem OP-Tisch wieder, wo noch sein „alter Körper“ lag. Das Erlebnis bescherte Serwaty „die felsenfeste Überzeugung, dass ich weiterlebe“, und nahm ihm jegliche Angst vor dem Tod. (...) Seriöse Schätzungen gehen davon aus, dass mindestens vier Prozent aller Deutschen schon eine solche Erfahrung gemacht haben, sei es bei einem Unfall oder einer Operation. Das wären immerhin mehr als drei Millionen Menschen. *Christoph Renzikowski*

### Salzburger Nachrichten

11. Oktober 2010 – Und dann? Was wird aus dem Menschen nach dem Tod? Christen sagen in ihrem Glaubensbekenntnis, sie glaubten an die „Auferstehung des Fleisches“. Im Zeitalter der stark frequentierten Krematorien eine fragwürdige Formulierung? Was geschieht also mit dem Menschen nach dem Tod? Die Frage ist so alt, wie es schriftliche Aufzeichnungen gibt. In den alten indischen Upanishaden mit der Lehre von der Seelenwanderung und Wiedergeburt heißt es: „Wie ein Goldschmied von einem Bildwerk den Stoff nimmt und daraus eine neue, andere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, so schafft sie sich eine andere, neue, schönere Gestalt, sei es der Väter ... oder der Götter ... oder anderer Wesen.“ *Franz Mayrhofer*

So denkt Paulus in 1 Kor 15,35-44 an ein völlig neues „leibhaftiges“ (d. h. gemeinschafts- und weltbezogenes) Leben der Auferweckten, das mit der begrabenen Leiche nicht direkt etwas zu tun hat: Das verwesliche „Fleisch und Blut kann die Unverweslichkeit nicht erben“ (1 Kor 15,50b); „gesät wird ein verweslicher, natürlicher Leib, auferweckt ein unverweslicher, pneumatischer Leib“ (1 Kor 15,42.44), d. h. die Person mit all ihren Beziehungen ist ganz vom Pneuma durchseelt.

Aber zugleich will die Rede vom neuen pneumatischen Leib festhalten, dass der Bezug der Person zu Materie, Körperlichkeit, materiellem Kosmos nicht abbricht: Er wird ein anderer als jetzt; auch er wird verwandelt. Er wird durch die verwandelnde Kraft des Gottesgeistes verwandelt und entgrenzt: Die Person wird nicht materie-los, „nicht a-kosmisch, sondern all-kosmisch“, hat Karl Rahner gesagt. Er meinte damit *nicht*, dass die Person sich ins Grenzenlose verliert, sondern dass sie sich *öffnet* zu grenzenlos allen anderen und allen Geschöpfen hin (was ich jetzt nicht kann – wegen der Begrenztheit meines Körpers und auch wegen meines Besorgtseins um mich selbst; anders in der Auferstehung).

Auf Jesus bezogen heißt das: Jesus wird *in* seinem Tode, also noch am Kreuz (nicht erst nach drei Tagen, die sind seit Hos 6,2 symbolisch gemeint), *mit* seinen ihn bestimmenden Bezügen zu den andern gerettet und vollendet. Damit wird sein Weltverhältnis, das der Intention nach schon immer für *alle* offen war, nun auch faktisch entschärft und grenzenlos, so dass er allen ganz konkret zugewandt und – aus der allgegenwärtigen Dimension Gottes heraus – allen ganz nahe ist (der Christus praesens).

#### Vierter Teil: Ewiges Leben – ewige Verdammnis oder Allversöhnung?

##### 1. Ewiges Leben in der Dimension Gottes – was kann das bedeuten?

Wie soll man sich das vorstellen? Wir haben ja keine Informationen, kommen nicht hinaus über Hoffnungsentwürfe (über hypothetische Aussagen), die wir aus der Erfahrung mit Jesus Christus extrapolieren. Und deswegen kommen wir über *Gleichnisse* nicht hinaus, die wir aus dieser Erfahrung mit Jesus Christus gewinnen.

Von anderswoher gewonnene Vorstellungen können abwegig sein. *Max Frisch* schreibt in seinem Triptychon: „Irgendetwas erwartet man unentwegt, solange man lebt, von Stunde zu Stunde ... Hier (in der Ewigkeit) gibt's keine Erwartung mehr.“ „Die Ewigkeit ist banal.“ Die Toten agieren nicht mehr, „sie wandeln in der Ewigkeit des Vergangenen und lecken an ihren dummen Geschichten, bis sie aufgeleckt sind“. Eine banale, erwartungslose, entsetzliche „Ewigkeit“, wo man endlos der bleibt, der man gewesen und geworden ist, und immer das Gleiche und Selbe zu erleben hat.

Doch die christliche Hoffnung meint mit ewigem Leben *gerade nicht* die Festschreibung und „Verewigung“ des Vergangenen, sondern seine Verwandlung; nicht *Verunendlichkeit* des Endlichen, sondern Ende der Flüchtigkeit, Mühsal, Bedrohung und Angst; nicht Ende der Möglichkeiten, sondern Überfülle von Möglichkeiten *ohne* Ende; und auch nicht Ersatz für das gegenwärtige Leben, sondern dessen Neuwerten und Vollendung.

Vollendung aber heißt nicht, dass die Faszination zu Ende, der Schwung und Reiz dahin sind. Ewiges Leben darf *nicht* nochmals in *Kategorien der zerfließenden Zeit* gedacht werden, etwa

als ein monotoner Zustand nach der Vollendung.

„Ewiges Leben“ meint also weder die Prolongierung des zeitlichen Lebens, noch einfach den fundamentalen Gegensatz zur zeitlichen Existenz (also nicht *Ende* des Ankommens). Denn „Ewigkeit“ ist primär kein Zeitbegriff (wie die Alltagsrede „das dauert eine Ewigkeit“ suggeriert), sondern ein *Qualitätsbegriff*. Boethius: „Ewigkeit ist der totale und vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens“. Ewigkeit in diesem Sinne kommt *allein Gott* (dem Ewigen) zu, der uns – durch seinen Geist – an seinem ewigen Leben Anteil gibt. Wenn ewiges Leben der vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens ist, dann müsste es die Freude des *Ankommens* beim Andern und die Vorfriede des *Erneuert-werdens* zugleich umfassen. Dann müsste man also das Glück der Begegnung erleben und es zugleich auch immer nochmals vor sich haben: Ankommen und Erwartet-werden ohne Angst der Trennung oder des Nicht-Bachtet-werdens. Mit einem Wort: „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) – in einer alle umfassenden familia Dei und communio sanctorum.

#### Verglichen aber mit dem, was die neutestamentliche Verheißung zusagt, sind all unsere jetzigen Erfahrungen Stückwerk und unsere Bilder hilflos.

Einen Schimmer davon mögen wir vielleicht in einer beglückenden Begegnung erfahren, auf einem gelungenen Fest, in einer Stunde großen Beschenktseins oder der vergebenen Schuld, oder im Glück, jemanden wirklich beschenken zu können (denn „Geben ist seliger als Nehmen“, sagt Apg 20,35; und vielleicht besteht Gottes Seligkeit gerade im selbstlosen Sich-Geben, das dann auch uns erfasst).

Verglichen aber mit dem, was die ntl. Verheißung zusagt, sind all unsere jetzigen Erfahrungen Stückwerk und unsere Bilder hilflos: „Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört und keinem Menschen in den Sinn gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9). Wie soll man davon überhaupt sprechen können? Wir geraten hier an die Grenzen des Vorstellbaren und sollten uns vor allzu plastischen Ausmalungen ewigen Lebens hüten.

Die Joh-Offenbarung entwirft in ihren letzten beiden Kapiteln paradisiische Bilder und fasst sie so zusammen: „Gott selbst wird bei ihnen sein (als ihr Gott), und abwischen wird er alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein noch Trauer noch Weh-schrei noch Schmerz.“ Und sie lässt Gott sprechen: „Siehe, ich mache alles neu. Und ich will dem Durstenden aus dem Quell des Wassers des Lebens geben – umsonst“ (21,3f.5f).

Vollendung müsste aber auch die *nicht-menschliche Schöpfung* einbeziehen. Kein einziger Sperling ist bei Gott vergessen, sagt Jesus in Lk 12,6. Was freilich ewiges Leben in einem verwandelten Kosmos letztlich bedeutet wird, das entzieht sich unserer Kenntnis vollends. Wir haben keine Ahnung, wie man sich *eine* – durch ihren Untergang hindurch! – *verwandelte Schöpfung* vorstellen soll, die sogar die Sackgassen der Evolution und die Trümmerhaufen der Geschichte in sich aufnimmt. Wir können nicht sagen, wie Gottes Geist das schaffen wird.

Zuletzt müsste dann „Gott alles in allem sein“ (1 Kor 15,28). Dies nicht durch eine letzte pantheisierende



Der Venezianer Fra Mauro lokalisierte das Paradies in seiner Weltkarte, die Mitte des 15. Jahrhunderts entstand, außerhalb der bewohnten Welt. Gemalt in eine der östlichen Ecken der Karte liegt der runde Garten Eden, nicht er-

reichbar. Aber: Auf der Karte, die heute in der „Biblioteca Nazionale Marciana“ aufbewahrt wird, umgibt der Ozean sowohl die bewohnte Welt wie das Paradies.



Andreas Walsperger aus Konstanz, aus dessen Weltkarte von 1448 wir hier einen Ausschnitt von Asien sehen, lokalisierte das Paradies in einer Festung (ganz links). Auch diese Karte, die

heute der Vatikanischen Bibliothek gehört, liegt das Paradies ganz im Osten. Übrigens: in direkter Nachbarschaft des Mongolischen Reiches.

Verschmelzung, sondern dadurch, dass nun nichts anderes mehr herrschen wird als die Liebe: die Liebe Gottes und endlich auch die der Menschen.

## 2. Was aber, wenn ein Mensch nicht will

Wenn er sich Gott bis zuletzt verweigert? Dann hätte ja Gott, der doch das Verlorene sucht (Lk 15) und „will, dass alles gerettet werden“ (1 Tim 2,4), einen Menschen definitiv verloren, und das wäre für ihn wie eine *Niederlage*. Gibt es eine ewige Verweigerung? Und eine *ewige Verdammnis*? Wenn ich an Jesus und seinem Evangelium von Gott festhalte, dann kann ich nur hoffen, dass es Gott mit der Kraft seiner Liebe gelingt, am Ende doch noch jeden zu gewinnen und zu verwandeln. Dass also – metaphorisch gesprochen – die Hölle leer bleibt und dennoch *Gerechtigkeit* im Gericht hergestellt wird.

a) Der christliche Glaube hofft, dass es – um der Opfer willen – ein *Gericht* und *Gerechtigkeit* gibt. Aber das bedeutet nicht Rache, Vergeltung und ewige Verdammnis. Wenn *Jesus* bzw. der Gott *Jesu* der Richter ist, dann bedeutet *sein* Richten ein *Richtig-machen*, also zweierlei:

(1) Gott *richtet* die Erniedrigten auf, die Missbrauchten, die Opfer; er gibt ihnen ihr Recht und ihre Würde zurück, die ihnen bisher geraubt war, heilt ihre Wunden (das ist befreiend für sie),

(2) Gott nagelt die Übeltäter nicht auf ihre *unverzeihliche* Schuld fest, sondern *bringt* sie *zurecht* – mit der Wärmeglut seiner Liebe (das kann nur ein schmerzlicher Wandlungsprozess für sie sein, denn es geht um Herauslösung aus der Verkrümmung in sich selber; aber gerade das ist dann auch befreiend für sie).

Also *keine Verharmlosung* der großen Menschheitsverbrechen, und keine großzügige Vergebung *ohne* Umkehr der Täter. Nur dann, wenn die Täter *anders* geworden sind, kann es für ihre Opfer möglich werden, ihnen die Hand der Aussöhnung zu reichen. Das geht nur, wenn im Täter wirklich eine Wandlung passiert und er ein anderer geworden ist.

*Dürfen wir das überhaupt zu hoffen wagen*: die Rettung und Versöhnung *aller*? Ich denke: Mit weniger gibt sich die Hoffnung auf den Gott *Jesu* nicht zufrieden.

b) Im Sterben und Tod kommt es, so glauben wir, zur endgültigen Begegnung mit Gott. Eine Begegnung, die alle gestreckten wie auch punktuellen Zeitvorstellungen übersteigt, aber dennoch irgendwie *prozessual zu denken wäre* – als ein Beziehungsgeschehen!

Da begegnet uns Gott *so*, wie er wirklich ist, ohne all die Verstellungen durch schiefe Bilder und durch schlechte Zeugen: pure Güte, Barmherzigkeit, Liebe – ohne finsternes Hintergesicht. Wenn wir Gott *so* begegnen, dann muss es uns und allen (auch dem schlimmsten Verbrecher) wie Schuppen von den Augen fallen.

Im Licht dieser Liebe merke ich plötzlich, was an *mir* dieser Liebe nicht entspricht, aber auch, was ihr entspricht hat: Es kommt zur (Unter-)Scheidung des Guten und des Nicht-Guten an mir. Ich selbst bin es, der diese (Unter-)Scheidung an mir vornimmt und über mich urteilt: ein Selbst-Gericht (kein Richterspruch von außen). Ich konfrontiere mich ehrlich mit der Wahrheit meines Lebens (mit meinen Abgründen und dem Negativen genauso wie mit dem Guten, das von mir ausging, vielleicht ohne dass ich es wusste).

Da kann ich mich nur in das Erbarmen Gottes hineinfallen lassen.

Und zugleich tut sich da eine neue, endgültige Chance auf. Maleachi 3,2f bringt das Bild vom läuternden Feuer des Schmelzers, das die Schlacken herauschmilzt, so dass das reine Gold und Silber herauskommt. Statt von Feuersglut könnte man von der Wärmeglut der Liebe Gottes sprechen, die das Gefrorene an mir auftaut, das Versteinerte und Hartgewordene zum Schmelzen bringt. „*Reinigung, Läuterung*“ (purgatorium) heißt das in der offiziellen Sprache der Kirche (der Volksmund sagt „Fegfeuer“).

Es gibt selbst am Ende nochmals die Chance zu Umkehr und Wandlung, in der endgültigen Begegnung mit Gott. Da sagt Gott nicht: Du hast Zeit genug gehabt, jetzt ist es zu spät. Bei uns Menschen *gibt* es ein Zu-Spät. Aber bei *Gott*?

Selbst am Ende kann noch eine radikale Wandlung sich ereignen, allerdings wird das dann nicht nur so nebenbei passieren, sozusagen mit einer leichten Flanke (*keine „billige Gnade“*, die mir nachgeworfen wird), sondern es wird dann ein schmerzlicher Prozess sein. Der Einsatz und die Kosten für mich werden höher, u. U. sehr hoch, wenn ich mich von sehr vielem lösen muss, das in meinem Leben mit mir zusammengewachsen ist und fast gar meine Identität ausgemacht hat.

In unserm jetzigen Leben geht es ja um Läuterung, um Loslösung von unserer Ichsucht, um allmähliche Reifung weg von unserer Egozentrik hin zu einer Güte, die sich für andere öffnet. Und was wir diesbezüglich hier und jetzt versäumen, werden wir wohl später nachzuholen haben. Genau das meinen ja auch die Anhänger des Reinkarnationsglaubens, nur dass nach deren Meinung das Nachholen *ich* ganz *alleine* leisten müsste in einer zweiten oder dritten Erdenexistenz. Nach dem christlichen Glauben dagegen geschieht das Nachholen im Prozess der endgültigen Begegnung mit Gott, umfassen, berührt, erwärmt von seiner Liebe, die mich erreicht und mich verwandelt.

Wir fragten: Was ist, wenn ein Mensch nicht will, sondern sich der Liebe Gottes bis zuletzt verweigert? Meine Hoffnung dazu: Wenn wir im Tod dieser Liebe *so* begegnen, wie sie ist, lautere Liebe, – ich weiß *nicht*, ob sich ihr dann überhaupt noch ein Mensch verweigern *will*, oder ob er nicht sagt: Ich *kann* gar nicht anders als zurücklieben, aber ich *will* auch gar nicht anders (wie das so ist in der Liebe). Darum *hoffe* ich, dass Gottes Liebe es schafft, alle zu retten, in einer großen Verwandlung und Versöhnung aller.

Ich wiederhole: Ich *weiß* das nicht und ich kann es nicht behaupten (auch deswegen nicht, weil ich der *Freiheits-*entscheidung des Menschen nicht vorgehen kann, nicht mal meiner eigenen). Ich *hoffe* es. Die Frage ist eben, ob wir Gott vertrauen, dass er das *uns* Unmögliche vermag, dass er auch mit dem Schlimmen in der Welt und in uns fertig wird.

Zugegeben, das sind kühne Hoffnungen, und sie gründen in der nicht weniger kühnen Überzeugung, dass Gott die für alle entschiedene Bejahung ist, dass das ganze Welttheater auf Realisierung von Güte und Gerechtigkeit hinaus will, auf „*Mitliebende*“ (wie Duns Scotus sagte). Wer nicht mitliebt, versäumt das Wichtigste und verfehlt den Sinn seines Lebens.

Wer aber auf den in Jesus offenbaren Gott setzt, also auf die für alle entschiedene Liebe, den plagt dann eigentlich gar nicht mehr, was mit ihm im Tod passiert. Er kann es getrost Gott überlassen, und kann sich den Menschen und Aufgaben des heutigen Tages zuwenden. □

# Philosophische Probleme der Eschatologie Joseph Ratzingers

Christian Tapp

## 1. Einleitung

Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. ist nicht nur ein berühmter Theologe, er hat auch einen Großteil seines Werkes den Fragen nach Auferstehung und ewigem Leben gewidmet. Daher bietet es sich an, seiner Darstellung von Grundaussagen der christlichen Eschatologie nachzugehen. Ich tue dies als Philosoph, d. h. ich lehre diese Inhalte nicht, sondern befrage sie auf ihre genaue Gestalt, die verwendeten Begriffe und die vorgebrachten Argumente hin. Mir geht es darum, herauszufinden, was es bedeuten würde, wenn es wahr ist, was der christliche Glaube lehrt.

Eines der spannendsten Probleme ist dabei die Frage nach der Relation zwischen uns und unseren himmlischen „Gegenstücken“. Wenn uns wirklich verheißen ist, dass wir auferweckt werden, so muss diese Relation sehr eng sein, nahezu eine Identitätsbeziehung. Ich nenne diese Beziehung „Auferstehungsidentität“. Auferstehungsidentität ist der „personalen Identität“ sehr ähnlich, über die in der Philosophie heiß debattiert wird. Ratzinger selbst hält die

*Wenn uns wirklich verheißen ist, dass wir auferweckt werden, so muss diese Relation sehr eng sein, nahezu eine Identitätsbeziehung. Ich nenne diese Beziehung „Auferstehungsidentität“.*

Frage nach Auferstehungsidentität für sehr wichtig: „Wie kommt die Identität [...] zustande? Die unwillige Abweisung solcher Fragen als ‚philosophisch‘ trägt nichts dazu bei, die Sache sinnvoller zu machen“ (Eschatologie, 94). Ich nehme dies als klare Einladung des Theologen auf dem Stuhl Petri, sich mit den philosophischen Problemen zu beschäftigen, die die christliche Hoffnung auf Auferstehung mit sich bringt.

## 2. Grundlinien der christlichen Auferstehungslehre

Gegenüber dem sehr knappen Bekenntnis zur „Auferstehung der Toten und [dem] Leben der kommenden Welt“ im nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, bekennt das apostolische Credo (zumindest in der lateinischen Form) „*carnis resurrectionem*“, „die Auferstehung des Fleisches“, und richtet sich damit ausdrücklich gegen neuplatonische Vorstellungen einer Fortexistenz in Form körperloser Seelen. In einem frühen Aufsatz kondensiert Joseph Ratzinger die bindende Lehre der katholischen Kirche zur Auferstehung auf zwei Grundaussagen herunter:

- Auferstehung ist universal, d. h. jeder einzelne wird auferstehen.

- Auferstehung schließt unseren irdischen Körper ein, wie auch immer er transformiert werden mag.

Aber wie ist es möglich, dass unsere



Prof. Dr. Dr. Christian Tapp, Juniorprofessor für philosophisch-theologische Grenzfragen an der Universität Bochum

Körper, die in unseren Gräbern verwesen, in die Auferstehung einbezogen werden? Und was garantiert, dass es sich um *meinen* Körper handelt? Setzt Ratzinger eine Seele voraus, um die körperliche Identität zu sichern?

Mit dem traditionellen Seelenbegriff sind bekannte Schwierigkeiten verbunden, mit denen auch Ratzinger ringt. Da die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ursprünglich aus der griechisch-platonischen Tradition stammt, drängt sich die Frage auf, ob sich die Theologie nicht auf die griechischen Philosophen festlegt, wenn sie von „Seelen“ spricht.

Einer radikalen Sicht dieser Dinge zufolge stehen christlicher Glaube und philosophisches Denken in einem antagonistischen Verhältnis. Während sich die Unsterblichkeit der Seele philosophisch beweisen lasse, sei Auferstehung theologisch als „reine Gnade“ aufzufassen. Einige Vertreter dieser Richtung lehrten sogar, dass der Tod die vollständige Zerstörung der menschlichen Person sei (nicht nur ihres Körpers) und Auferstehung somit völlige Neuschaffung bedeuten müsse. Diese Ansicht kritisierte Ratzinger mit der zitierten Frage: Was kann eigentlich die Identität der neugeschaffenen Person mit der früheren irdischen sichern, wenn diese doch vollständig zerstört wird?

Auf ein anderes Problem mit dem Seelenbegriff hat vor allem Karl Rahner aufmerksam gemacht, nämlich das Problem der *anima separata*, der körperlosen Seele im „Zwischenzustand“ zwischen Tod und Auferstehung. Wenn eine körperlose Seele überhaupt existieren kann, so kann sie zumindest kein vollständiger Mensch sein – anderenfalls wäre der Körper nicht mehr als ein akzidentelles Ding, oder gar ein platonisches „Gefängnis“ für die Seele.

Wegen dieser Probleme hinterfragten einige Theologen grundsätzlich die theologische Nützlichkeit des Seelenbegriffs und des Zwischenzustands. Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink entwickelten die Theorie einer „Auferstehung im Tod“. Danach gibt es keinen Zwischenzustand, sondern Auferstehung

findet schon im Moment des individuellen Todes statt.

An Ratzingers Kritik der Auferstehung-im-Tod-Theorie treten einige Aspekte seiner eigenen Sicht besonders gut hervor. **Erstens:** Auferstehung im Tod führe in letzter Konsequenz dazu, dass Auferstehung ein ungeschichtliches Ereignis wäre. Es sei nämlich von jedem Zeitpunkt „gleich weit“ entfernt. In Ratzingers Augen würde es jedoch zu einer Abwertung der Geschichte führen, wenn Auferstehung und Gericht längst im Gange wären. Ratzingers positive Lehre ist vielmehr:

Auferstehung ist etwas Zu-künftiges. Auch wenn es antizipative Momente gibt (wie das In-Christus-Sein des Gläubigen), steht Auferstehung grundsätzlich noch aus.

### Individueller und gemeinschaftlicher Aspekt der christlichen Eschatologie sind unlösbar verschränkt, es gibt keinen Heilsindividualismus.

Ratzingers **zweiter** Kritikpunkt: Die Behauptung, dass eine gerade verstorbene Person schon auferstanden sei, würde implizieren, dass Auferstehung die Materie nicht einschließen könne – denn wir alle sehen die Leiche, die offensichtlich nicht mehr lebt, sondern im Grab verwest. Ratzinger kritisiert, dass nach Greshakes Theorie der Körper nur als ein „ekstatisches Moment des menschlichen Freiheitsaktes“ vollendet werden könne, was letztlich auf eine Entmaterialisierung der Auferstehung hinauslaufe. Ratzinger lehrt also positiv: Auferstehung bedeutet Erfüllung und Vollendung auch für die materielle Seite der Welt.

Hier stellt sich sofort die Frage nach den Bedingungen materieller Identität. Was macht den Auferstehungsleib zu *meinem* Leib? Die heutige Ontologie hat dazu eine Reihe von Theorien entwickelt (z. B. *splitting*, Mehrfachexistenz usw.), die aber alle mit gewichtigen Problemen behaftet scheinen. Was für Ratzinger ausscheidet, wäre eine radikal neuerschaffene Art von Materie, denn das würde dem Ausgangspunkt widersprechen, demzufolge ja gerade die „alte“, irdische Materie vollendet werden soll.

**Drittens** kritisiert Ratzinger, dass die Koinzidenz von Auferstehung und individuellem Tod letztlich den Fehler begeht, Auferstehung auf eine Frage des individuellen Schicksals zu reduzieren und nicht zu berücksichtigen, wie zentral die Gemeinschaft des Gottesvolks für das Christentum ist (vgl. u.a. Hebr 11ff.). Der Zustand der Erlösung, das „Sein in Christus“, bedeute, seine Brüder und Schwestern zu lieben und sich um sie zu sorgen. Ratzinger hält also fest:

Individueller und gemeinschaftlicher Aspekt der christlichen Eschatologie sind unlösbar verschränkt, es gibt keinen Heilsindividualismus.

**Viertens** kritisiert Ratzinger die Auferstehung-im-Tod-Theorie, insofern ihr ein Konzept von Ewigkeit als Nicht-Zeit zugrundeliegt. Nur so haben nach Ratzinger die Vertreter einer Auferstehung im Tod die Aporien des Zwischenzustands vermeiden können. Hält man jedoch an der Zukünftigkeit der Auferstehung fest, so lege schon die Dreiteilung „vor dem Tod“, „nach dem Tod, aber vor der Auferstehung“, „nach der Auferstehung“ eine zeitliche Struktur der Ewigkeit nahe.

Die Frage nach der Ewigkeit und ihrem Verhältnis zur Zeit ist zu komplex, um sie hier adäquat zu diskutieren. Es mag der Hinweis genügen, dass nicht jede Ordnungsrelation, die durch die Ausdrücke „vor“ und „nach“ aufgerufen wird, auch unbedingt eine zeitliche Relation sein muss. Auf der anderen Seite sterben jedes Jahr viele Millionen Personen, so dass es Milliarden von Punkten gibt, wo die nachtodliche Existenzsphäre mit unserer Zeitachse verbunden ist. Wenn eine Auferstehung im Tod bedeutet, dass all diese Punkte verschieden sind, so überträgt sich unsere Zeitachse zumindest teilweise in die Ewigkeit. Und dies scheint unverträglich mit einem allzu einfachen Konzept von Ewigkeit als Zeitlosigkeit. Ratzinger hat daher Recht, wenn er verlangt, dass wir das Konzept der Ewigkeit neu durchdenken müssen (dazu: *Tapp/Runggaldier* (Hgg.): *God, Eternity, and Time*. Farnham: Ashgate 2011).

### 3. Platonischer versus christlicher Seelenbegriff?

Die Auferstehung-im-Tod-Theorie wollte die Aporien einer *anima separata* vermeiden, indem sie ohne den Seelenbegriff auskommen wollte. Ratzinger nahm auch demgegenüber die Gegenposition ein und verteidigte ausdrücklich die Konzeption einer unsterblichen Seele. Klingt das nicht nach platonischem Dualismus?

Ratzinger will ausdrücklich keine platonische Seelenkonzeption vertreten. Das ist zunächst überraschend, ist er doch (vor allem via Augustinus) vom platonisch-neuplatonischen Denken geprägt. Ratzinger führt für seine Position mehrere theologische Gründe an: (1) Eine platonische Seele ist veränderungsunfähig. Da sie weder beginnen, noch aufhören kann zu existieren, widerstreitet sie dem christlichen Schöpfungsglauben. (2) Es passt besser zur kirchlichen Lehre, dass das ewige Leben keine bloße Konsequenz aus dem Begriff der Seele ist. Denn:

Die letzte Erfüllung des Menschen verdankt sich nicht seinen natürlichen Möglichkeiten, sondern der Kraft des Schöpfergottes, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat.

(3) Ein dritter Grund für die Zurückweisung einer platonischen Seelenkonzeption ist für Ratzinger ihr eingebauter Dualismus. Dies würde in letzter Konsequenz bedeuten, dass sich die christliche Verheißung nur auf einen Teil des Menschen und nicht auf den gesamten Menschen beziehen würde.

Angesichts solcher gewichtigen theologischen Einwände gegen den platonischen Seelenbegriff ist dann aber doch die Frage, warum Ratzinger überhaupt an einem Seelenbegriff festhält. Auch hier sind mehrere theologische Gründe im Spiel. Ein erster ist so offensichtlich, dass er leicht übersehen werden kann: (1) Da die Körper der Verstorbenen verwesen, kann Auferstehungsidentität nicht in erster Linie an der Identität materieller Objekte festgemacht werden. (2) Ratzinger will so nah wie möglich an der Tradition der Kirchenväter bleiben. Speziell auf Augustinus geht aber die theologische Rehabilitation einer stoischen Variante des Seelenbegriffs zurück. (3) Der Ausdruck „Seele“ ist tief in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte verwurzelt. In den 1960er und 1970er Jahren, als Ratzinger seine Arbeiten schrieb, empfanden viele Gläubige den Seelenbegriff als selbstverständliches Ausdrucksmittel für ihren Glauben. (Das ist heute bei vielen Christen wohl anders.)

Ratzingers Vorhaben, die positiven Seiten der traditionellen Rede von einer „Seele“ beizubehalten und die Schwierigkeiten mit dem platonischen Seelen-

begriff zu vermeiden, funktioniert jedoch nur, wenn man neben dem platonischen einen eigenen, „christlichen“ Seelenbegriff etablieren kann. Zu dieser Etablierung würde es auch gehören, plausibel zu machen, dass es überhaupt etwas gibt, worauf sich ein solcher christlicher Seelenbegriff bezieht.

Bevor ich auf dieses Problem näher eingehe, mag es hilfreich sein, sich klar zu machen, wie sich dieses „christliche Seelenprojekt“ in Ratzingers grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie einfügt. In seinen frühen Schriften sah Ratzinger einen starken Kontrast zwischen christlichem Glauben und griechischer Philosophie. Gegen übertriebene Hellenisierungsverdächtigungen à la Harnack stellte er die These von einer grundsätzlichen Inkompatibilität beider. Der zentrale Punkt der christlichen Botschaft – eine Zukunft für den ganzen Menschen – sei unter der Annahme zweier heterogener Substanzen (Seele und Körper) unerreichbar. Schon in seiner *Einführung in das Christentum* (1968) schwächt Ratzinger diese Inkompatibilitätsbehauptung ab zu der These, dass beide Sichtweisen sich gegenseitig ergänzten. 1972 vertritt er eine harmonisierende Ansicht: Griechische Philosophie und biblischer Glaube würden sich weniger in den Inhalten als nur in Formulierung und Denkrichtung unterscheiden. In der *Eschatologie* (1977) tritt er für die Re-Etablierung der griechischen Philosophie im christlichen Denken ein, bevor er 1980 schließlich dafür plädiert, um der üblichen Ausdrucksweise des Glaubens willen am Seelenbegriff festzuhalten. So bleibt, trotz dieser beeindruckenden Entwicklung seines Denkens, im Hintergrund letztlich doch ein gewisser Antagonismus zwischen Glauben und Philosophie bestehen.

### So bleibt, trotz dieser beeindruckenden Entwicklung seines Denkens, im Hintergrund letztlich doch ein gewisser Antagonismus zwischen Glaube und Philosophie bestehen.

Zu seiner Suche eines genuin christlichen Seelenbegriffs will Ratzinger ausgehen von Thomas von Aquins Konzeption einer *anima unica forma corporis*, einer Seele als primärer Form des Körpers. Insbesondere Thomas' Modifikationen an der aristotelischen Konzeption machen diese Position für Ratzinger attraktiv. Da bei Aristoteles die Seele als Form des Körpers mit diesem vergeht, bleibt nur der über-individuelle und nicht-personale *Nous* (Geist), an dem der einzelne Mensch partizipiert hatte. Thomas modifizierte diese Lehre so, dass für das Individuum eine Zukunft möglich ist. Diese ist seiner Seele aber nicht schon von Natur aus gegeben, sondern bloße Möglichkeit, deren Verwirklichung von Gott abhängt.

Solange Ratzinger ohne weiteres wie jedermann (früher) über „Leib“ und „Seele“ spricht, mag dies recht gut mit der thomasischen Lehre zusammengehen. Philosophisch problematisch wird es jedoch, wenn Ratzinger „Seele“ auch dazu verwendet, den ganzen Menschen zu bezeichnen. Dann ist „Seele“ eben nicht mehr Co-Prinzip zum Körper und man hat die Linie des Thomas verlassen, der ausdrücklich sagt *„anima mea non est ego“*, „Meine Seele ist nicht ich“. Im Übrigen würde ein solcher Gebrauch zu ziemlich paradoxen Konsequenzen führen, etwa dazu, dass der

Körper Teil der Seele wäre, die Seele mithin teilbar wäre usw.

Aber Ratzinger verwendet den Ausdruck „Seele“ nicht nur in diesem Sinne, sondern gelegentlich auch wie ein Platzhalter für Glaubensüberzeugungen. So heißt es etwa in einem Vortrag in Salzburg 1966: *„Was die Theologie mit dem Begriff ‚Seele‘ zu umschreiben sucht, ist gar nichts anderes als die Tatsache, dass der Mensch in anderer Weise von Gott gekannt und geliebt ist als alle anderen Wesen unter ihm.“* Vermutlich will Ratzinger mit dieser Formulierung (die, wörtlich genommen, schwer verständlich ist) in etwa sagen, dass man dadurch, dass man einem Menschen das Prädikat „hat eine Seele“ zuschreibt, zum Ausdruck bringen will, dass Gott die Menschen auf eine ganz eigene Weise kennt und liebt.

Wie steht es unter diesen Voraussetzungen mit der Unsterblichkeit der Seele? Ist sie für Ratzinger eine anthropologische Gegebenheit? Die Antwort ist: ja und nein. Ja, weil die Möglichkeit dazu in jedem Menschen angelegt ist. Nein, weil diese Möglichkeit nicht automatisch verwirklicht wird, sondern Gegenstand des freien Gnadenhandelns Gottes und der individuellen Freiheit des Einzelnen bleibt. Doch auch hier gilt, dass die Unsterblichkeit keine Aussicht allein für Gläubige ist, sondern für jeden Menschen, der offen ist für die Liebe.

Dies ist ein sprechendes Beispiel für Ratzingers Konzeption einer anthropologisch ansetzenden Theologie, die aber letztlich doch den Rahmen philosophischer Überlegungen sprengt, wenn sie von einem theologischen Standpunkt aus behauptet, dass eine rein philosophische Anthropologie ohne Gottesbezug nur unvollständig sein könne. Der vorzügliche Ratzinger-Exeget Gerhard Nachtwei bringt es auf den Punkt: „Anthropologie ist nur von Theologie her möglich, aber von ihr her auch nötig. Das eigentlich Menschliche ist das Christliche, das eigentlich Christliche ist das Menschliche.“

Bei all dem bleibt ein Dilemma: Entweder man beruft sich für die Rede von einer „Seele“ auf die traditionell-platonische Lehre, hat dann aber die bekannten philosophischen und theologischen Probleme im Gepäck. Oder man operiert mit einer eigenständigen theologischen Bedeutung, müsste dann aber auch die Beweislast tragen, dass es so etwas überhaupt gibt. Egal, ob und wie man dieses Dilemma überwinden kann, bleibt der Ausdruck „Seele“ problematisch, da er zu Missverständnissen Anlass gibt, wie etwa einem dualistischen Verständnis, das den Körper von der

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern



Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter: [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de)



Diese Seekarte aus Genua, entstanden am Ende des 15. Jahrhunderts, ist genordet. Wieder im Osten, also rechts, das Paradies, dargestellt auf einer Insel vor dem Land Cathay, also China.

Heute in Paris, in der Bibliothèque nationale de France, stellt diese Karte den Norden und den Süden der Welt als unbewohnbar dar.

Erlösung und Vollendung ausschließt – was von einem christlichen Standpunkt aus inakzeptabel wäre, wie Ratzinger selbst sagt.

#### 4. Dialogische Unsterblichkeit: In-Christus-Sein

Die zentrale Hoffnungsbotschaft des Christentums für die Verstorbenen ist nach Ratzinger, dass sie „in Christus sind“. Was aber bedeutet „in Christus sein“? Ratzinger gibt hier nur Andeutungen. Er zieht dazu eine interessante Konsequenz aus dem Wort Jesu, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sei ein Gott der Lebenden, nicht der Toten. Wörtlich schreibt er: „Die Menschen, die Gott gerufen hat, gehören selbst in den Gottesbegriff hinein“ (Eschatologie, 100). Da Menschen nicht in Begriffe gehören, ist die Frage, was Ratzinger damit sagen will.

Er könnte meinen, dass die Erzväter aufgrund ihrer Rolle in der Geschichte des Gottesvolkes zu einem wichtigen Bestandteil des jüdisch-christlichen Überzeugungssystems geworden sind, das auch den Gottesbegriff bestimmt. Das wäre allerdings als Ausdruck der zentralen christlichen Hoffnung zu wenig. Ratzinger scheint es weniger um den Gottesbegriff als um Gottesgemeinschaft zu gehen, wie er sie in christologisch-sakramentaler Form in der johanneischen Theologie extrem verdichtet vorfindet, etwa wenn Jesus in der Lazarus-Episode sagt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt“ (Joh 11,25). Für Ratzinger ist das „Eintreten in das Ich Christi“ gleichbedeutend mit dem Eintreten in den „Raum des endgültigen Lebens“. Eschatologie ist für ihn ganz in der Christologie verwurzelt. Welcher ontologische

Status dieser Christusgemeinschaft zu kommt, bleibt dabei jedoch offen.

Der dialogische Charakter der Unsterblichkeit gründet für Ratzinger in einer dialogischen Konzeption der Wirklichkeit als ganzer. Die anthropologische Überzeugung, dass der Mensch ein essentiell auf Beziehung (insbesondere eine Gottesbeziehung) angelegtes Wesen ist, verbindet er mit der metaphysischen Überzeugung von einem grundsätzlichen Primat des Mentalen/Logos-haften über das Materielle/Physische. Schöpfungsglaube schließt für ihn ein, dass die Welt vom göttlichen *Logos* durchdrungen ist. Jesus Christus schließlich ist die Personifizierung von Gottes liebendem Zugehen auf die gesamte Schöpfung (vgl. Joh 14,6).

Auch hier bietet Ratzinger einen anthropologischen Ansatz. So könne der Wunsch nach Unsterblichkeit, den der Mensch beispielsweise in seinen

Kindern suche, als solcher nicht erfüllt werden. Menschliche Liebe verlange nach Ewigkeit und Unendlichkeit (Einführung, 249), erfüllen kann dieses Verlangen aber nur Gott. So zeigt er, dass das In-Christus-Sein keine bloß äußerliche Hinzufügung zu unserem Leben ist, sondern eben Erfüllung eines tiefen inneren Verlangens. Die christliche Botschaft sagt dem Menschen aufgrund des Glaubens diese Erfüllung zu und geht insofern über das rein anthropologisch fassbare hinaus.

Zu dem zentralen Konzept des „In-Christus-Seins“ bleiben noch viele Fragen offen. Wie kann das „In-Christus-Sein“ zugleich für den Gläubigen schon Wirklichkeit und eine Antwort auf die Frage nach unserem nachtodlichen Schicksal sein? Bringt es eine Lösung der Probleme der Auferstehungsidentität und des Zwischenzustands? Wie hat man sich das „In-Christus-Sein“

