

BIBEL UND KIRCHE

Das Leben nach dem Tod

- 1 Rainer Ruß
- 2 Bernhard Lang
- 11 Gottfried Bachl
- 16 Th. Schneider/D. Engelhard
- 23 Albert Gerhards
- 28 Manfred Görg
- 35 Medard Kehl SJ
- 42 Herbert Fendrich
- 52 Ludwig Flaig
- 56 Franz-Josef Ortkemper
- 58 Biblische Umschau
- 64 Biblische Bücherschau

„... und das ewige Leben. Amen.“

Das biblische Jenseits in neuer Sicht

Hoffnung für die Guten und für die Bösen?

Ewiges Leben: eine attraktive Botschaft

„Ich steh vor dir mit leeren Händen“

Ägyptische Totentexte als Wegweiser

Seelenwanderung und Reinkarnation

Auf der Schwelle: Kunst am Tor zur Ewigkeit

Himmelsspekulationen und Höllenvisionen

Ein Leben für das Wort Gottes: Otto Knoch †

Päpstliche Äußerungen zur Bibelwissenschaft
Geburtstag beim Schweizerischen Bibelwerk

Zürich: Ausstellung „Himmel - Hölle - Fegefeuer“
Reiseführer zur Unsterblichkeit

MATHIAS DIXIT



ET
VITA
MET
ERN
NOA
MEN

MATTHEVS DIXIT



SCARNIS RESVR
RECTIONE M.

»... und das ewige Leben. Amen.«

Einige Versuche zu Fragen nach dem Jenseits

Dieses Heft hat den letzten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zum Thema. Damit löse ich ein Versprechen ein, das ich den Lesern vor zwei Jahren gegeben habe. In Heft 2/1992 hat sich diese Zeitschrift mit dem Sterben und mit Sterbenden befaßt. Das vorliegende Heft nimmt wiederum den Tod als Ausgangspunkt, fragt aber nicht nach dem Zuvor, sondern nach dem Danach.

Was denn nach dem Tod komme und ob überhaupt noch etwas zu erwarten sei? Dazu läßt sich viel sagen und ist von Vielen viel gesagt worden. Der Stoff läßt sich nicht im Rahmen einer Zeitschriftenausgabe „auf die Reihe bringen“. Der Leser wird einige Antworten finden und weit mehr vermissen und nicht allen Thesen der Theologen zustimmen wollen. Mit *Das Leben nach dem Tod* befinden wir uns auf dem weiten Feld der „Plausibilitäten“.¹

Fest steht der Ausgangspunkt unserer Betrachtungen, der letzte Artikel des Glaubensbekenntnisses: *Und das ewige Leben. Amen.* Diesen Text und den unmittelbar vorangehenden *Auferstehung des Fleisches* hat ein Meister *Eilbertus Coloniensis* zusammen mit dem übrigen Glaubensbekenntnis in Kupferblech getrieben und vergoldet und im Gruben- und Zellenschmelzverfahren gegossen und damit eine Platte aus Eichenholz überzogen. Diese stellt die obere Abdeckung eines kleinen Tragaltars dar. In der Mitte befindet sich der Altarstein aus geschliffenem Bergkristall, unterlegt mit einer eigens dafür gefertigten Pergamentmalerei, darstellend die *Majestas Domini*. Unser Meister hat jeden Credo-Artikel einem der zwölf Apostel zugeordnet und ihm in Gestalt eines Spruchbandes in die Hand gedrückt. Die Reihe beginnt mit Petrus und endet mit Thaddäus und dem nachgewählten Matthias. An den Wandungen des Altärchens sind Propheten abgebildet, die ebenfalls Schriftbänder tragen. In deren Mitte steht Melchisedek, der Priester und König aus der Abrahamsgeschichte und dem Hebräerbrief ohne Spruchband, mit Kelch und Patene in der

Hand auf die Eucharistie verweisend. Mit einer Inschrift bezeugt Meister Eilbertus seinen Glauben an die Erfüllung der alten prophetischen Verheißungen im Neuen Testament.

Der Tragaltar des Eilbertus gehört zum sogen. *Welfenschatz* und befindet sich heute im Besitz des Kunstgewerbemuseums Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Berlin.² Ein faszinierendes Stück, entstanden in Köln um 1150. Die Spruchbänder bei Thaddäus und Matthias sehen Sie nebenan auf der Umschlagseite II.

In letzter Minute, das Heft ist längst gesetzt und umbrochen, schneit die Ankündigung einer großen Veranstaltung ins Haus: Die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart lädt ein zu einer Tagung *Himmel – Hölle – Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. Von 17. bis 20. März werden sich im wunderschönen Akademiegebäude Weingarten zehn (!) Referenten in ebensoviele Referaten mit dem *Jenseits-horizont* beschäftigen, den das *Mittelalter* einmal in *großartig-schrecklicher Weise aufgespannt hat, das Leben eines jeden Christen mit seinen Ängsten und Sehnsüchten* bestimmend. Im Mittelpunkt der Tagung steht der ganztägige Besuch einer vom Schweizerischen Landesmuseum in Zürich vorbereiteten Ausstellung über das Thema der Tagung: *Himmel – Hölle – Fegefeuer. Ein Einblick in die mittelalterliche Jenseits-Ökonomie*.³

Ich muß gestehen, der Zufall hat es gewollt, daß die Thematik unserer Zeitschrift mit einer großen Tagung der Rottenburger Diözesanakademie zusammentrifft. Wir freuen uns, daß wir den Teilnehmern der Tagung am 17. März ein druckfeuchtes Exemplar dieses Heftes werden überreichen können. Sollte es dort irgendwelche Denk- und Verschnaufpausen geben, bietet sich das vorliegende Heft zu gleichem Studium an. Dieses Angebot besteht natürlich für alle unsere Leser, auch wenn sie nicht von Jenseitsfurcht und Höllenträumen verfolgt werden.

¹ Dieses Stichwort hat Medard Kehl in die Diskussion eingeführt. Vgl. seinen Beitrag in diesem Heft S. 36!

² Über Herkunft, Umfang und Bedeutung des Welfenschatzes: Dietrich Kötzsche, *Der Welfenschatz im Berliner Kunstgewerbemuseum. Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz Kunstgewerbemuseum Berlin 1973*. Speziell zum Tragaltar des Eilbertus siehe dort S. 30–33 und 68–70 mit den Farbtafeln IV/V und den Abb. 15/18. Das 87 Seiten, 8 Vier-

farbtafeln, 74 Abb. und ein Glossar umfassende Buch soll demnächst neu aufgelegt werden. Ich danke Herrn Professor Kötzsche für die liebenswürdige Überlassung seines Handexemplars.

³ Die schnelle Reaktion des Akademiereferenten Dieter R. Bauer und das außerordentliche Entgegenkommen des Zürcher Projektleiters Peter Jeziar machen es möglich, den Katalog der von 4. März bis 29. Mai geöffneten Ausstellung noch zu besprechen: s. S. 64–65!

Leibliche Auferstehung und ewiges Leben?

Das biblische Jenseits in neuer Sicht

Der Glaube an ein „ewiges“, über den Tod hinausreichendes Leben ist schon immer fester Bestandteil christlicher Lehre gewesen. Bibel, Glaubensbekenntnis und Katechismus sind sich in diesem Punkt so einig, daß es sich erübrigt, den Glauben an ein „Leben nach dem irdischen Leben“ durch Hinweise auf Texte des Neuen Testaments, Äußerungen von Theologen wie Augustinus oder Thomas von Aquin und Dokumente des kirchlichen Lehramts zu belegen.

Wie immer, wenn man auf die Quellen zurückgeht, gibt es auch in der Lehre über das ewige Leben Überraschungen. Eine erste Überraschung ist mit dem Namen des evangelischen Neutestamentlers Oscar Cullmann verknüpft. Im Jahre 1962 erschien sein mehrfach aufgelegtes Buch *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments*¹. Er zeigte, daß das Lehrstück vom ewigen Leben im Laufe der Geschichte durch zumindest einen nichtbiblischen Begriff ausgebaut wurde: durch den aus der griechischen Philosophie kommenden Begriff der „unsterblichen Seele“. Dieser Begriff ist der semitischen Mentalität und dem Neuen Testament fremd. Er suggeriert eine Kontinuität des Menschen über den Tod hinaus: der Mensch besitzt (oder „ist“) eine unsterbliche Seele. Wollen wir biblisch vom Leben nach dem Tod reden, so lautet das entscheidende Stichwort nicht „unsterbliche Seele“, sondern – nach Cullmann – „Auferstehung“ des menschlichen Leibes. Die Vermengung hebräischer und griechischer Anschauungen hatte zur Folge, daß die griechische Lehre die Auffassung der Bibel entwertete und eigentlich überflüssig machte. Man konnte deshalb vom Leben nach dem Tod reden, ohne auf den biblischen Begriff der Auferweckung zurückzugreifen. Die unsterbliche Seele genügt!

Cullmanns Schrift hat in den 1960er Jahren eine ungeheure Wirkung gehabt. Im Kontext einer umfassenden „biblischen Renaissance“ der Theologie half sie, das Christentum von philosophischen Überfremdungen zu befreien und den Blick wieder auf die Lehre der Schrift selbst zu richten.

Dieser Blick – sagte man – gehe nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft. Die traditionelle Vorstellung, Gott habe „in der Vergangenheit“ des Menschen unsterbliche Seele erschaffen, wurde durch eine „zukunftsorientierte“ biblische Sicht ersetzt: am Ende der Zeiten wird Gott die Toten auferwecken.

Kurz nach Erscheinen von Cullmanns Schrift schlug ein anderes Buch die theologisch interessierten Leser in seinen Bann: Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (1964). Moltmanns Buch hat für viele Leser die Sichtweise Cullmanns bestätigt. Das Christentum schaut hoffend in die Zukunft. Es ist nicht an der „Statik“ einer unsterblichen Seele, sondern an der „Dynamik“ von leiblicher Auferstehung interessiert.

Überhaupt ist der Begriff der unsterblichen Seele in der griechischen Philosophie mit einem zyklischen Denken verbunden: die Seele hält sich nach dem Tod des Körpers nur für kurze Zeit im Jenseits auf, um dann wieder auf die Erde zurückzukehren (Reinkarnation). Dagegen vertritt die Bibel ein „lineares“ Geschichtsbild: der Mensch durchläuft das irdische Schicksal nur einmal, um schließlich, nach der Auferstehung, in einem ewigen Gottesreich zu leben.

Mit dem Beitrag Oscar Cullmanns war ein erstes Hindernis, das sich einem biblischen Verständnis der Lehre vom ewigen Leben entgegenstellt, aus dem Weg geräumt. Das Vorurteil, die Bibel glaube an eine „unsterbliche Seele“, dürfte heute kaum mehr zu finden sein. Man weiß, daß das in alten Katechismen steht, nicht aber im Neuen Testament.

Das will freilich nicht heißen, daß alle unbiblischen Vorurteile, von Cullmanns Buch gleichsam verschleudert, verschwunden wären. Mir scheint vielmehr, daß kirchliche Verkündigung und religiöses Wissen durch weitere Vorurteile belastet sind. Das gängige Bild läßt sich etwa so zusammenfassen:

Die Bibel kennt keine unsterbliche Seele, die den Tod des Menschen überdauert. Sie denkt den Tod ganz radikal. Für das Alte Testament gibt es überhaupt kein Leben nach dem Sterben. Das Neue

¹ Oscar Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* Stuttgart 1962. Zuvor war eine französische Ausgabe erschienen, Paris

1956. Vom Autor durchgesehene Neuauflage als Taschenbuch beim Quell-Verlag Stuttgart 21988, 72 S. kt.

Testament erwartet die leibliche Auferweckung der Toten und ein durch diese ermöglichtes, in alle Ewigkeit weitergehendes menschliches Leben.

In dieser Formulierung stecken drei weit verbreitete Vorurteile:

a. Das Alte Testament lehre kein Weiterleben nach dem Tod.

b. Das Neue Testament erwarte die leibliche Auferweckung der Toten.

c. Der christliche Glaube erwarte ein in alle Ewigkeit weitergehendes menschliches Leben.

Diese drei Vorurteile mögen zwar alle etwas Wahres im Blick haben; aber sie entsprechen nicht dem, was wir der Bibel entnehmen können. Das soll nun im einzelnen gezeigt werden.²

Das Weiterleben nach dem Tode im Alten Testament

Daß mit dem Tode „alles aus“ sei, begegnet in der alten Welt als Meinung einiger Philosophen. Als die Überzeugung ganzer Kulturen und Religionen finden wir sie nicht. Was das Alte Testament angeht, so zeichnet es sich durch die Uneinheitlichkeit der dort wiedergegebenen Anschauungen aus. Wir finden drei ganz verschiedene Vorstellungen.

Eine erste, zweifellos uralte Auffassung, rechnet mit einem Weiterleben in einem unterirdischen Totenreich, Scheol genannt. Dort sind die Verstorbenen jeweils in Sippen versammelt; daran erinnert noch der Ausdruck „zu den Vätern (Vorfahren) versammelt werden“, der soviel wie „sterben“ bedeutet. Die Toten wurden durch einen Ahnenkult verehrt und galten als einflußreiche, mächtige Wesen, die wohl an der Macht des Totengottes Mot (Tod) teilhatten. Einige der Toten freilich stellte man sich als schwach und kraftlos vor, und für sie war der

Machtverlust eine Strafe, z. B. die Strafe für tyrannische Herrschaftsausübung.³

Eine zweite Auffassung ist breiter belegt. Sie macht sämtliche Toten zu kraftlosen Wesen, deren Schicksal an die Bewohner des griechischen Totenreiches, des Hades, erinnert. Während auf den Inseln der Seligen die Halbgötter und Helden ihre Feste feiern und im Tartaros die Verdammten ewige Qualen erleiden, bleibt von denen, die in den Hades kommen, nur ein dürftiger Schatten zurück. Als Odysseus seine durch Opferblut wiederbelebte Mutter für einige Minuten aus dem traurigen Dämmern des Hades ins Leben zurückholt, kann er sie nicht umarmen, da sie auch wiederbelebt nur ein Schattenwesen darstellt⁴.

Auch in Israel gelten die Toten als solche Schattenwesen. Offenbar hängt diese Sicht mit der Jahweallein-Bewegung⁵ zusammen, jener prophetischen Richtung, die seit dem 8. oder schon seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. gegen den alten hebräischen Polytheismus auftritt und die ausschließliche Verehrung des israelischen Staatsgottes Jahwe fordert. Die Annahme einer nur schattenhaften Existenz in der Scheol ist als Teil des neuen, von der Devise „Jahwe allein!“ bestimmten Weltbildes zu verstehen. Es beruht darauf, daß der allein zu verehrende Gott, Jahwe, ein Himmels-gott ist. Der das Volk in viele kleine Kultgruppen zersplitternde Ahnenkult wird abgelehnt, da er sich mit der allein Jahwe verehrenden Nationalreligion nicht vereinbaren läßt. Vom Standpunkt der Jahweallein-Religion werden die Ahnen als kraftlose Wesen dargestellt. Die Kraftlosigkeit entspricht einer ganz bestimmten Logik und ist für die neue Religionsform keineswegs nur eine polemische Behauptung. Stirbt ein Hebräer, so soll er nach der Auffassung dieser Bewegung in der Unterwelt keinen Gott verehren. Schon gar nicht den

² Die folgenden Ausführungen beruhen auf Bernhard Lang und Colleen McDannell, *Der Himmel: Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt 1990.

³ Um die Erforschung der hebräischen Ahnenverehrung und der mit dieser verbundenen Vorstellungen und Praktiken hat sich besonders Oswald Loretz verdient gemacht; vgl. zuletzt Oswald Loretz, *Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel*, in: Bernd Janowski u. a. (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 129)*, Fribourg 1993, 285-318.

⁴ *Odysseus berichtet: „Dreimal stürmte ich vor – es trieb mich der Mut,*

*sie zu fassen –; Dreimal entfog sie jedoch meinen Händen, als sei sie ein Schatten./ Oder ein Traum, und es war mir der Schmerz im Herzen noch schärfer; Und ich rief sie an und sprach die gefiederten Worte: Liebe Mutter, was weichst du mir aus, wenn ich Dich umarme?“ Die Mutter klärt ihren Sohn auf; das Feuer (der Kremation) vernichtet den Körper „und die Seele entschwebt und fliegt umher wie ein Traumbild.“ Homer, *Odyssee XI*, 206-210.222, nach der Übersetzung von Roland Hampe, Stuttgart 1986.*

⁵ Bernhard Lang, *Die Jahweallein-Bewegung*, in: Ders. (Hrsg.), *Der einzige Gott: die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 47-83.

westsemitischen Totengott Mot oder die babylonische Herrin der Hölle, Ereschkigal. Aber auch nicht Jahwe, den Gott Israels, da dieser ja ein Himmels-gott und damit ein Gott der Lebenden ist. Wenn aber des Menschen Vitalität wesentlich durch seine Verbindung zu einem Gott oder zu Göttern bestimmt ist, dann bleibt nur Kraftlosigkeit übrig.

Hält man die gerade skizzierte Auffassung für die typisch alttestamentliche, dann hätte der Skeptiker Kohelet recht, wenn er weder dem Menschen noch dem Tier eine Zukunft jenseits des Todes zubilligt: „Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück“ (Koh 3,20). Dann wäre dem Vorurteil „nach dem Alten Testament gibt es kein Leben nach dem Tod“ fast rechtzugeben. Dann hätte Ludwig Köhler recht, wenn er die hebräische Auffassung so zusammenfaßt: „Nach Gottes Ordnung folgt auf das Leben der Tod; nach Gottes Ordnung ist der Tod das Ende. Es gibt nur ein Diesseits.“⁶ Denn die Kraftlosigkeit der Schatten wird man kaum als „Leben“ bezeichnen können. In der hebräischen Sprache des Alten Testaments bedeutet das Wort für „Leben“ (*hayyim*) ein erfülltes, glückliches Leben!⁷

Eine dritte Auffassung entsteht aus einer Unzufriedenheit mit dem angeblich düsteren Schicksal der Toten. Man rechnet mit „mehr Leben nach dem Tod“ als die ältere Jahwe-allein-Bewegung. Einen ersten Anknüpfungspunkt bot die hebräische Tradition von Helden, die ohne zu sterben unmittelbar in die himmlische Welt Gottes entrückt worden waren. Man erzählte solche Entrückungsgeschichten von Henoch und dem Propheten Elija (Gen 5,24; 2 Kön 2,11). Unter den am nachexilischen Jerusalemer Tempel tätigen Sängern ist die Meinung aufgekommen, auch andere Menschen – vielleicht besonders solche, die ihr Leben lang im Dienst des Tempels und also in Gottesnähe verbracht haben – könnten nach dem Ableben in den Himmel aufgenommen werden (Ps 49; 73).

Einen weiteren Anknüpfungspunkt bot die Religion Zarathustras, jenes großen Religionsstifters, mit

dessen Anhängern die Juden in der Zeit des babylonischen Exils in Berührung kamen. Der Glaube Zarathustras erwartet, daß es eines Tages zu einer großen Umwälzung kommen werde, wenn der monotheistische Gott Ahura Mazda den von ihm bekämpften bösen Geist endgültig vernichtete und dann die Toten auferweckt, damit diese auf einer gereinigten und erneuerten Erde ewig leben. Der im babylonischen Exil lebende jüdische Prophet Ezechiel scheint diese Lehre gekannt zu haben; sie inspiriert ihn zu seiner großartigen Vision von den wieder zu Leben kommenden Totengebeinen (Ez 37)⁸.

Auch das Buch Daniel erwartet eine Totenerweckung als Rückkehr: „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen“ und ins irdische Leben zurückkehren (Dan 12,2).

Somit dürfte deutlich sein, daß das erste unserer Vorurteile – „das Alte Testament kennt kein Leben nach dem Tod“ – keineswegs gerechtfertigt ist.

Die „leibliche“ Auferweckung der Toten im Neuen Testament

Jesus ist nach dem Zeugnis der Evangelien *leiblich* vom Tode auferstanden oder, wie manche Theologen vorziehen zu sagen, von Gott auferweckt worden. Einige Überlieferungen wollen die handgreifliche Körperlichkeit Jesu unterstreichen: der Auferstandene ißt einen Fisch und läßt sich vom ungläubigen Thomas berühren (Lk 24,42f; Joh 20,24-29). Als der Auferstandene sich von seinen Jüngern endgültig verabschiedet, wird er nicht einfach unsichtbar, sondern fährt zum Himmel auf, bis er in einer Wolke verschwindet (Apg 1,9). Diese Überlieferungen sind als legendär anzusprechen und sind keineswegs kennzeichnend für die neutestamentliche Auffassung vom Leben nach dem Tod.

Richten wir unseren Blick auf den größeren Zusammenhang des Neuen Testaments, dann sehen

⁶ Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936, 136 (S 48,3).

⁷ Wolf von Baudissin, *Alttestamentliches hajjtm „Leben“ in der Bedeutung von „Glück“*, in: *Festschrift Eduard Sachau*, Berlin 1915, 143-161.

⁸ Das vom Propheten gesehene Totenfeld erinnert an die zarathustrische Sitte, die Toten nicht zu begraben, sondern einfach auf den Erdboden zu

setzen und dort ihre Knochen ausbleichen zu lassen. Zum zarathustrischen Hintergrund der Vision von den Totengebeinen vgl. Bernhard Lang, *Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy*, in: John Lust (Hrsg.), *Ezekiel and His Book*, Löwen 1986, 297-316.

wir, daß dieses gerade die Unkörperlichkeit der Auferstehung betont.

Kein neutestamentlicher Autor hat die Unkörperlichkeit des Auferstehungsleibes mehr und ausdrücklicher betont als Paulus im 1. Korintherbrief. Von der Auferstehung nicht Jesu, sondern der Christen sprechend, entwirft er folgenden Ablauf der zu erwartenden Geschehnisse, die das Ende der Geschichte ausmachen. Zuerst werden sich die Gräber öffnen und die Toten werden ins Leben zurückkehren. Bereits einen Augenblick später (Paulus schreibt ausdrücklich: in der Zeit eines Augenschlags, 1 Kor 15,52) werden sie verwandelt werden und dann eine Existenz besitzen, für die er den paradoxen Ausdruck „geistiger Leib“ erfindet (1 Kor 15,44; die Einheitsübersetzung schreibt hier „überirdischer Leib“). Schwerelos werden sie in den Himmel schweben, wo sie Christus bereits erwartet und, ihnen entgegenschwebend, sie empfängt (1 Thess 4,17).

Um uns klarzumachen, welch geringen Stellenwert die körperliche Auferstehung hat, müssen wir sie in den Zusammenhang der zeitgenössischen Auferstehungslehre stellen.

Wir können diese besonders im „Buch der Wächter“ beobachten, einer außerbiblischen Schrift, die ins äthiopisch überlieferte Henochbuch eingegangen ist (als 1 Hen 6-36). Nach dieser Schrift wird es zu einer sintflutartigen Katastrophe kommen, bei der viele Menschen ums Leben kommen. Wen Gott überleben läßt, dem schenkt er ein besonders langes Leben auf einer erneuerten Erde. Man wird vielleicht 500 Jahre alt oder sogar so lange leben wie die Menschen vor der Sintflut, also vielleicht mehr als 700 oder mehr als 900 Jahre. Dabei wird man eine zahlreiche Nachkommenschaft haben – vermutlich in einer ähnlich großartigen Weise wie es ein antiker Schriftgelehrter sagt: Jeden Tag wird eine Ehefrau ein weiteres Kind zur Welt bringen!⁹ Wahrscheinlich glaubte der Verfasser des Wächterbuches, daß vor Beginn des Gottesreiches verstorbene Gerechte auch in diesem Reich leben werden. Für das Verständnis dieser Erwartung eines Reiches, in dem

man viele Kinder hat und ungestört bis ins hohe Alter lebt, ist, eine Beobachtung von besonderer Bedeutung.

Wenn in frühen Quellen von der Auferstehung des Leibes die Rede ist, dann handelt es sich durchweg um Zusammenhänge, in denen aufgrund von politischen Umständen jüdische Menschen gestorben sind, denen ein langes Leben und das Großziehen einer Nachkommenschaft versagt geblieben ist. Schon für Ezechiel kann man das vermuten (Ez 37); bei Daniel liegt der Zusammenhang mit dem viele Märtyrer fordernden Makkabäeraufstand nahe (Dan 12,2). Im 2. Makkabäerbuch ist dieser Zusammenhang ohne weiteres deutlich. „Gott hat uns die Hoffnung gegeben, daß er uns wieder auferweckt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben. Für dich (den angesprochenen Feind) aber gibt es keine Auferstehung zum Leben“, sagt einer der jugendlichen Märtyrer zu seinem heidnischen Peiniger (2 Makk 7,14). Ein anderer sagt es ausdrücklich: „Der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken, weil wir für sein (jüdisches) Gesetz gestorben sind“ (2 Makk 7,9).

Solche Texte bedenkend müssen wir uns klar machen, was „ewiges Leben“ hier bedeutet. Es bedeutet dasselbe wie das lange Leben im Wächterbuch: ein langes, erfülltes Leben, das dann eines Tages doch mit dem Entschlafen endet. Das 2. Makkabäerbuch läßt keinen Zweifel daran, daß es sich um ein irdisches Leben handelt, zu dem die Vollständigkeit des Körpers gehört: Kopfhaut, Nase, Hände, Füße usw. Im neuen, wiederhergestellten Leib können die Märtyrer ihr gewaltsam abgebrochenes Leben weiter- und zu Ende führen!

Die Auffassung vom „ewigen Leben“, die uns in den Evangelien und bei Paulus begegnet, unterscheidet sich sehr stark von der Konzeption des Wächterbuches und der Quellen, die diesem nahe stehen. Nach dem Neuen Testament wird die Existenz im endgültigen Gottesreich wirklich „ewig“ sein. Sie wird *nicht* wie im Wächterbuch auf einen zwar sehr langen, aber schließlich zu Ende gehen-

⁹ 1 Hen 10,10 (500 Jahre); 10,17 (Nachkommenschaft und Tod); 25,6 (Alter wie vor der Sintflut). Die Texte aus dem Henochbuch findet man in Siegbert Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (Jüdische Schriften aus

hellenistisch-römischer Zeit V/6), Gütersloh 1984. Den von so enormer weiblicher Gebärfreudigkeit schwärmenden Rabbi erwähnt der babylonische Talmud im Traktat Schabbat 30b.

den Zeitraum begrenzt sein. Im 1. Korintherbrief spricht Paulus von der „Unvergänglichkeit“ (*aphtharsia*; 15,42.50.54) und der „Unsterblichkeit“ (*athanasia*; 15,53-54).

Es ist bezeichnend, daß Paulus im ganzen 1. Korintherbrief nicht von „ewigem Leben“ spricht, sondern Ausdrücke wie „Unsterblichkeit“ vorzieht. „Unsterblichkeit“ und „Unvergänglichkeit“ sind präzisere Ausdrücke als „ewiges Leben“, das auch einen langen, aber begrenzten Zeitraum bezeichnen kann. Tatsächlich spricht Paulus vom „ewigen Leben“ nur dann, wenn er allgemein bleiben will und auf eine genaue Erklärung verzichten kann, weil der Zusammenhang eine solche nicht erfordert (Röm 2,7; 5,21; 6,22f; Gal 6,8).

Mit diesem paulinischen Befund stimmt Jesu Beschreibung des unsterblichen Lebens überein. Zu einer solchen Beschreibung herausgefordert sagt er nämlich, daß es in der neuen Welt keine Ehe mehr gibt. „Sie werden dann nicht mehr heiraten“ (Lk 20,35) und so können wir für unseren Zusammenhang sogleich folgern, auch keine Zeugung von Nachkommenschaft mehr vornehmen. Der lukianische Wortlaut von Jesu Beschreibung der Existenz im neuen Leben ist wiederum sehr exakt. Der unklare, weil mehrdeutige Ausdruck „ewiges Leben“ fällt nicht. Vielmehr heißt es: „Sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind“ (Lk 20,36). Wie uns das Buch Tobit verrät, bedürfen die körperlosen Engel keiner Nahrung; nur in menschlicher Gesellschaft gleichen sie sich an und geben den Anschein, zu essen und zu trinken (Tob 12,19). Unsterblichkeit, Ehelosigkeit und Unkörperlichkeit gehören also ebenso zusammen wie im Wächterbuch langes Leben (500 Jahre!), Ehe-/Nachkommenschaft und Körperlichkeit¹⁰. Paulus bringt den Zusammenhang auf eine eingängige

Formel: „Damit will ich sagen, Brüder: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche“ (1 Kor 15,50).

Somit dürfte klargeworden sein, daß das Neue Testament an einem wahrhaft unvergänglichen, unzerstörbaren Dasein interessiert ist, nicht aber an einer körperlichen Auferstehung. Letztere spielt zwar als religionsgeschichtliches Erbstück am Rande eine Rolle; aber dieses Erbe reicht nicht in den Kern der eigentlichen christlichen Lehre. Das wird schon dadurch deutlich, daß es neben der paulinischen Version einer kurzen Rückkehr ins irdische Leben auch die Vorstellung einer rein geistig verstandenen Auferstehung gibt: der Tote (oder dessen Seele) gelangt unmittelbar nach dem leiblichen Tod in den Himmel.¹¹

Gewiß gab es immer wieder Christen, die von einem irdischen Reich des Messias und seinen irdischen Segnungen sprachen. Sie machten aus dem paulinischen kurzen Augenblick der Rückkehr ins irdische Leben ganze tausend Jahre! In der alten Kirche hat besonders der Kirchenvater Irenäus von Lyon (gest. um 202 n. Chr.) diese als Chiliasmus bezeichnete Ansicht vertreten. Man sah sie oft im Buch der Offenbarung angedeutet, aber offenbar zu unrecht.¹²

Wir verstehen das Anliegen der „konkreten“ Heilserwartung sehr gut: Irenäus lebt in einer Welt, in der die Christen von ihren Gegnern daran gehindert werden, ein glückliches, langes Leben zu führen. Oft wird dem Leben von Christen durch grausamen Märtyrertod ein vorzeitiges Ende bereitet. Und solche Erfahrung läßt ihn wieder an die alte Erwartung eines irdischen Gottesreiches anknüpfen. Tatsächlich trägt die irenäische Theologie des Martyriums Züge der Theologie des 2. Makkabäerbuches an sich.

¹⁰ Weiteres zu diesem Thema bei Bernhard Lang, *No Sex in Heaven: The Logic of Procreation, Death, and Eternal Life in the Judaeo-Christian Tradition*, in: Andre Caquot u. a. (Hrsg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor (Alter Orient und Altes Testament 215)*, Neukirchen-Vluyn 1985, 237-253 – Das alte Ägypten kennt übrigens durchaus die dem Neuen Testament offenbar fernliegende Vorstellung eines Jenseits, in dem Geschlechtsverkehr gepflegt wird, obwohl dabei keine Nachkommenschaft erwartet wird; vgl. den 110. Spruch des Totenbuches, wo der Selige von einem jenseitigen Feld sagt: „Ich esse in ihm und trinke in ihm, ich pflüge in ihm und ernte in ihm, ich mahle

in ihm und begatte in ihm... ich habe Geschlechtsverkehr in ihm und ruhe in ihm“; vgl. Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 212f.

¹¹ Vgl. Klaus Berger, *Die Auferstehung des Propheten und Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen 1976; Ulrich Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, Stuttgart 1979.

¹² *Offb 20,1-6*: nach Michel Gourgues, *The Thousand-year Reign (rev 20:1-6): Terrestrial or Celestial? Catholic Biblical Quarterly 47 (1985) 676-681*, bezieht sich dieser Text auf eine tausendjährige Herrschaft Christi im Himmel!

Das „Leben“ nach dem Tode

Wie das „Leben“ nach der Auferstehung oder nach dem Tode nach der Auffassung des Neuen Testaments aussieht, läßt sich am besten erfassen, wenn wir es mit einer in der antiken Welt weit verbreiteten Lehre vergleichen. Diese besagt, daß das Leben in einer himmlischen Welt oder den elysischen Gefilden genauso weitergeht wie auf Erden. Nach Vergils *Aeneis* ist das Elysium eine Art Freizeitpark. „Einige üben im Kampf auf blumigem Rasen die Glieder/Kämpfen im Spiel miteinander und ringen auf gelblichem Sande;“ heißt es dort. „Andere tanzen im Reigen umher und sprechen Gedichte.“¹³ Noch wichtiger als sportlichen Vergnügen nachgehen zu können, ist die Vereinigung mit den bereits verstorbenen Freunden und Verwandten. Sie wiedersehen zu können, ist die große Hoffnung des antiken Menschen. Besonders durch Ciceros Dialog „Über das Greisenalter“ und seine Schrift „Der Traum des Scipio“ kennen wir die Sehnsucht der Griechen und Römer, nach dem Tode ihre Freunde wiederzusehen. In der späteren, nachbiblischen christlichen Tradition sollte diese Sehnsucht auch eine große Rolle spielen. Erstmals finden wir sie bei Cyprian von Karthago erwähnt, aber auch bei Ambrosius von Mailand und Augustinus. Die um das Jahr 253 entstandene Schrift Cyprians „Über die Sterblichkeit“ läßt den antiken Glauben besonders deutlich erkennen:

Als unsere Heimat betrachten wir das Paradies, unsere Eltern haben wir in den Patriarchen zu sehen begonnen. Warum eilen und laufen wir dann nicht, um unsere Heimat zu sehen, um unsere Eltern begrüßen zu können? Eine große Anzahl von Lieben erwartet uns dort, eine stattliche, mächtige Schar von Eltern, Geschwistern und Kindern sehnt sich nach uns, um die eigene Rettung bereits unbesorgt und nur um unser Heil noch bekümmert. Unter ihre Augen, in ihre Arme zu eilen, welch große Freude für sie und uns zugleich! Welche Wonne dort im himmlischen Reiche, wenn kein Tod mehr

schreckt, welch hohes, dauerndes Glück, wenn das Leben nie endet!... Zu ihnen, geliebteste Brüder, laßt uns mit gierigem Verlangen hineilen!¹⁴

Was Cyprian vor Augen führt, ist eine aus Cicero geläufige Szene: der Empfang des Toten in der jenseitigen Welt, die man sich eigentlich weniger bei den gewöhnlichen Sterblichen als vielmehr bei Herrschern und politisch verdienten Männern ausmalte. Die himmlische Heimat bei den Göttern gehörte in erster Linie den nach ihrem Tod vergöttlichten antiken Herrschern.¹⁵ Aber nach Cyprian hat jeder Christ Aussicht auf eine himmlische Existenz. Cyprian sagt noch, daß die Gläubigen im Himmel ihren Lohn erhalten werden. Ob er an ein unbeschwertes, fröhliches Leben gedacht hat, wie es uns Vergil schildert? Eine in die Ewigkeit hinein verlängerte, von irdischer Mühsal freie Existenz? „Freizeit-leben“ in der Gesellschaft seiner Freunde: das war es, was sich der antike Mensch von einem freundlichen Jenseits erhoffte.

Im Neuen Testament findet sich *kein Hinweis darauf, daß das unzerstörbare, neue Leben von derselben, elysischen Art ist.* Wie wir dieses Leben schon als von den Erwartungen frühjüdischer Quellen abweichend bestimmen mußten, so ist es auch hier: Die christliche Jenseitserwartung fügt sich weder in ihre jüdische noch in ihre heidnische Umwelt ein. Sie ist von anderer, eigener Art. Im Zentrum stehen nicht Begegnung mit Verwandten und Freunden sowie sportliche Betätigung, die das Leben der „feinen Leute“ in der alten Welt ausmachen. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Orientierung an Gott und an heiligen Gestalten. Jesus sagte, die Menschen der neuen Welt seien „Söhne Gottes“ und engelgleich: sie sind ganz auf Gott ausgerichtet; sie sind seine Diener und sonst nichts. Das Buch der Offenbarung beschreibt das neue Jerusalem, das vom Himmel auf die Erde herabsteigen wird, nicht als eine Stadt, in der sich Menschen begegnen und ihren Geschäften nachgehen. Vielmehr ist das neue Jerusalem ein ungeheuer großer Tempel, in dem Gott anwesend sein wird und den alle Wesen – En-

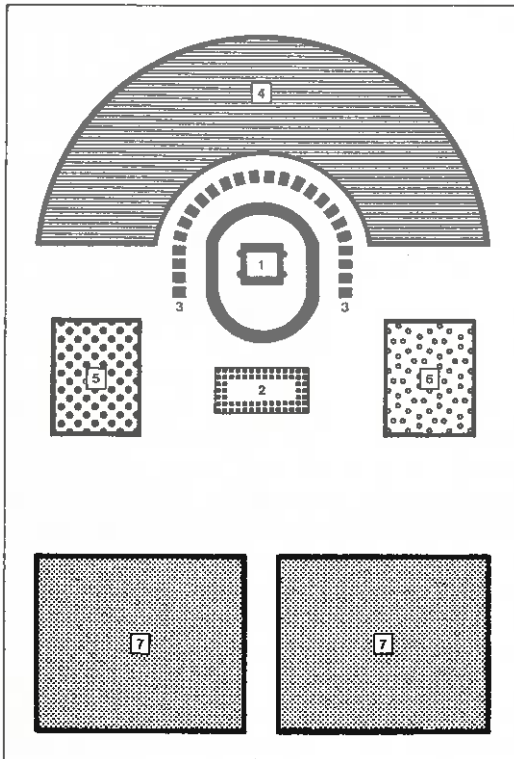
¹³ Vergil, *Aeneis* VI, 642-644; Übersetzung von Wilhelm Plankl und Karl Vretska, Stuttgart 1987.

¹⁴ Cyprian, *De mortalitate* 26; übersetzt in: Caecilius Cyprianus, *Traktate*, übers. Julius Baer (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten 1918, 253f.

¹⁵ Zu Einzelheiten vgl. Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981, 93-158: „Conflict about the Afterlife of the Emperor“.

¹⁶ Die Abbildung ist aus Lang und McDannell, *Der Himmel*, 68.

gel und Menschen – durch Gesänge und kultische Gesten verehrt werden. Man kann sogar versuchen, den Gottesdienst der Offenbarung bildlich darzustellen. Die beigefügte Skizze hat einen klaren Mittelpunkt: der von Gott und Christus besetzte Thron; darum gruppieren sich die Scharen der Engel und verschiedene Menschengruppen.¹⁶



-  Gottes Thron
-  Altar
-  die 24 Ältesten
-  Engel
-  144 000 Israeliten
-  144 000 jungfräuliche Menschen
-  eine große Menge von Männern und Frauen

Wie sich in der himmlischen Liturgie frühchristlicher Gottesdienst und höfisches Zeremoniell spiegeln, so gleicht der Himmel als heiliger Raum der religiösen Architektur des ersten Jahrhunderts. Dabei dürfen wir uns vom Gebrauch des Ausdrucks „Tempel“ durch den Apokalyptiker Johannes nicht irreführen lassen. Der Jerusalemer Tempel war ein Haus für Gott, keine Halle für feierliche Versammlungen von der Art, wie Johannes sie im Himmel schaut. Was er wahrnimmt, hat die Gestalt einer riesigen Synagoge. Ihr Zentrum bildet Gott selbst; sein Thron ersetzt das im Thoraschrein gegenwärtige Wort Gottes. Gott wird von Engeln umgeben, die hinter dem göttlichen Thron stehen, während die Seligen ihren Platz im Schiff haben. Ähnlichkeit besteht auch mit der altrömischen Basilika, einer Halle, in welcher der Kaiser Hof hält oder Abordnungen empfängt. Die Synagoge wie die griechisch-römische Basilika können uns helfen, den Ort der himmlischen Liturgie zu verstehen. Wenn sich die Christen in den engen Wohnungen ihrer Mitglieder versammelten, ließ sich davon schwerlich ein Bild des grandiosen Gottesdienstes im Himmel gewinnen. Daher mußte die Phantasie des Sehers auf Anregungen zeitgenössischer Architektur und zeitgenössischen liturgischen und höfischen Zeremoniells zurückgreifen.

Wie die Verheißungen Jesu und des Paulus, so offenbaren uns auch die Visionen des Johannes einen ausgesprochen theozentrischen Himmel. Gott und Christus befinden sich in der Mitte eines herrlichen Gebäudes und strahlen so viel helles Licht aus, daß weder Sonne noch Mond benötigt werden. Flüsse und Bäume sorgen eher für geistige als für materielle Erfrischung. Das neue Jerusalem ist keine gewöhnliche Stadt, die den Seligen als Wohnort dienen soll; vielmehr ist es die endgültige Stätte ihrer vollen und unwiderruflichen Gemeinschaft mit Gott.

Der Ansatz zu einem auf menschlicher Gemeinschaft und reichlichen Gütern menschlicher Kultur beruhenden Paradies scheint sich in einigen Worten Jesu zu finden. Dem mit ihm gekreuzigten Verbrecher verheißt er: „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Auch

sagt Jesus, er werde erst wieder im Reich Gottes von der Frucht des Weinstocks trinken (Lk 22,18). Aber der Eindruck täuscht: in diesen Sätzen ist nicht an ein diesseitiges und menschliches, sondern an ein jenseitiges Paradies gedacht. Offenbar setzen auch diese Worte einen Himmel voraus, wie ihn uns die Offenbarung schildert. Das ergibt sich aus zwei Beobachtungen. Eine erste betrifft jene seltsame Überlieferung, der zufolge Jesus drei seiner Jünger auf einen Berg führte und sie in einem flüchtigen Augenblick die Gegenwart der Propheten Elija und Mose erfahren ließ (Mk 9,2-10).¹⁷ Wir nehmen diese Überlieferung als Echo eines von Jesus praktizierten theurgischen¹⁸ Rituals, das auserwählten Jüngern vorbehalten war und das einen unmittelbaren, visionär erlebten Kontakt mit einer höheren, jenseitigen Welt zum Ziel hatte. Elija und Mose sind natürlich Männer Gottes. Von Elija wird berichtet (wie schon erwähnt), daß ihn Gott in den Himmel entrückte, und daran, daß sich auch Mose bei Gott aufhält, kann jedenfalls kein Zweifel bestehen. In das Paradies eines Mose und eines Elija wird also Jesus und wird der Verbrecher eingehen. Dort wird ihre Sehnsucht gestillt, ebenso wie Mose und Elija in der Nähe Gottes sein zu dürfen.

Eine zweite Beobachtung bezieht sich auf Paulus, der uns verrät, das er dem irdischen Leben eigentlich den Tod und das Sein bei Christus vorzieht: „Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein – um wieviel besser wäre das!“ (Phil 1,23). Auch Paulus praktizierte jenes vermutlich nicht allen Christen zugängliche Ritual des Aufstiegs in himmlische Welten. Im 2. Korintherbrief deutet er an, er sei in den dritten Himmel, ins Paradies entrückt worden (2 Kor 12,1-4). Nicht eine verwandelte diesseitige Welt, sondern eine andere, höhere, göttliche Welt ist das Ziel, dem Jesus selbst und seine frühen Anhänger zustreben!

Vielleicht ist an dieser Stelle noch ein Hinweis darauf nötig, warum wir meinen, daß rituelle Praktiken, die sich auf das Jenseits beziehen, nicht allen

zugänglich und mit einem Schleier des Schweigens verhüllt waren. Wir haben es bei der Lehre über das „Leben nach dem Tod“ mit einem Thema zu tun, von dem in der Öffentlichkeit der Verkündigung nicht oder nur wenig deutlich gesprochen wurde. Es blieb besonderer, esoterischer Unterweisung vorbehalten. Das ist offenbar schon lange so gewesen. Im Buch Daniel heißt es, unmittelbar im Anschluß an einen knappen Hinweis auf die Auferstehung: „Du, Daniel, halte diese Worte geheim, und versiegle das Buch, bis zur Zeit des Endes! Viele werden nachforschen, und die Erkenntnis wird groß sein“ (Dan 12,4). Paulus spricht in seinem Bericht von der Paradiesentrückung von „unsagbaren Worten, die ein Mensch nicht aussprechen kann“ (2 Kor 12,4). Paulus erwähnt einmal einen offenbar geheimen Taufritus, der nicht Lebende betraf, sondern darauf abzielte, bereits Tote ins Paradies zu bringen (sog. „Totentaufe“, 1 Kor 15,29). Jesus gebot seinen Jüngern nach der geheimnisvollen Begegnung mit Mose und Elija, von ihrem Erlebnis zu schweigen (Mk 9,9). Was das Jenseits betrifft, so treffen wir immer wieder auf das, was wir als Schleier des Schweigens bezeichnen mögen.

Unsere äußere Beschreibung des Himmels als Ort der Existenz engelgleicher, körperloser, unverheirateter Menschen sowie als Ort ewiger Gottesanbetung bleibt notwendig oberflächlich. Erst eine soziologische und kulturgeschichtliche Betrachtungsweise vermag zu einem besseren Verständnis der neutestamentlichen Vorstellung beizutragen. Der Himmel des Neuen Testaments ist ganz vom Gottesglauben Jesu und von seiner Lebensweise geprägt.

Gott steht für Jesus ganz im Zentrum seines Denkens. Hier können wir aus Heinz Zahrnt's Buch *Jesus aus Nazareth: Ein Leben* zitieren: „Die Grundverfassung der Existenz Jesu ist seine Gottesbeziehung – die Gewißheit, daß Gott mit ihm ist. Er lebt ganz und gar von Gott her und auf Gott hin; zwischen Gott und ihm steht nichts, gibt es keine Trennung

¹⁷ Die einleitende Wendung „sechs Tage danach“ (Mk 9,2) scheint auf eine sechstägige Vorbereitung auf die rituell vermittelte Jenseitserfahrung hinzuweisen. Eine entsprechende sechstägige Vorbereitung begegnet im Fragment I des Geheimen Markusevangeliums, vgl. Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen I* Tübingen 6/1990, 92.

Zum rituellen Hintergrund der sog. „Verklärung“ Mk 9, vgl. Morton Smith, *Ascent to the Heavens and the Beginnings of Christianity*, Eranos 50 (1981), 403-429.

¹⁸ Unter theurgischen Ritualen versteht man solche, die mit einem jenseitigen Wesen oder einer Gottheit in Kontakt bringen.

und Entzweiung. Sein Leben ist in jedem Augenblick von Gottes Gegenwart bestimmt; sein Gottvertrauen ist total. Er hat sich ohne Rückhalt auf Gott eingelassen und so bis in die letzte Tiefe hinab erfahren und erlitten, wer und wie Gott ist. Gottes Geist hat ihn durchdrungen.¹⁹ Oder Adolf von Harnack: „Angesichts der sichersten Sprüche Jesu kann ein Zweifel darüber nicht bestehen, daß das einzige Ziel der Religion darin besteht, daß der Mensch seinen Gott finde.“²⁰ Jesus ist von der Liebe zu Gott überwältigt. Er lehrt seine Anhänger, Gott ihren Vater zu nennen und ihm ganz zu vertrauen. Der himmlische Vater sorgt für alle.

Der Vater sorgt! Die Lebensweise Jesu ist von seinem theozentrischen Denken bestimmt. Jesus gehört zu jenen Menschen, die ganz in ihrer Sendung aufgehen; so kümmert er sich nicht um Familie und Ehe. Wie später Paulus empfiehlt er die Ehelosigkeit und mahnt sogar, der Familie den Rücken zu kehren: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein“ (Lk 14,26).²¹ Jesus verschmäht auch eine den Lebensunterhalt sichernde Arbeit. Darin den Lilien des Feldes gleich, arbeitet er nicht und spinnt nicht (Mt 6,28). Vielmehr zieht er, von Gönnern und reichen Frauen unterhalten, als Prediger durchs Land. Er ist, in der Terminologie Max Webers, ein echter Charismatiker. Seiner charismatischen Lebensweise entsprechend ist auch sein Himmel von den mit Familie und Ehe verknüpften Bindungen frei und ganz auf Gott bezogen. Die damit gegebene Weltferne kommt auch in der bei Paulus besonders deutlichen Bevorzugung des Geistes gegenüber dem Körper klar zum Ausdruck. Im Himmel wird die auf Erden nur ansatzweise zu verwirklichende geistige Existenz ihre Vollendung finden.

Wir erkennen hier deutlich das später oft wiederholte Bild vom ewigen Gotteslob als einziger Aufgabe im ewigen Leben. Um das Jahr 400 hat

Augustinus so vom Himmel gesprochen, um 1250 Thomas von Aquin und im 16. Jahrhundert Martin Luther und Johannes Calvin. Im strengen Himmel der strengen Glaubenslehre hat nichts außer Gott und Gottesdienst Platz. In den Worten der Teresa von Avila: *Solo Dios basta*, Gott allein genügt.

Somit dürfte uns auch klargeworden sein, daß das dritte Vorurteil – das Neue Testament erwarte ein „menschliches Leben“ nach dem Tod – einer genauen Prüfung nicht standhält. Nicht eine nach dem irdischen Leben (mit Ehe, Kinderaufzucht usw.) vorgestellte Existenz erwartet den Gläubigen im Jenseits, sondern ein Sein in der Nähe von Gott und Christus!

Zusammenfassung

Im Jahre 1962 hatte der evangelische Theologe Oscar Cullmann gezeigt, daß der biblische Glaube an eine Existenz nach dem Tod nicht auf dem philosophischen Begriff einer „unsterblichen Seele“ beruht. Die religionsgeschichtliche Arbeit ist nach Cullmann weitergegangen. Ihre Ergebnisse haben unsere Kenntnis der biblischen Vorstellung noch einmal gründlich verändert. Heute wissen wir, daß die hebräische Kultur mehr über ein nachtodliches Leben nachdachte, als früher vermutet wurde. Wir wissen auch, daß der von Cullmann hervorgehobene Auferstehungsglaube für das früheste Christentum eine verhältnismäßig geringe Rolle spielte, da er zu einer Theorie des irdischen, zeitlich begrenzten Paradieses gehört. Die frühesten Christen glaubten nicht an ein auf menschlicher Gemeinschaft beruhendes Paradies, sondern an einen auf Gott und Gottesverehrung ausgerichteten Himmel.

Dr. Bernhard Lang ist Professor für Altes Testament im Fachbereich 1 der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Seine Anschrift: Universität-Gesamthochschule, Gebäude N, Pohltweg 55, 33098 Paderborn.

¹⁹ Heinz Zahrnt, *Jesus aus Nazareth: Ein Leben*, München 1987, 68.

²⁰ Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte* Tübingen 5/1914, 16f.

²¹ Zur „Familienfeindlichkeit“ der Jesustradition und zu deren Bekämpfung im 1. Timotheusbrief, vgl. Bernhard Lang, *Charisma and the Disruption of the Family in Early Christianity*, in: Karl-Heinz Kohl u. a. (Hrsg.), *Die*

Vielfalt der Kultur: Ethnologische Aspekte von Verwandtschaft, Kunst und Weltanschauung, Berlin 1990, 278–287. Ferdinand Mount, *The Subversive Family*, London 1982, zeigt, daß sich ähnliche Vorbehalte gegen Familie und häusliches Leben bei so verschiedenen Gestalten wie Plato, Jesus, Marx, Lenin und Hitler finden.

Hoffnung für die Guten und für die Bösen?

Zumutungen an eine kühne Phantasie

Ewige Ruhe und ewiges Leben

Immer dasselbe Lied?

Schon in den schlichten Erfahrungen des menschlichen Lebens zeigt sich eine gegensätzliche Bewegung: die weitertreibende Kraft, die immer neue Schritte tut, und die Lust, in der erreichten Gegenwart zu bleiben. Fortgehen und Dasein bilden den Rhythmus, in dem das Leben pulsiert, sind auch die Quellen, aus denen die Ängste kommen, die einmal den Schrecken des Stillstandes, ein anderes Mal die Last der Ruhelosigkeit fühlbar machen.¹ Die Rede vom *ewigen Leben* bringt zunächst eben diese Vorstellung mit sich und ruft eine ambivalente Empfindung wach. So leicht in der Verkündigung oft die Ausdrücke *Vollendung, Vollkommenheit, Seligkeit, Glück* über die Zunge gehen, so schwierig ist es, sie positiv mit dem zu verbinden, was wir hier auf Erden vom Leben wissen.

In seiner Schrift *Das Ende aller Dinge* hat Immanuel Kant eben diese einfachen Befürchtungen zu beschreiben versucht, die sich einstellen, wenn vom Evangelium in seiner endgültigen, höchsten Verwirklichung gesprochen wird. Die Angst vor der vollendeten Zukunft überfällt uns, schreibt er, wenn wir uns in unserer zeitlich bestimmten Anschauung den Stillstand aller Bewegung ausmalen. „Daß aber einmal der Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Als dann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert: der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekt stehend und ohne Wechsel immer dieselben.“² Das muß für ein Wesen wie den Menschen, der sich der Intensität und Dauer seines Lebens nur in der zeitlichen Form bewußt werden kann, wie Vernichtung sein. Der Himmel wird dann zum Ort der Wandellosigkeit, das Ende aller Bewegung, in dem für die Imagination das Leben noch einmal sterben muß, den vulgären Tod der Langeweile, weil die Bewohner des Jenseits „nach Verschiedenheit ihres Wohn-

ortes (dem Himmel oder der Hölle) entweder immer dasselbe Lied, ihr Halleluja, oder ewig eben dieselben Jammertöne anstimmen...“³

Die Bewegungslosigkeit steht so stark gegen die Urerfahrung *Leben*, daß sogar der Unterschied zwischen Seligkeit und Verdammnis relativiert und der kommende Zustand insgesamt negativ beurteilt wird. Beschreibt man die Daseinsweise in der Vollendung entschiedener als die überlieferten Formeln von der Freiheit her, als „getane Endgültigkeit des frei gezeigten Daseins des Menschen“⁴, wird zwar gesagt, daß es auch im Himmel um die Freiheit geht, aber deren behauptete Endgültigkeit kann begleitet sein von der Vorstellung einer Verschließung, der Unmöglichkeit, jemals aus der engen Umzäunung des individuellen Seins ausgehen zu können. Wie wird denn Freiheit endgültig? Etwa in dem sie sich selbst in einen Zustand der Nicht-Freiheit überführt? Der Alptraum der Selbstverperfung im Gewesenen überfällt die Idee auch in diesem modernen Begriffsgewand sehr bald. Denn was ist ärger als ein rundum fertiger Mensch, der die Definitionen seiner selbst nicht mehr zu überschreiten vermag?⁵

Sprung in eine andere Qualität des Daseins

Trotzdem, sagt Kant, ist die Idee, Vollendung erreichen zu können, durchaus mit dem elementaren Anliegen der menschlichen Vernunft nahe verwandt. Selbst wenn vorausgesetzt wird, das menschliche Leben bewege sich in ständigem Fortschritt auf das höchste Gut hin, ist das doch keine positive Aussicht: „Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Übel, vergleichungsweise gegen den besseren, in den er zu treten in Bereitschaft steht.“⁶ Ein immerwährendes Hinfliegen auf das erfüllende Ziel wäre zwar positiv durch die Ausrichtung darauf, zugleich aber brächte es die Verewigung des Abstandes, und insofern immer die Negation der Vollendung. Wenn man also mit der Zukunft, die dem Menschen alles bringt, die Vorstellung unendlicher linearer Zeit verbindet, der Zeit

¹ F. Riemann, *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie.* München/Basel 1972, 7-19

² *ThWA XI*, 183-184

³ *ThWA XI*, 184

⁴ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.* Freiburg 1976, 420

⁵ Vgl. Max Frisch, *Triptychon. Drei szenische Bilder.* Frankfurt/M 1978

⁶ *ThWA XI*, 184

ohne Tod, wird der Gedanke immerwährender Unruhe unvermeidlich. Das ist ein anderes Motiv der Angst, die nun vor dem unabsehbaren Prozeß zurückschreckt. So steht die Vollendung, wird sie in der Perspektive zeitlicher Anschauung abgebildet, im Zwielficht einer Alternative, die auf beiden Polen die Hoffnung niederdrückt, einmal als Stillstand und einmal als Ruhelosigkeit.

Der Glaube an das *ewige Leben* unterscheidet sich sehr elementar von allen Erwartungen, das irdische Leben werde sich über den Tod hinaus unter irgendwie geänderten Bedingungen *fortsetzen*. Die animistischen, chiliastischen und von der Idee der Reinkarnation bestimmten Jenseitsprogramme setzen das Prinzip der Entwicklung voraus, mit dessen Hilfe die Vorgänge in der Meta-Sphäre ziemlich genau rekonstruiert werden. Das ewige Leben aber ist nicht auf der Ebene des Kontinuums zu erreichen, sondern nur im Sprung in eine andere Qualität des Daseins. Im Tod bricht das Erdenleben ab, die menschliche Person steht mit dem, was sie in Freiheit geworden ist, mit ihrem Potential an Geist, Wahrheit, Gutsein aus auf die Möglichkeit, mehr zu sein. Dieses *Mehr* kommt ihr frei entgegen in der Gestalt der Lebensmacht Gottes, die in der Schöpfung der Person den Anfang gegeben, in Jesus, dem *Anführer des Lebens* (Apg 3,15) ihre leibhaftige Gegenwart gesetzt und die unbedingte Zukunft geöffnet hat. *Ewiges Leben ist das gelingende Zusammenspiel der kreatürlichen und der göttlichen Freiheit*. Dafür muß sich die Einbildungskraft brechen lassen durch den Ernst des Endes aller Welt, samt den Koordinaten Zeit und Raum, in denen uns ihre Wirklichkeit gegeben ist. Die Auferstehung ist für den Christen in der *Tat Leben*. „Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde.“ (1 Joh 1,2) Und sie führt in die *Ruhe*: „Denn wer in das Land seiner Ruhe gekommen ist, der ruht auch selbst von seinen Werken aus, wie Gott von den seinigen.“ (Hebr 4,10)

Kein Verwischen der Unterschiede

Das Ineinander von *Dasein und Bewegung* ist aber mit den Mitteln der Erkenntnis, die in diesem Leben zur Verfügung stehen, nicht zu fassen. Wir

können nur paradox sagen, was die symbolische Sprache meint: von Angesicht zu Angesicht sehen, Seligkeit, Leben in Fülle, ewiges Licht, ewige Ruhe, Reich Gottes, Himmel, Hochzeit, Mahl, Paradies, heilige Stadt – ein Dasein in unmittelbarer Gegenwart des ewigen Sinngrundes, entgrenzt durch die *Communio* mit Gott, aller Wirklichkeit offen, versammelt aus der Zerstreuung in Zeit und Raum auf das Sein, ohne versteinert zu werden, bewegt in der Unerschöpflichkeit der Gegenwart, ohne das Erlebte je hinter sich zu lassen: die Gegenwart Gottes in der neuen Gottfähigkeit des Menschen, Bewegung nicht auf seine ausstehende Wahrheit hin, sondern im Anwesenden, nicht im Streben, sondern im *Genuß*.

Die Erfüllungsaugenblicke irdischer Liebe mögen ein fernes Vorspiel dafür sein, ein Hinweis auch darauf, daß in solchen Momenten das Geschehen selbst die Fragen nach Streben oder Ruhe und gewiß alle Befürchtung der Langeweile überholt. Es bleibt aber auch wahr, daß die emotionale Ausrichtung auf das ewige Leben so wie das Erkennen nie adäquat an ihr Ziel herankommt. Es bleibt im Zwielficht, denn das Vollendungshandeln Gottes am Menschen liefert nicht nur neue Inhalte, sondern verändert seine Wahrnehmungskraft so, daß sie der Totalüberraschung Gott überhaupt erst gewachsen ist. Deshalb wird die Bibel nicht müde, die *Neuheit* des kommenden Lebens zu betonen.

Die Freiheit kann nicht anders vollkommen werden als in sich selbst, in ihrem reinen Geschehen. Alle Seligkeit muß ihr Gelingen sein, als Ereignis der immerwährenden Selbstgewinnung des Menschen am gewinnenden Gott.

Mit der Sehnsucht nach der ewigen Ruhe ist in manchen Religionen und in mystischen Bewegungen die Erwartung verbunden, die personale Differenz werde sich völlig auflösen, vom absoluten Einen resorbiert werden. Alle Einzelheiten, voran die individuelle Person, die abgesondertste und schmerzlichste, ihre begrenzenden Umrisse würden aufgelöst, und was einmal unterschiedliche Realität war, werde an sich selbst zunichte, restlos vergehen wie ein Tropfen Wasser im Meer. Davon hat der christliche Glaube immer Abstand gehalten, weil ihm die Differenz heilig ist und damit alles, was

Beziehung und Person heißt. Der Unterschied ist nicht Abfall und Schein, Quelle des Negativen, sondern die Urchance der Liebe, und die Liebe ist die Weise, in der die Differenz gelebt, das fremde andere Sein freundlich wird. Das Bild des dreifach in sich bezogenen einen göttlichen Lebens steht im Zentrum des Christentums, der Unterschied hat göttliche Qualität. Auch die Auferstehung wird ihn nicht verwischen, sondern das selige *Mitsein* öffnen, *Communio* im Gegenüber, in bleibender pluraler Verfassung.

Hoffnung für alle

Die Angst vor der Hölle

Über die längste Zeit der christlichen Tradition, wenigstens seit Augustinus bis in dieses Jahrhundert, war die Hoffnung auf das ewige Leben begleitet von der einschränkenden sicheren Erwartung, daß ein Teil oder gar der größte Teil der Menschheit das Ziel verfehlen, *in die Hölle kommen* wird. So schockierend die Aussicht für heutiges Empfinden sein mag, daß die Hölle weit größer und dichter besetzt sein soll als der Himmel⁷, sie hat der Christenheit durch lange Jahrhunderte hin offensichtlich eingeleuchtet. Mochte da und dort das Gemüt aufbegehren oder sich in der Legendendichtung eine günstigere Alternative schaffen⁸: man ließ sich die finsternen Kalkulationen der Theologen und Kanzelredner gefallen. Warum? Was wären die Gründe für die starke Überzeugungskraft dieser Erwartung? Wenigstens die folgenden scheinen eine Rolle gespielt zu haben:

Die Gewalt des Bösen in der Geschichte ist eine unausweichliche und erdrückende Erfahrung.

Es gibt Eskalationen des Sündenbewußtseins, die alles erfassen, überschwemmen und das Daseinsgefühl ganz unter negativen Vorzeichen setzen.

Eine Metaphysik der statischen Ordnung setzt die Absonderung des Bösen vor die mitteilende Gewinnung, die Elimination vor die Kommunikation

und Gott unter die Funktion der menschlichen Vergeltungsgerechtigkeit.

Auch noch im Neuen Testament spricht die Bibel in massiver Form von Verdammnis und Hölle. In buchstäblicher Auffassung wird das so verstanden, *daß Gott schon verdammt hat, verdammt und verdammten wird*, als Beschreibung seines faktischen Handelns am sündigen Menschen. Die Bibel, lautet das Argument, bewertet die menschliche Freiheit sehr hoch, denn Gott achtet sie unbedingt. Daher geschieht kein Unrecht und kann Gott nicht grausam genannt werden, wenn er sie im Fall der Verweigerung ihrem eigenen Verhängnis überläßt. Die Hölle ist ganz und gar dem verhärteten Willen des Menschen zuzuschreiben.

Das Wissen um die geschehende Verdammnis wird als unentbehrliche Stütze der Moral angesehen. Damit Gesetze gehalten werden, muß allen bekannt sein, daß die angedrohten Sanktionen durchgeführt werden, Gott also schon Menschen verdammt hat. Nur wenn die Hölle besetzt ist, kann sie ein wichtiger Faktor für die Orientierung im Handeln sein.

Am Ende geteilte Menschheit?

Einer der Anstöße für die kritische Befragung der alten Hölleneschatologie ist ausgegangen von der Korrektur des Gedankens einer stehenden Ordnung durch die Idee der *Solidarität*. Die alte Zufriedenheit über die Aufteilung der Gerechten und der Verworfenen auf die streng voneinander getrennten Orte wurde durchbrochen vom Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und vom Willen, über alle Abgründe hinweg verbunden zu bleiben. Das Böse ist eine reale Möglichkeit in allen, und das Gute ist in keinem absolut ausgeschlossen. Was wäre die Liebe, von der so klar behauptet wird, sie sei das Grundgesetz des Alls, das Wesen Gottes, die eigentliche Berufung des Menschen, wenn sie so schnell vor den Trennungen resignieren müßte oder gar wollte? Wird sie nicht beschrieben als die Macht über das Böse, die einzige Möglichkeit, den fortzu-

⁷ Vgl. jetzt die aufschlußreiche Monographie von H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*. München 1993

⁸ Vgl. Alphons von Ligouri, *Die Herrlichkeit Mariä*, Regensburg 1928, 96ff., 224f. *Der fürbitenden Wundermacht der Heiligen, vor allem der*

Jungfrau Maria, gelingt es immer wieder, die Endgültigkeit des Todes aufzuheben, Menschen, die in Todsünden verstorben sind, Möglichkeiten der Buße zu verschaffen, ja sie aus der Hölle zu retten.

⁹ Augustinus, *De civitate dei* XXI, 17

genden Kreislauf der Vergeltung zu durchbrechen? Hat sich der christliche Glaube nicht immer dagegen gewehrt, das Böse Gott, dem höchsten Gut, so entgegenzusetzen, daß daraus ein zweites Absolutes wird? Wie sollte also Gott nicht eine Geschichte zuzutrauen sein, die am Ziel mehr sein wird als die saubere Scheidung der Guten und Bösen? Mußte nicht das alte Gefühl, kraft der Gnade in den Himmel davongekommen zu sein, überboten werden von der Bereitschaft, die Hoffnung auf alle auszuweiten, gerade im Sinn der Liebe, von der so unaufhörlich die Rede ist?

In dem Maß, in dem der Gedanke der Solidarität auch in der Theologie der Hoffnung ernsthaft aufgenommen wurde, mußte die überlieferte Erwartung einer finalen Zweiteilung der Menschheit ihre Selbstverständlichkeit verlieren. Freilich, seit Augustinus machen die Theologen der besetzten Hölle immer wieder die lächerlich, denen mit Origenes die gewinnende Barmherzigkeit Gottes der erste und letzte Gedanke ist. Die *mitleidigen Seelen*⁹ bringen es nicht über sich, die harte Wahrheit der Hölle anzuerkennen, sie machen sich die letzten Dinge leicht, sie deuteln und tändeln. Der Ernst der Heilsgeschichte wird von denen beansprucht, die das ewige Feuer über den Menschen brennen sehen, die es verdient haben. Ihr Spott kommt aus der Voraussetzung, daß nur die Exekution des ewigen Urteils den Menschen trifft, die Versöhnung aber das Leben unwirksam macht. Diese erlaubt keine volle Wahrnehmung des Bösen, bagatellisiert das Ausmaß des vernichtenden Schreckens und verniedlicht das Negative.

Wenn man erwischt wird...

Wir wissen aus der Erfahrung, die jede Gesellschaft mit ihren kriminellen Mitgliedern macht, was naheliegt, leicht fällt und was erst in zweiter Linie in Frage kommt, weil es schwierig ist und die härtere Forderung stellt. Die Einweisung in das Gefängnis, die Absonderung in spezielle Anstalten, die Versetzung ins Grab mittels der Todesstrafe muß nicht lange bewiesen werden. Das ist der erste und allen plausible Schritt: Schutz des sozialen Gefüges und Strafe der Täter durch eine Ordnung der Aufteilung. Das hat einen gewissen Ernst, denn das Übel der

zwingenden Haft droht jedem, der seine Freiheit mißbraucht. Es ist aber auch leicht, sich damit zu begnügen, denn auf diese Weise ist es nicht nötig, am Bösen selbst zu arbeiten und seine Evidenz vollständig zu erfahren. Die strafende Gemeinschaft hat ihren Teil getan, der Mörder sitzt, ist unschädlich gemacht, die Opfer haben ihre Genugtuung. Der Verbrecher braucht nur in die Rechnung einzustimmen: So geht es, wenn man erwischt wird. Die Macht der Bosheit aber, die am Werk war, bleibt unberührt außerhalb, weggeräumt, kein Gegenstand weiterer Mühe.

Wie das Gefängnis und die Guillotine gehören auch Hölle und ewige Hinrichtung zu den ersten und leichten Einfällen. Diese Art der Ordnung bringt ein Gefühl der Befreiung und Entlastung, bedeutet aber auch Entfernung von der Realität. In zweiter Linie kann sich nämlich der Gedanke aufdrängen, weder die Gemeinschaft noch der Täter seien durch diese Maßnahmen dem Geschehen schon vollständig gerecht geworden.

Versöhnung: das Böse zurückgewinnen

Ein höheres Gut wäre es für die Gesellschaft der Bürger, wenn es ihr gelänge, den Sträfling wieder zurückzugewinnen, als ein Mitglied, das ihren Lebensregeln zustimmt. Die Strafe wird für diesen doch erst dann zu einem positiven Moment an seinem Leben, wenn er sie als Mittel seiner kritischen Selbsterkenntnis annimmt, seine Bosheit aufrichtig einsieht, sich von ihr distanziert und zur Reue findet. Für die rehabilitierende Gruppe wie für den Täter erscheint das Böse erst in dieser Arbeit wirklich, als eine Gewalt, die ans Leben geht. Erst hier wird es ernst und dramatisch. Nun zeigt sich nämlich das Ausmaß der Verwüstung nach allen Seiten. Die größere Anstrengung in der Wahrnehmung und in der Praxis gegenüber dem Bösen liegt im mühevollen Prozeß der Versöhnung, nicht in der vergeltenden Plazierung des Übels am definitiven Ort.

Es ist begreiflich, daß diese zweite ernstere Möglichkeit nicht gleich gesehen wird, wenn es um das Gericht Gottes geht. Aber daß die Theologie so lang darauf verzichtet hat, darüber nachzudenken und höchstens ironische und denunzierende Anmerkungen fertigbrachte, zählt nicht zu den Beweisen

ihrer Kraft. Ihr altes Anliegen, im Denken den *immer größeren Gott* zu suchen, hat sie an dieser Stelle vergessen. Denn angesichts der Greuel in der Menschengeschichte ist die Hoffnung, daß die Gnade auf den Wegen der Freiheit alle für das Gute gewinnen wird, eine härtere und kühnere Zumutung an die menschliche Phantasie, eine Zurückweisung der natürlichen Rachelust, und vor allem das unbedingtere Vertrauen in Gott, daß er Wege weiß, wo menschlich gar keine Wege mehr sind.

Wer sich darüber in der Reflexion aufrichtige Rechenschaft geben will, wird sich von den folgenden Gedanken leiten lassen können:

Gott ist der Schöpfer der menschlichen Freiheit, nicht ihr Funktionär.

Gott bleibt die freie Macht der Versöhnung auch gegenüber den Ergebnissen der menschlichen Geschichte.

Gott achtet die geschöpfliche Freiheit in jeder seiner Handlungen, wenn er sie in ihrer Verkehrt-heit verwerfen läßt und wenn er sie für seine heilige Gutheit gewinnt.

Vor dem bösen Menschen lautet Gottes Alternative nicht: entweder ihn verdammen oder ihn zur Marionette machen, sondern: verdammen oder versöhnen.

Es gibt kein Wissen um den Ausgang des göttlichen Gerichtes, weder im kollektiven noch im individuellen Sinn. Die Gebetshaltung der Kirche in der Eucharistie, in der Fürbitte, in Heiligensprechung und Heiligenverehrung durchbricht die Neutralität des Nichtwissens. Sie ist entschiedene Parteinahme für die Möglichkeit des Heils.

Das Evangelium begründet die Hoffnung, daß die Absicht Gottes, „alle Menschen sollten gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4) ihr Ziel wirklich erreicht. Diese Hoffnung beruft sich nicht auf Notwendigkeiten, sie kalkuliert nicht, sondern richtet sich in der einzigen Weise an Gott, in der er zugänglich ist, in der Bitte um das ewige Leben für alle.

Dr. Gottfried Bachl ist Universitätsprofessor auf dem Lehrstuhl für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. Seine Anschrift: Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg.

Gott bleibt gegen alle sich schließenden Endgültigkeiten der Welt der Weg, er hört in keinem Augenblick auf, um seine Kreatur zu werben. „...nicht durch einen Zwang, der zur Unterwerfung drängt, und nicht durch Gewalt wird die Welt Gott untertan, sondern durch Wort, Vernunft, Wissen, Aufmunterung der Besseren, gute Lehren, auch durch angemessene ... Strafdrohungen, welche in gerechter Weise denen drohen, die die Sorge um ihr Heil und ihren Nutzen vernachlässigen“ (Origenes).

Augustinus und die unter seiner Autorität lehrende Theologie behaupten, die quaestio facti sei entschieden: „Denn die beste und sicherste Begründung für solche Dinge ist doch die zu versichern, der Allmächtige könne sie ausführen, und fest dabei zu bleiben, er werde sie auch ausführen, handelt es sich ja um Dinge, die man durch Gott angekündigt lesen kann in Schriften, worin er außerdem vieles angekündigt hat, was er erwiesenermaßen bereits verwirklicht hat“ (Gottesstaat XXI,7). Das aber ist aufs Neue die Frage: Hat Gott schon verdammt? Wird er es gewiß tun? Wie können wir darüber Bescheid wissen?

Ich meine, daß die Frage nicht im Sinne des Kirchenvaters entschieden ist und die Bibel nicht verbietet, alle Menschen in die Hoffnung einzuschließen. Aus den folgenden Gründen: Die Exegese der Texte zeigt, daß alles den Charakter der Entscheidung hat, was die Zukunft des Menschen in Gott angeht. Die Gerichtsdrohungen machen die Höhe des Risikos klar. Es wird jedoch keine verbindliche Offenbarung darüber gegeben, daß ein Mensch Gott verloren habe. Das gilt jedenfalls so lange, als die Auslegung der Bibel nicht nach Gründen greift, die außerhalb ihrer Methode liegen, indem sie etwa behauptet, Gott müsse aus Achtung vor der Freiheit des Menschen verdammen.

Die Bosheit der Kreatur ist nicht Maß und Grenze der göttlichen Gnade, Gottes Wille zum Heil zielt auf alle. Vor allem die Struktur der Sendung Jesu ist nicht anders zu verstehen. Seine Anstrengung richtete sich nicht zuletzt auf die Gewinnung der Feinde, der in ihrer Abwendung Verlorenen.

Aus: Gottfried Bachl, Die Zukunft nach dem Tod. Herder Freiburg 1985, 111 f.

Ewiges Leben: eine attraktive Botschaft?

Theologische Impulse für ein vertieftes Verständnis von „ewigem Leben“*

„Ewiges“ Leben

Erfahrungen in der konkreten Glaubensvermittlung vor Ort, vor allem bei jungen Menschen zeigen, wie schwer verständlich und scheinbar wenig attraktiv unser Glaube an ein ewiges Leben ist. „Da passiert nichts“, „da kann man selber nichts tun“, „da herrscht endlose Langeweile“... Solche und ähnliche Assoziationen werden mit diesem Thema verbunden. Oder – man kann gar nichts damit verbinden: „Ewiges Leben“ erscheint als etwas schlichtweg Unvorstellbares.

Die Gründe für diese Situation sind natürlich vielschichtig. Es kann in diesem Rahmen nicht um ihre Aufarbeitung gehen. Dieser Beitrag möchte auf der theologischen Ebene mögliche Mißverständnisse klären und zu einem vertieften Verständnis von ewigem Leben beitragen. So bieten sich vielleicht neue Ansatzpunkte für eine Glaubensvermittlung, die aufzuzeigen vermag, daß ewiges Leben durchaus etwas Erstrebenswertes ist.

Geistgeschenktes Leben und geistgewirkte Hoffnung

Das Bekenntnis zum ewigen Leben bildet den Abschluß des dritten Artikels unseres Glaubensbekenntnisses. Es beschließt also die Ausfaltungen des Bekenntnisses zum Heiligen Geist. Dies zeigt einen wichtigen Sachverhalt an, der im allgemeinen Glaubensbewußtsein wenig präsent ist: Auch der erhoffte selige Ausgang unserer Existenz wird als das „Werk des Geistes“ verstanden.

Die Erfahrungen unserer Vorfahren im Glauben mit dem „Geist des Lebens“, die stets wiederholte Beteuerung der frühen christlichen Verkündigung, daß der Vater seinen Sohn Jesus aus dem Abgrund des Todes herausgerissen und auferweckt hat „durch seinen Geist“ sowie die Glaubensüberzeugung, daß unser „Hineingetauchtwerden“ in sein Schicksal uns den gleichen Ausgang eröffnet wie ihm – all das bündelt sich im Bekenntnis des Glaubens an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben: „Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der

Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11).

Genau dies ist die Frucht dessen, was Gott in Jesus an der ganzen Menschheit getan hat, johanneisch gewendet: Ich lebe, und auch ihr werdet leben (vgl. Joh 14,19). Diese (scheinbar) schlichten biblischen Formulierungen enthalten das grundlegende hermeneutische Prinzip zum Verständnis der Glaubensaussagen über die Vollendung: Der eigentliche Grund unserer Hoffnung auf ein ewiges Leben ist das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, das zugleich ein Handeln für uns und an uns selbst ist.¹

Und es ist der Geist, „der Jesus von den Toten auferweckt hat“ (Röm 8,11), der diese Hoffnung in uns gesenkt und gegen alle Anfechtung stärkt und lebendig erhält: die Hoffnung auf eine heilvolle Verendgültigung unseres Lebens durch die Aufnahme in den Innenbereich der überwältigenden Lebendigkeit Gottes. Dieser „Himmel“ ist uns eröffnet durch die Treue Gottes, die in Jesu Auferweckung und Erhöhung erfahrbar wurde: „Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen... Dann werden wir immer beim Herrn sein. Tröstet also einander mit diesen Worten“ (1 Thess 4,14.17f!)

*Ein paradoxer Begriff?*²

Wenn man, den empirischen Begriff „Leben“ vor Augen, die Formulierung „ewiges Leben“ hört oder liest, dann kann der Eindruck entstehen, es handle sich um eine paradoxe Formulierung, um eine unzulässige, ja unmögliche Wortverbindung.

Das Leben, biologisch betrachtet, kann sich nicht auf Dauer gegen die früher oder später auftretenden Ursachen des äußeren und inneren Verfalls schützen. Am Ende steht todsicher der völlige Zerfall, so todsicher, daß Leben und Tod korrelative Begriffe sind und Leben anscheinend nur vor dem Hintergrund des Nichtmehrlebendigen deutlich beschrieben werden kann. Auf dem Boden dieser Erfahrung

* Vgl. zum folgenden: Th. Schneider, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*. Düsseldorf 1991, 499-500.

¹ Vgl. K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologi-*

scher Aussagen, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einstele 1960, 401-428, hier: 417.

² Vgl. K. Lehmann, *Was heißt „ewiges Leben“?*, Freiburg 1978.

ist „ewiges Leben“ zwar die genaue Wiedergabe des brennenden menschlichen Wunsches nach Halt, Festigkeit und Dauer. Kann aber dieser Begriff wirklich mehr sein als die Spiegelung dieses Wunsches?

Aber warum sollten wir von vornherein ausschließen, daß gerade mit dieser paradoxen Wortzusammenstellung der gläubige Versuch gemacht ist, stammelnd, unzureichend und andeutungsweise zum Ausdruck zu bringen, daß es noch eine andere Art zu leben gibt, daß Gott lebt, und zwar ganz anders lebt als wir? Wenn gerade durch die Verbindung von Leben mit der Prädikation „Ewigkeit“, die ja in der Heiligen Schrift als eigentliche Kennzeichnung Gottes erscheint, gesagt sein soll, die empirische Form von Leben sei nicht die einzige Weise zu leben, es gebe auch für uns eine Lebendigkeit, die gottgeschenkte, anfanghafte Teilhabe an seiner Art zu leben ist, dann würde gerade in der scheinbar unmöglichen Formulierung deutlich werden, daß es hier nicht um Empirie und Biologie geht, sondern um Glaube und Theologie, nicht um Futurologie und Evolution, sondern um Verheißung und Geschenk Gottes.

Unsere Zeit-Erfahrung: Existenzvollzug

Die soeben kurz angedeuteten Schwierigkeiten mit der Vorstellung eines „ewigen“ Lebens sind gewiß auch darin begründet, daß eine ganz bestimmte, unreflektierte Vorstellung von Zeit (und Ewigkeit) mitschwingt. Wenn wir „Zeit“ denken, kommt uns sehr bald die Uhr in den Sinn mit ihrem technisch-physikalisch festgelegten Ablauf von genau gleichen Zeiteinheiten. Aber ist das Chronometer wirklich die Grundlage unserer Erfahrung von Zeit, oder ist es nicht viel mehr Ausdruck einer in jeder Hinsicht „späten“, abstrahierenden und systematisierten Zeitbetrachtung? Wie unterschiedlich lang physikalisch gesehen gleiche Zeitabschnitte sein können, wissen wir alle. Eine Viertelstunde kann unendlich lang werden, sie kann aber auch wie der Blitz vorüberhuschen, je nachdem, was wir erleben oder was man mit uns tut. Die Beziehung zwischen dem erlebenden Subjekt, dem erlebten Geschehen und dem Zeitabschnitt, in dem sich beide vollziehen und verbinden, spielt also in unserer Erfahrung der Zeit offenbar eine wichtige Rolle. Auch die neue

Physik hat ja diesen Gesichtspunkt, die Relativität der Zeit, die Tatsache, daß Zeit abhängig ist von Standpunkt, Geschwindigkeit und Methode des Beobachters, wieder zurückgewonnen.

Unsere eigentliche Erfahrungsgrundlage für das Phänomen „Zeit und Zeitlichkeit“ ist nicht der Umgang mit technischem Meßgerät, sondern die Wahrnehmung unserer spezifisch menschlichen Existenzweise, die Erfahrung des eigenen Lebens: Wir erfahren uns als jetzt und gegenwärtig Existierende, die aus der Vergangenheit kommen, die Erlebnisse und Erfahrungen aus den früheren Jahren in sich tragen und in die Zukunft gehen, sich entwerfen auf ein Ziel hin, das noch aussteht und erst noch erreicht werden soll. Wir studieren, planen und mühen uns, aus unserer Vergangenheit und Gegenwart etwas zu machen für die Zukunft. Und bei alledem sind wir gewiß, daß unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht beziehungslos nebeneinanderstehen, sondern daß sie einen zusammenhängenden zeitlichen Ablauf, unsere Lebensgeschichte bilden. Das Gestern prägt unser Heute, und durch dieses wird das Morgen wesentlich mitgeformt sein. Unsere Gegenwart ist das ständige Auslangen des Vergehenden in die Zukunft bzw. das Absinken des Zukünftigen in die Vergangenheit. Die Uhr verweist uns dabei mit Unerbittlichkeit auf den permanenten Fluß des Geschehens. Ringend mit dieser Unerbittlichkeit streben wir nach Entfaltung, Erweiterung, Vertiefung... Unsere Zeitlichkeit ist der andauernde, unser Leben bestimmende Versuch, in der zerdehnten Erstreckung dennoch eine Fülle und Ganzheit zu erfahren.

Gottes „Ewigkeit“

Auf dem Hintergrund dieser kurzen Überlegungen wird schon deutlich, daß Ewigkeit nicht ewige Dauer bedeuten kann. Mißverstehen wir Ewigkeit mehr oder weniger bewußt als unendlich ausgedehnte Zeit, als eine Linie ohne Anfang und ohne Ende, dann kann sich in der Tat die abschreckende Vorstellung vom ewigen Leben als einer ewigen Langeweile einstellen.

Die Zerdehnung in das Auseinander und Nicht-Beieinander aber ist ja gerade das Kennzeichen von Zeit. Ewigkeit ist dieser Zerdehnung des Zeitlichen

überlegen. Man kann sie eher als konzentriertes, erfülltes Jetzt verstehen. Die im Abendland klassisch gewordene Definition des Boëthius bringt das auf eine gelungene Weise ins Wort. „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“³: „Ewigkeit ist ganzer und zugleich vollständiger Besitz unbegrenzten Lebens.“ Gott ist Fülle unermeßlicher Lebendigkeit, seine „Ewigkeit“ das konzentrierte, dichte Jetzt, „Alles-in-einem-und-auf-einmal“ (K. Rahner). Ein mögliches graphisches Symbol für die Ewigkeit wäre also nicht die endlose Linie, sondern der Punkt als Zentrum, als Brennpunkt, als Schwerpunkt, als die Komprimierung der Lebensfülle. Diese Fülle des einmaligen, unüberbietbaren Jetzt ist Gottes einzigartige Lebendigkeit.

Unsere Zeit in Gottes Ewigkeit

Der Terminus „ewiges Leben“ will natürlich nicht sagen, die Ewigkeit Gottes könnte jemals die Form unserer Existenz werden. Aber er will doch zum Ausdruck bringen, daß wir insofern daran Anteil gewinnen können, als das Nacheinander und Auseinander unserer Existenz, unsere Geschichte und Lebenszeit, umfassen sind von Gott und darin so versammelt und verbunden und zugleich so auf die Mitte geführt werden können, daß unsere „Zeit“ sich als Zeit in der „Ewigkeit“ Gottes vollendet.

Diese – von der Sache her notwendig – abstrakten Gedanken können vielleicht durch folgende (immer unzulänglich bleibende) „Übersetzungsmodelle“ etwas anschaulicher werden:⁴

(1) Ewiges Leben als Zur-Ruhe-Kommen in endgültiger Zufriedenheit und grenzenlosem Glück in der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen;

(2) Ewiges Leben als höchste Dynamik in der Begegnung mit Gott und den Menschen: Entdeckung und Entfaltung grenzenloser Möglichkeiten;

(3) Sammlung, Verdichtung und Intensivierung des Lebens im „Jetzt“ der Begegnung mit Gott: „Leben in höchster Konzentration, wie wir es vielleicht anfanghaft einmal erfahren haben in einer beglückenden Begegnung, auf einem gelungenen Fest,

in einer Stunde großen Erfolgs oder großen Beschenktseins“⁵.

Leben bei und mit Gott

Die zuletzt skizzierten Vorstellungsmodelle von ewigem Leben boten bereits Anknüpfungspunkte für die nun folgende inhaltliche Charakterisierung unseres christlichen Verständnisses von ewigem Leben.

Sein dialogischer Charakter

Zunächst ist hervorzuheben, was Joseph Ratzinger den dialogischen Charakter von Auferstehung und ewigem Leben genannt hat.⁶ Gottes Zuwendung schafft Leben und Heil: Seine Zuneigung, sein Erbarmen, seine Anziehungskraft und seine „Umarmung“ bewirken diese Vollendung. Sie ist nicht das Ergebnis natürlicher Kraft und Entwicklung oder menschlicher Leistung.

Das bedeutet aber auch, daß Vollendung nicht einfach die unwiderstehliche Verfügung von seiten Gottes ist. Sie ist ja zugleich und wesentlich die Beantwortung all unseres Fragens, das Aufgreifen unseres Sehns und Suchens in Glaube und Hoffnung.

All das, was wir sind und tun, ist wesentlich an der Ausformung dieses neuen Lebens beteiligt. Wir glauben ja, daß unsere Jahre auf der Erde eben nicht schon unser ganzes „Leben“ sind, sondern im Gegenteil gewissermaßen erst der „Entwurf“ unserer endgültigen Existenz, die entscheidende „Konstruktionsphase“ allerdings (vgl. die „Baumeister-Terminologie“ in 1 Kor 3,9–17), die von Gott verwandelnd verendgültigt wird.

Der Heilige Geist ermöglicht uns diese Vollendung, indem er uns einbindet in die Liebe und den Lebensstrom Gottes.

Der mitmenschliche Aspekt

Der dialogische Charakter prägt und trägt auch jenes zweite wichtige Moment, das man den ge-

³ Boëthius, *De consolatione philosophiae*, V, pr. 6: Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina* 63, 858.

⁴ Vgl. hierzu: E.-J. Nocke, *Eschatologie (Leitfaden Theologie 6)*, Düsseldorf 1985, 152 f.

⁵ *Ebd.*, 153.

⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990, 132 f.

⁷ E.-J. Nocke (s. Anm. 4) 146 f.

samt menschlichen oder mitmenschlichen Charakter des ewigen Lebens nennen könnte.

Vollendung von Zeitlichkeit und Geschichte, Vollendung des Menschen schließt notwendig seine spezifische Form zu existieren ein. Diese ist wesentlich durch seine Leiblichkeit geprägt. „Leib“ wird hier verstanden als das, wodurch der Mensch überhaupt erst in Beziehung zu seiner Um- bzw. Mitwelt treten kann: wodurch er wahrnehmen und aufnehmen kann und wodurch er sich selbst äußern und ausdrücken kann. „Leib“ bedeutet also in unserem Zusammenhang die Ebene der Vermittlung zur Umwelt, die Ebene der Kommunikation, des menschlichen Miteinanders.

Wenn die Vollendung dem ganzen Menschen – mit bzw. in seiner Leiblichkeit – gilt, dann gehört auch diese Ebene der Kommunikation und des Miteinanders zum ewigen Leben. Alles, was seine Leiblichkeit im Leben eines Menschen ausmacht, wird einfließen in seine Vollendung. Das bedeutet aber vor allem: Ewiges Leben ist nicht nur ewiges Leben des jeweils einzelnen Menschen, sondern des einzelnen im Ganzen, ewiges Leben der Menschen als Gemeinschaft im Reich Gottes.

Bilder unserer Hoffnung

Von verschiedenen Seiten her haben wir zum Ausdruck gebracht, daß gottgeschenktes ewiges Leben wesentlich als eine personale Wirklichkeit gedacht und verstanden werden muß. Es kann dabei also nicht um irgendwelche Aussagen über Orte und Räume gehen. Wohl aber brauchen wir als Menschen Vorstellungshilfen. Ohne ein gewisses Maß an Anschaulichkeit wird unser Glaube an ein ewiges Leben nicht Ausdruck einer lebendigen Hoffnung und Erwartung sein können.

Die Bibel bietet uns eine reiche Vielfalt an sehr konkreten Bildern und Gleichnissen von der Hoffnung auf die Vollendung im Reich Gottes: Es sind die Bilder vom paradiesischen Frieden der Menschen und der Natur im Angesichte Gottes, von der himmlischen Stadt und der Wohnung beim Vater, die Gleichnisse von der hochzeitlichen Freude und der Mahlgemeinschaft, das Bild von den abgewischten Tränen und vom Lachen und Tanzen der Kinder Gottes...

Nur zwei dieser vielen farbigen Bilder seien hier noch einmal eigens beleuchtet: das in den beiden Testamenten unserer Hoffnung immer wieder begegnende Bild vom (Fest-) Mahl und das von der Hochzeit.

Das Bild von der ausgedehnten orientalischen, tagelangen, turbulenten Hochzeitsfeier spricht zunächst einmal von der überschwenglichen, grenzenlosen Freude und Fülle der Vollendung. Das Entscheidende an dieser Freude ist aber, daß, im Bild gesprochen, wir die Braut sind. Mit der Brautschaft bringt die Heilige Schrift den Gedanken der „Erwählung“ des Volkes durch Gott zum Ausdruck. Grund aller Freude ist also, daß die Braut des Sohnes als erlöste Menschheit für immer bei ihrem Bräutigam sein darf.

Eng verbunden mit dem Bild von der Hochzeit ist das des Mahles. Dieses ist besonders geeignet, die Gemeinschaft der Geladenen und ihre Freude aneinander zum Ausdruck zu bringen. „Das festliche Mahl bedeutet ja nicht nur Sich-als-beschenkt-Erfahren, Sattwerden, Genießen-Können, was die Erde Gutes bietet (das auch!), sondern gleichzeitig auch Versöhnung, Zuwendung, Freundschaft unter den Tischgenossen, Freude aneinander.“⁷ So hat auch in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu das Mahl eine zentrale Bedeutung.

All die vielen Sehnsüchte und Hoffnungen, die in den biblischen Bildern von der Vollendung zum Ausdruck kommen, finden in der endgültigen Gemeinschaft mit Gott, so glauben wir, ihre Erfüllung: Überwindung von Einsamkeit, Geborgenheit, Heimat, Befreiung von Schmerz, Leid, Ungerechtigkeit und Entfremdung, Gemeinschaft...

„Ein Begriff, der alle Hoffnungsinhalte zusammenfassen könnte, ist der Begriff *Frieden* (hebr. schalom), und zwar im umfassenden biblischen Sinn: heile Beziehungen zwischen allem Lebendigen, zwischen Mensch und Gott, zwischen Mensch und Mitmensch, zwischen den Völkern, zwischen Mensch und Natur; ja, auch heile Beziehungen innerhalb der Natur und heile Beziehung des einzelnen Menschen zu sich selbst. Hier wird nochmals deutlich...: Die Hoffnung für den einzelnen ist untrennbar von der Hoffnung für die Menschheitsgeschichte als ganze.“⁸

Die Chance der Läuterung und die Gefahr endgültigen Scheiterns

Gericht und Läuterung

Die Hoffnung auf eine Vollendung bei Gott ist in unserer Glaubenstradition verbunden mit dem Glauben an ein Gericht und eine Läuterung („Fegefeuer“).

Die biblische Bildrede vom Feuer des göttlichen Gerichts, das vernichtet, reinigt und läutert (vgl. Ez 22,17-22; Jes 1,25; 48,10; Mal 3,3; 1 Kor 3,12-15; 2 Thess 1,7; Jud 23) war allerdings im Laufe der Geschichte teilweise durch phantastische Vorstellungen und abwegige Frömmigkeitsformen verzerrt worden. Auf den heftigen reformatorischen Einspruch hin hat das Konzil von Trient versucht, „...Neugierde... Aberglauben... schändlichen Gewinn... Ärgernis und Anstoß für die Gläubigen...“ (Denzinger-Hünemann 1820) auf diesem Feld auszuräumen, ohne jedoch den Gedanken der biblischen Läuterung selbst preiszugeben. Dabei trifft auch Trient keine verbindlichen Aussagen über das *Wie* einer solchen Läuterung.

Gericht und Läuterung sind Momente an dem Geschehen der Begegnung mit dem richtenden und liebenden Jesus Christus. Im Licht dieser Begegnung, wenn wir gewissermaßen mit seinen Augen sehen, wird uns der Unterschied zwischen seiner grenzenlosen Liebe und unserer mangelnden Liebesfähigkeit zur schmerzhaften Erkenntnis und das Eindringen unserer zu Lebzeiten mehr oder weniger getroffenen Grundentscheidung für Ihn in alle Schichten unseres Wesens zur vollendenden Reifung.

So können wir die Läuterung als „Vollendungsleiden“ begreifen: schmerzhaft, denn es geht um die Herauslösung aus unserer Verkrümmtheit in uns selber, aber gerade dadurch befreiend und vollendend.

Mit der Vorstellung von einem Gericht auch über die Menschheit als ganze verbindet sich v.a.

der Wunsch nach endgültiger Durchsetzung von Gerechtigkeit. Die Würzburger Synode bringt den „befreienden Sinn der Botschaft vom endzeitlichen Gericht Gottes“⁹ auf sehr eindringliche Weise zum Ausdruck:

„Wenn jedoch ein Wort unserer Hoffnung dazu bestimmt ist, vor allem *vor Statthaltern und Königen* (vgl. Mt 10,18) mutig bekannt zu werden, ist es offensichtlich dieses! Dann auch zeigt sich seine ganze Tröstungs- und Ermutigungskraft: Es spricht von der gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, davon, daß nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit stärker ist als der Tod... , daß mit dem Tod die Herrschaft der Herren und die Knechtschaft der Knechte keineswegs besiegelt ist. Und dies sollte kein Wort unserer Hoffnung sein? Kein Ansporn, der uns den Verhältnissen himmelschreiender Ungerechtigkeit widerstehen läßt? Kein Maßstab, der uns jedes Paktieren mit Ungerechtigkeit verbietet und uns immer wieder zum Aufschrei gegen sie verpflichtet, wenn wir unsere eigene Hoffnung nicht schmähend wollen?“¹⁰

Unser Glaube an Gericht und Läuterung bedeutet Hoffnung und Trost (nicht Vertröstung!), als solche aber genauso den Appell zur Umkehr und Nachfolge Jesu jetzt in unserem irdischen Leben.

Die reale Möglichkeit des Scheiterns

Unserer Zuversicht auf ein ewiges Leben bei Gott stellt sich allerdings ein befremdlicher Sachverhalt in den Weg, das ärgerniserregende Faktum nämlich, daß in der apostolischen Verkündigung der Heiligen Schrift deutlich und häufig von Hölle und Verdammnis die Rede ist. Diese Tatsache läßt sich nicht aus der Welt schaffen. Aber natürlich können bestimmte diesbezüglich verzerrende Vorstellungen schlimmes Unheil anrichten, was in der Vergangenheit auch teilweise geschehen ist.

Worum geht es?¹¹ Die biblische Rede von der „Hölle“ sagt: Es gibt die reale Möglichkeit des Scheiterns als die „Kehrseite“ der gottgeschenkten Frei-

⁸ F.-J. Nocke, *Eschatologie*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik Bd. 2*, Düsseldorf 1992, 377-478, hier: 476.

⁹ Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, in: *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Ge-*

samtausgabe I. Freiburg/Br. 1976, 84-111, hier: 92.

¹⁰ *Ebd.*, 92f.

¹¹ Vgl. G. Greshake, *Stärker als der Tod. Zukunft - Tod - Auferstehung - Himmel - Hölle - Fegefeuer*, Mainz ¹¹1991, 79-90.

heit zur Liebe. Denn Liebe ist höchste Tat der Freiheit, Selbstüberantwortung, Selbstverschenken, Selbsthingabe. Freiheit aber schließt notwendigerweise die Möglichkeit der Verweigerung, des Neinsagens mit ein. Nur wer frei ist kann lieben, aber wer frei ist, könnte auch ablehnen, geliebt zu werden und zu lieben. Wer aber Liebe verweigert, verfehlt das innerste Ziel des Menschen, verfehlt das Leben, verfehlt die Vollendung. Damit ist einerseits gesagt, daß die reale Möglichkeit des Scheiterns nichts anderes ist als die Kehrseite der Möglichkeit liebender Vollendung, und andererseits ist gesagt, daß eventuelles Scheitern nicht eine von Gott verhängte Strafe wäre, sondern das willentliche Sichselbst-Ausschließen aus dem Glück in Gott und mit Gott. Nicht äußere Bedingungen, erst recht nicht bestimmte Lokalisierungen entscheiden über unsere Seligkeit, sondern die Liebe. Dies kommt auf eine verblüffende Weise in einer Bilderzählung zum Ausdruck, die Mario von Galli vor Jahren in einem Vortrag zu Gehör brachte:

„Jemand durfte einen Blick in die Hölle tun. Er sah einen festlichen Saal, strahlend erleuchtet. Die kostbar gekleideten Menschen saßen vor Tischen, die sich bogen unter der Last üppiger Speisen. Aber alle hatten steife Ellenbogengelenke, niemand konnte die Hand zum Munde führen. So geiferten und hungerten alle mit verzerrten Gesichtern.

Er durfte auch einen Blick in den Himmel tun. Er sah einen festlichen Saal, strahlend erleuchtet. Die kostbar gekleideten Menschen saßen vor Tischen, die sich bogen unter der Last üppiger Speisen. Aber alle hatten steife Ellenbogengelenke, niemand konnte die Hand zum Munde führen. Und jeder fütterte seinen Nachbarn, und alle waren glücklich.“

Man kann allerdings hier einwenden, daß damit das Problem keineswegs gelöst ist: Wenn Gott will, daß alle Menschen selig werden, und wenn er der allmächtige Schöpfer auch der menschlichen Freiheit ist, die zur Liebe berufen und befähigt ist, dann sind „Himmel und Hölle“ doch keineswegs korrelativ, dann ist nicht Gelingen der eine und Mißlingen der andere Teil des erzielten Ergebnisses. Wie lassen sich Gottes Macht und sein Heilswille mit der menschlichen Freiheit zur Verweigerung zusammendenken?

In der Tat: Die begriffliche Vermittlung des von der Schrift betonten allgemeinen Heilswillens Gottes und der ebenfalls in der Schrift aufgezeigten Möglichkeit von „Hölle“, der realen Möglichkeit des Scheiterns, will nicht gelingen.

Im Blick auf die menschliche Freiheit zur Liebe und der darin mitgegebenen Möglichkeit der Verweigerung können wir nicht sagen: Es gibt keine Hölle. Aber angesichts unseres Glaubens an einen liebenden Gott, der „seinen eigenen Sohn nicht verschont (hat), sondern ihn für uns alle hingegeben“ hat (Röm 8,32), dürfen wir hoffen, daß keiner in diese äußerste Möglichkeit gelangt.

Die Zukunft hat schon begonnen

Durch die Auferstehung Jesu und den Empfang seines Geistes sind wir in die uns jetzt schon ergreifende Lebensmacht Gottes hineingestellt. Deshalb leben wir in einer geheimnisvollen und oft auch sehr belastenden Spannung zwischen dem „schon jetzt“ und dem „noch nicht“, zwischen der bereits geschehenen endgültigen Zuwendung und Zusage Gottes in Jesus Christus und der noch ausstehenden Vollendung. Das ist das Eigentümliche unserer Situation, das Kennzeichen der „eschatologischen“ Zeit, in die wir durch Jesus Christus eingetreten sind. Aber durch den Heiligen Geist ist uns eine Hoffnung gegeben, in der wir die beschriebene Spannung auszuhalten vermögen: die Hoffnung, daß wir von aller Bedrohung und Todesverfallenheit befreit werden (Röm 8,15-18; 2 Kor 5,4).

Relativierung der Grenze zwischen „Leben und Tod“

Angesichts dieser eigenartigen Lage der Christen zwischen „Besitz“ und Hoffnung werden schließlich die Grenzen von Leben und Tod fließend.

Denn durch die Christusgemeinschaft im Heiligen Geist relativiert sich das Phänomen des physischen, biologischen Todes. Mit Gott sein, in Christus sein, seinen Geist haben, heißt: Leben. Ohne Gott sein, verkümmertes Glied am Leib Christi sein, verschlossen gegenüber seinem Geist sein, heißt: Tod. Dementsprechend ergibt sich schon in

der Bibel ein doppelter Sprachgebrauch: Man kann leben, auch wenn man stirbt (vgl. Joh 11,25), und man kann lebendig und doch tot sein (vgl. Lk 15,24.32).

Vor dem Hintergrund der Gewißheit, daß der, welcher Jesus von den Toten auferweckte, auch uns zu sich heimführen wird, verliert die Grenze zwischen Leben und Tod ihre Schärfe. „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? ... Weder Tod noch Leben“ (Röm 8,35.38). „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn“ (Röm 14,8).

Die Verschärfung der Grenzsituation

Die Kehrseite dieser Relativierung ist eine Verschärfung der *Grenzsituation*: andauernd befinden wir uns schon an der Grenze zwischen Leben und Tod. Der erste Johannesbrief formuliert das so: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (1 Joh 3,14). Und das Johannes-Evangelium sagt: „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen“ (Joh 5,24).

Liebe und Glaube sind also die Wege zum wirklichen Leben. Die Grenze zwischen Tod und Leben verläuft zwischen Egoismus und Liebe. An dieser Grenze stehen wir dauernd, dieser Grenzüberschritt ist unsere ständige Aufgabe. Immer wieder betont das Neue Testament: Der Eintritt ins ewige Leben geschieht schon jetzt!

Das heißt aber auch: Überall, wo Menschen Liebe schenken, wo Einsamkeit überwunden wird, wo Beziehungen glücken, wo Frieden und Gerechtigkeit gelingen, überall dort wachsen schon Keime des Gottesreiches, werden Spuren des ewigen Lebens bereits sichtbar.

Daniela Engelhard ist wissenschaftliche Mitarbeiterin von Professor Dr. Theodor Schneider am Lehrstuhl für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz. Ihre Anschrift: Johannes-Gutenberg-Universität, Saarstraße 21, 55099 Mainz.

Mein Lehrer und „Doktorvater“ Professor Hermann Volk (der spätere Mainzer Bischof und Kardinal) hielt seine Dogmatik-Vorlesung an der Universität Münster morgens von 8 bis 9 Uhr – „mitten in der Nacht“; würden manche unserer heutigen Studenten dazu sagen! Der Hörsaal, einer der größten, war aber immer sehr gut besetzt. Es hieß, daß stets auch Hörer anderer Fachrichtungen da waren, vor allem auch Schauspielschüler, welche die Rhetorik von Professor Volk studieren wollten. In der Tat war vor allem auch die Art, wie Volk seinen Stoff vortrug, anregend und spannend. Oft entwickelte er seine Thesen von bestimmten Erlebnissen her oder illustrierte sie damit. Wenn er solche Episoden vortrug, war kein Wort zuviel und keines zuwenig, und die Pointen saßen haargenau. Ich weiß noch gut, wie er über die künftige Vollendung der Welt und unserer menschlichen Existenz sprach und sich dabei an eine Schulstunde erinnerte, in der er als junger Pfarrer den Kindern die Herrlichkeit des Himmels in allen leuchtenden Farben ausgemalt hatte. „Da zeigte“, so Professor Volk in der Vorlesung, „ein Junge plötzlich heftig auf und fragte mit ganz ernstem Gesicht: Kann man im Himmel auch Fußball spielen? Die Entschiedenheit seiner Frage machte deutlich: Für einen Himmel ohne Fußball hätte er kaum ein müdes Lächeln übrig! Was sollte ich ihm antworten?“ Pause. Der Hörsaal wurde ganz still. Etwa 250 Studenten und Studentinnen – auch die kamen zahlreich und gern – dachten angestrengt nach: Eine knifflige Sache! Was könnte man da antworten, damit der Junge zu seinem Recht und auch der Himmel nicht zu kurz kommt? Professor Volk nach einiger Zeit: „Ich habe ihm gesagt: Ich bin sicher, daß du Fußball spielen kannst, wenn du Fußball spielen willst. Aber ich bin nicht sicher, daß du dann noch Fußball spielen willst!“ Freudiges Gelächter, auch im Hörsaal, zustimmendes heftiges Klopfen, allgemeine fröhliche Bewegung der Erleichterung, die sich nur langsam wieder beruhigt. Professor Volk lächelt souverän und spitzbübisch zugleich, denn er hat noch einen Pfeil im Köcher! In die wiederkehrende Stille hinein kommt sein abschließender Satz: „Er war sicher, er werde wollen ...“

Aus: Theodor Schneider, Auf seiner Spur. Ein Werkstattbuch (Düsseldorf 1990) 216f.

»Ich steh vor dir mit leeren Händen«

Die Totenliturgie der Kirche als Ausdruck der Hoffnung auf ewiges Leben

Säkulares und liturgisches Todesverständnis

Die religiösen Vorstellungen der Völker vom Fortleben des Menschen nach dem Tode haben sich in vielfältigen Formen des Toten- oder Ahnenkults manifestiert. Das Christentum setzte sich in seinen Anfängen nur insofern von zeitgenössischen Formen des Totenkults ab, als diese dem Auferstehungsglauben und dem Verbot des Götterkults widersprachen. Ansonsten lehnte es sich an die Bräuche der jeweiligen Umgebung an. Die Liturgie der Kirche hat daher im Lauf der Zeit eine Fülle von eschatologischen Bildern und Modellen aufgenommen, von denen ein großer Teil auch die jüngste Liturgiereform überdauert hat. Diese hatte, was die Begräbnisliturgie anbetrifft, im wesentlichen die Aufgabe, den österlichen Sinn des christlichen Todes deutlicher zum Ausdruck kommen zu lassen und die Voraussetzungen und Überlieferungen der einzelnen Genden stärker zu berücksichtigen.

In unseren Breiten fiel die liturgische Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer zunehmenden Tabuisierung des Todes zusammen. Dabei gilt festzuhalten, daß die offizielle Liturgie diesem Trend nicht nachgegeben hat. Die Tabuisierung hat freilich Tradition: Mit der Verlagerung der Friedhöfe außerhalb des Lebensbereichs in der Aufklärungszeit und der gleichzeitigen Beschneidung der Trauerzeremonien setzt sich eine utilitaristische Haltung durch, die man als „Erinnerungsverbot“ bezeichnen kann. So erleben immer mehr Menschen entweder gar keine oder nur reduzierte rituelle Begehungen von Sterben und Tod. Dies gilt selbst für unsere Gemeinden. Denn die offizielle Totenliturgie ist die eine, die faktische Verdrängung der Thematik die andere Seite. Dazu gehört z. B. die Verlagerung der Exequien aus dem gemeindlichen Kontext heraus: ähnlich wie die anderen Kasualien wird auch die liturgische Feier des Todes zur Privatsache. Auf der anderen Seite gibt es Inszenierungen von Trauer Ritualen, wie etwa bei Staatsbegräbnissen. Hier darf es dann Mozarts Requiem sein. Mit welchen Vorstellungen, Modellen, Bildern als Ausdruck christlicher Hoffnung auf ewiges Leben werden Menschen heute in der Liturgie konfrontiert?

Totenliturgie heute

Die erste Assoziation mit katholischer Totenliturgie ist zunächst das Requiem, d. h. jene Messe für Verstorbene, wie sie vom Tridentinischen Meßbuch 1570 vorgegeben war. An die gregorianische Grundform schließt sich eine reiche Tradition von mehrstimmigen Kompositionen an, die ähnlich wie die allgemeinen Meßkompositionen eine symphonische Eigenständigkeit erreichen. Dabei bildet sich das *Dies irae* zum Kernsatz heraus, wie bei Mozarts Requiem besonders deutlich wird. Diese Überhöhung der eigentlich marginalen liturgischen Sequenz entspricht durchaus der stimmungsmäßigen Ausprägung des klassischen Requiems. Seine Bestandteile entstammen unterschiedlichen Zeiten. Übergewicht erhalten jene mittelalterlichen Stücke, die im Zeitalter der Gegenreformation der allgemeinen Stimmungslage eher entsprechen. So treten die altkirchlichen Elemente, die mehr österlichen Charakter tragen, in den Hintergrund zugunsten jener Elemente, die den Gedanken des Gerichts und der Vergeltung betonen. Das Requiem wird zu einem eindringlichen *Memento mori*. Nicht die Gewißheit der Erlösung, sondern die Angst vor dem Gericht steht im Vordergrund. Dementsprechend nimmt die Fürbitte für die Verstorbenen breitesten Raum ein. Die erneuerte Totenliturgie hat solche Elemente weitgehend eliminiert. In der lateinischen Grundgestalt sind die älteren, mehr österlichen Elemente der Totenliturgie beibehalten und verstärkt. Für unser Erleben der Totenliturgie spielt freilich die gregorianische Gestalt kaum eine Rolle mehr, da an deren Stelle der Gemeindegang in der Volkssprache getreten ist. Die atmosphärisch relevanten Gesänge sind im katholischen Gesangbuch *Gotteslob* unter der Rubrik Tod und Vollendung (Nr. 652-664) zusammengefaßt. Hinzu kommen die entsprechenden Abschnitte in den Diözesananhängen. Hier und da werden auch geeignete Gesänge aus dem Bereich des Neuen geistlichen Lieds gewählt.

Gegenüber dem alten Requiem ist vor allem die Erweiterung der Leseordnung hervorzuheben. Wer noch die Liturgie von der Reform kennengelernt hat, kann sich wohl erinnern, wie stereotyp das traditionelle Evangelium klang, das jedesmal zu ver-

kündigen war. Jetzt steht eine große Zahl von alt- und neutestamentlichen Lesungen zur Auswahl, die das ganze Spektrum biblischer Hoffnungsbilder abdecken.

Neben dem Requiem als dem Kernstück christlicher Totenliturgie gibt es natürlich noch eine Reihe anderer Elemente und Feiern. Erwähnt werden die Wegzehrung, Sterbegebete, Totenwache und Begräbnisfeier. Hinzuzählen kann man noch den Allerseelentag und individuelle Totengedächtnistage, die auf altkirchlicher Tradition fußen und regional unterschiedlich begangen werden. Nicht zu vergessen ist das Totenoffizium, also das Stundengebet, das für den „normalen Christen“ freilich kaum erfahrbar wird. Um Totenliturgie richtig einzuordnen, müßte man sie in das jeweilige Umfeld liturgischen und „paraliturgischen“ Brauchtums stellen. Gerade hier war die Beziehung von Gottesdienst und Leben besonders stark. In einigen, vor allem ländlichen Gebieten haben sich solche Verzahnungen teilweise bis heute gehalten. Man findet auch heute noch mitunter Vorstellungen von Fegefeuer, Gerichts- und Höllenangst, etwa wenn beim Totengebet nicht die dafür vorgesehenen Andachtsteile aus dem Gotteslob, sondern ältere Gebetsformen, z. B. der Totenrosenkrantz, verwendet werden.

Eschatologische Modelle im kirchlichen Bewußtsein und in der Liturgie

Hinter den Trauer Ritualen der Religionen stehen generell Vorstellungen der Raumveränderungen der Verstorbenen. Diese befinden sich an einem irgendwie und irgendwo gedachten Ort. Es gehört zum Trauerprozeß dazu, sich damit abzufinden, daß die Verstorbenen nun an einer anderen Stelle sind. Im außerchristlichen Raum und im Bereich der Volksreligiosität gibt es Vorstellungen, daß der Tote (meist aus Gründen der Rache) wieder zurückkehren könne, Vorstellungen, die mit dem christlichen Kerygma letztlich unvereinbar sind.

Die derzeit gängigen Denkmodelle wie Seelenwanderung und Reinkarnation sind Ausdruck dafür, daß unsere traditionellen christlichen Vorstellungsmuster für viele Zeitgenossen nicht mehr so recht greifen. Damit gerät aber auch die in den Vorstel-

lungsmustern transportierte Botschaft von den letzten Dingen in die Gefahr, unverstanden zu bleiben. Die betrifft z. B. die auf christlichen Überzeugungen beruhende Weise der Bestattung. Für die alten Christen war der Gedanke selbstverständlich, daß die Verstorbenen nur eine zeitlang zur Ruhe gebettet würden bis zur Auferstehung. Daher verschmähte man die Feuerbestattung und zog die depositio des Leichnams in einer Gruft vor. Die vom Körper getrennte Seele befand sich, antiken Vorstellungen gemäß, im *refrigerium interim*. Daraus leiten sich später Vorstellungen wie die vom *Purgatorium* ab.

Die traditionelle Totenliturgie ist geprägt von der Dichotomie Leib/Seele. Der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele legt die Vorstellung eines eigenen Ortes für die Seele nach dem Tod nahe. In diesem Zusammenhang ist auf eine Verlagerung eschatologischer Vorstellungen in der Kirche aufmerksam zu machen, die sich auf die Liturgie auswirkt. Statt von der Auferstehung des Fleisches sprechen wir im Credo jetzt von der Auferstehung der Toten. Auch in den Orationen der Totenliturgie hat man entsprechende Änderungen vorgenommen: es geht nicht mehr nur um das Heil der Seele, sondern um das des ganzen Menschen. So lautet die Bitte im Tagesgebet des alten Requiems:

Gott, ... wir bitten dich für die Seele deines Dieners N, ... daß er, weil er auf dich gehofft und an dich geglaubt hat, nicht die Strafen der Hölle erleiden, sondern die ewigen Freuden besitzen möge.

Heute heißt diese Oration:

Gott, du bist gut und allezeit barmherzig. Wir bitten dich für unseren Bruder (unsere Schwester) N... An dich hat er (sie) geglaubt und auf dich gehofft; führe ihn (sie) zur wahren Heimat, laß ihn (sie) die ewige Freude genießen und in deinem Frieden geborgen sein.

Dieses Gebet ist an die zweite Stelle gerückt. An erster Stelle steht eine Oration, die noch unmittelbarer die neue Perspektive zum Ausdruck bringt:

*Allmächtiger Gott und Vater,
wir glauben und bekennen,
daß dein Sohn für uns gestorben
und auferstanden ist*

*Im Glauben an dieses Geheimnis
ist unser Bruder (unsere Schwester) N.*

von uns gegangen.

*Wie er (sie) mit Christus gestorben ist,
so laß ihn (sie) auch durch Christus auferstehen.*

Die räumlichen Kategorien (Himmel, Hölle, Fegfeuer), sind hier durch personale ersetzt oder zumindest in den Hintergrund gedrängt. Die Betenden bringen ihre gläubige Hoffnung zum Ausdruck, daß die verstorbene Person in Gottes Hand und damit „am Ziel“ ist. Die Wende zum Personalen bringt neben den unbestreitbaren Vorzügen auch Probleme mit sich. Handelt es sich dabei u. U. um bloße Theologumena, die den existentiellen Frageansatz der Menschen unserer Zeit außer acht lassen? Es ist daher im folgenden zu fragen, welche konkreten Vorstellungen und Bilder die Totenliturgie bereithält.

Beispiele eschatologischer Vorstellungen in der Totenliturgie früher und heute

Übernommene und „gereinigte“ Vorstellungen

In der Liturgie um das Sterben sind in stärkerem Maße traditionelle Vorstellungen erhalten geblieben. Dies hängt sicher mit der Kontinuität der Todeserfahrung zusammen. Das Sterbesakrament (nun nicht mehr die „*Extrema Unctio*“) ist wie in der Alten Kirche die Sterbekommunion oder „Wegzehrung“ (*Viaticum*). In der „*Commendatio animae*“, die nun unter „Sterbegebete“ subsumiert ist, ist die Wegmetapher übernommen. Nun heißt es nicht mehr: „Fahre hin (*proficiscere*), christliche Seele, aus dieser Welt...“; sondern: „Mache dich auf den Weg, Bruder (Schwester) in Christus... Heute noch sei dir im Frieden eine Stätte bereitet, deine Wohnung bei Gott im heiligen Zion...“

Mit Weg und Wohnung sind die Bilder angesprochen, die auch dem biblischen Verkündigungsgelalt weitestgehend entsprechen (Joh 14,1-6). Der Sterbeprozess wird dabei gedeutet als Verdichtung des Lebensweges insgesamt, der als ein Weg zur ewigen Heimat gesehen wird. Dies kommt in dem weit verbreiteten Lied „Wir sind nur Gast auf Erden“ (Gotteslob Nr. 656) zum Ausdruck. Die Erfahrung des Sterbens vermittelt die Brüchigkeit irdischer Existenz, wie viele unserer Lieder, besonders die aus dem reformatorischen Liedgut, zur Darstellung bringen (z. B. Gotteslob Nr. 654, 657, 658, 659).

Die Sterbegebete enthalten aber nicht nur den Gedanken des Unterwegsseins, sondern auch den der Ankunft. Das Gebet unmittelbar nach dem Verscheiden, ein Responsorium, ist fast wörtlich aus dem alten Bestand übernommen: „Kommt herzu, ihr Heiligen Gottes, eilt ihm (ihr) entgegen, ihr Engel des Herrn. Nehmt auf seine (ihre) Seele und führt sie hin vor das Antlitz des Allerhöchsten“. Hier ist der Gedanke der Trennung von Leib und Seele erhalten geblieben, während er in der abschließenden Oration zugunsten der integrativen Sicht fallengelassen ist: „... wir empfehlen dir unseren Bruder (unsere Schwester)“ statt: „Wir befehlen dir, o Herr, die Seele deines Dieners (deiner Dienerin)“.

Die Wegmetapher spielt naturgemäß im Begräbnisritus wieder eine Rolle. Dieser ist nicht nur aus praktischen Gründen ein „Stationsgottesdienst“, sondern Praxis und Glaubensausdruck stehen hier in enger Korrelation. Die verschiedenen (je nach Gegebenheit unterschiedlich zu haltenden) Stationen, vor allem aber die Prozession zum Grab, werden in Beziehung gesetzt zur letzten „Wanderung“ des Verstorbenen in die ewige Heimat. Als „Prozessionsgesang“ ist nach wie vor die Antiphon „In Paradisum“ vorgesehen, die das Sterben als Wallfahrt in die Stadt Jerusalem beschreibt:

*Zum Paradies mögen Engel dich geleiten, die
heiligen Märtyrer dich begrüßen und dich führen in
die heilige Stadt Jerusalem. Die Chöre der Engel
mögen dich empfangen, und durch Christus, der
für dich gestorben, soll ewiges Leben dich erfreuen.*

Beim Begräbnis selbst herrscht der Gedanke der Trennung von Leib und Seele vor. Die alten wie die neuen Texte betonen daher den Gedanken der Auferstehung. Einige charakteristische Änderungen kann man aber auch hier feststellen, besonders beim Deutewort der Beweihräucherung am Grab. Früher: „Mit himmlischem Wohlgeruch erfreue Gott deine Seele...“; heute: „Dein Leib war Gottes Tempel. Der Herr schenke dir ewige Freude.“ Die Leiblichkeit wird im jetzigen Text offenbar ernster genommen. Doch hätte im Nachsatz ein deutlicher Hinweis auf die Auferstehung erfolgen können.

Den Zustand des/der Verstorbenen „beschreiben“ vor allem Texte der Totenmesse. Dabei läßt sich eine interessante Beobachtung machen. Das Alte

Testament ist, wie wir wissen, arm an eschatologischen Vorstellungen. Die christliche Liturgie, die ihre Gesänge weitgehend aus den Schriften des Alten Testaments gestaltete, ist hier auf das zwischentestamentliche Schrifttum ausgewichen, vor allem auf das 4. Buch Esra und die Sibyllinischen Orakel. Dies gilt z. B. für den nach wie vor gültigen Introitusgesang, nach dem die Totenmesse den Namen „Requiem“ trägt. Er stammt aus dem 4. Buch Esra, wenn auch das Material biblisch verbürgt ist: „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen.“

Im Quellentext ist mit „Licht“ die Tora gemeint. Die „ewige Ruhe“ ist der unaufhörliche Sabbat in der Erkenntnis des Höchsten. Im christlichen Verständnis wird daraus die visio beatifica, die Anschauung Gottes und Christi. Dieser Introitusgesang steht aber selbst im lateinischen Ordo Cantus Missae, nach dem die Neuauflage des Graduale besorgt worden ist, nicht mehr exklusiv.

Das Meßbuch verzeichnet beim zweiten Formular außerhalb der Osterzeit einen ebenfalls nichtbiblischen Text: „Der Herr tue ihm (ihr) das Tor zum Paradies auf, zur Heimkehr in das Land, wo kein Tod mehr ist, in das Land der ewigen Freude.“

Zurückgedrängte und aufgegebene Vorstellungen

Ein Teil der früher bestimmenden Elemente ist stark in den Hintergrund getreten. Abgeschafft wurden jene Texte, die den Gedanken des „furchtbaren Tages des Gerichts“ zum Ausdruck brachten, die Sequenz „Dies irae“ sowie das am Sarg nach dem Requiem gesungene Responsorium „Libera me“:

Befreie mich, Herr, vom ewigen Tode, an jenem schauervollen Tage, wenn Himmel und Erde erbeben; wenn du kommen wirst, um die Welt durch das Feuer zu richten. Voll Zittern und Furcht bin ich, wenn die Entscheidung kommt, und der künftige Zorn; wenn Himmel und Erde erbeben. Jener Tag, der Tag des Zornes, des Unheils und des Elends, der große und bittere Tag. Wenn du kommen wirst, um die Welt durch das Feuer zu richten. Herr, gib ihnen die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen.

Das Weltuntergangsszenario ist nur z. T. durch die biblischen Beschreibungen der großen Drangsal zu erklären (Mt 24 par.). Die in ihrer Bildsprache

ganz ähnliche Sequenz *Dies irae* nennt neben der prophetischen Tradition auch die Sibylle:

Jener Tag des (göttlichen) Zorns wird die irdische Welt zu Asche auflösen, wie David und die Sibylle vorausgesagt haben.

Gemeint sind wohl die u. a. von Augustinus bezeugten Sibyllinischen Verse, die vom Untergang der Welt im Feuer sprechen. Ursprünglich ist das *Dies irae* aber ein Hoffnungsgedicht, in dem den fast archetypischen Bildern vom Weltuntergang und vom Endgericht die tröstliche Begegnung mit dem barmherzigen Jesus gegenübergestellt wird. Vermittelt wird dies in der fürbittenden und Heil vermittelnden Kirche. Vor dem Hintergrund einer solchen Interpretation erscheint es bedauerlich, daß man in der Liturgie keinen Platz mehr für diesen Text gefunden hat. Zurückgestuft, aber nicht vollends abgeschafft wurden Texte mit Vorstellungen, die den Zustand der Seele in der Unterwelt beschreiben, so den fakultativen Tractus „Absolve“:

Löse o Herr, von jeder Fessel der Sünde die Seelen aller, die hingeschieden im Glauben... Laß sie entgehen dem Gericht der Vergeltung.

Dasselbe gilt für das Offertorium „Domine Jesu Christe“. Darin sind eine Reihe eschatologischer Bilder enthalten:

Herr Jesus Christus, König der Herrlichkeit! Erlöse die Seelen aller, die hingeschieden im Glauben, aus den Qualen der Unterwelt (de poenis inferni) und aus dem Dunkel der Tiefe (de profundo lacu)! Bewahre sie vor dem Rachen des Löwen, daß sie nicht der Hölle verfallen (ne absorbeat eas tartarus), daß sie nicht hinabstürzen zum Abgrund (ne cadant in obscurum)! Sankt Michael, der Bannerträger, geleite sie in das heilige Licht, das du dem Abraham und seinen Kindern verheißest.

Dir, o Herr, bringen wir Gebete dar und Opfer des Lobes; nimm sie an für die Seelen, deren wir heute gedenken. Herr, laß sie vom Tode hinübergehen in das Leben. Das du dem Abraham und seinen Kindern verheißest.

In diesem Gesang, dessen Herkunft ungeklärt ist, kommen die antik-paganen Unterwelts- und Höllenvorstellungen zum Ausdruck. Es verwundert nicht, wenn solche kosmologischen Bilder heute Schwierigkeiten bereiten.

Wiederentdeckte und neue Vorstellungen

Aber auch die erneuerte Liturgie möchte auf mythologisch geprägte Vorstellungen nicht vollständig verzichten. Eine davon wurde sogar wieder stärker in den Vordergrund gerückt. Das erwähnte Responsorium „*Libera me*“ ist im heutigen Graduale durch mehrere Auswahlstücke ersetzt, von denen eines, das ursprünglich nur in der Totenvigil Verwendung fand, mit den gleichen Worten beginnt:

Befreie mich (Libera me), Herr, von den Wegen der Unterwelt, der du die ehernen Pforten zerbrochen und die Unterwelt besucht hast und denen du das Licht gegeben hast, damit sie dich sehen...

Hier wurde gleichsam in einer Nische das Deszensusmotiv im Sinne der byzantinischen Osterikone als österliche Heilsaussage überliefert. Von diesem Motiv, dessen literarische Quelle das sog. Nikodemusevangelium darstellt, ist sonst im Westen meist nur der düstere Höllenkampf (z. B. in spätgotischen Retabeln) tradiert worden.

Entscheidend für das Gesamtspektrum christlichen Hoffnungsangebots in der Totenliturgie ist die Öffnung der Leseordnung. Nun kann praktisch die ganze biblische Glaubensüberlieferung in Lesungen und Antwortgesängen (Psalmen, Lieder) in den Dienst der Verkündigung im Angesicht des Todes gestellt werden. Die zahlreichen Auswahltexte im Meßbuch versuchen, diesem Spektrum zu entsprechen. Damit kann von einer katholischen Einheits-Totenliturgie nicht mehr die Rede sein, wenngleich wir einige charakteristische Grundlinien bis in die Gegenwart weiterverfolgen können.

Die Frage ist, ob neue, in der bisherigen Liturgie nicht oder wenig berücksichtigte eschatologische Vorstellungen existieren, die es zu entdecken und zu verstärken gilt. Die traditionellen Elemente können dabei als Zeugnisse authentischer Erfahrungen gelesen werden, wobei zu fragen ist, worin deren überzeitlicher Wahrheitskern besteht.

Dieser liegt m. E. in dem Eingeständnis der Gebrochenheit menschlicher Hoffnung angesichts der Grenzerfahrung. In der Suche nach dem Anderen, dessen wir aber nicht habhaft werden können, er-

öffnen sich Lebensräume. Ein Überspringen der Erfahrung der Gebrochenheit im Sinne einer Auferstehungseuphorie führt demgegenüber leicht zu Trugschlüssen, die für die Betroffenen katastrophale Auswirkungen haben können. Es gilt also, das „Jenseits“ im „Diesseits“ zu entdecken. Hier ist die klassische Liturgie ergänzungsbedürftig. Als positives Beispiel sei das Gedicht von Huub Oosterhuis angeführt, das aus dem Gotteslob bekannt ist: „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr“ (Gotteslob 621; Übertragung: Lothar Zenetti, Melodie: Bernard Hujbers). In diesem Lied steht der biblische Inhalt mit der Situation des Menschen unserer Zeit in erkennbarer Korrelation.

Hoffnung für den Menschen heute?

Die erneuerte Sterbe- und Totenliturgie ist Ergebnis der Bemühungen um eine Anpassung an heutiges Lebensgefühl. Zeitbedingte Modelle und Vorstellungen wurden dabei aufgegeben zugunsten des biblischen Auferstehungskerygmas. Dabei ist es aber (noch) nicht gelungen, entsprechende Identifikationsmomente zu integrieren. So fehlt das schon in der Antike zurückgedrängte Element der Klage fast völlig. Die derzeitige Liturgie vermag nicht, die Ängste des heutigen Menschen adäquat aufzugreifen und einzuordnen. Das Wiederaufleben aufgebener Bilder im außerkirchlichen Bereich könnte ein Hinweis auf dieses Defizit sein. Aber im Grunde ist jede Liturgie, wenn sie kein entsprechendes Umfeld hat, überfordert. Neue Formen des gemeindlichen Umgangs mit Sterben und Tod sind gefragt, die einen Raum schaffen, in dem die klagenden Anfragen des Liedes von Huub Oosterhuis nicht ungehört verhallen: „Seit Menschen leben, rufen sie nach Gott; mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen? Bist du der Gott, der Zukunft mir verheißt? Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen!“¹

Dr. Albert Gerhards ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn. Seine Anschrift: Am Hof 1, 53113 Bonn.

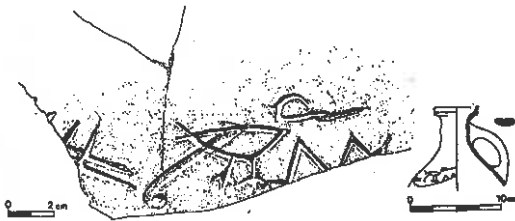
¹ Dieser Artikel ist größtenteils identisch mit dem Beitrag des Verfassers: *Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie*, in: A. Gerhards (Hg.), *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische*

Vorstellungen im Wandel. Quaestiones Disputatae 127 Freiburg-Basel-Wien 1990, 147-158. Dort finden sich auch die Literaturhinweise und Belege.

Ägyptische Totentexte

Wegweiser in ein neues Leben

Bei den Ausgrabungen am Ophel in Jerusalem, d. h. dem Südosthügel mit den Spuren der alten Davidstadt, sind auch Grabanlagen des ausgehenden 8. Jahrhunderts v. Chr. freigelegt worden¹. Unter dem inschriftlichen Fundmaterial befand sich u. a. ein Gefäßfragment mit einer auf den ersten Blick rätselhaften Kombination althebräischer und altägyptischer (hieroglyphischer) Zeichen (Abb. 1)².



Ein erster Deutungsvorschlag hat in der Inschrift eine Bilingue erkennen und eine in Ägyptisch und Hebräisch gefaßte Widmung für einen namentlich genannten Verstorbenen ausmachen wollen³. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß wir es mit einer in Hieroglyphen und althebräischen Lettern ausgeführten Wunschadresse an einen nicht genannten Verstorbenen zu tun haben. Im hieroglyphischen Teil fällt nämlich das Zeichen eines Tiers mit ausgeprägtem Schnabel ins Auge, des Schopfibis, dessen Lautgestalt im Altägyptischen eine bestimmte Erscheinungsform oder Wirkkraft des Menschen bezeichnet, nämlich den „Ach“ als Ausdruck für die „Seele“ als „erwünschte Seinsform“ im jenseitigen Leben⁴. Des Näheren kann der hieroglyphische Text n 3h „für den Ach“ gelesen werden⁵. Wie die hebräische Zeichenfolge zu deuten ist, sei am Schluß dieses Beitrags erläutert.

Der vorläufige Befund lehrt zunächst zweierlei. Einmal, daß man sich im 8. Jahrhundert v. Chr. in

Jerusalem auch in der Schrift des Nachbarstaates mit einer altehrwürdigen Kultur wenigstens in Ansätzen auskannte⁶, zum anderen, daß sich auch in Jerusalem Vorstellungen von einer irgendwie gearbeteten Weiterexistenz nach dem Tode gehalten haben müssen, selbst wenn diese in der alttestamentlichen Literatur nicht auf sonderliche Sympathie gestoßen sind. Gegenstand ägyptischer Jenseitshoffnung ist zuallererst eine Weiterexistenz des Menschen in einer „verklärten“ Gestalt. Ja, es scheint so, als könne gerade diese Wunschvorstellung zu den ältesten Ausdrucksweisen des Totenglaubens in Ägypten zählen. So finden wir bereits in dem elementarsten und umfassendsten Zeugnis ägyptischer Religiosität, in den sogenannten Pyramidentexten des Alten Reichs (5. und 6. Dynastie, 24./23. Jahrhundert v. Chr.), in einer Vielzahl von Sprüchen das Verlangen nach Verwandlung in eine dynamische Seinsweise ohne irdische Belastung. So heißt es in Spruch 468 (# 899c)⁷: „Du sollst ein Verklärter sein an der Spitze der Verklärten, du sollst mächtig sein an der Spitze der Mächte“.

Die unmittelbar an den Toten gerichteten Wünsche können in den Verklärungstexten in vielfältiger Weise artikuliert werden. In ihnen kommt der Ägypter dem Bedürfnis nach, dem Toten die Anteilnahme der Hinterbliebenen so zuzuwenden, daß sie eine wirksame Kraft in der Ermächtigung des Toten zum Vollzug des Lebens in einer neuen Dimension bedeutet. Wunschsätze solcher Intention können als „Verklärungsliturgie“ eine formale und gattungsmäßige Prägung erfahren⁸. In der Ägyptologie ist freilich umstritten, ob die kultischen Texte, die anlässlich der Bestattungsfeierlichkeiten zur Sprache kommen, bereits als „Totenliteratur“ angesprochen werden dürfen. Gegenüber der älteren Meinung, die Verklärungstexte stellten sozusagen das Kernstück solchen einschlägigen Schrifttums

¹ Vgl. die Edition in: E. Mazar - B. Mazar, *Excavations in the South of the Temple Mount. The Ophel of Biblical Jerusalem*, Oedem 29, Jerusalem 1989.

² Vgl. Y. Nagelman, *Hebrew Inscriptions*, in: Mazar - Mazar, *Excavations*, 128 - 137. Nachzeichnung bei Maeir, s. folgende Anm.

³ Vgl. A. M. Maeir, *A Possible Bilingual Hebrew-Egyptian Inscription from the „Ophel“*, Jerusalem, *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 114 (1990) 63 - 69.

⁴ Zur Rolle und Bedeutung des „Ach“ vgl. E. Otto, in: *Lexikon der Ägyptologie* I, 49 - 52.

⁵ Weiteres dazu bei M. Görg, 'h „Seele“ im biblischen und nichtbiblischen Hebräisch, *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 63 (1992) 19 - 25.

⁶ Vgl. dazu auch O. Keel, *Frühzeitige Glyptik in Palästina/Israel*, in: *OBO* 100 (1990) 331 - 421, hier 409f.

⁷ Vgl. K. Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten IV*, Glückstadt 1936, 165.173.

⁸ Dazu besonders J. Assmann, *Verklärung*, in: *Lexikon der Ägyptologie* VI, 998 - 1006.

dar, möchte man in jüngerer Zeit lieber von kultischen „Rezitationstexten“ reden⁹, die noch von der direkten Begegnung der Lebenden mit dem Toten geprägt sind und dies auch mit der formalen Anrede manifestieren, während die eigentliche „Totenliteratur“ losgelöst von dem liturgischen Geschehen eine eigene Ebene, die der reflektierenden In- und Auseinandersetzung mit dem Toten, beziehen lasse.

Der anscheinend beliebteste Verklärungsspruch hat den Titel „Spruch zum Niederlegen des Opfers“ getragen, um in mehr als 30 Varianten im Neuen Reich Verbreitung zu finden. Nach J. Assmanns Wiedergabe hat er folgenden Wortlaut¹⁰.

„Es öffne sich dir der Himmel,
es öffne sich dir die Erde,
es öffnen sich dir die Wege im Totenreich!
Mögest du ein- und ausgehen mit Re,
mögest du frei ausschreiten wie die Herren der
Ewigkeit.

Empfange Opferspeisen als Gabe des Ptah,
reines Brot auf dem Altar des Horus.
Möge dein Ba leben, deine Gefäße gedeihen,
dein Gesicht aufgetan sein auf den Wegen der
Finsternis.

Hapi, er gebe dir Wasser,
Neper, er gebe dir Brot,
Hathor, sie gebe dir Bier,
Hesat, sie gebe dir Milch.
Mögest du deine Füße waschen auf einem silbernen
Block

in einem Becken von Türkis“.

Dieses altägyptische Gegenstück zum „In paradisi deducant te angeli“ im katholischen Bestattungsritual beschreibt und beschwört aktive und passive Erlebnisweisen des Toten im Horizont der Begräbnisliturgie. Dennoch sind Aussageelemente greifbar, die über die unmittelbare Sprechsituation der Anrede hinausgehen und ausgewählte Götter um ihren Beistand bemühen. Die Entfaltung des Versorgungswunsches transzendiert die Beziehung des Beters zum Toten und läßt die Götterwelt als Mitwirkende auftreten. Damit wird die Ebene der persönlichen Orientierung um das Feld des fürbit-

tenden Gebets erweitert. Die Manifestation des Glaubens an die verantwortlichen Spender der Lebenskraft und Regeneration im Bereich des Jenseits gewinnt so eine Akzentsetzung, die den Weg zur eigentlichen „Totenliteratur“ als Kompendium des Wissens über die vorgesehenen und erhofften Abläufe im Jenseits eröffnet.

Es bleibt dennoch nicht ganz unproblematisch, die formale Anrede als charakteristisches Merkmal der Verklärungstexte aus der überlieferten Integration in die literarische Rezeption der „Totenliteratur“ so herauszunehmen, daß man sie als eigene Gattung isolieren und definieren könnte. Schon die Pyramidentexte zeigen hier eine enge Verflechtung von Diktionen über und an den Toten, daß von einer unvermischten Gattung kaum die Rede sein kann. So folgt als variierte Wiederholung der oben zitierten Anrede eine Feststellung in # 903b des gleichen Spruches Pyr 468¹¹: „Horus hat veranlaßt, daß du ein Verklärter wirst an der Spitze der Verklärten, daß du mächtig wirst an der Spitze der Lebenden“, und unmittelbar darauf in # 903cd die reflektierende Erklärung: „Wie schön ist, was Horus diesem Toten getan hat, diesem Verklärten, der von einem Gott erzeugt ist, der von zwei Göttern erzeugt war“.

Der Wunsch der Lebenden in Richtung auf den Verstorbenen ist von vornherein eingebettet in ein Referenzsystem, das die Einwirkung bestimmter Götter zugunsten des Weiterlebens ermöglicht. Damit ist eine „Theologie“ des Lebens nach dem Tode vorgezeichnet, die sich im liturgischen Prozeß des Bestattungsrituals ausdrückt, aber in der systematischen Bewältigung der erhofften Zukunft eigene Wege der Steuerung entwickelt. Dies ist der Ansatz einer Literaturbildung zum Thema „Leben nach dem Tod“, die aus der Erfahrung der aktuellen Notlage der physischen Trennung geboren ist. So ist auch für diesen Bereich der Literatur eine kollektiv empfundene Betroffenheit das auslösende Moment; mit der Gestaltung und Vermittlung von Informationen über die Wege nach dem Tod kann auch die Wegweisung vollzogen werden. In der Assoziation der

⁹ Vgl. Assmann, *Verklärung*, 999.
¹⁰ Assmann, *Verklärung*, 1001.

¹¹ Vgl. Sethe, *Pyramidentexte*, 166.

Pyramidensprüche kommt dies deutlich zum Ausdruck: Horus, Sohn des Sonnengottes, göttlichen Ursprungs, aber selbst dem Generationsprozeß unterworfen, kann dem toten König als dem zu Osiris gewordenen Horus seine erworbene Mächtigkeit zukommen lassen. Der Glaube an die elementare Lebenskraft der Gottheit konstituiert den Glauben an die Verklärung des Einzelnen.

Während die Pyramidentexte, die den Aufstieg des verstorbenen Pharaos in die Sternenwelt als Wohnsitz der Götter darstellen und begleiten, gerade auf die Beschreibung des himmlischen Jenseits besonderen Wert legen, um so auch die Erde mit dem keineswegs positiv betrachteten Totenreich in ihrer Tiefe in Kontrast zum Reich des Sonnengottes zu setzen¹², wollen die sogenannten Sargtexte des Mittleren Reiches (ca. 2100–1750 v. Chr.) sowohl der himmlischen Heimat des Verstorbenen wie auch der irdischen Verhaftung im „Westen“, dort wo die Sonne untergeht und ihre Nachtfahrt beginnt, gerecht werden. Mit dem Zusammenbruch des Alten Reichs ging auch in der Beziehung zum Leben nach dem Tode eine Neuorientierung gegenüber vergangener Euphorie einher, wie das berühmte „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“¹³, d. h. mit seiner beweglich und meist vogelartig vorgestellten Identität, lehrt.

Die Sargtexte dokumentieren eine Konzentration auf die Schilderung der Jenseitsregionen, die Bezirke der Seligen ebenso kennen wie solche der Verdammten. Dem Interesse an einem gefahrlosen und hindernisfreien Übergang des Verstorbenen in sein Fortleben dienen die zahlreichen Sprüche, die ihrerseits wiederum der Intention des sogenannten „Zweiwegebuches“ oder den Frühformen des „Jenseitsführers“ entsprechen und wissende Wegweiser in der anderen, aber durchaus erreichbaren Welt sein wollen. Das Mittlere Reich kennt auch bereits die Vorstellung von einem „Totengericht“, das allgemeiner Natur ist und sogar Tiere gegen einen König Klage erheben läßt¹⁴.

Die Beschreibung der Jenseitswelt und ihrer Sektionen gewinnt im Neuen Reich an Differenzierung, vor allem mit dem Ziel, die Aufmerksamkeit nun endgültig auf die positiv verstandene, in der Sequenz der Nachtstunden charakterisierbare Periode des unterweltlichen Aufenthalts zu fixieren. Natürlich wird auch jetzt nicht die letzte Orientierung des Toten auf die Sphäre des himmlischen Sonnengottes gelegnet; der bleibende kontrastive Hintergrund des Totenglaubens läßt aber die Zonen der nächtlichen Überfahrt im Boot an der Seite des Sonnengottes Re vor das Auge des Betrachters treten, als welcher ausschließlich der Tote selbst zu gelten hat. Alle Illustrationen und Texte sind zunächst auf die Wege dessen hin konzipiert, dessen Fortleben und Regeneration gesichert werden soll, was jede formale und inhaltliche Interpretation bedenken muß.

Das Neue Reich ist denn auch die Zeit der Entfaltung der Totenliteratur, wozu die Unterweltbücher und auch das „Totenbuch“ gehören, welche Werke freilich nicht ohne ihre Vorstufen im Alten und Mittleren Reich denkbar sind. In der Neugestaltung der Königsgräber, der Bestattungsanlagen im Tal der Könige, wird besonders dem Buche „Amduat“ („In der Unterwelt“)¹⁵ eine breite Dokumentation in Szenen und Beischriften gewidmet. Dieses Werk bietet eine Vorstellung des „Verborgenen Raums“ der Unterwelt, d. h. jener Sphäre, die die Sicherung des Weiterlebens ermöglicht. Die detaillierte Schilderung der einzelnen Nachtstunden ist jeweils in drei szenischen Registern aufgetragen, von denen die mittlere die Fahrt des Sonnengottes mit seiner Begleitung zeigt (Abb. 2)¹⁶. Die Gefährdungen auf dem Wege durch die Finsternis der Nacht können nur mittels der grundsätzlichen Orientierung am Lauf des Sonnengottes bewältigt werden. Man wird der bestimmenden Intention nicht gerecht, wenn man ihr von vornherein und kontinuierlich attestiert, sie sei ausschließlich von einem magischen Steuerungswillen verbunden mit Ansprüche auf Gegenleistung getragen. Auch die Grundidee des

¹² Vgl. die Charakteristik bei E. Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher* (Bibliothek der Alten Welt) Zürich-München 31989, 13f.

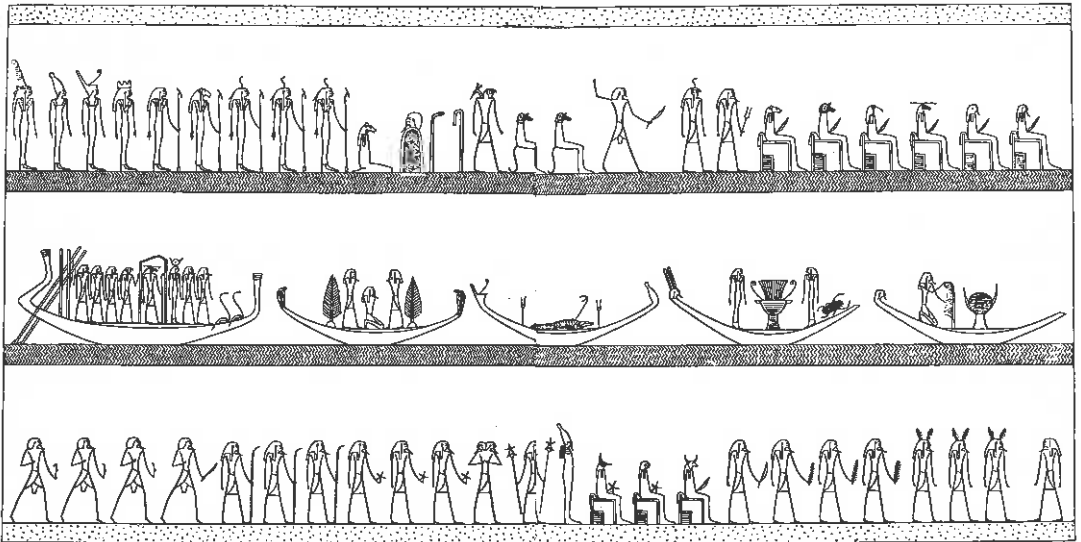
¹³ Dazu W. Barta, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* (Papyrus Berlin 3024), *Münchener Ägyptologische Studien* 18, Berlin 1969.

¹⁴ Vgl. dazu H. Brunner, *Grundzüge der altägyptischen Religion*, Darm-

stadt 1983, 131.

¹⁵ Jüngste Übersetzung: Hornung, *Unterweltbücher*, 57–194.

¹⁶ Darstellung der zweiten Nachtstunde in Nachzeichnung bei Hornung, *Unterweltbücher*, 70/71, Abb. 2.



entwickelten Totenglaubens ist von dem Vertrauen auf die Götterwelt geprägt, daß sie den Weg des Toten schützend begleiten möge. Des Näheren gilt auch für die Totentexte des Neuen Reichs, daß sie königlicher Relevanz sind, d. h. an ihnen wird in exemplarischer und zugleich exklusiver Weise manifestiert, welche übergreifende Initiative den göttlichen Wächtern über Leben und Tod zukommt, letzten Endes dem Sonnengott selbst, in dessen Stellvertretung die „Totengötter“, zuallererst der Gott Osiris, tätig sind.

Die nichtköniglichen Anwärtler auf ein kommendes Weiterleben werden erst zu Beginn der sogenannten dritten Zwischenzeit (ab etwa 1050 v. Chr.), in der „Spätzeit“ Ägyptens bis in die griechisch-römische Periode hinein in den Genuß der jenseitigen Versorgung durch die Götterwelt mit Hilfe der „Totenliteratur“ gebracht. Man sollte allerdings hier ebensowenig wie auch sonst bei der Generalisierung des textlichen Angebots ehemals königlicher Reservation an eine Art „Demokratisierung“ denken, da wohl eher mit einer Erhebung der Ansprüche vieler Privatleute auf Teilhabe an der königlichen Versorgung zu rechnen sein wird. Damit ist wohl eine Art „Monarchisierung“ dessen angespro-

chen, was Menschen für das andere Leben erhoffen. Neben dem extensiven „Amduat“ kennen sowohl königliche wie nichtkönigliche Grabanlagen das „Pfortenbuch“ und das „Höhlenbuch“, welche Werke besonders die Seitenwände der langen Gänge in den Königsgräbern der 19. Dynastie schmücken, z. B. das Scheingrab Sethos' I. in Abydos. In diesen thematisch und intentional mit „Amduat“ verwandten Schriften kommt es u. a. darauf an, zum einen die Öffnung der Pforten für die Nachtfahrt des Sonnengottes, aber auch die Szenen des Totengerichts vor Osiris und der Erhebung des Sonnengottes aus der abgründigen Tiefe des Erdinnern (Nun) hervorzuheben (Pfortenbuch) und zum anderen den zwölf Nachtstunden die Teilung der Unterwelt in zwei Hälften gegenüberzustellen, eine kontrastive Wirklichkeit auch im Jenseits unter Einschluß einer Spiegelung des Wüstengebietes wahrnehmen zu lassen und nicht zuletzt gerade auch das Schicksal der „Götterfeinde“ zu illustrieren (Höhlenbuch). Im „Amduat“ und im Pfortenbuch „regiert“ die Sonnenbarke jede Szene, im Höhlenbuch ist die Sonnenscheibe durchgehend in allen Szenen präsent¹⁷.

Die Darstellungen der Unterwelt kennen das Phänomen einer „verkehrten Welt“, in der nicht nur

¹⁷ Vgl. dazu Hornung, *Unterweltbücher*, 26 mit weiteren Beobachtungen.

die „Götterfeinde“ und die Verworfenen auf dem Kopf oder ohne Kopf dastehen, sondern alle Maßstäbe der irdischen Orientierung aufgehoben erscheinen (Abb. 3)¹⁸. Überhaupt zeigt sich eine sche-



menhafte Darstellungsweise der jenseitigen Figuren ausgestattet mit einer außerordentlichen Phantasie in der Konturierung der zahllosen Götter und Göttinnen. Die Bereiche der Totenwelt sind von Krümmungen und verwirrenden Kreuzungen durchzogen, die freilich den „geraden“ Weg des Gerechten bis zu seiner Rechtfertigung nicht stören können, vielmehr sein Streben nach Verjüngung in Umkehrung irdischer Lebensabläufe signalisieren. „Während der Sonnengott und sein Gefolge in reulicher Umkehr vom Schwanz zum Maul der Wiedergeburtsschlange ziehen, verwandeln sie sich in zeitlicher Umkehr vom *Greis* zum *Kind*¹⁹. Der Repräsentation des Widerstands gegen die „Ordnung“ im Jenseits, der Götterfeind schlechthin und zugleich der profilierteste Gegner der Integration des Verstorbenen in den Prozeß der Rechtfertigung ist die Apophisschlange, die ihrerseits vom Sonnengott und seiner Assistenz zugunsten des Verstorbenen überwältigt werden muß. Wenn Apophis auch im Höhlenbuch etwas günstiger davorkommt²⁰, bleibt er doch im Gesamteindruck der Unterweltbücher Inbegriff des brutalen Vollstreckers der Vernichtung der Verdammten in einem Schreckensszenario, das den späteren Höllenvorstellungen (auch im christlichen Raum) reichliches Material geliefert hat²¹.

Das vielbemühte „Totenbuch“ der Ägypter ist lediglich ein Teil der vielfältigen „Totenliteratur“ seit

Beginn des Neuen Reiches. Es steht in der Nachfolge der Sargtexte des Mittleren Reiches und enthält wie jene Sprüche zur Steuerung des Beseligungsvorgangs, die nunmehr auch um Darstellungen (Vignetten) bereichert und insbesondere auf Papyrusrollen aufgezeichnet werden. Diese bevorzugte und bis in die späteste Zeit Ägyptens praktizierte Orientierung steht freilich der Anbringung solcher Formen auf anderen Textträgern, wie Särgen und Grab- oder Tempelwänden, nicht im Wege. Über das überkommene Textmaterial der Sargtexte hinaus bietet das Totenbuch Illustrationen des Jenseitsgerichtes verbunden mit einem sogenannten „negativen Sündenbekenntnis“ (Spruch 125), in dem etwa folgende Formulierungen zu finden sind²²:

„Ich habe nicht Gott gelästert.

Ich habe mich nicht an einem Armen vergriffen.

Ich habe nicht den Tabu eines Gottes gebrochen.

Ich habe keinen Diener bei seinem Vorgesetzten angeschwärtzt.

Ich habe nicht krank gemacht.

Ich habe nicht weinen gemacht.

Ich habe nicht getötet.

Ich habe nicht das Leiden irgendwelcher Leute verursacht“.

Das gleiche Kapitel kennt auch positive Selbsterklärung, wie sie in ähnlicher Weise schon in den sogenannten Idealbiographien etwa an der Front von Grabeingängen des Alten und Mittleren Reichs vorkommen:

„Ich habe den Gott mit dem zufriedengestellt, was er liebt:

Ich habe Brot gegeben dem Hungrigen und Wasser dem Durstigen, Kleider dem Nackten und eine Fährde dem Schifflosen“.

Die kontrastive Gestalt der Selbstdarstellungen vor den Göttern mündet in einem Ausspruch, dem zugleich ein Anspruch innewohnt:

„Ich bin einer mit reinem Mund und reinen Händen, einer, zu dem die, die ihn sehen, *Willkommen!* sagen“.

¹⁸ Dazu u. a. E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Berlin 1968, 15f. Ders., *Unterweltbücher*, 31-34. Abb. 3 nach bei Hornung, *Höllenvorstellungen*, 16, Abb. 1.

¹⁹ Hornung, *Unterweltbücher*, 32.

²⁰ Dazu Hornung, *Unterweltbücher*, 46f.

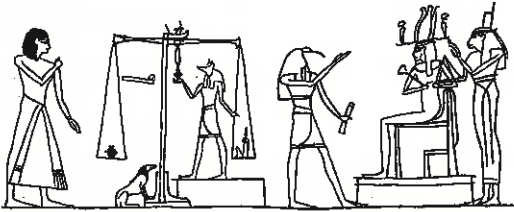
²¹ Vgl. dazu Hornung, *Höllenvorstellung*, u. a. 20.28f. Ders., *Unterwelt-*

bücher, 42-45.

²² Wortlaut nach H. Brunner, in: W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975/21985, hier 89-93: VI. Aus dem Totenbuch. Als zuverlässigste Gesamtwiedergabe darf nach wie vor gelten: E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich-München 1979.

Was der Tote vor den Göttern aussprechen soll, wird ihm im Totenbuch gewissermaßen vorgesprochen: seine auch über den physischen Tod hinaus sehenden Augen sollen den Text wahrnehmen und vortragen lassen. Deswegen finden Totenbücher im Miniformat einen bevorzugten Platz auch im Bereich der Mumienbinden, die den Toten nach der Mumifizierung schützen, aber auch von ihm gelöst werden sollen, da er die Binden als Ketten empfinden kann.

Ziel ist ein positives Urteil im Jenseitsgericht, bei dem unter der spezifischen Kontrolle des weisen Gottes Thot die Waage das Gleichgewicht des Herzens als der Mitte des Menschen und Instanz des „Gewissens“ auf der einen Seite und der mit der als Gottheit dargestellten „Maat“, der Tochter des Sonnengottes und Sachwalterin von Ordnung und Gerechtigkeit auf der anderen Seite zu prüfen hat (Abb. 4)²³.



Als eine *Blütezeit* der Totenbuchtexte kann die 21. Dynastie betrachtet werden, zu deren Zeitgenossen auch die ersten Könige Israels gehören. Diese Dynastie hält zugleich Modifikationen des Totenbuchs bereit, die nach dem politischen Umwälzungen infolge des Verlustes der ägyptischen Dominanz auf eine erneute Reflexion über die Gültigkeit traditioneller Vorstellungen vom Leben nach dem Tod schließen lassen. Insgesamt aber erleben in der Weitervermittlung des Totenbuchs „Wort, Bild und Handlung“ eine Art wirkkräftige Symbiose, die sich als Kumulation apotropäischer Magie begreifen²⁴,

jedoch zu immer weiteren und differenzierteren Maßnahmen der Rückbindung und Selbstversicherung Zuflucht nehmen läßt.

Die beseigende Existenz des Gerechtfertigten findet ihren sprechendsten Ausdruck in den Szenen, die im sogenannten „Binsengefilde“ spielen und von den Pyramidentexten an bis zu dem Totenbuch beschrieben werden²⁵. Eine beispielhafte Darstellung findet sich im ramessidischen Grab des Sennedjem in Deir el Medina (Abb. 5)²⁶; alles was dem irdischen Menschen als paradiesische Fülle im Traum vorschweben mag, erfüllt sich in der erstrebten Gemeinschaft mit dem kosmischen Sonnengott und dessen überströmender Manifestation in der Schöpfung. Der altägyptische Ausdruck für dieses Elysium, š j3rw (š jalu), ist allem Anschein nach auch jene Wortfügung, die dem biblischen „Scheol“ als der bekannten Bezeichnung für die Unterwelt zugrundeliegt²⁷. Die biblische Perspektive freilich führt die „Scheol“ ins Gegenteil zu einem Paradies, da sie eine positive Wertung jenseitiger Wirklichkeit nicht zu erkennen vermag.

Wir kehren zu der bescheidenen, aber vielsagenden Inschrift vom Ophel in Jerusalem zurück. Die teilweise erhaltene hebräische Fassung des Verklärungswunsches entspricht Ägyptischen kann l 'h „für den Ach“ gelesen werden, wobei das Wort 'h im Hebräischen nicht nur „Bruder“ heißt, sondern eben auch als Fremdwort für die „verklärte“ Existenz im Gebrauch ist (vgl. dazu Ps 49,8)²⁸. Eine weitere Bestätigung für diese Deutung kann eine zeitgenössische Inschrift auf einer Grabbeigabe in Bet-Schemesch bieten, wo ebenfalls in althebräischen Buchstaben der altägyptische Wunsch nach Verklärung in der Form 'h = k „Du sollst ein Verklärter werden!“ zur Darstellung kommt²⁹. Obwohl nicht im biblischen Textmaterial gebührend vertreten, ist doch der Gedanke an die „Verklärung“ eines Verstorbenen mindestens der fortgeschrittenen Kö-

²³ Zur Darstellung des Totengerichts vgl. vor allem Chr. Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten* (Münchener Ägyptologische Studien 35), Berlin 1976. Abb. 4 nach Seeber, *Untersuchungen*, Abb. 13. Vgl. auch M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*. Düsseldorf 21993, 131 mit Abb. 6.

²⁴ Vgl. dazu u. a. M. Heerma van Voss, *Totenbuch*, in: *Lexikon der Ägyptologie VI*, 641-643, hier 642.

²⁵ Vgl. dazu J. Leclant, *Earu-Gefilde*, in: *Lexikon der Ägyptologie I*,

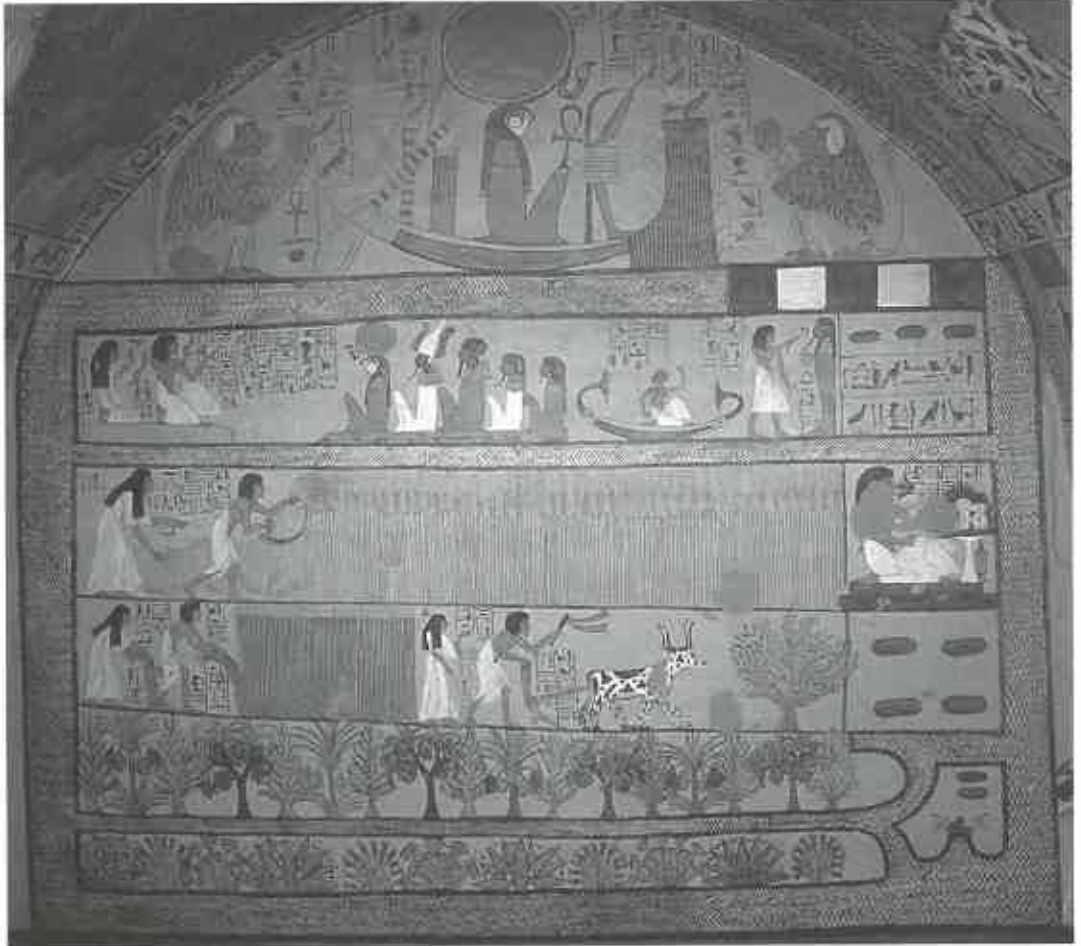
1156-1160, hier 1157.

²⁶ Vgl. dazu u. a. Görg, *Mythos*, 175f. Abb. 5 (eigene Aufnahme).

²⁷ Dazu bereitet M. Görg „Scheol“ – Israels Unterweltbegriff und seine Herkunft, *Biblische Notizen 17* (1982) 26-34. Trotz der bestehenden Diskussion zum Ableitungsproblem bekenne ich mich weiterhin zu dem genannten Deutungsvorschlag.

²⁸ Dazu Näheres bei Görg, Seele, 23f.

²⁹ Vgl. die Interpretation dieser Inschrift bei Görg, Seele, 21f.



nigszeit nicht fremd. Daß sich die Bibel mit der Vorstellung eines erfüllenden Lebens nach dem Tode nicht anfreunden kann und zur „Unterwelt“ ein mindestens gespaltenes Verhältnis hat, vermag nicht zu verdecken, daß man auch in Israel und im frühen Judentum an ein Leben nach dem Tode gedacht hat (Pharisäer). Daß sich der Glaube Israels allerdings im „Sich-Festmachen“ am Gott der Lebenden äußert und begründet, bedarf es keiner noch so feinsinnig und detailliert ausgeklügelten Vorsorge, weil sich jeder zu seinen Lebzeiten in Gottes Hand begeben darf, die ihn auch über die letzte Schwelle

gelangen läßt. Um ein letztes Geheimnis göttlicher Souveränität weiß freilich schon der Ägypter, wenn er im 125. Kapitel des Totenbuches bei aller Demonstration eigener Unschuld die Götter bittet: „So rettet mich denn, so schützt mich denn, macht keine Meldung über mich beim Großen Gott“³⁰.

Dr. Dr. Manfred Görg ist Professor für Altes Testament und lehrt am Institut für Biblische Exegese der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Seine Anschrift: Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.

³⁰ Nach Brunner, in: Beyerlin, *Textbuch*, 92.

Nur einmal auf Erden?

Seelenwanderung und Reinkarnation zwischen Häresie und Hoffnung

Seit Beginn der Neuzeit lassen sich immer wieder eigenartige Wellenbewegungen im weltanschaulichen Bewußtsein der Menschen beobachten: In besonderen Krisenzeiten suchen viele Menschen, auch Christen, ihre Zuflucht bei spiritistischen, gnostischen oder okkulten Lehren, in denen jedesmal auch die Überzeugung von der *Wiedergeburt* (Reinkarnation) eine Rolle spielt. Zweifellos sind viele Zeitgenossen heute wieder von einem besonders bedrängenden Krisenbewußtsein erfüllt. Im privaten und familiären Bereich zeigt es sich vor allem als Sinnkrise: Wo liegt angesichts des immer häufigeren Auseinanderbrechens ehelicher und familiärer Bindungen, der ständigen Zunahme seelischer Erkrankungen, des Dauerzustands beruflicher Überforderung u. ä. noch ein durchtragender, befreiender Sinn im Leben? Im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich artikuliert sich die Erfahrung einer globalen Krise in der Angst vor der fortschreitenden Zerstörung der Schöpfung oder vor einem alles Leben vernichtenden Atomkrieg, aber auch in der Ohnmacht angesichts der schier aussichtslosen Vergrößerung der Armut und Ungerechtigkeit in der Welt. Auf diesem Hintergrund dürfte auch der gegenwärtige Trend einzuordnen sein, daß Menschen unseres sich so aufgeklärt gebenden Zeitalters eine Lebenshilfe verstärkt in Bewegungen wie New Age, Spiritismus und auch in der westlichen Form der Wiedergeburtstheorie suchen.

Zur Geschichte der Wiedergeburt

Die Überzeugung von der Wiedergeburt findet sich ursprünglich in vielen *archaischen* Religionen; sie hängt dort mit der Ahnenverehrung zusammen: Man glaubt, die Seele eines Gestorbenen werde in einem Mitglied der gleichen Sippe neu geboren.¹ Die dahinterstehende Wirklichkeitserfahrung sieht das *Leben als eine unaufhörlich kreisende Macht*, die vor allem dem sozialen Leben des Stammes eine gewisse Beständigkeit und Verlässlichkeit angesichts der Vielfalt aller Veränderungen gewährt. Der Tod ist nur eine Unterbrechung dieses Kreislaufs, aber

nicht sein endgültiges Beenden. Das Leben im Stamm geht in seiner ungebrochenen Kraft weiter.

In *Griechenland* wird der Glaube an die Wiedergeburt zuerst in den orphischen Mythen des 6. Jahrhunderts ausgebildet, ehe sie dann bei Platon in den verschiedensten Dialogen die Form einer philosophischen Lehre erhält. Die *Seele als ein göttliches*, vom Demiurgen stammendes *Prinzip*, hat ein vorirdisches Dasein, von dem aus sie in eine leibliche Existenz (Gefängnis) hineingerät, die zugleich für sie Entfremdung von ihrer eigentlichen Seinsweise wie auch „Bewährung am Stoff der Erde“ darstellt. Längstens 10 000 Jahre bleibt die Seele dem Wechsel verschiedener Bewährungsphasen (in Tier- oder Menschenleibern) unterworfen, ehe sie nach gelungener Reinigung zur ewigen Anschauung des göttlichen Seins gelangt (oder umgekehrt zur ewigen Ferne von ihm). Wie auch immer, das göttliche Prinzip „Seele“ kann nicht untergehen.

Aus Griechenland stammt auch der eigentliche, bei uns heute gebräuchliche *Begriff* der Wiedergeburt: Sie wird bezeichnet als „Paliggenesia“ (Widerentstehung) oder als Metempsychosis (Wiedereinseelung). Damit ist also die Rückkehr der Seele nach dem Tod in ein anderes Lebewesen zu einem neuen Leben auf dieser Erde gemeint. Etwas ganz anderes bedeutet dagegen der *biblische* Begriff der „Wiedergeburt“. So heißt es etwa in Tit 3,5: „Er hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist“; oder Joh 3,3: „Wenn einer nicht von oben (anthen) geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen“ (die EÜ übersetzt: „von neuem“); oder Joh 3,5: „Wenn einer nicht aus Wasser und Geist wieder geboren wird...“ In all diesen Stellen ist selbstverständlich nicht eine Wiederkehr der Seele nach dem Tod des Menschen zu einer neuerlichen Existenz auf dieser Erde gemeint, sondern die sittlich-religiöse Erneuerung *desselben* Menschen hier auf der Erde in seinem *jetzigen* Leben und Leib, was eben gerade durch die Taufe und den Glauben geschieht. Diese Symbolsprache läßt sich in keiner Weise identifizieren mit dem griechischen Verständnis der Wiedergeburt.

¹ Vgl. G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*. Graz 1980, 242ff.; M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 2 1988, 69ff.; R. Hummel, *Reinkarnation*. Mainz 1988; C. A. Keller u. a., *Reinkarnation – Wiedergeburt – aus*

christlicher Sicht. Freiburg-Schweiz 1987.

² H. Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden?* Freiburg 1983, 21 f.

³ Vgl. dazu auch R. Hummel, *Reinkarnation*, a. a. O., 13-34.

Eine besondere Ausprägung innerhalb der Hochreligionen erhielt die Lehre von der Wiedergeburt in den *Upanishaden* des Hinduismus (8. Jahrhundert v. Chr.). Danach steht alles weltliche und göttliche Leben unter dem Gesetz des „Karma“, womit der *Bedingungszusammenhang von Tat und Folgen*, von Ursache und Wirkung auch für das sittliche Leben ausgesagt wird. Dieses wird bestimmt von der gerechten Vergeltung von gut und böse, gleichsam nach Art einer automatisch funktionierenden Vergeltungskausalität der Taten. Diese Vergeltung vollzieht sich in einer Vielzahl von Wandlungen und Wiedergeburten („Samsara“), in denen der Mensch sich allmählich zu seinem wahren Selbst emporarbeitet (wozu *ein* Menschenleben eben normalerweise nicht genügt). Das Ziel dieses langen Prozesses wird in der Erlösung vom *Fluch* der Wiedergeburten gesehen, nämlich darin, daß der Mensch dem ewigen Wandel enthoben wird und in seinem „Atman“ (= sein geistiges Identitätsprinzip) ganz eins wird mit dem absoluten und ewigen Sein, dem „Brahman“ (= die Weltseele), das in ihm angelegt ist und das durch alle vergängliche Wirklichkeit hindurch sich als das allein Unvergängliche und deswegen Heilende durchsetzt. Als hauptsächliche Erlösungswege werden der Weg der Erkenntnis, der Weg des Werkes (im leidenschaftslosen Handeln) und der Weg der hingebenden Gottesliebe gelehrt.

In Europa spielte diese Weltanschauung zum erstenmal unter den Gebildeten der *europäischen Aufklärung* eine große Rolle (also z. B. bei Lessing, Lichtenberg, Herder, Goethe, Schopenhauer); im 20. Jahrhundert wurde sie erst durch die Anthroposophie von Rudolf Steiner (1861-1925) einer größeren Öffentlichkeit zugänglich. In unserer Gegenwart hat sie eine neue, auch unter Christen sehr verbreitete Aktualität erreicht; man schätzt ihre Anhänger auf etwa 25 bis 30 Prozent bei uns.

Die westliche Variante dieser Wiedergeburtstheorie hebt die durch die Wiedergeburt ermöglichte *Vervollkommnung des Menschengeschlechts* hervor. Ein moderner Vertreter dieser Lehre faßt ihre wesentlichen Punkte so zusammen: „Der Grundgedanke dieser Lehre ist einfach: Ist im Menschen etwas potentiell Göttliches angelegt, so muß er sich

auf der relativen Ebene, in Zeit und Raum, so lange entwickeln, bis er seine wahre Natur verwirklicht hat, bis das in ihm Schlummernde voll manifestiert ist. Da ein einziges Menschenleben in den meisten Fällen zu kurz ist (was nicht so sehr aus logischen Überlegungen, sondern eben aus unseren Erfahrungen abzuleiten ist) und da der Tod dem Menschen nicht automatisch die Erleuchtung bringt, bedarf es dazu eine Reihe von Leben. In gewisser Weise ergänzt die Lehre von der Seelenwanderung so die Evolutionslehre, sie fügt dieser eine geistige Dimension hinzu: Der Geist umkleidet sich mit immer neuen Hüllen, geht durch immer neue Erfahrungen hindurch, sucht nach immer besseren Ausdrucksmöglichkeiten, bis er schließlich aus allen Hüllen herausgewachsen ist und seine Unendlichkeit erkennt.“²

Im Unterschied zum Hinduismus geht es hier also nicht um die Befreiung vom Fluch der Wiedergeburten, sondern um die in ihnen liegende Chance des ewigen Voranschreitens bis zur endgültigen Vollkommenheit des einzelnen und der Menschheit im ganzen.

Gründe für die gegenwärtige Plausibilität dieser Lehre bei uns

Warum bietet diese Weltanschauung für viele Menschen heute mehr sinnvermittelnde Hoffnung als die christliche Botschaft vom Reich Gottes und der Auferstehung der Toten? Ich sehe vor allem folgende fünf Gründe³:

1. Diese Lehre scheint eine befriedigende Antwort auf die *Theodizeefrage* zu geben, nämlich auf die Frage: Wo kommen das Böse, das ungerechte Leid und die Ungerechtigkeit in der Welt her? Wie kann Gott diese schreckliche Masse an Leid und Schmerz und Tränen zulassen? Dieses Phänomen wird in der Wiedergeburtstheorie erklärt mit dem Gesetz des Karma, also mit selbstverursachten schlechten Taten in früheren Leben, die „ausstrahlen“ und weiterwirken, eben im Sinn einer ausgleichenden, vergeltenden Gerechtigkeit. Vielen Menschen fällt es zu schwer, das Nicht-Determinierte der Geschichte, das offene, unberechenbare Zusammenspiel von Freiheiten, Notwendigkeiten und Zufällen auszuhalten. Man sucht lieber nach klaren

Linien, eindeutigen Ursachen und eindeutigen Wirkungen, gerade im Rahmen einer einsehbaren kosmischen Gesetzmäßigkeit.

Kann die Antwort der Wiedergeburtstheorie wirklich befriedigen? Kann sie z. B. Auschwitz oder den Krebstod eines Kindes wirklich erklären? Wirkt diese Antwort gerade in solchen extremen Fällen nicht zynisch? Ist es nicht menschlicher, die Unfaßbarkeit und Unerklärlichkeit des Leids auszuhalten, darin einander beizustehen und zu hoffen, daß das alles jetzt und endgültig im Tod in einer heilenden Liebe eingeborgen bleibt, die wir Gott nennen? Übrigens lehnt Jesus ausdrücklich den Zusammenhang zwischen dem Leid eines Menschen und seiner eigenen oder der Schuld seiner Vorfahren ab (Joh 9: Die Heilung des Blindgeborenen!).

2. Die Wiedergeburtstheorie scheint eine befriedigende Antwort auf die Frage nach meiner *Identität* zu geben: Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich? Bin ich nur ein vergängliches, unbedeutendes Treibholz in dem ewigen Strom der Zeit, das kurz auftaucht und dann irgendwo wieder untergeht? Oder trage ich etwas Geistig-Ewiges in mir – von Ewigkeit zu Ewigkeit? Die Wirklichkeit früherer oder späterer Leben wird so zu einem „Teil der Selbstdefinition“ des Menschen⁴: Vieles Unerklärliche in meinem Leben gründet kausal in früheren Leben, vieles Unvollkommene, Abgebrochene wird sich weiterentwickeln und vollenden in zukünftigen Lebensgeschichten.

Aber auch hier möchte ich zurückfragen: Wird meine Identität durch diese Lösung nicht gespalten? Nämlich dadurch, daß ein ewiges, geistiges Element in mir sich immer wieder einen neuen Leib, eine neue Zeit, eine neue Geschichte, neue Partner, Beziehungen und Freundschaften aussucht, ohne daß die eine „Verkörperung“ von den vorausgehenden etwas weiß? Ist mein konkretes leibliches Leben, vor allem mit seinen mitmenschlichen, freundschaftlichen Beziehungen so unwichtig für meine geistig-ewige Identität, daß es im Tod wie ein altes Kleid einfach abgelegt und vergessen werden kann? Will die Liebe nicht vielmehr, daß der Andere ewig sei (G. Marcel)? Mir scheint, daß hier die heute so verbreitete Unverbindlichkeit zur religiösen Weltanschauung erhoben wird: Es gibt eben nichts

Endgültiges; alles kann nach dem Tod wieder von neuem beginnen; warum also so tun, als ob z. B. ein Versprechen der Treue endgültig sein soll?

3. Die Wiedergeburtstheorie paßt offensichtlich nahtlos zu dem modernen *Fortschrittsglauben*. Alles muß und kann sich weiterentwickeln, immer höher, immer besser, immer perfekter. Im Bereich der Wirtschaft und der Technik hat dieser Fortschrittsglaube allerdings seine ungebrochene Faszination in den letzten Jahren verloren. Wir stoßen eindeutig an die „Grenzen des Wachstums“, des Fortschritts und der Leistung. Kann nicht die mit dieser Einsicht auffallend parallel laufende neue Begeisterung für die Wiedergeburtstheorie ein Zeichen dafür sein, daß jetzt das Fortschritts- und Leistungsdenken einfach von der äußeren, materiellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zurückgezogen und übertragen wird auf den geistig-seelischen Bereich? Wenigstens da, in der sittlichen, geistigen und seelischen Perfektion der einzelnen Menschen und durch sie des ganzen Menschengeschlechts muß es doch einen Fortschritt ohne Grenzen und ohne vorzeitiges Ende geben! Die Entwicklung *muß* doch einfach weitergehen, und zwar durch unsere sittlichen und seelischen Leistungen! Mir scheint die Wiedergeburtstheorie bei uns vor allem ein Ausdruck des religiös internalisierten Leistungs- und Fortschrittsdenkens der Moderne zu sein.

Gegen diese Auffassung läßt sich wiederum fragen: Warum muß die Entwicklung des Menschengeschlechts ewig voranschreiten? Warum muß jedes einzelne Menschenwesen durch sich selbst, durch seine eigene sittliche Leistung vollkommen werden? Warum kann es uns nicht geschenkt werden? Welches Vollkommenheitsideal steht also hinter dieser Lehre? Ist es nicht das Ideal des perfekt Machbaren und Herstellbaren? Also nichts anderes als eine Ausdehnung unseres wirtschaftlichen Produktionsdenkens auf den seelisch-sittlichen Bereich? Könnte nicht die radikale Alternative zu diesem Denken darin bestehen, sich so etwas wie vollendetes Leben schenken zu lassen?

4. Die Wiedergeburtstheorie scheint gut zu der *Verdrängung des Todes* aus unserer gesellschaftlichen Öffentlichkeit, vor allem seiner negativen Seiten zu passen: daß er nämlich ein radikaler Ab-

bruch des Lebens ist, ein Ausdruck äußerster Einsamkeit und Ohnmacht. Die Sterbenden werden möglichst aus unserem unmittelbaren Lebens- und Erfahrungsraum hinausgedrängt. Die nötige weltanschauliche Legitimation und Tröstung liefern dafür die verschiedensten Todestheorien heute, die alle darin übereinkommen, dem Tod seine Schrecken nehmen zu wollen, seinen Charakter als unbedingte Grenze: er sei doch nur ein sanfter Übergang von dieser irdischen Sphäre in eine geistige Sphäre und von dort in ein neues irdisches Leben, wo man alles ja noch einmal versuchen könne. Das „schöne Sterben“ wird propagiert. Eine Gesellschaft, die ein unersättliches Harmoniebedürfnis hat, will nun auch dem Tod noch das Störende und Erschreckende nehmen, das ihm ärgerlicherweise anhaftet.⁵

Dazu kommt der Wunsch, in einer nachchristlichen Gesellschaft wie der unseren, zumal in ihren säkularisierten Krankenhäusern und Altersheimen, den Menschen eine nachchristliche, rein humane Sterbehilfe angedeihen zu lassen. Die medizinische Pflege reicht offensichtlich dazu allein nicht aus; es bedarf einer quasi-religiösen, weltanschaulichen Perspektive, die Trost und Hoffnung verleiht. Dazu scheint die Wiedergeburtstheorie erheblich beizutragen; sie wird als überkonfessionell, überchristlich und vor allem wissenschaftlich erwiesen ausgegeben, was vielen Menschen bei uns eine besondere Sicherheit zu geben vermag.

5. Diese Lehre scheint auch durch *parapsychologisch* erforschte *Ergebnisse* klar bewiesen: Wie sollen sonst unerklärliche Erfahrungen des „Déjà-vu“, seltsame Wiedererinnerungen, „Rückführungstherapie“ durch Hypnose, unerklärliches Wissen von Menschen, was sie nie gelernt haben, begründet werden? In der Tat: Es gibt ausgesprochen erstaunliche Phänomene auf diesem Gebiet, die von einer seriösen Parapsychologie immer besser erforscht werden. Aber gerade von ihr wird auch deutlich betont: das eine sind die beobachteten *Phänomene* – aber etwas anderes sind die *Deutungen*, die aus einer ganz bestimmten weltanschaulichen Position

heraus getroffen werden. Die Wiedergeburt gilt der wissenschaftlichen Parapsychologie nicht als ein empirisch-wissenschaftliches Faktum, sondern als *eine* Interpretation dieser Fakten unter vielen anderen. Die Fakten sind in sich durchaus *mehrdeutig*. So gibt es z. B. die Theorie des genetisch vererbten Gedächtnisses oder der intensiven Personifizierung mit einer vergangenen Zeit und Person oder des kollektiven Unbewußten (C. G. Jung), an dem jeder auf seine Weise teilhat, oder der Übertragungsmechanismen bei Hypnosetherapien, oder der telepathischen Beziehungen zwischen Lebenden und Verstorbenen oder des „Besetzens“ eines lebenden Bewußtseins durch bestimmte Bewußtseins-elemente eines Verstorbenen, die auf irgendeine Weise noch in unserer Raum-Zeit-Dimension geblieben sind.⁶ Wie dem auch sei, die Lehre von der Wiedergeburt ist keine wissenschaftliche *Er*-kenntnis, sondern ein weltanschauliches *Be*-kenntnis.

Frühes Christentum und Wiedergeburt

Immer wieder taucht in Kreisen von Anhängern der Wiedergeburtstheorie die „Wanderlegende“ auf, in den frühesten Zeiten des Christentums habe es Vertreter dieser Lehre unter den Kirchenvätern gegeben; diese seien aber dann von der offiziellen Theologie zurückgewiesen worden.⁷ Diese Behauptung ist, auch wenn sie noch so oft wiederholt wird, falsch. Von den frühesten Zeugnissen an ist die Ablehnung der Kirchenväter eindeutig und einheitlich; richtete sich doch ihre Theologie großenteils gegen die Gnostiker, unter denen die Überzeugung von der Wiedergeburt durchaus verbreitet war. Die Wiedergeburtstheorie war niemals eine christliche Lehre, aber auch keine Irrlehre, die sich von der orthodoxen Lehre abgespalten hätte (= „Häresie“), sondern immer schon eine *außerchristliche religiöse Überzeugung*, die für die alte Kirche mit dem christlichen Glauben schlechterdings unvereinbar war. Es scheint eine einzige Ausnahme gegeben zu haben, nämlich *Origenes*, den großen östlichen

⁴ Ebd. 31.

⁵ Ebd. 32f.

⁶ Vgl. G. Adler, *Wiedergeboren nach dem Tode?* Frankfurt 1977, 106 ff.; M. Kehl, a. a. O., 74f.; H. Wiesendanger, *Wiedergeburt: Wahn oder Wahrheit?* in: *Psychologie heute*, Sept. 1987, 20–31.

⁷ Vgl. H. Frohnhofen, *Reinkarnation und frühe Kirche*, in: *StDZ* 114 (1989), 236–244; Ch. Schönborn, *Reinkarnation und christlicher Glaube*, in: C. A. Keller u. a., *Reinkarnation – Wiedergeburt – aus christlicher Sicht*, a. a. O., 127–146.

BIBEL UND KIRCHE

- I
Qumran
- II
Kulturgut Bibel
- III
Weisung für ein gelingendes Leben
- IV
Der Brief an die Hebräer

Jahrgang 48 (1993)

Zum Thema des Heftes

- I Zugang zu Qumran (Bauer) 1
- II Durch die Brille betrachtet (Ruß) 61
- III „Zum Lobgesang wurden mir deine Gesetze“
Ps 119,54 (Ruß) 117

Hauptbeiträge

- Ingo Broer, Die Antithesen der Bergpredigt 128
- Ulrich Dahmen, Kongreß der „International
Organization for Qumran-Studies“ 28
- Gerhard Dautzenberg, Der Prozeß Jesu und seine
Hintergründe 147
- Helmut Feld, Die Bibel als Kulturgut 62
- Joseph A. Fitzmyer, Ein Nachruf auf die „Verschluß-
sache Jesus“ 19
- Hubert Frankemölle, Der Jakobusbrief. Weisung
für ein gelingendes Leben 141
- Ottmar Fuchs, Stigmatisierung: Kennzeichen
Christi und christlichen Lebens 197
- Erich Gräßer, „Viele Male und auf vielerlei Weise...“
Kommentare zum Hebräerbrief 1968 bis 1991 206
- Michael Graff, Jerusalem, Hollywood oder Mont-
real? Die Bibel im Kino 86
- Hellmut Haug, Tiere und Pflanzen in der Bibel 230
- Dietmar Hiller, Auf dem Weg zum bibelkundigen
Publikum. Die Oratorien Gg. Fr. Händels 94
- Daniel Kosch, Neue Jesusliteratur. Eine Umschau 40

- Michael Krämer, „... da ist noch Brot und dort ist
Wein“. Die Bibel in der deutschsprachigen
Literatur der Gegenwart 100
- Günter Lange, Das Bild in der Bibel: „Der Schöpfer-
gott als Baumeister der Welt“ 70
- Claus-Peter März, Ein „Außenseiter“ im Neuen
Testament. Zur Aktualität des Hebräerbriefs 173
- Johann Maier, Die Bedeutung der Qumranfunde
für das Verständnis des Judentums 2
- Karlheinz Müller, Die Angewiesenheit der Tora
auf die Halacha 118
- Franz-Josef Ortkemper, Die Sache der Bibel geht
weiter. Das „Jahr mit der Bibel“ ist vorbei 108
- Franz-Josef Ortkemper, Sechzig Jahre Katholisches
Bibelwerk 221
- Otto Hermann Pesch, Der neue „Weltkatechismus“.
Vorstellung und Versuch einer Würdigung 156
- Rainer Ruß, Die Bibel im Jahr 1994 216
- Rainer Ruß, Neue Bilder zur Bibel. Anmerkungen
zu einer Bibelausgabe 110
- Thomas Söding, Gemeinde auf dem Weg. Christ-
sein nach dem Hebräerbrief 180
- Diedrich Steen/Thomas Steiger, Vetus Latina:
Wurzel abendländischer Kultur 226
- Hartmut Stegemann, Die Bedeutung der Qumran-
funde für das Verständnis Jesu und des frühen
Christentums 10

Peter Trummer, „Erhört aus Gottesfurcht“ Hebr. 5,7 Vom Sinn des Leidens Jesu	189	+ Wolfgang Elpidius Pax OFM (Klauck OFM)	154
Dieter Zeller, Tyrann oder Wegweiser? Zum paulinischen Verständnis des Gesetzes	134	Damaskinos Papandreou und Johannes Düsing erhielten Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis (Ruß)	154
Eberhard Zwink, 14 000 Bände in dreihundert Sprachen. Die Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart	79	+ Fritzleo Lentzen-Deis SJ (Ordenskorrespondenz)	155
		+ Franz Joseph Schierse (Ruß)	224
		+ Josef Blank (Knoch)	225
		+ Wolfgang Trilling (Ruß)	225

Abbildungen

Tilman Riemenschneider, Der schlafende Johannes im Passionsaltar der evang. Kirche St. Peter und Paul Detwang in Rothenburg o. T. (Foto: Ohmayer)	69
Schöpfergott in der Bible moralisée der Wiener Nationalbibliothek Cod 2554 (Foto: Lichtbildwerkstätte „Alpenland“ Wien)	73
Lukas Cranach d. Ä., Babylon, die große Hure, aus den Holzschnitten zur Apokalypse in Martin Luthers Dezember-Testament (Foto: Württ. Landesbibliothek Stuttgart)	85
Die alternde Maria in „Il Vangelo secondo Matteo“ (Foto: Atlas-Filmstiftung Deutsche Kinemathek)	90
Gerhard Mester, Cartoon. Jesus als Asylbewerber	107
Sieger Köder, „Auch beim Lachen kann ein Herz leiden, das Ende der Freude ist Gram“ (Spr 14,13) (Foto: Winfried Aßfalg, Riedlingen)	113
Rembrandt Harmensz von Rijn, Paulus im Gefängnis (Foto: Staatsgalerie Stuttgart)	139
Edvard Munch, Der Schrei (Foto: Archiv Marburg)	188
Sr. M. Sigmunda May OSF, Franziskus und der Seraph (Foto: Franziskanerinnen Sießen)	201

Der archäologische Beitrag

Heinz-Josef Fabry, Chirbet Qumran – ein Stiefkind der Archäologie	31
Diedrich Steen/Thomas Steiger, Vetus Latina: Wurzel der abendländischen Kultur	226

Personalia

Kurt Schubert – 70 Jahre (Höslinger)	34
Norbert W. Höslinger, Ehrendoktor in Warschau (Ortkemper)	35
Kurt A. Speidel – 60 Jahre alt (Ortkemper)	35
Altfried Kassing, Dank für seine Arbeit (Ortkemper)	59
Günter Bartzek, neuer Diözesanvertreter im Bistum Aachen (Ortkemper)	59
Bernward Teuwsen, neuer Vorsitzender der Diözesanleiterkonferenz (Ortkemper)	59
Wolfgang Baur, stellvertretender Direktor im Bibelwerk (Ortkemper)	59

Biblische Umschau

Kongreß der „Int. Organization for Qumran Studies“ (IOQS) in Paris, 18.–19. Juli 1992 (Dahmen)	28
Ungarisches Bibelwerk floriert! (Tarányi)	36
Eine Kinderbibel für Ungarn (Ortkemper)	36
Bibelpastorale Arbeitsstelle in Jerusalem	36
Drastische Sparmaßnahmen bei der Bibelpastoralen Arbeitsstelle SKB (Kosch)	37
Gegen Gleichgültigkeit (Bauer)	38
Einführung in das Alte und Neue Testament (Bauer)	38
„Grundkurs Bibel“ in Abendveranstaltungen durchgeführt (Bauer)	38
„Methodenkoffer für die Bibelarbeit“ ist da! (Bauer)	38
Grundkurs Bibel 1994. Jahreskurs zum AT	39
Die Sache der Bibel geht weiter (Ortkemper)	108
Methodenkoffer für die Bibelarbeit (Bauer)	116
Von Spaichingen nach Erfurt (Ortkemper)	154
Wer liest schon die Bibel? (Ruß)	154
Konstantinopel und der neue „Weitkatechismus“ (Ruß)	154
Delegiertenversammlung des SKB (Kosch)	155
Unsere Zeitschrift in „Theology Digest“ zitiert	155
Sechzig Jahre Katholisches Bibelwerk (Ortkemper)	221
Entdeckungsreise in ein unbekanntes Land? Grundkurs Bibel: Altes Testament (Ruß)	222
Lehren lernen. Ein Pilotprojekt des Bibelwerks (Hecht)	224
Hilfe für den Werktagsgottesdienst (Ortkemper)	244

In eigener Sache

Dank an Professor Kassing (Ortkemper)	59
Aachen: Neuer Diözesanvertreter (Ortkemper)	59
Spenden für Dritte Welt und Osteuropa (Ortkemper)	59
Wolfgang Baur stellvertretender Direktor im Bibelwerk (Ortkemper)	59
Ganzheitliche Bibelarbeit mit Männern	60
Schüleraufgabenhefte mit heiteren biblischen Sinnsprüchen	60
Neue Mitgliedsbeiträge ab 1. Januar 1994 (Ortkemper)	244
Neuwahl des Vorstandes 1994 (Ortkemper)	244

Biblische Bücherschau

Neue Jesusliteratur (Kosch) 40f
 Franz Alt, Jesus – der erste neue Mann
 Edmund Arens, Christopraxis
 Friedel Aring/Sebastian Speich, Die Jesus-Falle
 Ingo Baldermann, Der Himmel ist offen. Jesus aus Nazareth: eine Hoffnung für heute
 Micha Brumlik, Der Anti-Alt
 Wilhelm Bruners, Wie Jesus glauben lernte
 Ingeborg Drewitz, Eingeschlossen
 Wolfgang Feneberg, Jesus der nahe Unbekannte
 Joachim Gnilka, Jesus von Nazaret
 Karl Herbst, Der wirkliche Jesus
 Nikos Kazantzakis, Die letzte Versuchung
 Hans Küng, Das Judentum
 Karl-Josef Kuschel, Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte
 Pinchas Lapide, Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer?
 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie
 Ulrich Mauch, Der listige Jesus
 Christa Mulack, Jesus – der Gesalbte der Frauen
 Gérald Messadié, Ein Mensch namens Jesus
 Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft
 Karl-Heinz Neufeld, Fundamentaltheologie I. Jesus – Grund christlichen Glaubens
 Albert Raffelt, Begegnung mit Jesus?
 Leonhard Ragaz, Die Bibel. Bd. 3: Jesus
 Luise Rinser, Mirjam
 Peter De Rosa, Der Jesus-Mythos
 Patrick Roth, Riverside, Christusnovelle
 Edward Schillerbeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden
 Wolf-Rüdiger Schmidt, Der Mann aus Galiläa
 Raymund Schwager, Dem Netz des Jägers entronnen
 Doris Strahm/Regula Strobel, Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht
 Leonhard Swidler, Der umstrittene Jesus
 Gerd Theissen, Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form
 Wilhelm Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus, Band 1
 Paul Joseph Weiland, Ein Messias aus Galiläa
 Hilgunde Wöller, Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt
 Heinz Zahrnt, Jesus von Nazareth. Ein Leben

Biblische Theologie

Josef Blank, Studien zur biblischen Theologie, hrsg. von Robert Mahoney (Knoch) 225
 Michael Brocke/Herbert Jochum (Hrsg.), Wolken-säule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust (Ruß) 239
 Erich Gräßer, Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (Ruß) 233
 Werner Grimm, Die Motive Jesu. Das Vaterunser kommentiert und ausgelegt (Knoch) 56
 Jahrbuch für Biblische Theologie 6 (Stendebach) 47
 Manfred Josuttis, Über alle Engel. Politische Predigten zum Hebräerbrief (Ruß) 234
 Walter Kasper u. a. (Hrsg.), Ich lobe dich von ganzer Seele. Alle 150 Psalmen mit Auslegungen (Ruß) 242
 Michael Krämer, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (Knoch) 239
 Roman Kühnschelm, Verstockung, Gericht und Heil. Reihe: Bonner Bibl. Beiträge Bd. 76 (Miranda) 54
 Ökum. Arbeitskreis für Bibelarbeit, Bergpredigt (Kosch) 53
 Horst Dietrich Preuß, Theologie des Alten Testaments. Band 1. JHWS erwählendes und verpflichtendes Handeln (Stendebach) 56
 J. Alberto Soggin, Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas (Stendebach) 238

Neue Kommentare (Hoppe)
 Eugen Drewermann, Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung 166
 Eugen Drewermann, Das Matthäusevangelium. Bilder der Erfüllung 166
 Helmut Merklein, Der erste Brief an die Korinther Kapitel 1-4. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 163
 Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther 1 Kor 1,1-6,11. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 163

Kommentare zum Hebräerbrief (Gräßer)
 Herbert Braun, An die Hebräer. Handbuch zum Neuen Testament 208
 Franz Delitzsch, Der Hebräerbrief 206
 Harald Hegermann, Der Brief an die Hebräer. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XVI 209
 Franz Laub, Hebräerbrief. Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 14 211

Claus-Peter März, Hebräerbrief. Die Neue Echterbibel 16	212	Franz Josef Stendebach, Rufer wider den Strom	241
Eduard Riggenbach, Der Brief an die Hebräer Kommentar zum Neuen Testament XIV	206	Alfons Weiser, Miteinander Gemeinde werden	241
Franz Joseph Schierse, Der Brief an die Hebräer. Geistliche Schriftlesung NT 18	206	Alfons Weiser, Was die Bibel Wunder nennt	240
August Strobel, Der Brief an die Hebräer. Das Neue Testament Deutsch 9/2	207	Erich Zenger, Der Gott der Bibel	240
Hans-Friedrich Weiß, Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XIII	214	<i>Die Bibel im Jahr 1994</i> (Ruß)	
Erich Gräßer, An die Hebräer. 1. Teilband: Hebr 1-6. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII (März)	232	Bibelleseplan 1994	216
<i>Die Welt der Bibel</i>		Bibel-Lesebuch '94	217
Otto Betz/Rainer Riesner, Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen (Broer)	236	Mit der Bibel durch das Jahr 1994, hrsg. von Walter Kasper u. a.	217
Herbert Dittmann/Jürgen J. Franzkowiak (Hrsg.), Die Bibel - Buch der Liebe (Knoch)	170	Neue Predigten zum Alten Testament. Lesejahr B. Hrsg. Franz-Josef Ortkemper	218
Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift mit Bildern von Sieger Köder (Ruß)	110	Bibel im Jahr '94. Väter- und Müttergeschichten rund um Abraham	219
Manfred Görg/Bernhard Lang (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon. Band I: A-G (Ortkemper)	50	Wege wagen. Texte zur Bibel, hrsg. von der AG Missionarische Dienste zur 56. Bibelwoche	220
Grundkurs Bibel: Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen (Ruß)	222	Riskanter Glaube. Geschichten um Sara und Abraham. Ökum. Arbeitsheft	220
F. Nigel Hepper, Pflanzenwelt der Bibel (Haug)	230	Urgeschichte des Glaubens: Genesis. Bibelaus- legung für die Praxis I	220
Günter Lange, Kunst zur Bibel (Ruß)	114	<i>Verschiedenes</i>	
Methodenkoffer für die Bibelarbeit (Bauer)	38	Christoph Auffarth, Der drohende Untergang. „Schöpfung“ in Mythos und Ritual (Rüpke)	52
dto. (Bauer)	116	Michael Baigent/Richard Leigh, Verschlussache Jesus (Fitzmyer)	19
dto. Leserbrief der Projektgruppe der KBE	172	Fritz Baumgartner, Evangeliar. Ein handgeschrie- benes Evangeliar für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres (Reidel)	37
Helen Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (Porsch)	168	Franz Bugge, Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherwise nicht mehr Christ sein kann (Kießling)	49
Stuttgarter Erklärungsbibel (Beck)	115	Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihrer Wurzeln im alten Ägypten (Dohmen)	241
Peter Trummer, Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament (Ruß)	169	Michael Graff, Katholisch - und trotzdem gut drauf. Mit Bildern von Dieter Groß (Drewnick)	243
Adrian Schouten van der Velden, Tierwelt der Bibel (Haug)	230	Katechismus der Katholischen Kirche (Pesch)	156
Erich Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen (Helsper)	51	Bernhard Mayer (Hrsg.), Christen und Christliches in Qumran (Then)	45
<i>Zehn Sachbücher zur Bibel</i> (Ruß)		Gerhard Mester, Cartoons (Ruß)	114
<i>Handbibliothek zum Buch der Bücher</i>		Otto Hermann Pesch, Warum hast du so große Ohren? Rotkäppchen - „theologisch“ zu Gehör gebracht (Drewnick)	167
Diego Arenhoevel, So wurde Bibel	240	Philipp Schäfer, Die Taufe (Knoch)	238
Eleonore Beck, Gottes Sohn kam in die Welt	240	Eberhard Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung (Kindl)	170
Meinrad Limbeck, Mit Paulus Christ sein	241	Hermann Pius Siller, Handbuch der Religions- didaktik (Schmitz)	57
Gerhard Lohfink, Jetzt verstehe ich die Bibel	240		
Eugen Starz, Kulturen am Rand der Bibel	241		
Kurt A. Speidel, Das Urteil des Pilatus	240		

Kirchenvater des 3. Jahrhunderts. Sein Einfluß war ungeheuer groß; Teile seiner Lehre wurden noch im 5. und 6. Jahrhundert von Synoden und Konzilien verurteilt. Was jedoch hat Origenes zur Wiedergeburtstheorie gesagt? Wenn man die betreffenden Abschnitte aus „Peri Archon“ sorgfältig liest, kommt man zur Erkenntnis, daß Origenes nie die *Reinkarnation* gelehrt hat, sondern die *Inkarnation* der prä-existenten Seele. „Origenes hat gelehrt, daß die Seelen, und zwar alle Seelen, am Anfang von Gott gleichzeitig geschaffen worden sind und daß sie je nach ihrer Treue zum Ursprung, zu Gott, in ihrer Höhe geblieben sind oder aus dieser Höhe abgefallen sind. Da gab es einige, die ganz abgefallen sind, das wurden die Teufel, die in die tiefste Tiefe gefallen sind. Da gab es andere, die in der Höhe geblieben sind, das sind die Engel. Da gab es wieder andere, die sich abgewendet haben und von Gott dann zur Strafe im Leibe eingesperrt wurden. Und je nach dem Grad des Abfalls in Tierleiber oder in Menschenleiber. Das ist, so scheint es, die Theorie des Origenes. Er hat aber, soweit man es beurteilen kann aus den Texten, die erhalten sind, nie gelehrt, daß die Seelen dann wiederkehren.“⁸ In vielen anderen Schriften zur Bibelauslegung lehnt Origenes eindeutig die Interpretation bestimmter Stellen durch die Gnostiker, die auf eine reale Wiedergeburt der Seele hinauslaufen, ausdrücklich ab.

Aber hat sich nicht die Synode von Konstantinopel im Jahre 543 damit befaßt? In der Tat, sie hat Origenes und den Origenismus verurteilt, aber keineswegs die Reinkarnationslehre! „Das ist nun ein interessantes Zeugnis: Wenn man im 6. Jahrhundert geglaubt hätte, Origenes habe die Reinkarnation gelehrt, können wir sicher sein, man hätte die Gelegenheit nicht versäumt, ihm dies zum Vorwurf zu machen. Der Text des Konzils verurteilt die Präexistenzlehre des Origenes, d. h. die Lehre, daß die Seelen alle gleichzeitig am Anfang der Schöpfung geschaffen sind und erst dann in die Leiber eingesperrt wurden. Das wurde verurteilt! Daß damit natürlich implizit auch die Reinkarnation ausgeschlossen ist, ist nur eine indirekte Frage. Die Kirche

hat die Reinkarnation nie verurteilt. Nicht, weil sie sie bejaht, sondern weil sie bisher, bis ins 20. Jahrhundert, es nie als Frage empfunden hat, daß die Reinkarnation überhaupt als eine Lehre in Frage käme, die sich mit der christlichen Grunderfahrung vereinbaren ließe.“⁹

Mit dem christlichen Glauben vereinbar?

1. Grundlegend verschiedene Weltdeutung

Fast bei allen Theorien, die die Wiedergeburt lehren, herrscht ein *monistisches* Weltbild vor: Gott und Welt sind im tiefsten eins, *ein* großer, kosmischer, geistiger Lebens- und Energiezusammenhang, was heute, besonders im New Age, gern als evolutive Selbstorganisationsdynamik des Kosmos verstanden wird.¹⁰ Der konkrete einzelne Mensch gilt nur als eine Manifestation, ein Ausdruck dieses „Göttlichen“; das Wesentliche, das ihm seine Identität gibt, ist der göttliche Lebens- und Geistfunke in ihm. Alles andere: Leib, Geschichte, Erlebnisse, Beziehungen u. ä. sind zweitrangig, eher belastend, nach unten ziehend, den Geistfunken fesselnd und verunreinigend. Darum richtet sich das sittliche Bemühen darauf, dieses Geistig-Seelisch-Göttliche in uns davon zu reinigen und zu befreien, es heimkehren und aufgehen zu lassen in dem alleinigen kosmischen Geist, aus dem es stammt.

Im christlichen Glauben dagegen wird die Einheit und Verschiedenheit zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch gelehrt. Es besteht zwischen Gott und Mensch keinerlei naturhafte, seismäßige Einheit; denn Gott ist unser Schöpfer, wir sind in allem seine Geschöpfe. Auch unsere Seele ist geschaffen, ist endlich und deswegen nicht-göttlich. Auf der anderen Seite gilt: Trotz dieses radikalen Unterschiedes gibt es von Gott her in Christus auch eine tiefe Einheit zwischen Gott und Mensch: Es ist die Einheit der Liebe. Weil Gott, die unendlich schöpferische Liebe, uns endliche Geschöpfe unbedingt liebt, in Gemeinschaft mit uns tritt, darum ist unsere Seele, gleichsam das „Ansprechorgan“ des Menschen für Gott, unsterblich. Unsterblichkeit

⁸ Ch. Schönborn, a. a. O., 140.
⁹ Ebd. 142.

¹⁰ Vgl. M. Kehl, *Die Hellsverheißung des New Age*, in *GuI* 62 (1989), 4-18.
¹¹ Vgl. M. Kehl, *Eschatologie*, a. a. O., 233ff, 281-298.

kommt uns also nicht von Natur aus zu, weil wir etwa einen „Funken“ des göttlichen Geistes in uns tragen, sondern weil Gott uns mit unbedingter und endgültiger Liebe liebt und uns aus Liebe seinen Heiligen Geist schenkt; also geschenkte, nicht naturhafte Unsterblichkeit!

2. Personales Gottesbild kontra Wiedergeburt

Wer an einen personalen Gott als Ursprung und Vollender allen Seins glaubt, dem kann die Wiedergeburtstheorie nichts Heilendes und Befreiendes bringen; sie ist für ihn schlechthin überflüssig. Denn wenn es wirklich diesen entscheidenden Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt, dann kann ich auch in tausend und abertausend Wiedergeburten von mir aus nicht „göttlich“, zu Gott, zum Schöpfer werden oder auch nur mich ihm langsam annähern in meiner sittlichen Vollkommenheit. Die größten sittlichen und religiösen Anstrengungen werden auch nicht in Millionen Jahren die prinzipielle Kluft zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrücken. Diese Kluft wird allein von Gottes Liebe und Barmherzigkeit überbrückt – und von unserer Demut, uns sie schenken zu lassen und sie anzunehmen. Wo ich diese Liebe hier im Leben wenigstens ansatzweise annehme und so auch sterbe, brauche ich nicht noch einmal auf die Erde zu kommen und von neuem anzufangen. Gott nimmt vielmehr im Tod unser zitterndes und zagendes Herz, unsere ganze sündige Erbärmlichkeit, auch die größte geschöpfliche Armseligkeit (etwa eines ganz kleinen Kindes oder eines schwer geistig behinderten Menschen) zu sich und zieht uns – wie den verlorenen Sohn – an sein Herz. Darin schenkt er jedem Menschen seine ganz persönlich-individuelle, ihn beglückende und all seine Möglichkeiten erfüllende Vollendung; auch dem gestorbenen Kind oder Behinderten, deren Vollendung anders aussehen wird als die eines nach einem erfüllten Leben sterbenden Menschen. Aber dennoch ist auch sie im vollen Sinn „Vollendung“: eben endgültiges, heilend-beseligendes Aufgehobensein dieses konkreten Menschen in der Fülle unerschöpflicher Liebe. Diese Begegnung mit der vergebernden, läuternden und heilenden Liebe Gottes erhoffe ich für *jeden* Menschen in der Stun-

de seines Todes, auch für den größten Sünder. Ob er sich jedoch dieser Liebe öffnet (jetzt oder im Tod), kann keiner wissen; das müssen wir offen lassen; aber das gilt auch für die Zeit nach zehntausend und noch mehr Wiedergeburten! Die Freiheit des Menschen bleibt – insofern er bereits zum bewußten Gebrauch seiner Freiheit und Verantwortung gelangt ist – unberechenbar und ist nicht in ein System allkosmischer Harmonie einzubauen. Wir sollen für jeden Menschen hoffen, daß er in das ewige Leben Gottes eingeht; aber wir müssen auch mit der Möglichkeit der Hölle, d. h. endgültiger, freigewählter Selbstverschlossenheit des Menschen gegenüber der Liebe Gottes rechnen.¹¹

3. Grundlegend verschiedenes Heilsverständnis

Für uns Christen bedeutet Heil primär das Geschenk der Gemeinschaft mit Gott, nicht aber Leistung meiner sittlichen Vervollkommnung. Gegen alle moderne Fortschrittsideologie halten wir daran fest, daß Vollendung gerade im Erlöstwerden von meinen eigenen Leistungsanstrengungen besteht. Natürlich besagt dies nicht eine pure Passivität (wie man das Bild von der „ewigen Ruhe“ leicht mißverstehen könnte), sondern es verheißt das ewige Hineinwachsen, besser: Sich-Hineinziehen-Lassen in die unerschöpfliche Dynamik einer an Leben, Phantasie und Schönheit überquellenden Liebe, mit der wir nie an ein Ende kommen.

4. Grundlegend verschiedenes Leibverständnis

Im Gefolge des Platonismus hat es im Christentum über große Zeiträume hinweg eine erhebliche Leibfeindlichkeit gegeben. Aber dennoch wurde der Leib nie so abgewertet wie in der Wiedergeburtstheorie. Dafür sorgte schon das Glaubensbekenntnis an die „Auferstehung des Leibes“.¹² Unter „Leib“ verstehen wir nicht primär die materielle Substanz unseres Fleisches, unserer Haut und unserer Knochen, sondern vielmehr unsere konkrete Lebensgeschichte, unsere Freundschaften, unsere Leiden und Freuden, die ganze Fülle unserer Erfahrungen mit unserer Welt. Von daher gelten in unserem Glauben Leib und Seele als zwei gleichwesentliche, einander wechselseitig beeinflussende Momente des einen Menschen. Dabei bildet der Leib

die einmalige und unauswechselbare Gestalt der Seele, ihr „Selbstaussdruck“, ihr „Symbol“. Zwar gibt es oft eine Diskrepanz zwischen Leib und Seele (sehr markant bei kranken oder alten Menschen); aber grundsätzlich besteht eine tiefe Einheit zwischen beiden, und nur in dieser Einheit werden wir von Gott geliebt und gerettet. Von daher ist die Vorstellung der Wiedergeburtstheorie, daß das geist-seelische Moment des Menschen den Leib im Tod einfach wie eine Hülle abstreift und sich einen neuen Leib anzieht, nicht mit dem christlichen Menschenbild und unserer Hoffnung auf die Auferstehung des konkreten Menschen und seiner ganzen Lebensgeschichte vereinbar.

Ausblick auf christliche „Grunderfahrung“

Letztlich beruht die Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und Wiedergeburtstheorie in einer völlig verschiedenen „Grunderfahrung“. Worin besteht diese „Grunderfahrung“ des Christentums? Ch. Schönborn gibt sie in Form einer Geschichte wieder:

„Ein alter Russe hat mir folgende Geschichte erzählt: In seiner Jugend, nach der russischen Revolution, ist er nach Frankreich geflohen. Weil er nichts zu tun und kein Geld hatte, ging er in die Fremdenlegion, wurde dort Offizier. Unter seinen Legionären war auch ein deutscher Soldat, der sich durch besondere Brutalität der Sprache und des Umgangs auszeichnete – *eine Bestie*, sagte dieser alte Russe. Nun kam es einmal zu einem Scharmützel, und dieser deutsche Legionär wurde schwer verwundet. Er läßt seinen Offizier, den damals noch jungen Russen, zu sich rufen. Dieser überlegt sich, ob er hingehen soll, um dann nur wieder unflätige Worte zu hören, geht schließlich doch hin und findet den verwundeten deutschen Legionär verändert. Dieser stellt ihm auf französisch, in sehr feinen Worten, die Frage: *Glauben Sie, daß Christus mir etwas von sich geben kann, wenn ich jetzt sterbe?* Der junge Offizier war etwas verwirrt und fragte: *Was meinen Sie damit?* Ja, sagte der Verwundete, *wenn ich jetzt sterbe*

und dann hinüberkomme und da dann alle die Engel und Heiligen sind, dann werden die auf mich zeigen und sagen: Was macht der denn da? Und ich werde nicht hineinkommen. Aber wenn Christus mir etwas von sich gibt, dann können sie nichts sagen, dann komme ich rein. Der Russe hat dem Legionär versichert, Christus werde ihm wohl etwas von sich geben. Kurz darauf ist dieser gestorben. Und mit diesem Erlebnis, sagte der alte Russe, habe er zum erstenmal begriffen, was eigentlich das Christentum ist. Das ist die christliche Grunderfahrung: *daß Christus uns etwas von sich gibt* und daß wir dadurch neue Menschen werden. Alle Knochenberge des Karma, alle Ozeane der Tränen können diesem Geschenk nicht widerstehen, wenn Christus uns etwas von sich gibt.“¹³

Auch was Jesus dem reuigen Schächer am Kreuz sagte, das sagt er jedem, der es in seinem Tod hören will: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein!“ Heute – nicht erst nach einer langen Kette von Wiedergeburten! Darin liegt das ungeheure Tröstliche und Befreiende der christlichen Botschaft. Es kostet allerdings den *Preis des Vertrauens*. Und der ist heute vielen einfach zu hoch. Sie zahlen lieber mit eigener sittlicher Leistung; sie scheinen auf „Dauer“ sicherer und bewährter zu sein. Der „Gegenwind“ unserer allgemein-gesellschaftlichen Mentalität hat inzwischen auch die christliche Eschatologie, also die Lehre vom Letzten und Endgültigen erreicht; sie versucht auch hier, unsere christliche Hoffnung auf die geschenkte Vollendung im Reich Gottes dem alles verschlingenden Moloch des Fortschritts- und Leistungsdenkens einzuverleiben, wenn auch in einer sehr humanen und ethisch begründeten Form. Vertrauen auf Gott *oder* Vertrauen auf die eigene Leistung: Die Wiedergeburtstheorie ist die heute vielleicht aktuellste Variante dieser ewig gleichen Alternative.

P. Dr. Medard Kehl SJ ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen Frankfurt. Seine Anschrift: Offenbacher Landstraße 244, 60599 Frankfurt am Main.

¹² Vgl. G. Greshake, *Seelenwanderung oder Auferstehung?* in: Ders., *Gottes Heil – Glück des Menschen*, Freiburg 1984, 228–244.

¹³ Ch. Schönborn, a. a. O., 129 f.



Auf der Schwelle

Kunst am Tor zur Ewigkeit

Die Redaktion von *Bibel und Kirche* erbittet eine kunstgeschichtliche Betrachtung zum Thema dieses Heftes: Leben nach dem Tod. Solche Anfragen, meistens Bitten um Vorträge, erreichen mich öfters; besonders beliebt ist der Monat November. Ich zeige mich dann immer wieder skeptisch; ich frage: Können wir heute ernsthaft noch etwas mit diesen Versuchen der Künstler anfangen, dem lieben Gott in die Karten zu gucken? Allenfalls bleibt uns doch der distanziert-aufklärerische Umgang; wir entlarven die vielfältigen Bilder von *Himmel* und *Hölle* als jeweils zeitgebundene Vorstellungen, die Bandbreite der Bildmöglichkeiten verdeutlicht uns die Beliebigkeit – und Unverbindlichkeit – der künstlerischen Entwürfe vom *Jenseits*, am Ende wissen wir nur: das ist alles Projektion und entspricht lediglich den wechselnden Wünschen, Idealen oder auch Ängsten einer bestimmten Epoche und Kultur.¹

Selbstverständlich weiß ich, daß manche Bilder vom *Leben nach dem Tode* Werke höchster künstlerischer Qualität sind; es sei nur erinnert an den *Geisteraltar* der Gebrüder van Eyck, an Dürers *Atterheiligenbild* im Kunsthistorischen Museum in Wien, an die Darstellungen des *Jüngsten Gerichts* von Fra Angelico, Michelangelo oder Hieronymus Bosch, wobei man mit Schmunzeln registriert, daß sich die künstlerische Phantasie mehr am Schrecklichen, an der *Hölle*, zu entzünden vermag als am Paradiesischen, als an einem *Reigen der Seligen*. Aber ob *Hölle* oder *Himmel*: wird in solchen Bildern noch der paulinische Grundsatz spürbar, daß „das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ etwas sei, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat“ (1 Kor 2,9)?

In diesem Beitrag möchte ich einige Kunstwerke vorstellen, wo ich solche „Bauchschmerzen“ nicht habe. Es gibt Bilder, die das *Tor der Ewigkeit* nicht aufstoßen wollen, der Vorhang wird nicht gezogen. Wir bleiben auf der „Schwelle“ stehen, wir spüren vielleicht etwas von dem, was noch kommt, von dem *dahinter*. Es ist auffallend *still* in diesen Bildern:

eine apokalyptische Stille vielleicht wie vor dem Öffnen des siebten Siegels (Apk 8,1); es gibt ein Schweigen vor dem Geheimnis.

1. Rembrandt (und Werkstatt)

Die Heimkehr des Verlorenen Sohnes
Um 1666/69, St. Petersburg, Eremitage

Auf den allerersten Blick mag vielleicht nicht aufgehen, was ein Bild zu einem jesuanischen Gleichnis, das streng exegetisch genommen sicher nicht eschatologisch ist, mit unserem Thema zu tun hat. Aber die mehr volkstümliche Auslegungstradition der Geschichte vom Verlorenen Sohn hat in ihr immer das Bild des menschlichen Lebensweges gesehen und die *Heimkehr* ins Vaterhaus als Heimkehr zu Gott am Ende des Lebens, als Eintritt ins *ewige Leben* gedeutet.

Ohne Frage hat Rembrandts Bild eben diesen lebensgeschichtlichen Sinn, und dies – was eine besondere Qualität des Werkes ist – auch in sehr persönlicher Weise. Den Maler Rembrandt hat die Thematik des Gleichnisses zeit seines Lebens beschäftigt, in zahlreichen Skizzen, Radierungen und Gemälden. Er hat sich nicht gescheut – im Alter von 30 Jahren – sich selbst als Verlorenen Sohn zu porträtieren, ausgerechnet in der Szene, in der der Sohn das ihm ausgezahlte Erbe bei Dirnen verpraßt. Und am Ende seines Lebens malt Rembrandt dieses Bild von der *Heimkehr* des Sohnes; er wird damit gar nicht mehr fertig, Schüler vollenden es in seiner Werkstatt.² Hier spricht ein alter Mann sein letztes Wort, ein Künstler faßt in einem Bild seine Lebenserfahrungen mit allen Höhen und Tiefen zusammen und spricht von seiner Hoffnung über dieses Leben hinaus, er schuf dieses Werk, „als er, selber arm geworden, auf die Heimkehr in das ewige Vaterhaus wartete“.³

Sicher ist das Bild in erster Linie ein persönliches Bekenntnis des Malers; er sagt mit seinem Werk: der Tod, dessen Nähe ich spüre, wird mich zu Gott führen, ich werde seine Liebe und Güte erfahren, er

¹ Das ist m. E. auch das einhellige Fazit des informativen Überblicks von B. Lang/C. McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*. Frankfurt 1990.

² In der Rembrandtforschung hat sich die Meinung durchgesetzt, daß nur die Hauptgruppe mit dem barmherzigen Vater und dem verlorenen Sohn sicher von Rembrandt selbst ausgeführt worden ist, vgl. C. Tilm-

pel, *Rembrandt. Mythos und Methode*, Königstein 1986, 398.

³ H. Jursch, *Der verlorene Sohn in der Kunst Rembrandts*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena* 8 (1958/59) 59–69, hier 65. Hanna Jursch meint zu Recht, es sei „fast ein Frevel, diese letzte Aussage einer Interpretation zu unterziehen“ ebd.

wird mich annehmen und aufnehmen mit meiner ganzen elenden Geschichte. Aber das Bild ist zugleich so angelegt, daß auch der Betrachter diese Geschichte auf sich beziehen, sich von ihr ergreifen lassen kann. Rembrandt wählte ein ungewöhnlich großes Format (262 x 206 cm), die Figuren sind annähernd lebensgroß; man kann zu Recht sagen, das Bild habe „den Charakter einer geöffneten Tür, durch die man eintreten kann“⁴. Zudem kniet der Verlorene Sohn als Rückenfigur am linken Bildrand und bietet sich so nahezu unausweichlich als Identifikationsfigur an, in die der Betrachter hineinschlüpfen kann. Christian Tümpel sieht in einem Stich nach einem Gemälde von Maerten van Heemskerck das Vorbild für Rembrandts Komposition, weist aber auf eine wesentliche Veränderung hin: „Rembrandt hat... die Hauptgruppe in die Frontalität gewendet, so daß wir die Geschichte aus der Sicht des verlorenen Sohnes miterleben. Da sich der Vater herabbeugt, ist er auch uns nahe“⁵.

Hat Rembrandt hier eine angemessene Bildsprache gefunden für den christlichen Glauben *an etwas danach*? Im Kontext solcher Überlegungen scheinen mir in dem Bild zwei Beobachtungen bedeutsam. Zum einen spielt sich die Begegnung zwischen Vater und Sohn *auf der Schwelle* des Vaterhauses ab. Das ist ja keineswegs selbstverständlich, ist strenggenommen mit dem biblischen Text schwerlich vereinbar: „... er lief dem Sohn entgegen“ (Lk 15,20).

Wenn in Rembrandts Bild das *Vaterhaus* zwar im Hintergrund zu erahnen ist, aber letztlich im Dunkel verborgen bleibt, so ist dies sicherlich eine der Thematik angemessene Diskretion und Zurückhaltung. Zugleich wird aber mit dem aus dem Dunkel hervortretenden Vater etwas von dieser verhüllten Wirklichkeit offenbar; formal korrespondiert die Torarchitektur im Hintergrund mit dem offenen roten Mantelumhang des Vaters: den Heimkehrer erwartet ein Raum, der Geborgenheit, Wärme und Liebe atmet, ihn erwartet aber insbesondere eine Person. Vielleicht führt dieser Sachverhalt uns zurück in die

christologische Mitte des Gleichnisses, zu der Aussage, daß die vergebende Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes in seinem Sohn erschienen und in der Welt erfahrbar geworden ist. Jesus Christus ist der Bote Gottes, der aus dem unzugänglichen *Jenseits* hervorgetreten ist: alles, was man über diese Wirklichkeit sagen kann, muß man von den Erfahrungen mit diesem Jesus her sagen.

Die zweite für unseren Zusammenhang bedeutsame Beobachtung scheint mir zu sein, daß innerhalb der von Rembrandt entworfenen Szenerie das *Sehen* eigentlich keine Rolle spielt. Der Sohn *kuschelt* sich nahezu in das Dunkel des Vaterschoßes und hat wohl auch die Augen geschlossen. Der greise Vater hat die Augenlider gesenkt und wirkt wie ein Blinder, der den Sohn ertastet: die beiden spüren sich intensiv, aber zu sehen gibt es nichts. Wilhelm Hausenstein hat die Szene aus der Sicht des Sohnes zu erfassen gesucht: „Ich knie abseits vor Gott, und so werde ich wohl in der Mitte angekommen sein; ich fühle die Breite seiner guten Hände auf meinen Schultern, und ich spüre an der Gegenwart seiner Lenden endlich, endlich, daß er existiert“⁶. Alles vollzieht sich im übrigen schweigend, auch dies ein Akzent, der so mit der Gleichniserzählung (Lk 15,21-24) nicht so leicht zu harmonisieren ist, aber die Konzentration auf das Tasten, das Fühlen und Spüren verstärkt. Kein Laut ist zu hören und nichts ist zu sehen; es ist letzteres eine bewegende Einsicht für einen Maler, die aber in seinem Spätwerk immer wieder deutlich wird: es gibt Schichten und Dimensionen der Wirklichkeit, die dem Augensinn verschlossen bleiben, aber nichtsdestotrotz sogar entscheidende und wichtige Realitäten sind.⁷

2. Vincent van Gogh, *Trauernder Mann*

„At Eternity's gate“ 1890

Krölller-Müller-Museum, Otterlo

Wie Rembrandts *Heimkehr des Verlorenen Sohnes* ist dieses Bild ein Spätwerk. Es ist im Mai 1890 entstanden, van Gogh starb am 29. Juli desselben

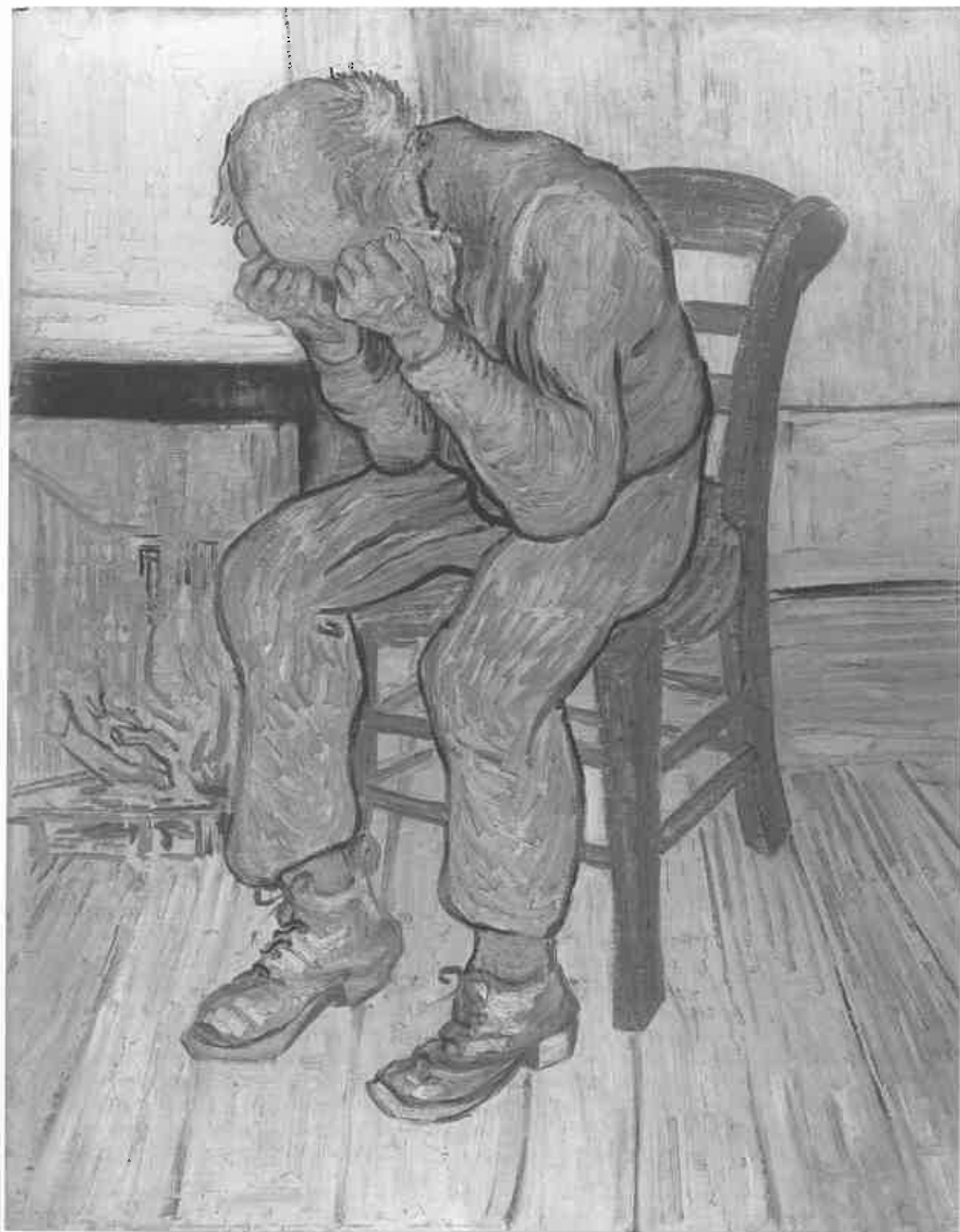
⁴ M. W. Alpatow, *Studien zur Geschichte der westeuropäischen Kunst, Köln 1974*, 13f.

⁵ Tümpel, *Anm.* 2, 358.

⁶ W. Hausenstein, *Rembrandt. Stuttgart/Berlin/Leipzig 1926*, S. 327.

⁷ Otto Pächt hat in seinen Rembrandt-Vorlesungen dem „Inneren Sehen“ im Werk des Malers ein eigenes Kapitel gewidmet und dabei

auch das immer wieder auftauchende Thema der „Blindheit“ (Simeon, Tobias, Homer) reflektiert. Er fragt auch, ob das berühmte Rembrandtsche *Hell-Dunkel* weniger als eine zum Thema passende Beleuchtungssituation als vielmehr grundsätzlich „als eine Art Stimile der Schwere des Rtgngens um schauendes Erfassen schlechthin zu verstehen wäre“; O. Pächt, *Rembrandt. München 1991*, 138.



Jahres an einer Schußverletzung, die er sich zwei Tage zuvor selber beigebracht hat. Wieder liegt es nahe, die Biographie des Malers auf sein Werk zu beziehen, in dem Bild ein kaum verborgenes Selbstbildnis zu sehen. Van Gogh malt nicht einfach einen einsamen, verzweifelten Mann, er ist dieser Mann. Im Mai 1890 ist er noch in der privaten Heilanstalt Saint-Paul de Mausole in Saint-Remy; freiwillig hat er ein Jahr zuvor eine Zelle in dieser Irrenanstalt bezogen, zur Vorbeugung und Sicherheit nach drei heftigen Anfällen von Geistesgestörtheit.

Dieses Jahr in Saint-Remy nutzt van Gogh u. a. zu einer Art künstlerischen „revision de vie“, er greift auf alte Themen und frühere Skizzen und Zeichnungen zurück und bittet seine Mutter und seinen Bruder Theo, ihm, falls vorhanden, solches Material zuzuschicken. Mit dem *Trauernden Mann* greift van Gogh auf eine Lithographie bzw. eine Bleistiftzeichnung aus dem Jahre 1882 zurück, die Lithographie hat er auf dem Blatt betitelt „At Eternity's gate“, am Tor, an der Schwelle zur Ewigkeit⁸.

1882 lebte Vincent van Gogh in Den Haag, zusammen mit einer Frau, die er im Winter schwanger auf der Straße aufgelesen hat. Seine künstlerische Arbeit ist in dieser Zeit geprägt von sozialem und sozialkritischem Engagement; er findet billige Modelle in Menschen am Rande der Gesellschaft, unter anderem in alten Männern, die in Armenpflegeheimen hausen, sogenannten *Waisenmännern*. Van Gogh hat die Lithographie in einem Brief an den Bruder Theo selbst kommentiert, als er ihm im November 1882 einen Abzug von „At Eternity's gate“ schickte: „... mir scheint, einer der stärksten Beweise für die Existenz von *irgendwas da oben*, ... an das Dasein eines Gottes und einer Ewigkeit nämlich, ist das unsagbar Rührende, das im Ausdruck so eines alten Mannes liegen kann, vielleicht ohne daß er selbst sich dessen bewußt ist, wenn er so still in seinem Ofenwinkel sitzt. Zugleich ist da etwas Vornehmes, das nicht für die Würmer bestimmt sein kann“⁹.

Das Zitat zur Lithographie sollte keineswegs dazu verführen, das acht Jahre später entstandene Ge-

mälde vorschnell als Hoffnungsbild zu deuten. Dies legt der erste Bildeindruck nun auch wahrlich nicht nahe. Der alte Mann auf dem Stuhl sitzt in einem leeren Raum, kahl und karg wie eine Gefängniszelle, farbige Akzente sind kaum zu erkennen, fahles Weiß und Beige dominieren. Der leere Raum, so liegt es nahe zu denken, macht die innere Leere des Mannes äußerlich sichtbar: Einsamkeit, Verlassenheit. Der durch Holzdielen gegliederte Fußboden erscheint perspektivisch zu steil, der *Trauernde* könnte vom Stuhl rutschen: Haltlosigkeit und Sturzgefahr werden suggeriert. Man zweifelt, ob das Feuer, an das der Mann seinen Stuhl gerückt hat, ihn erwärmen kann. Van Gogh hat es durch einen kräftigen blauen Rahmen und die Beinkontur nahezu eingefangen. Es geht kein Licht von dem Feuer aus, nirgendwo sind Schattenwirkungen zu erkennen. Der alte Mann sitzt vornübergebeugt, die Stuhllehne ist für ihn keine Stütze; aber er ist auch nicht einfach nach vorne gesunken. Die geballten Fäuste stützen nicht den Kopf; eher erkennt man in dieser Haltung eine krampfhaftes Zupressen der Augen. Merkwürdigerweise ist, im Gegensatz zu der Lithographie, die als Vorlage diente, auch kein Ohr zu erkennen; nichts sehen und nichts hören: ist das nun ein Ausdruck für eine verlöschende Existenz, die nichts mehr erwartet und buchstäblich *nichts* zu erwarten hat?

Der oben angeführte Kommentar des Malers ist vielleicht ein Wegweiser, der dazu berechtigt, in dem dominierenden Ausdruck der Verzweiflung und Lebensmüdigkeit auch andere Signale wahrzunehmen. Brennt das Feuer wirklich vergebens? Oder ist es für den Maler ein Ausdruck von Hoffnung, eines letzten Funkens Lebenswillen, der nicht verlischt? Was ist mit der weißen Fläche oberhalb des Kamins, die den fast kahlen Schädel des Mannes halb rahmt? Klinische, sterile Weißheit als Ausdruck des absoluten *Nichts* oder doch Helligkeit als Vorschein von Erlösung, gar eine Art Heiligenschein? Hier ließe sich eine vielzitierte Sentenz aus einem Brief Vincents an Theo anführen: „Ich möchte Männer und Frauen mit dem gewissen Ewigen

⁸ Ein Exemplar befindet sich im Kupferstichkabinett der Hamburger Kunsthalle und ist kommentiert in dem Hamburger Ausstellungskatalog *Luther und die Folgen für die Kunst* Hrsg. v. W. Hofmann 1983, 57/6f.

⁹ Brief an Theo vom 26. November 1882. Zitiert nach F. Erpel (Hrsg.), *Vincent van Gogh. Lebensbilder: Lebenszeichen*, München 1989, 84.

malen, wofür früher der Heiligenschein das Symbol war und das wir durch das Leuchten, durch das bebende Schwingen unserer Farben auszudrücken versuchen.“¹⁰ Nicht zu verkennen ist auch, daß die ganze Gestalt von Kraft erfüllt ist, in den gut erkennbaren Pinselstrichen liegen Schwung und Lebensenergie, am linken Oberarm ist ein fast schwellend zu nennender Bizeps erkennbar, der gar nicht so recht zu dem alten Mann zu passen scheint. Aber ob diese Kraft in der Figur ein verzweifeltes, letztes Aufbäumen ist, ein Stemmen gegen den sich auftuenden Abgrund oder Ausdruck einer Glaubensahnung, einer Hoffnung auf ein Leben *darüberhinaus*, ist nicht zu entscheiden.

Van Goghs Bild läßt sich weder auf eine Hoffnungs- noch auf eine Verzweigungsperspektive fixieren. Van Gogh ist ein *Moderner*; er kann nicht mehr wie Rembrandt auf tradierte Sinnsymbole, auf eine an der Bibel orientierte und damit weitgehend eindeutige Bildsprache zurückgreifen. Das muß nicht heißen, daß damit keine Hinweise auf Gott, auf *ewiges Leben* und Transzendenz mehr möglich sind, aber sie sind vielschichtiger, rätselhafter, verborgen wie die Ewigkeit hinter ihren verschlossenen Türen.¹¹

3. Lucio Fontana, *Attesa 66 T 116*, 1966 *Privatbesitz*¹²

Begegnet in van Goghs *Trauerndem Mann* bereits die *Moderne* mit ihrer Uneindeutigkeit, so sind die beiden letzten Werke, die ich vorstellen möchte, in dieser Hinsicht schon auf den ersten Blick insofern weitaus radikaler, als sie auf jede gegenständliche Abbildlichkeit verzichten. Die erste Wahrnehmung ist die der Bildverweigerung. Im Kontext unserer Überlegungen könnte man hier schon grundsätzlich sagen: diese Negativität zeitgenössischer Bildsprache ist der Sache, von der wir hier sprechen wollen, höchst angemessen, angemessener auf jeden Fall als jede abbildhafte Darstellung eines *Jenseits* oder auch eines Augenblicks *auf der*

Schwelle davor. Andererseits ist natürlich die skeptische Frage berechtigt: Wollen denn diese Werke überhaupt von diesem *Jenseits* sprechen, tut ihnen nicht der interpretierende Theologe Gewalt an, der sie unter solchen Aspekten betrachtet? Mich mahnt diese Anfrage immer: Paß auf! Überleg dir, was du sagst! Nimm den Mund nicht so voll! Das Sprechen und erst recht das Schreiben fällt mir ungeheuer schwer. Aber ich denke auch: das ist eigentlich das Beste, was mir im Sinne dieser *Sache*, von der ich zu reden habe und von der das Kunstwerk weniger *spricht* als *schweigt*, passieren kann.

Attesa 66 T 116 ist wie alle hier vorgestellten Bilder ein Spätwerk des 1899 geborenen Künstlers. Lucio Fontana hatte schon 1949 begonnen, Bilder zu durchlöchern, seit 1958 gestaltete er die Leinwand durch Schnitte. Die Werke unterscheiden sich jeweils durch ihre Farbe und die Zahl und Anbringung der Schlitze im Bildraum. *Attesa 66 T 116*, 1966 entstanden – der Maler starb 1968 – ist weiß und hat nur einen senkrechten Schnitt, der die Bildfläche ziemlich genau in der Mitte teilt. Optisches Gegengewicht zum Schlitz, der in die Tiefe geht, ist eine leichte Wölbung der Leinwand. Die Wahrnehmung von Schnitt und Wölbung steigern sich gegenseitig. Britta E. Buhlmann hebt zwei wesentliche Funktionen der Schnitte bei Fontana hervor: „Zum einen brechen sie die malerische Ebene auf und ergänzen die Fläche antithetisch durch eine andere Seinsform, die der Tiefe. Der vorhandene Farb- und Illusionsraum wird also aus dem Bild heraus in die dritte Dimension aufgeschlossen. Zum zweiten wird der unendliche Raum, die Weite dessen, was hinter dem Bild verborgen bleibt, im Gemälde verankert.“¹³ Buhlmann sieht in diesem Phänomen im Sinne der Ästhetik Schellings eine Integration des Unendlichen im Endlichen.¹⁴

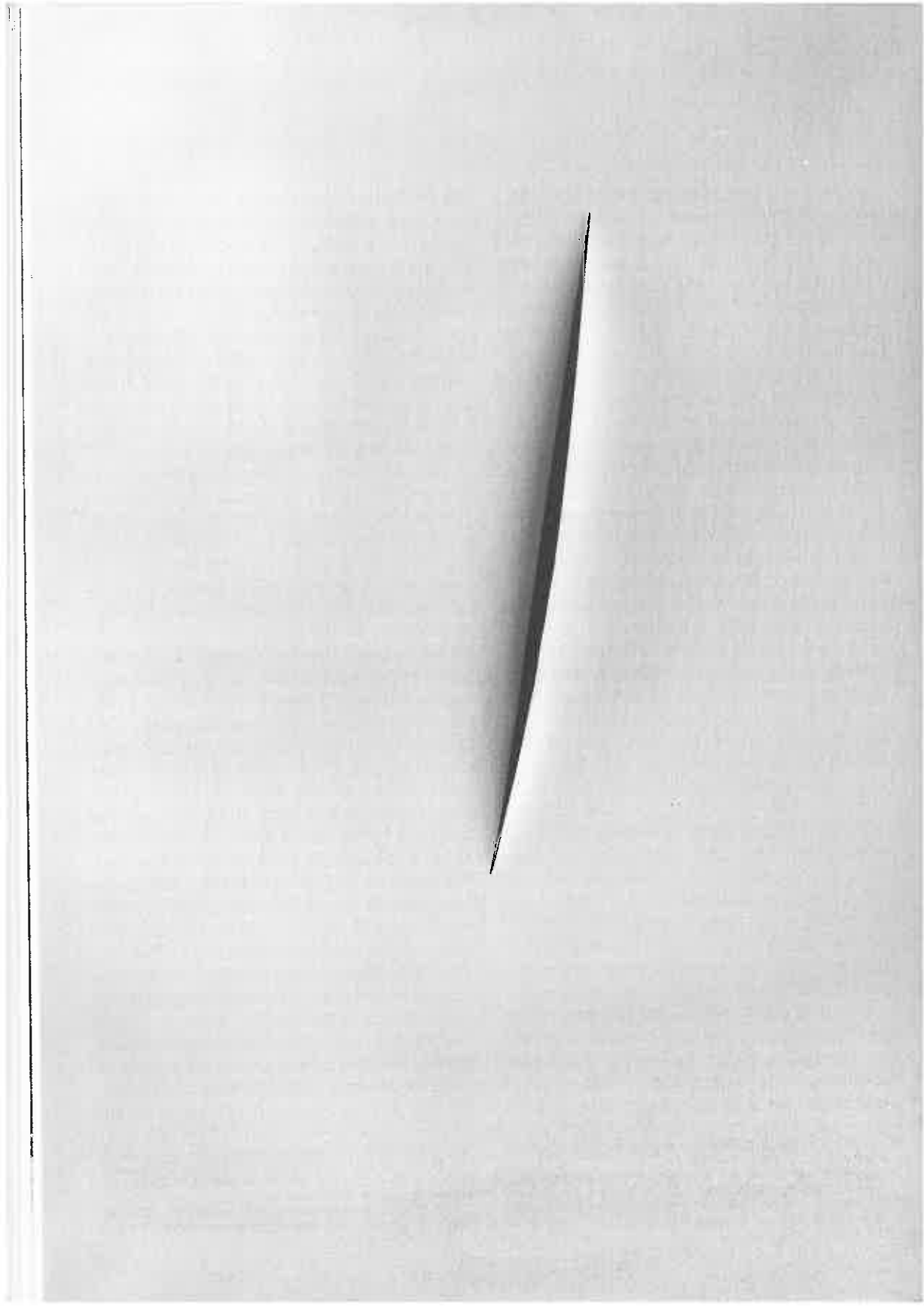
Drängt sich nicht schon bei dieser ersten Beschreibung des Werkes eine gleichnishafte Deutung des Bildes im Sinne unseres Themas auf und zwar nicht nur vorurteilsbeladenen Theologen, die im-

¹⁰ Brief Nr. 522 in: *Sämtliche Briefe. Fig. v. F. Erpel. Neuübersetzung v. E. Schumann. Bd. 1-6. Berlin 1965-68.*

¹¹ Ausführlich habe ich das Bild van Goghs in den „Katechetischen Blättern“ vorgestellt; dort findet sich auch eine Abbildung der Lithographie; vgl. also H. Fendrich, *Am Tor zur Ewigkeit? Van Goghs Trauerndem Mann vom Mai 1890*, in: *Katechetische Blätter 115 (1990) 516-522.*

¹² Für das hier besprochene Werk „*Attesa 66 T 116*“ war eine Druckvorlage nicht zu beschaffen. Das Bild aus dem Museum Abteiberg Mönchengladbach „*Concetto Spaziale – Attesa 1959*“ 116x89,5 cm gibt einen vergleichbaren Eindruck wieder.

¹³ B. E. Buhlmann, „... aus dem Bild“, in: *Von der geistigen Kraft in der Kunst, Ausstellung der Städtischen Galerie Würzburg 1991, 7-21, hier 9.*



mer nur an das eine – oder den Einen – denken? Die weiße Fläche der Leinwand ist die Welt, das Irdische, das Begrenzte, das physische Leben, der Schnitt in die Leinwand eröffnet eine dahinter liegende Wirklichkeit, eine andere Dimension? Und – wie schön – diese meta-physische Welt wird zugleich offenbar und bleibt doch geheimnisvoll verborgen! Es wäre noch hinzuzufügen, daß eine solche gleichnishafte Deutung sich nicht bloß in Analogieschlüssen auf einer intellektuellen Ebene bewegen muß. Sie kann am Bild erlebt werden; insbesondere berührt mich immer wieder die Behutsamkeit, mit der der Schnitt in die Leinwand ausgeführt ist – zumindest suggeriert dies die Anschauung. Hat sich schon der Maler gefragt, ob er das Messer ansetzen darf, hat er den Schnitt – der doch auch Zerstörung ist – als Tabuverletzung empfunden – oder als Befreiung? Mich macht der Schnitt fast ehrfürchtig, ich würde es nicht wagen, die Öffnung weiter aufzureißen oder in diesen Spalt neugierig meine Nase zu stecken.

Auch wenn sich von solchen Beobachtungen und Überlegungen her leicht eine Brücke von Fontanas Werk zum christlichen Glauben und zur Jenseitshoffnung schlagen läßt, so zwingt die Offenheit der Bildsignale doch dazu, andere, vielleicht gegenteilige Deutungen zuzulassen oder sogar entschieden für intendiert zu halten. Es läßt sich eben auch sagen, daß das Bild endlich und begrenzt ist und auf diese Endlichkeit und Begrenztheit verweist, daß da, wo wir hinter der aufgerissenen Leinwand *etwas* erahnen, schlicht und einfach *nichts* ist, Leere und Dunkelheit. Die theoretischen Äußerungen des Malers weisen eher in diese Richtung; Fontana betont in seinem *Manifesto blanco* 1946 die *Materie* als Stoff des ganzen Seins und der schöpferischen Kräfte: „Die bewegte Materie bekundet ihr totales Sein, indem sie sich in Zeit und Raum entfaltet und bei ihren Veränderungen verschiedene Stadien der Existenz annimmt. Wir fordern volles Verständnis der primären Werte der Existenz. Wir wenden uns an

die Materie und an ihre Entwicklung, die schöpferischen Quellen der Existenz... Unsere Absicht ist es, das ganze Leben des Menschen, das, an die Funktion seiner natürlichen Bedingungen geknüpft, eine echte Offenbarung des Seins dargestellt, in einer Synthese zu vereinigen“.¹⁵

Dennoch nennt Fontana dieses Bild *Attesa*, also Erwartung; aber diese (seine?) Erwartung wird durch das Bild nicht eindeutig definiert: Diese Ambivalenz der gespaltenen Leinwand erinnert mich an den Text von Fridolin Stier¹⁶:

<i>Vielleicht...</i>	<i>ein Schein</i>
<i>Aus dem Spalt</i>	<i>und schwand.</i>
<i>in der Wand</i>	<i>Ist vielleicht?</i>
<i>des Alls</i>	<i>Ist irgendwo?</i>
<i>in das finstre</i>	<i>Vielleicht</i>
<i>Verlies</i>	<i>i s t</i>
<i>brach plötzlich</i>	<i>irgendwo</i>
<i>o schön!</i>	<i>Täg.</i>

4. Mark Rothko, *Black on Grey*, 1970 *Privatbesitz, München*

Das hier zuletzt vorzustellende Werk hat mit Fontanas *Attesa 66 T 116* den Verzicht auf gegenständliche Abbildhaftigkeit gemeinsam. Diese Bildlosigkeit ist für Rothkos Malerei seit den späten 40er Jahren charakteristisch. Der Künstler ist jüdischer Herkunft, er wurde 1903 als Markus Rothkowitz in Dwinsk in Rußland geboren und emigrierte 1913 in die USA. Es liegt durchaus nahe, die letzte Entwicklung in Rothkos Werk – es gab zuvor realistische, surrealistische und expressionistische Phasen – mit der jüdischen Tradition der Bilderskepsis und des Bildverbotes zusammenzudenken.¹⁷

Rothko gestaltet seine Bilder in den 50er und 60er Jahren durch wenige rechteckige Farbflächen oder Farbstreifen, die nicht exakt begrenzt sind. Optisch expandieren die Farben, verschwimmen, vibrieren; die Unmöglichkeit, sie zu fixieren, läßt den stofflich-substantiellen Charakter von Farbe zurücktreten zugunsten einer eher immateriell zu

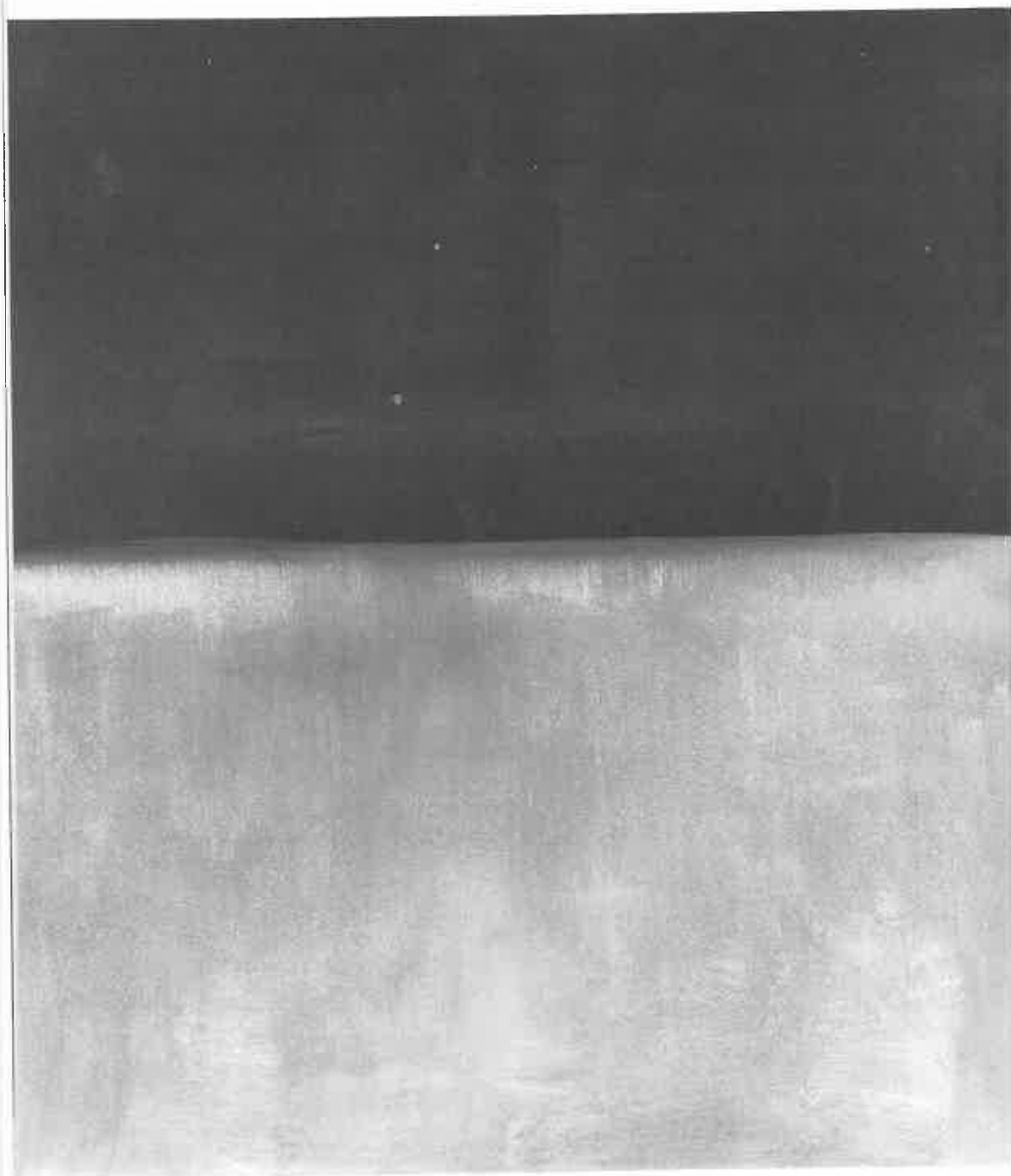
¹⁴ Ebd. 10.

¹⁵ Zitiert nach L. Glozer (Hrsg.), *Westkunst. Zeitgenössische Kunst seit 1939. Ausstellung Köln 1981*, 194.

¹⁶ F. Stier, *Vielleicht ist irgendwo Täg. Freiburg/Heidelberg 1981*, 108.

¹⁷ Vgl. etwa G. Rombold, *Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von*

moderner Kunst und Religion, Stuttgart 1988, 133 und H. Weitemeyer-Steckel, *Pilger zum Absoluten. Geheimnisse und Verführungen der Abstrakten*, in: W. Schmied (Hrsg.), *Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Ausstellung Katholikentag Berlin 1980. Stuttgart 1980*, 137–142, hier 141.



nennenden Erscheinungsweise. Der Betrachter wird durch das Bild in einen Grenzbereich geführt, er erlebt möglicherweise nach, was Rothko selbst im Malprozeß empfand: „Das Wunderbare muß ins Bild gehen... die ursprünglichen Ideen erweisen sich nachträglich als Tore, durch die ich die Welt verlassen habe, aus der sie kommen“¹⁸.

Bilder als Tore, die aus der Welt führen: Wohin führt *Black on Grey*? Das leicht hochformatige Bild (162,5 x 173 cm) ist etwas oberhalb der Bildmitte horizontal geteilt, oben ist es fast ganz schwarz, an einigen Stellen scheint ein wenig heller Grund durch, der aber die tiefe Dunkelheit kaum abschwächt. Unten ist ein Ockerton aufgetragen, ein eher heller, vielleicht auch warmer Bereich, der aber nahezu vollständig von einem Grauschleier überzogen ist. Die Grenze zwischen den beiden Zonen ist leicht verwischt, kein Schnitt, eher ein sanfter Übergang.

Obwohl wir es mit reiner Farbmalerie ohne abbildliche Qualitäten zu tun haben, weckt das Bild doch die Assoziation einer Landschaft, einer weiten, leeren Ebene, über deren Horizont ein dunkler *Himmel* lastet. Immer wieder wird Caspar David Friedrichs berühmtes Gemälde vom *Mönch am Meer* zum Vergleich für die Wirkung herangezogen, die Heinrich von Kleist in einem Artikel in seinen *Berliner Abendblättern* 1810 auf den Punkt brachte: „Nichts kann trauriger und unbehaglicher sein als diese Stellung in der Welt: der einzige Lebensfunke im weiten Reich des Todes“¹⁹. Robert Rosenblum sieht eine grundsätzliche Verbindung zwischen Rothko und den Romantikern: „Die Grundform von Rothkos abstrakten Bildern geht letztlich... auf die großen Romantiker zurück: auf Turner... und auf Friedrich, der den Betrachter ebenfalls vor einen Abgrund stellt, aus dem Fragen nach den letzten Dingen heraufdringen, deren Beantwortung ohne den traditionellen Glauben und die traditionelle religiöse Bildwelt so ungewiß bleibt wie die Fragen selbst“²⁰.

Die Bildwirkung wird möglicherweise weniger durch abbildliche Assoziationen wie Wüste, Abgrund, Horizont erzielt als durch Gefühle, die die

Farben auslösen. Sie ist durchaus nicht auf einen Nenner zu bringen: es kann ebenso Hoffnungslosigkeit sein wie Beruhigung und Tröstung. Eine Priestergruppe, eingeladen, sich die Sprache der Psalmen auszuleihen, um ihre Gefühle angesichts des Bildes auszudrücken, nannte sowohl eine Reihe von Versen aus den Klagepsalmen (etwa Ps 88,4-6. 10-13) als auch Texte, die Vertrauen in ausweglosen Situationen ausdrücken (Ps 23,4; 139,8-12).

Black on Grey ist 1970 entstanden, am 25. Februar 1970 nahm sich Mark Rothko das Leben. Der Hinweis mag dazu einladen, dieses Bild in seinem existentiellen Ernst als authentischen Ausdruck einer besonderen Lebensbefindlichkeit wahrzunehmen; aber man sollte sich nicht dazu verleiten lassen, diesem Bild *vor der Schwelle* seine Offenheit zu nehmen und es als Ausdruck schierer Hoffnungslosigkeit und Lebensmüdigkeit zu werten. Das Bild bleibt Ausdruck des Geheimnisses und der bängigen Frage: Kommt noch was? Was kommt noch?

Schlußbemerkung:

Man mag – insbesondere bei den drei hier vorgestellten *modernen* Werken – einwenden, daß diese durch ihre Vagheit, ihren vielleicht eher diffusen Transzendenzausdruck wenig zu einer Profilierung des christlichen Glaubens an ein *Leben nach dem Tode* beitragen. Ich möchte dagegen behaupten, daß sie dies vielleicht eher leisten als manches ältere oder gar neuere Bild, das bedenkenlos meint, den Vorhang lüften und das Tor zur Ewigkeit aufstoßen zu können. Auf jeden Fall aber läßt sich wohl sagen, daß das Offenhalten der Frage nach der *Ewigkeit* und der Hauch einer Ahnung, der uns aus diesen Bildern entgegenkommt, schon die Aufmerksamkeit lohnt. Vielleicht ist dies das Äußerste, was Werke, die wirklich Kunst von heute in der Sprache der Kunst von heute sind, leisten können.

Dr. Herbert Fendrich, Kunsthistoriker und Theologe, ist „Bischöflicher Beauftragter für Kirche und Kunst“ im Bistum Essen. Seine Anschrift: Reuenberg 41, 45357 Essen.

¹⁸ Mark Rothko, *Katalog der Ausstellung in der Nationalgalerie Berlin 1971*, XIX.

¹⁹ Heinrich von Kleist, *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft*, in:

Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 2, München/Wien 1970, 327f.

²⁰ R. Rosenbaum, *Die moderne Malerei und die Tradition der Romantik*, München 1981, 226.

Altes und Neues von Himmel und Hölle

Himmelsspekulationen und Höllenvisionen aus 2000 Jahren

Bernhard Lang/Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens. Edition Suhrkamp TB 1586. Frankfurt a. M. 21990. 578 S. 72 Abb. schwarz-weiß im Text kt. DM 26,00.*

Herbert Vorgrimler, *Geschichte der Hölle. Wilhelm Fink Verlag München 1993. 472 S. 16 ganzseitige Tafeln vierfarbig, 15 Abb. schwarz-weiß im Text. Fadenheftung Ln. DM 68,00.*

„Der Mensch der Kirche weiß heutzutage kaum etwas über Himmel und Hölle sowie über sein Leben nach dem Tode“, klagte Emanuel Swedenborg 1758 und empfahl seine Jenseits-Visionen als Abhilfe.

Heute kann der Lesehungrige und Wissensdurstige zu zwei fast zeitgleich erschienenen Büchern zur Kulturgeschichte des Himmels und der Hölle greifen; und wer die Lesereise durch 1000 Seiten und mehr als zweitausend Jahre wagt, weiß danach sehr viel über sehr verschiedene Vorstellungen vom Jenseits und hat sich ein Bild von den Bildern gemacht, die diese andere Welt bei den Christen im Lauf der Jahrhunderte gefunden hat.

„Wie haben sich Christen das ewige Leben vorgestellt?“ Im Resümee ihrer „Kulturgeschichte des ewigen Lebens“ reden Bernhard Lang und Colleen McDannell von einer unübersehbaren Fülle von Vorstellungen und Spekulationen, die sich gleichwohl auf zwei Grundmuster zurückführen lassen: das auf Gott ausgerichtete „theozentrische“ und das den Menschen hervorhebende „anthropozentrische“ Modell. Sehr verkürzt ließe sich von einer Pendelbewegung dieser beiden Grundmodelle sprechen, beginnend mit der „Geburt des Himmels im antiken Judentum“ und endend mit dem Christentum der Gegenwart, wobei der damit suggerierte „Eindruck einer lückenlosen geschichtlichen Darstellung“ von den Autoren sofort als unrealistisch relativiert wird.

Im ersten der zehn Kapitel stellen die Verfasser vier für die christliche Auffassung grundlegende Jenseitsvorstellungen des antiken Judentums vor:

Nach der ältesten Ansicht leben die Menschen im dreistöckigen Welthaus zwischen dem Reich der Himmelsgötter oben und dem Totenreich unten, rechnen mit Einfluß von beiden Seiten und halten in beide Richtungen rituellen Kontakt. Eine etwas jüngere Sicht, repräsentiert durch die „Jahwe-allein-Bewegung“, verwirft sowohl den öffentlichen Götter- als auch den privaten Ahnenkult; sie erhielt Auftrieb durch die Zerstörung des Nordreichs 722, die Kultreform Hiskijas, vor allem aber durch König Joschija; sein Monotheismus-Gesetz machte den Ahnenkult zunichte und die Lage der Toten trostlos, wie etwa Psalm 88 und das Buch Ijob belegen.

Eine gewisse Rück-Sicht verleiht in der Zeit des Babylonischen Exils den Toten wieder Bedeutung. Der in Israel zuerst in der Prophetie Ezechiels auftauchende Gedanke einer leiblichen Auferstehung ließ in einer politisch perspektivlosen Gegenwart die national gefärbte apokalyptische Erwartung aufkommen, Gott werde die Gerechten unter den Toten auferwecken, so daß sie sich den Lebenden in einem wiedererstellten israelitischen Staat anschließen könnten. Eine vierte Ansicht entstand nach der politischen Katastrophe des Jahres 586 unter philosophisch aufgeschlossenen Juden, die sich mit dem Schicksal des einzelnen Menschen nach dem Tod befaßten. So formten Psalmlisten (Psalm 49 und 73) den Mythos vom Himmel, der einst nur für wenige Auserwählte wie Henoch und Elija galt, zu einer Hoffnung und Erwartung für viele um, doch ohne genaue Beschreibung.

Im ersten Jahrhundert, der Zeit des entstehenden Christentums, gab es dann drei differenzierte jüdische Ansichten über das Leben nach dem Tod: die sadduzäische, in der Tradition der „Jahwe-allein-Bewegung“ stehende, Weiterleben negierende, die pharisäische, apokalyptisch-nationales Denken fortsetzende und die essenische, eine philosophisch-individualistische Jenseitslehre propagierende Sichtweise.

Jesus und seine Anhänger wie Paulus und Johannes von Patmos formten die vorhandenen Jenseitsbilder entscheidend um. Zwei Grundgedanken bestimmten ihre neue Sicht: die Orientierung der gesamten Existenz auf Gott hin und die Geringschätzung der gewöhnlichen Gesellschaft mit ihren Pflichten in Verwandtschaft, Ehe und Familie (vgl. Lk 20,27-37). Diese theozentrische, ungeschlechtliche Eigenart der Jenseitswelt steht in engem Zusammenhang mit der frühchristlichen Geringschätzung der bestehenden Verhältnisse.

Unerfüllte Parusieerwartung und zunehmend gesellschaftliche Anerkennung der Kirche führten dann zu einer Neubewertung der Welt mit entsprechendem „himmlischen“ Niederschlag. Der enge Konnex von Welterfahrung und Himmelssicht wird besonders im dritten Kapitel evident:

So erhoffte sich der frühchristliche Autor Irenäus von Lyon in der Verfolgungszeit von der nächsten Welt einen Ersatz für das auf Erden versäumte schöpferische Leben, was die Verfasser als erste Spielart des anthropozentrischen Himmelsmodells vorstellen. Der frühe Augustinus konnte sich mit diesem kompensatorischen Paradies nicht identifizieren und erwartet für das Jenseits vielmehr einen asketischen, am Geistigen orientierten Lebensstil in Fortsetzung einer zurückgezogenen Daseinsweise.

Als dann aus der ursprünglichen (jüdischen) Sekte die (christliche) Kirche geworden war, hielt auch in den Himmel kirchliche Gemeinschaft Einzug, und der alte Augustinus gestand den Seligen mehr Leiblichkeit zu als früher; er nimmt das Wiedersehensmotiv in seine Jenseitslehre auf. Augustinus' Himmels-Kehre macht deutlich, daß Himmelsvorstellungen in Relation zu Weltsicht und Weiterführung stehen, Himmel also immer in analoger oder kontrastiver Form „ge-erdet“ ist. Sozialgeschichte und Himmelssicht sind verschwistert.

Nach einem weiten Satz („sieben Jahrhunderte sind vergangen“) ins hohe Mittelalter entwerfen die Autoren den Himmel in seiner weiterentwickelten, durch die Begriffe „Stadt“, „Vernunft“ und „Liebe“ gekennzeichneten Gestalt:

Der Aufschwung des Städtebaus im 12./13. Jahrhundert, die Wiedergeburt der Vernunft, die zu einer Blüte akademischen Lebens führte, und die ritterliche Minne prägten eine neue Himmelsvorstellung aus: Der Himmel wurde selbst zur Stadt – im neuen Jerusalem der Bibel und in der irdischen Pracht gotischer Kathedralen –, die vernünftige scholastische Theologie entwarf als Untergeschoß des erhabenen Trinitäts-Himmels das „Empyreum“, den lichterfüllten Aufenthaltsort der Seligen und der Engel, wo auf einem kegelförmigen Gebilde, das auf die Gottheit zuläuft, beseigender Stillstand herrscht, und die Mystik schließlich erschaute eine persönliche Begegnung und liebende Vereinigung mit dem Göttlichen.

Im Zeitalter der Renaissance erhält der Himmel dann zwei gleichberechtigte Ebenen, eine menschliche und eine göttliche. Der (Künstler-)Himmel besteht aus ebenbürtigen Bereichen, dem Ort der Anschauung Gottes und dem Paradiesgarten als Ort der Seligen. Unter Rückgriff auf Ciceros Jenseitsphilosophie und Tibulls erotische Paradiese kommt die Hoffnung auf Wiederbegegnung im Jenseits und damit die Frage nach der menschlichen Gemeinschaft in der anderen Welt verstärkt in den Blick. Nicht zufällig ist das Kapitel über den Himmel der Renaissancezeit das anschaulichste und bilderreichste: Fast ein Viertel der 72 Abbildungen entfallen auf das sinnliche, klassenlos-nackte Paradies der Renaissance, dem die geordnete Hierarchie des erstarrten mittelalterlichen Theologenhimmels fremd ist.

Die Reformatoren und ihre Gegner hatten wenig Sinn für die nichtbiblischen Himmelspekulationen und -konkretionen der Renaissance und zerstörten deren himmlischen Humanismus. In Übereinstimmung mit ihrer kompromißlos theozentrischen Grundauffassung sahen sie das ewige Leben in erster Linie als die vollendete Gemein-

schaft des einzelnen mit Gott. Die Kunst der Reformationsteilung teilt das theozentrische Anliegen und rückt die göttliche Majestät und Souveränität in den Mittelpunkt ihrer Darstellung. Der Himmel gehört Gott allein; das ewige Leben der Seligen bewegt sich um diese Mitte. Für weltliche Belange bleibt da kein Platz.

Dieser theozentrischen Kompromißlosigkeit steht im siebten Kapitel dann Swedenborgs „moderner“ Himmel entgegen. Die „Modernität“ ist charakterisiert durch Merkmale wie materielle Wirklichkeit, Diesseitsnähe, Erfüllung menschlicher Liebe, Tätigkeit („Arbeit“) und Entwicklung („Fortschritt“). Im Zentrum von Swedenborgs visionär erlebtem Himmel steht der Mensch; sein Himmel ist der Ort, an dem sich menschliche Liebe vollendet, und so führt dieser „Geisterseher“ (Kant über Swedenborg) denn auch Ehe und Sexualität in den Himmel ein, ohne sich um den Widerspruch zur ausdrücklichen Lehre Jesu zu kümmern. Die Sehnsucht nach Vereinigung mit verstorbenen Angehörigen überwiegt die Erwartung einer Begegnung mit Gott.

Bemerkenswert ist die Sorglosigkeit, mit der Swedenborgs Himmelspekulation die theozentrische biblische Tradition ignoriert, wie die diversen Himmelsbilder überhaupt eine eher rudimentäre und sporadische biblische Rückbindung aufweisen. Der Leser bekommt den Eindruck, die menschlichen Himmelsarchitekten hätten insgesamt weit eher logische als theologische Fundierung gesucht und seien liebend gern ihrem Menschenverstand gefolgt und ihrer projektiven Phantasie.

Mit der Einrichtung des konsequent anthropozentrischen Himmels durch Swedenborg scheint die Theoriebildung im Sinne von Himmelschau abgeschlossen: Der Himmel ist endgültig „auf der Welt“. Die Kapitel 8 und 9 führen die Themenbereiche „Arbeit“ und „Fortschritt“ weiter aus, das letzte beleuchtet den Himmel im gegenwärtigen Christentum und konstatiert den Gegensatz zwischen einer maximalistischen und einer minimalistischen Auffassung: Die erste Richtung fühlt sich einem genau bekannten und beschreibbaren Jenseits verpflichtet, die zweite lehnt aus Nichtwissenkönnen jede Beschreibung ab und zieht abstrakte Begriffe vor. Das theologische Klima des 20. Jahrhunderts ist von Kant und nicht von Swedenborg bestimmt, man zeigt am „Himmel“ kein sonderliches Interesse und beläßt es bei einem Jenseits-Minimum, das theozentrisch orientiert ist.

Leicht resignativ das Fazit auf Seite 470: „Die Skepsis der Naturwissenschaft und der Philosophie und Theologie hat den modernen Himmel fast ausgelöscht und ihn durch minimalistische und dürftige Lehren ersetzt.“ Ob

Schillers Abgesang auf die Götter Griechenlands auch für die Himmelsvorstellung gilt: „Ach, von jenem lebenswarmen Bilde/Blieb der Schatten nur zurück“? Wenn sich die traditionelle Pendelbewegung fortsetzt, wäre als nächstes wohl wieder ein eher menschenfreundlicher Himmel an der Reihe und in Sicht.

Das Buch von Lang/McDannell ist trotz seiner „himmlischen Längen“ (Schumann über Schubert) und gewisser Redundanz (vor allem in den Kapiteln 7 bis 9) keine langweilige Lektüre: Dicht, aber durchweg flüssig und ansprechend formuliert, bietet es durch Überleitungen zwischen den in sich geschlossenen Kapiteln, Überblicks- und Zusammenfassungen am Kapitelanfang und/oder -ende sowie einen gedrängten Gesamtüberblick am Schluß des Buchs auch einem theologischen Laien Lese- und Verstehenshilfen.

Die beiden Verfasser haben darauf verzichtet, ihre jeweiligen Anteile an dem Buch zu kennzeichnen, weshalb auf jeden (machbaren) Identifizierungsversuch verzichtet und beiden Autoren gleichermaßen Anerkennung für diesen differenzierten himmlischen Ein- und Überblick gezollt werden soll.

Vorgrimlers „Geschichte der Hölle“ bietet aufgrund der thematischen Korrespondenz und der methodischen Analogien eine beinahe ideale Ergänzung zur „Kulturgeschichte des ewigen Lebens“: nach dem „Höhenflug“ nun der „Tiefgang“. Die inhaltliche Schnittmenge der Bücher ist groß, aber die Überschneidungen wirken an keiner Stelle als störende Wiederholungen, sondern als sinnvolle Entsprechung und hilfreiche Erinnerung. Die Lektüre beider Werke fügt sich beim Leser – trotz diverser inhaltlicher Divergenzen – zu einem abgerundeten Ganzen.

Vorgrimler will keine „Enzyklopädie der Höllen“ bieten, sondern die signifikantesten Beispiele der „christlichen Hölle“ (sic! S. 9.11) vorstellen. Er beginnt im NT und mit der Frage, was Jesus mit der Hölle zu schaffen habe. Bindeglied ist die anbrechende Gottesherrschaft, die zugleich intensivierten Kampf gegen die widerständigen Mächte des Bösen bedeuten mußte. „Für Jesus hatte das Kommen der Gottesherrschaft unweigerlich das Gericht zur Voraussetzung“, und die detaillierte Gerichtsschilderung aus Mt 25 ist sicher nicht zufällig für die künftigen Höllenvorstellungen stilbildend geworden. Es könne kein Zweifel daran sein, daß Jesus seiner Zuhörerschaft ein endgültiges Gericht Gottes mit möglicherweise doppeltem Ausgang zum Guten oder zum Bösen in Aussicht gestellt habe. Die christlichen Höllenvorstellungen wären nicht ans Licht getreten und weiterentwickelt worden, wenn nicht Jesus selber von „Hölle“ gesprochen hätte.

Bevor das Buch die neutestamentlichen Ansätze einer Jenseitsgeographie in die christliche Höllengeschichte hinein weiterverfolgt, stellt Vorgrimler sie in den Traditionszusammenhang der Unterwelts- und Höllenvorstellungen des Alten Orients und der mittelmeerischen Antike, wo jeweils die Vorstellung einer Rechenschaft über das irdische Leben und eines Gerichtsurteils göttlicher Mächte als Grundzug dominiert. Danach wirft Vorgrimler einen genaueren Blick auf das Alte Testament. In den Gerichtsdrohungen der Propheten sieht er ein für die späteren Höllenauffassungen wichtiges und für die partielle Umgestaltung des alten Totenreichs zur Strafhölle im Interesse der göttlichen Gerechtigkeit entscheidendes Moment und Element.

Das Buch geht dann auf die Höllenbeschreibungen in der nicht-offiziellen jüdischen und christlichen Theologie ein und stellt apokryph-apokalyptische Schriften vor (äthiop. Henochbuch, 4. Buch Esra, Syr. Baruch-Apokalypse, Petrus-Apokalypse), die die biblischen Drohsagen um konkret ausgeschilderte Martern erweitern und das „jenseitige Konzentrationslager“ immer deutlichere Konturen annehmen lassen, was fast bruchlos in die Höllentheologie der westlichen Kirche mit ihren apokalyptischen Phantasien übergeht, die in Tertullians „sadistischer Schadenfreude“ und Gewißheit, daß in der Hölle nur die anderen sind, einen ersten unrühmlichen Höhepunkt findet.

Vorgrimler zeigt dann auf, daß der Entwicklung eines Höllenglaubens im Westen als Konglomerat aus biblischer, apokrypher und heidnisch-antiker Unterwelttradition mit auf Vergeltung und Rache basierender Strafauffassung der weitgehend unterdrückte Entwurf des christlichen Ostens entgegenstand: Dessen theologischer Exponent Origenes hielt ein endgültiges Bleiben des Bösen für unvereinbar mit dem Gottesbild der biblischen Offenbarung und plädierte gegen die gnadenlose, rachebestimmte Abrechnung für eine allumfassende Versöhnung (Apokatastasis).

Im Westen traditionsstiftend und -bestimmend wurde aber (auch hier) Augustinus, der keine Sünde ungestraft lassen und sich nicht mit einer ewigen Koexistenz guter und böser Geister abfinden wollte. Er rechnet mit den Anhängern mitleidiger Theorien ab und setzt mit seiner Prädestinationslehre dem Erbarmen Gottes klare Grenzen. Leitbild Augustins war eine Gerechtigkeit um jeden Preis in einem real aufzufassenden ewigen Feuer, während der das Höllenfeuer metaphorisch verstehende Origenes Gottes Güte alle menschlichen Vorstellungen transzendieren lassen und die Möglichkeit einer eschato-

logischen Allversöhnung offenhalten wollte. Vorgrimler verhehlt nicht seine Sympathie für den „mitleidigen“ Origines, der in der neueren Theologie späte Wiedergutmachung und Ehrenrettung erfährt.

Im Frühmittelalter ist das Höllenthema dann in die Visionsliteratur abgewandert, die Jenseitstopographie wird ausdifferenziert, die Höllenqualen werden katalogisiert und bestimmten Sünden zugeordnet. Vor allem Gregor I. hat mit seinen Visionserzählungen maßgeblich zur Verfestigung von Jenseits- und Höllenvorstellungen beigetragen, deren abschreckende Absicht unverkennbar ist. Möglicherweise noch größeren Einfluß spricht Vorgrimler Dantes „Göttlicher Komödie“ zu, die umlaufende Höllenvorstellungen gefestigt hat und deren Nachwirkung vor allem in der bildenden Kunst evident ist.

Thomas von Aquin greift in seiner Höllenlehre die durch das biblische Zeugnis und die kirchliche Tradition (sowohl die theologisch-reflexive eines Augustinus als auch die mystisch-visionäre eines Gregor I.) vorgegebenen Fragen auf und systematisiert sie unter dem Ordnungsgedanken: Ziel der Strafen Gottes ist die Wiederherstellung der durch menschliche Schuld gestörten Ordnung.

Das Spätmittelalter erlebt dann eine (neuerliche) Blüte der Höllenphantasien von Mystikerinnen und Mystikern; der von der Renaissance ausgehende humanistische Impuls ließ zwar Zweifel an der Hölle aufkommen, die aber erst in der Aufklärungszeit wirklich laut werden sollten und konnten. Für Luther bilden die im NT hervorgehobenen letzten Ereignisse Gericht, Himmel oder Hölle, Auferstehung der Toten einen selbstverständlichen Erwartungshorizont. Hölle ist für ihn eine biblisch klar bezeugte Realität. Im Gericht wird nur der glaubende Mensch ewiges Leben erlangen.

Im Gefolge des Tridentinums gab es eine Reihe von Höllenverfechtern und -propagandisten, ehe die Aufklärungszeit die Grundfesten der Hölle zu untergraben begann. Höllenlehre und Höllenglauben wurden angezweifelt und abgelehnt, denn die Rede vom Gericht Gottes werde als Machtmittel mißbraucht, fördere ein falsches Gottesbild und greife mit ihrem Lohn-Strafe-Denken die Fundamente der Moral an. Schleiermacher zog für die evangelische Theologie die Konsequenz, sich von einer beschreibbaren Jenseitstopographie zu verabschieden und sich zum Thema Hölle in Schweigen zu hüllen, während die katholische Reaktion uneinheitlich war: In Gelehrtenkreisen finden sich keine Zeugnisse fortlebender Höllenängste mehr, aber in weitverbreiteten „Hausbüchern“ treiben sie unangefochten noch ihr Unwesen.

Die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts ist in der Höllenfrage gekennzeichnet durch eine Standort-suche zwischen den beiden Problempolen der ewigen Verdammnis mit Höllenstrafen und der eschatologischen Allversöhnung und geprägt durch das Bemühen, beide Perspektiven offenzuhalten, um weder Gottes Gericht noch Gottes Erbarmen vorzugreifen.

Auch die höllische Sicht der katholischen Theologie hat eine Wandlung durchgemacht: Yves Congars mutig-radikale Kritik an der „Welt des Konzentrationslagers“, der „besserwisserischen Verdinglichung des Jenseits“ und der „überheblichen Verfügung über Gott“ hat nachhaltig gewirkt. Vorgrimler resümiert: „Die (neuere) katholische Theologie kommt von dem durch Augustinus bestimmten Wissensstandpunkt weg zu einer Respektierung der unbegrenzten Möglichkeiten göttlicher Liebe und von daher zu einer Rehabilitation des durch Origines gewiesenen Denk- und Glaubensweges.“

Daß der fachtheologisch gewonnene Standpunkt weder mit dem des kirchlichen Lehramts noch mit dem der katholischen Basis koinzidiert, zeigt Vorgrimler einerseits am neuen „Katechismus der katholischen Kirche“ und seiner rigid-traditionellen Sündenlehre (Todsünde – Hölle und ewiges Feuer) und andererseits am zähen Weiterleben der Hölle mit allen Ingredienzien und Requisiten der mittelalterlichen Visionsliteratur in der katholischen Subkultur, in der Marienapokalypik (am Beispiel Fatima), in Satanskult und Okkultismus.

Zwei Kapitel zur Hölle in der Kunst mit ihren Hauptmotiven Höllenrachen und Weltgericht (zahlreiche Abbildungen!) und zur Hölle in Literatur und Film runden den kulturgeschichtlichen Überblick ab, der eine durchaus befreiende, im besten Sinn aufklärende und entmythologisierende Wirkung haben kann, weil er zeigt, wie die Genese der Hölle abgelaufen ist, welche sozialgeschichtlichen Zufälligkeiten und Zwangsläufigkeiten und welche zeitbedingten Interessen ihren Entwicklungsgang bestimmen und schließlich festgelegt haben, was als „christliche Hölle“ herausgekommen ist. Vorgrimler setzt auf den mündigen Leser und läßt in noch stärkerem Maß als die beiden Himmelbuch-Autoren Quellentexte für sich stehen und sprechen. Sein nicht primär für Fachtheologen geschriebenes Buch kann wärmstens („höllenheiß“) als höchst heilsam empfohlen werden.

Ludwig Flaig ist Religionsphilologe und lehrt als Studiendirektor die Fächer Religion und Deutsch am Max-Planck-Gymnasium in Heidenheim a. d. Br. Seine Anschrift: Ziegeläcker 136, 89520 Heidenheim.

Ein Leben für das Wort Gottes

Zum Tod von Professor Dr. Otto Bernhard Knoch

In der Nacht zum Buß- und Bettag, am 17. November 1993 verstarb, für seine Freunde völlig unerwartet, Prälat Professor Dr. Otto Bernhard Knoch. Sein Lebensinhalt war die Bibel, der nicht nur sein wissenschaftlicher Eifer gehörte, die er vor allem unters Volk zu bringen suchte. Bis zuletzt reiste er kreuz und quer durchs Land, um bei Vorträgen, auf Kursen und Seminaren seine Freude am Wort Gottes weiterzugeben.

Otto Bernhard Knoch wurde am 7. Januar 1926 in Sindelfingen bei Stuttgart geboren. 1937 ziehen seine Eltern nach Stuttgart-Untertürkheim um. Von dort aus besucht er das Gymnasium in Bad Cannstatt. In der kleinen Diasporagemeinde Untertürkheim engagiert er sich in der Jugendarbeit und leitet bereits eine Bibelgruppe. Wie viele seiner Altersgenossen muß Otto Knoch gegen Ende des Krieges zur Wehrmacht. Nach kurzer Kriegsgefangenschaft kann er 1946 sein Studium in Tübingen beginnen. 1951 empfängt er die Priesterweihe. Nach zwei Seelsorgejahren wird er 1953 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen. Er promoviert bei dem Neutestamentler Karl Hermann Schellke mit einer Arbeit über den 1. Clemensbrief.

Am 1. Dezember 1959, also mit 33 Jahren, wird Otto Knoch vom Rottenburger Bischof zum Direktor des Katholischen Bibelwerks ernannt: eine Aufgabe, die ihm geradezu auf den Leib geschnitten ist. Er besucht Bischöfe, referiert in Priesterseminaren, hält Fortbildungskurse für Priester, Lehrer, KatechetInnen und Ordensleute. Er organisiert das Bibelwerk neu, sucht für alle Diözesen einen Diözesanvertreter, gibt der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ ein neues Profil. Ab 1965 gibt er zusätzlich die Zeitschrift „Bibel heute“ heraus. 1962 werden die ersten „Biblischen Reisen“ durchgeführt. Der Katholikentag 1964 in Stuttgart bringt dank seines Einsatzes dem Bibelwerk eine riesige Menge an neuen Mitgliedern. Auch bei der Gründung der Weltbibel föderation 1969 in Rom ist er maßgeblich beteiligt. 1971 wird er Professor für Biblische Einleitungswissenschaften und Biblische Kerymatik in Passau.

Sein eigentliches Lebenswerk aber ist die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Bereits 1960 wird im Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerks der Plan für die Einheitsübersetzung gefaßt. 1961 erteilen die deutschen Bischöfe den Auftrag, „eine text- und sinngetreue Übersetzung der Heiligen Schrift aus den Urtexten in das gehobene Gegenwartsdeutsch für den kirchlichen Gebrauch in Liturgie und Schule zu schaffen“. Das große Unternehmen der Einheitsübersetzung, an dessen Beginn 25 Wissenschaftler mitgearbeitet haben, bei deren Vollendung es mehr als einhundert sind, wäre ohne Otto Knochs unglaubliche Energie und ohne seine gedul-

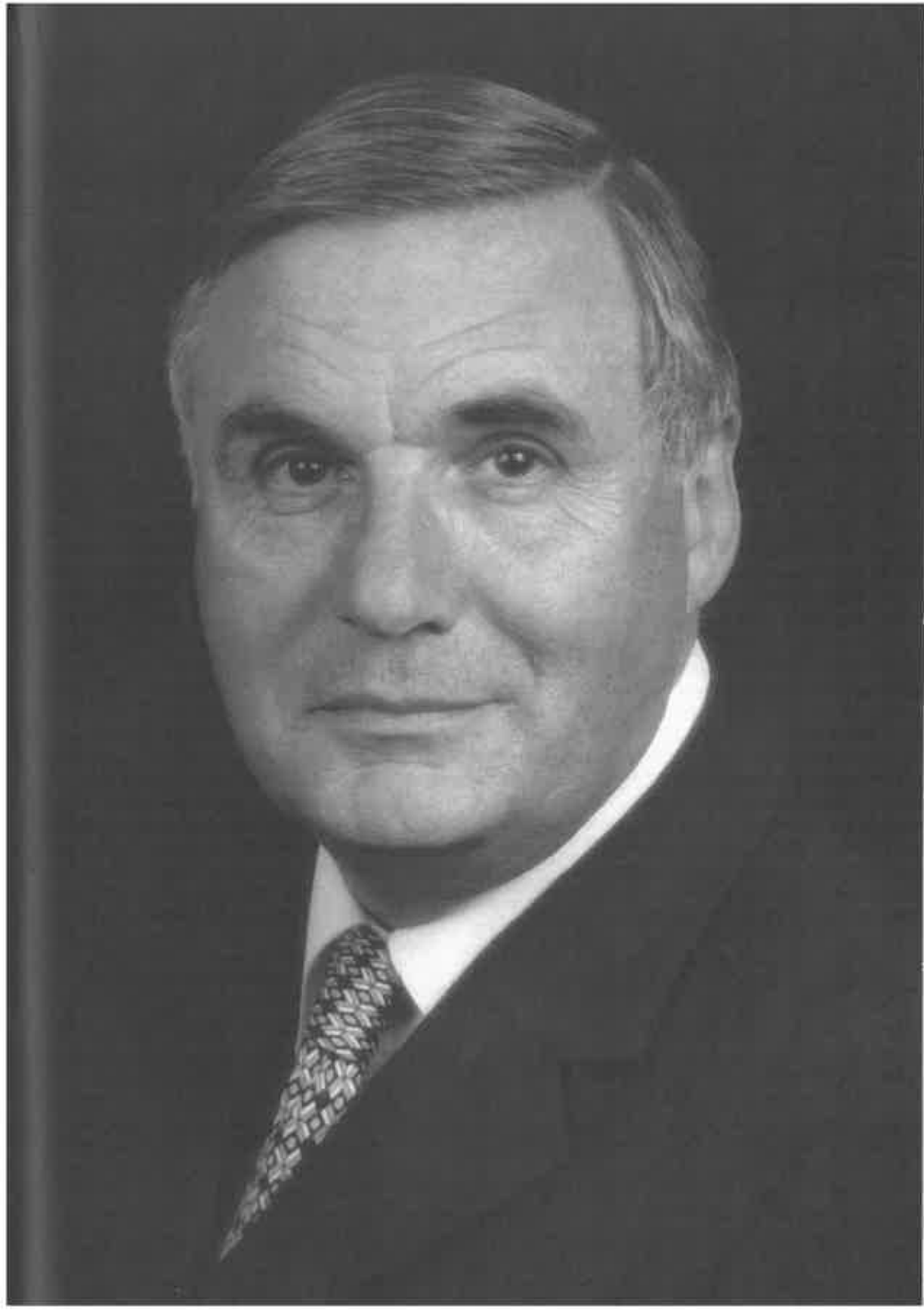
dige Vermittlungsarbeit wohl kaum zustande gekommen. 1979 konnte das Neue Testament, 1980 das Alte Testament abgeschlossen werden. Inzwischen ist die Einheitsübersetzung aus dem kirchlichen Leben nicht mehr wegzudenken. Sie hat nicht nur in die gottesdienstlichen Lesungen und in die Schulbibeln Einzug gehalten, sie hat sich auch für die private Lektüre und für die Bibelarbeit in Gruppen bewährt.

Bei der Trauerfeier sprach Professor Dr. Ferdinand Hahn ein sehr persönliches Gedenkwort:

„Wenn ich als evangelischer Theologe in diesem Gottesdienst am Sarge von Otto Knoch das Wort ergreife, dann tue ich es, um Dank zu sagen: Dank für die ökumenische Offenheit und Einsatzbereitschaft des Verstorbenen. Otto Knoch war es, der sich dafür einsetzte, daß die bereits angelaufene Arbeit an der Einheitsübersetzung für evangelische Mitarbeiter geöffnet wurde. Nachdem gemeinsame Probeübersetzungen der Festtagsperikopen und dann des Römerbriefs erfolgreich durchgeführt waren, wurde die Zusammenarbeit für das ganze Neue Testament und für die Psalmen beschlossen. Ich habe von Anfang an mit Otto Knoch an dieser wichtigen ökumenischen Aufgabe gearbeitet, und es ist eine Freundschaft daraus entstanden, die in der Gemeinsamkeit des Glaubens begründet war. Sein ökumenischer Geist strahlte auf alle Mitarbeiter aus. So ist eine Übersetzung entstanden, die es uns ermöglicht, miteinander den biblischen Text zu lesen, und uns der einen verbindenden Grundlage unseres Glaubens bewußt zu werden. Mit dieser Übersetzung war ein Zeichen gesetzt, so daß wir in unseren Gottesdiensten denselben Text lesen und hören können. Daß dieses Werk zu einem guten, überzeugenden Ergebnis geführt worden ist, war in besonderer Weise das Verdienst von Otto Knoch.“

Professor Dr. Herbert Haag schreibt in einer Würdigung, daß Otto Knoch „aus dem sich damals noch in relativ bescheidenem Rahmen bewegenden Bibelwerk eine Institution von weltweitem Ansehen gemacht“ habe. Professor Dr. Rudolf Schnackenburg schreibt zu Otto Knochs Tod: „Er war bei aller wissenschaftlichen Bemühung vor allem ein Kerymatiker mit weiter Ausstrahlung“.

In seinen zahlreichen Vorträgen und Veröffentlichungen hat Otto Knoch immer wieder eine Brücke zwischen wissenschaftlicher Exegese und Praxis geschlagen. Es war ihm ein Herzensanliegen, Menschen zu einem Leben aus der Heiligen Schrift zu ermutigen. Mit großer Dankbarkeit blicken wir auf sein Leben zurück: ein Leben für die Bibel, ein Leben für die Menschen, die der Ermutigung und Orientierung durch die biblische Botschaft bedürfen.



Die Auslegung der Bibel in der Kirche

Päpstliche Äußerungen zu hundert Jahren Bibelwissenschaft

Eine Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission über die Interpretation der Bibel, in französischer Sprache abgefaßt, ist am 23. April 1993 durch Kardinal Ratzinger dem Papst übergeben worden. Anlaß zur neuen Erklärung bieten zwei Jahrestage, die für die Auslegung der Bibel ihre Bedeutung haben: Am 18. November 1893 hat Leo XIII. die Bibel-Enzyklika „Providentissimus Deus“ herausgegeben, 1943 genau fünfzig Jahre später; Pius XII. die Enzyklika „Divino afflante Spiritu“.

Bei der Vorstellung des Dokuments der Bibelkommission, das inzwischen auch in deutsch vorliegt, hat Johannes Paul II. eine Ansprache gehalten, die an die Bibelkommission und die Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts gerichtet ist. L'Osservatore Romano dokumentiert diese Ansprache in der deutschen Wochenausgabe 19 vom 14. Mai 1993. Wir geben daraus einige Abschnitte wieder, die aufhorchen lassen. Den vollständigen Text der Ansprache kann man beim deutschen Vertrieb des Osservatore anfordern: Schwabenverlag AG, Postfach 4280, 73745 Ostfildern (Preis DM 2,40/sfr 2,20/öS 20,00).

In den folgenden Texten wird aus der Rede von Papst Johannes Paul II. ausschnittsweise, aber wörtlich zitiert. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion hinzugefügt worden. Rainer Ruß

Abwehr der Angriffe von außen und innen durch die beiden Bibelenzykliken 1893 und 1943

Zunächst ist zwischen diesen beiden Dokumenten ein wichtiger Unterschied festzustellen. Es geht um den polemischen, oder genauer gesagt, apologetischen Teil der beiden Enzykliken. Beide zeigen nämlich das Anliegen, auf Angriffe gegen die katholische Interpretation der Bibel zu antworten, doch gingen diese Angriffe nicht in die gleiche Richtung. *Providentissimus Deus* einerseits will die katholische Interpretation der Bibel vor allem gegen die Angriffe der rationalistischen Wissenschaft in Schutz nehmen; *Divino afflante Spiritu* andererseits will mehr die katholische Interpretation gegen Angriffe verteidigen, die sich der Verwendung der Wissenschaft durch die Exegeten entgegenstellen und eine nicht wissenschaftliche, sogenannte „spirituelle“ Interpretation der Heiligen Schrift durchsetzen wollen.

Dieser radikale Wandel der Perspektive hing natürlich mit den Umständen zusammen. *Providentissimus Deus*

erschien in einer Zeit, die durch heftige Polemik gegen den Glauben der Kirche gekennzeichnet war. Die liberale Exegese leistete dieser Polemik einen wichtigen Beitrag, denn sie bot alle Möglichkeiten der Wissenschaften von der Textkritik bis zur Geologie auf und bezog ferner die Philosophie, die literarische Kritik, die Geschichte der Religionen, der Archäologie und weitere Disziplinen ein. Dagegen erschien *Divino afflante Spiritu* kurze Zeit nach einer ganz anderen Polemik, die vor allem in Italien gegen das wissenschaftliche Studium der Bibel gerichtet war. Ein kleines anonymes Werk hatte weite Verbreitung gefunden und wollte gegen das Front machen, was es als „sehr große Gefahr für die Kirche und die Seelen“ bezeichnete, nämlich „das kritisch-wissenschaftliche System beim Studium und der Interpretation der Heiligen Schrift sowie seine schlimmen Abweichungen und Verirrungen“.

Gegen die Angriffe der liberalen Exegese, die Behauptungen als auf wissenschaftlichen Ergebnissen beruhende Folgerungen hinstellte, hätte man mit einer Verurteilung des Nutzens der Wissenschaften bei der Interpretation der Bibel reagieren und den katholischen Exegeten befehlen können, sich an eine „spirituelle“ Erklärung der Texte zu halten.

Providentissimus Deus wählte nicht diesen Weg. Ganz im Gegenteil läßt die Enzyklika die katholischen Exegeten nachdrücklich ein, wirklich wissenschaftliche Fachkenntnis zu erwerben, um ihre Gegner auf deren eigenem Gebiet zu überholen. Sie sagt: „Das erste Werkzeug findet sich im Studium der alten Sprachen des Orients sowie in der Anwendung der wissenschaftlichen Kritik“ (Enchiridion Biblicum 118). Die Kirche hat keine Furcht vor der wissenschaftlichen Kritik. Sie mißtraut nur vorgefaßten Meinungen, die sich angeblich auf die Wissenschaft gründen, jedoch diese tatsächlich heimlich ihr Gebiet überschreiten lassen.

Fünfzig Jahre später kann Pius XII. in *Divino afflante Spiritu* die Fruchtbarkeit in *Providentissimus Deus* gegebenen Richtlinien feststellen: „Dank einer besseren Kenntnis der biblischen Sprachen und alles dessen, was den Orient betrifft... ist eine gute Zahl von Fragen, die zur Zeit Leos XIII. gegen die Echtheit, das Alter sowie Integrität und historischen Wert der Heiligen Bücher... vorgebracht wurden, heute geklärt und gelöst (Enchiridion Biblicum 546).

Die Arbeit der katholischen Exegeten, „die von den intellektuellen Waffen ihrer Gegner korrekten Gebrauch gemacht haben“ (562), hatte ihre Früchte gebracht. Und gerade aus diesem Grund zeigt sich *Divino afflante*

Spiritu weniger als *Providentissimus Deus* um den Kampf gegen die Positionen der rationalistischen Exegese besorgt.

Ein eindeutiges „Ja“ zur historisch-kritischen Auslegungsmethode

Das irdische Dasein Jesu wird daher nicht nur durch die Orte und Verhältnisse zu Anfang des 1. Jahrhunderts in Judäa und Galiläa bestimmt, sondern auch durch seine Verwurzelung in der langen Geschichte eines kleinen Volkes im alten Vorderen Orient mit seinen schwachen und seinen großen Seiten, mit seinen Männern Gottes und seinen Sündern, mit seiner langsamen kulturellen Entwicklung und seinen politischen Verwicklungen, mit seinen Niederlagen und seinen Siegen, mit seinem Verlangen nach Frieden und dem Reiche Gottes. Die Kirche Christi nimmt den Realismus der Menschwerdung ernst, und daher mißt sie dem historisch-kritischen Studium der Bibel große Bedeutung zu.

Weit davon entfernt, dieses abzulehnen, wie es die Vertreter der „mystischen“ Exegese gewollt hätten, haben meine Vorgänger es kräftig empfohlen. Leo XIII. schrieb: „Unsere katholischen Exegeten sollen die kritische Untersuchung, die zum gründlichen Erfassen der Aussagen der heiligen Schriftsteller höchst nützlich ist, mit Unserer vollen Billigung (nobis vehementer probantibus) pflegen“ (Apostolisches Schreiben *Vigilantiae* zur Gründung der Bibelkommission, vom 30. Oktober 1902; *Enchiridion Biblicum* 142). Der gleiche Ausdruck „volle Billigung“, das gleiche Adverb „vehementer“ findet sich in *Divino afflante Spiritu* wieder, wo von den textkritischen Forschungen die Rede ist (548).

Gegen fundamentalistische Tendenzen

Divino afflante Spiritu hat den Exegeten bekanntlich vor allem das Studium der literarischen Genera empfohlen, die in den Heiligen Büchern verwendet werden. Die Enzyklika geht so weit zu sagen, die katholische Exegese müsse „die Überzeugung gewinnen, daß dieser Teil ihrer Aufgabe nicht ohne schweren Schaden für die katholische Exegese vernachlässigt werden kann (Enchiridion *Biblicum* 560). Diese Empfehlung geht von dem Anliegen aus, den Sinn der Texte möglichst exakt und genau, also in ihrem kulturellen und historischen Zusammenhang zu verstehen.

Eine falsche Vorstellung von Gott und der Menschwerdung hat eine gewisse Anzahl von Christen zu einer entgegengesetzten Stellungnahme veranlaßt. Sie haben die Neigung zu glauben, bei Gott als absolutem Wesen

müsse auch jedes seiner Worte absolute Geltung haben, unabhängig von allen Einflüssen der menschlichen Sprache. Nach ihrer Meinung besteht also kein Grund, diese Einflüsse zu studieren, um Unterscheidungen zu treffen, die die Tragweite der Worte relativieren würden. Doch hier verfällt man einer Illusion und lehnt in Wirklichkeit die Geheimnisse der Inspiration der Schrift und der Menschwerdung ab, um sich an eine falsche Auffassung vom Absoluten zu klammern.

Der Gott der Bibel ist nicht ein absolutes Wesen, das alles, womit es in Berührung kommt, zermalmt, um alle Unterschiede und Nuancen zu unterdrücken. Er ist im Gegenteil der Schöpfergott, der die erstaunliche Vielfalt der Wesen „ein jedes nach seiner Art geschaffen hat, wie es der Bericht der Genesis wiederholt sagt (vgl. Gen 1). Weit davon entfernt, die Unterschiede zu beseitigen, achtet und schätzt Gott sie (vgl. 1 Kor 12,18.24.28). Wenn er sich in einer menschlichen Sprache ausdrückt, gibt er keineswegs einem jeden Ausdruck eine einheitliche Bedeutung, er verwendet vielmehr auch mit äußerster Geschmeidigkeit die möglichen Nuancen und nimmt auch deren Begrenzungen in Kauf.

Das macht die Aufgabe der Exegeten so komplex, so notwendig und so erregend! Kein einziger menschlicher Aspekt der Sprache darf vernachlässigt werden. Die neueren Fortschritte der linguistischen, literarischen und hermeneutischen Forschungen haben die Biblexegese dahin geführt, dem Studium der literarischen Genera zahlreiche andere Gesichtspunkte hinzuzufügen (rhetorische, erzählende und strukturelle); weitere Humanwissenschaften wie die Psychologie und die Soziologie haben ebenfalls Beiträge geleistet.

Auf all dies kann man den Auftrag anwenden, den Leo XIII. den Mitgliedern der Bibelkommission gab: „Sie sollen nichts als ihrem Fachgebiet fremd betrachten, was die emsige Forschung der modernen Zeiten Neues gefunden hat; ganz im Gegenteil sollen sie einen Geist der Wachheit pflegen, um unverzüglich das zu übernehmen, was jede Stunde der Biblexegese an Nützlichem bietet“ (*Vigilantiae*, *Enchiridion Biblicum* 140). Das Studium der menschlichen Beschaffenheit des Wortes Gottes muß daher mit immer neuem Interesse weitergehen.

Leben aus dem Wort der Bibel

Dennoch genügt dieses Studium nicht. Um den Zusammenhang zwischen dem Glauben der Kirche und der Inspiration der Schrift zu wahren, muß die katholische Exegese darauf achten, bei den menschlichen Aspekten der biblischen Texte nicht stehenzubleiben. Sie soll und

muß vor allem dem christlichen Volk helfen, in den Texten deutlicher das Wort Gottes zu erfassen, um es besser aufzunehmen und im Vollmaß in Gemeinschaft mit Gott zu lesen. Dazu ist natürlich notwendig, daß der Exeget selber in den Texten das Wort Gottes erfaßt, was ihm aber nur möglich ist, wenn seine intellektuelle Arbeit durch ein eifriges geistliches Leben getragen wird.

Fehlt diese Stütze, so bleibt die exegetische Forschung unvollständig; sie verliert ihr Hauptziel aus dem Auge und begnügt sich mit sekundären Aufgaben. Sie kann sogar zu einer Art Ablenkung werden. Das bloße Studium der menschlichen Aspekte der Texte kann vergessen lassen, daß das Wort Gottes einen jeden einlädt, aus sich herauszugehen, um im Glauben und in der Liebe zu leben.

Die Bibel als Buch der Kirche

Die Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist erzeugt und verstärkt eine weitere für eine richtige Ausrichtung der Exegese notwendige Haltung: die Treue zur Kirche. Der katholische Exeget hegt nicht die individualistische Illusion, die glauben macht, man könne außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden die biblischen Texte besser verstehen. Das Gegenteil ist wahr, denn die Texte sind nicht individuellen Forschern in die Hand gegeben „zur Befriedigung ihrer Neugier oder um ihnen Studien- oder Forschungsobjekte zu verschaffen“ (*Divino afflante Spiritu*, Enchiridion Biblicum 566); sie sind der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Christi anvertraut, um ihren Glauben zu nähren und zu einem Leben der Liebe anzuleiten.

Die Achtung vor dieser Zielsetzung bestimmt die Gültigkeit der Interpretation. *Providentissimus Deus* hat an diese grundlegende Wahrheit erinnert und bemerkt, daß, weit davon entfernt, die biblische Forschung zu behindern, die Achtung vor dieser Tatsache ihren echten Fortschritt fördert (vgl. 108-109). Tröstlich ist die Feststellung, daß jüngere Studien der hermeneutischen Philosophie diese Sichtweise bestätigt haben und daß Exegeten verschiedener Konfessionen mit analogen Perspektiven gearbeitet und zum Beispiel die Notwendigkeit betont haben, jeder biblische Text sei als ein Teil des ganzen von der Kirche anerkannten Kanons der Heiligen Schriften zu deuten, daß man ferner den Beiträgen der Exegese der Kirchenväter größere Aufmerksamkeit schenken müsse.

Um diese sehr wichtige kirchliche Aufgabe besser zu erfüllen, muß es den Exegeten am Herzen liegen, die Predigt des Wortes Gottes zu pflegen, indem sie entweder einen Teil ihrer Zeit diesem Dienst widmen oder gute

Beziehungen zu denen halten, die dieses Amt ausüben, und ihnen helfen, z. B. durch das Anbieten von pastoral-exegetischen Veröffentlichungen (vgl. *Divino afflante Spiritu*, Enchiridion Biblicum 551). So werden sie sich nicht auf den verschlungenen Wegen einer abstrakten wissenschaftlichen Forschung verlieren, was sie vom wahren Sinn der Schriften entfernen würde. Tatsächlich ist dieser Sinn nämlich nicht von deren Zielsetzung zu trennen: die Gläubigen in persönlichen Kontakt mit Gott zu bringen.

Prüfung der Probleme heute

Dieser Wandel der Lage hat eine neue Prüfung der Probleme notwendig gemacht. Die päpstliche Bibelkommission hat sich an diese Aufgabe gemacht und stellt heute unter dem Titel: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* die Frucht ihrer Arbeit vor.

Was bei diesem Dokument auf den ersten Blick überraschen wird, ist die Offenheit des Geistes, in dem es abgefaßt ist. Die Methoden, Zugangs- und praktischen Vorgehensweisen in der Exegese von heute werden geprüft und trotz einiger zuweilen auch schwerwiegender Vorbehalte, die notwendig auszusprechen waren, wird in fast allen Fälle zugegeben, daß sie wertvolle Elemente für eine integrale Interpretation des biblischen Textes bieten.

Noch wichtiger bleibt, daß die katholische Exegese ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf die menschlichen Aspekte der biblischen Offenbarung richtet, was zuweilen zum Fehler der historisch-kritischen Methode wird, aber auch nicht nur auf die göttlichen Aspekte, wie es der Fundamentalismus möchte; sie bemüht sich, die einen wie die anderen zu erhellen, vereint in der göttlichen „Herablassung“ (*Dei Verbum* 13), die die Grundlage der ganzen Schrift bildet.

Man wird endlich den Akzent bemerken, den dieses Dokument auf die Tatsache setzt, daß das handelnde Wort der Bibel sich universal in Zeit und Raum an die ganze Menschheit richtet. Wenn „Gottes Worte... menschlicher Rede ähnlich geworden“ sind (*Dei Verbum* 13), dann, um von allen verstanden zu werden. Sie dürfen nicht fern sein, „über deine Kraft gehen oder außerhalb deiner Reichweite bleiben... Nein, das Wort ist ganz nahe bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (Dtn 30,11.14).

Dies ist das Ziel der Interpretation der Bibel. Wenn die erste Aufgabe der Exegese im Finden des echten Sinns des heiligen Textes oder gar seiner unterschiedlichen Bedeutungen besteht, dann muß sie diesen Sinn dem Adressaten der Heiligen Schrift mitteilen, und dieser ist, wenn möglich, jeder Mensch.

Die Bibelpastorale Arbeitsstelle ist 20 Jahre alt

Das Schweizer Bibelwerk hat Grund zum Feiern

Die Bibelpastorale Arbeitsstelle existiert seit zwanzig Jahren. Und immer noch fragen manche: *Was ist Bibelpastoral überhaupt?* Zwei gute Gründe, die kleine Arbeitsstelle in Zürich vorzustellen.

Entstanden ist die BPA in den Jahren nach dem Konzil, als es darum ging, dessen Ergebnisse konkrete Gestalt annehmen zu lassen. Das Gründungsjahr 1973 fällt in die Zeit der *Synode 72*, in der ein neues Bewusstsein für einen zeitgenössischen, offenen, ökumenischen Katholizismus entstand.

Bibelfrühling nach dem Konzil

Die Bibel und die moderne Bibelwissenschaft stiessen auf breites Interesse; rückblickend wird von einem *Bibelfrühling* gesprochen. Der Aufbruch zu neuen Ufern war mit der Besinnung auf die Quellen des Glaubens verbunden. Im Gefolge der 68er Jahre gab es ein gesellschaftliches Interesse an Jesus als Alternative zum „Establishment“. Die ökumenische Öffnung verminderte die Befürchtung, wer die Bibel lese, sei nicht mehr katholisch. Und die Proklamation der „Mündigkeit“ der Laien gab der Bildungsarbeit mit Erwachsenen Auftrieb, in der die Bibel von entscheidender Bedeutung ist.

Als erster Stellenleiter hatte Anton Steiner OP somit ein breites Spektrum von Aufgaben anzugehen, z. B. Bildungs- und Kursarbeit in Pfarreien mit biblisch Interessierten, in der Fortbildung von Seelsorgern

· Buchveröffentlichungen zur Bibelarbeit

Mitherausgabe der Zeitschriften *Bibel heute* und *Bibel und Kirche*

Zusammenarbeit über die Konfessionsgrenzen hinaus, z. B. im *Ökumenischen Arbeitskreis für Bibelarbeit*

Angebot von biblischen Reisen

Mitarbeit an Lehrmitteln für den Bibelunterricht

Einbringen biblischer Anliegen in das kirchliche Leben von der Ebene der Pfarrei (Bibelsonntag) bis in die Weltkirche (Katholische Bibelföderation).

Das Bibelwerk als Beziehungsnetz

Zudem ist die BPA das Sekretariat des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks SKB. Das Bibelwerk ist ein Verein mit knapp 2000 Mitgliedern, der in fünf Diözesanverbänden organisiert ist. Das SKB und seine Vorstände sind ein Beziehungsnetz für den Fluss von Informationen, für die Zusammenarbeit mit freien Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, für den Austausch von Ideen und die Entwick-

lung neuer Projekte. In ein solches Beziehungsnetz eingebunden zu sein, ist eine der grossen Stärken der BPA.

Bibelpastoral erweist sich als Arbeit an der Schnittstelle, wo die Bibel und die Erkenntnisse der Bibelforschung mit dem Leben von Einzelnen und Gruppen in Gesellschaft und Kirche zusammenkommen. *Pastorale* Bibelarbeit ist auf das Leben, das gesellschaftliche Umfeld, die Fragen und Bedürfnisse jener Frauen und Männer bezogen, *mit denen* (nicht *für* die) sie betrieben wird.

1987 hat das Bibelwerk dieses Verständnis von Bibelpastoral in einem „Manifest“ formuliert und im biblischen Leitwort *Damit sie Leben haben* zusammengefasst, das gemeinsam mit dem Symbol der nach oben offenen Blüte, das Erscheinungsbild der BPA und seiner Arbeit prägt.

In diese Zeit fallen auch personelle Änderungen: Schon 1986 kann etwas ausgebaut werden, indem Pfarrer Hans Schwegler, der zuvor freier Mitarbeiter war, ein Teilzeitpensum erhielt. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die biblischen Reisen, die jüdisch-christliche Bibellektüre und die Kursarbeit in Pfarreien und Verbänden.

Frauen lesen die Bibel

1987 verlässt Anton Steiner die BPA. Nachfolgerin ist Silvia Schroer, die neben der bisherigen Arbeit als weiteren Schwerpunkt die feministische Bibellektüre einbringt. Die erste Bibelsonntagsmappe, die unter ihrer Leitung entsteht, trägt den Titel „Frauen lesen die Bibel“. Dass sie nachgedruckt werden muss, zeigt, dass eine neue Art der Bibelarbeit mit Frauen einem echten Bedürfnis entspricht.

Nach dem *Bibelfrühling* im Anschluss an das Konzil ist es in der Kirche rasch „winterlich“ geworden. Kirchliche Konflikte bewirken Resignation und beschleunigen den Erosionsprozess an der Basis. Umso stärker ist unabhängige, fundierte Information gefragt. Nicht nur Frauen, aber sie besonders, haben die Hoffnung nicht verloren, dass es auch ein „anderes“ Gottesbild gibt. Die Vorträge, Artikel und Tagungen von Silvia Schroer zum weisheitlichen Gottesbild, das nicht nur weibliche Züge, sondern auch eine befreiende und herrschaftskritische Dimension hat, stossen auf grosses Interesse.

Schwieriger Übergang in die 90er Jahre

Nach diesem hoffnungsvollen Neuanbruch, während dem die Arbeitsstelle nochmals leicht ausgebaut wird, erweist sich der Übergang in die 90er Jahre als schwierig; am Finanzhimmel ziehen düstere Wolken auf und die Nichtberufung Silvia Schroers nach Tübingen trübt zusammen mit dem Churer Kirchenkonflikt die Spannung,

Trotzdem wird die Arbeit entschieden weitergetrieben. Mit der Ausarbeitung von zwei Ordnern für die *Bibelarbeit in der Gottesdienstvorbereitung* wird ein grosses Projekt in Angriff genommen, das für längere Zeit Kräfte bindet und auf grosses Interesse stösst. „Damit sie Leben haben“ bringt nicht nur Arbeit, sondern auch Kontakte mit neuen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Die Mitarbeit von Daniel Kosch an diesem Projekt ist mitentscheidend dafür, dass die Leitung der Arbeitsstelle im Jahr 1992 an ihn übergeht, als Silvia Schroer sich neuen Aufgaben zuwendet.

Neben der Weiterführung der inhaltlichen Arbeit ist die Gegenwart stark von der Herausforderung geprägt, die Zukunft in Zeiten massiver Sparzwänge zu sichern und zu gestalten. So hat die BPA vor allem mit Stellen- und Lohnkürzungen, aber auch mit Finanzierungsaktionen von sich reden gemacht. Daniel Kosch als Stellenleiter, Hans Schwegler als theologischer Mitarbeiter und Margret Schreiner als Sekretärin und Sachbearbeiterin teilen sich nun noch insgesamt 2 Stellen. Für die Bibelpastorale in der gesamten Deutschschweiz ist dies gewiss nicht viel!

Was bringt die Zukunft?

„Schätze, die Rost und Motten zerfressen“, hat die BPA keine; weder Geld noch Macht sichern die Zukunft der Bibelpastoral. Aber sie hat zwei Arten von „Kapital“, die in die Zukunft investiert werden können:

Das eine ist die Bibel selbst, das grosse Überlebensbuch des Gottesvolkes, dessen grösste Versuchung es immer wieder ist, von den Fleischtöpfen Ägyptens oder von falschen Göttern abhängig und damit träge zu werden und auf trügerische Sicherheiten zu bauen. Inner- und ausserhalb der Kirchen wird es immer Menschen geben, die biblische Erzählungen spannend finden, mit den Psalmen beten lernen, oder in der Nachfolge Jesu solidarisch leben.

Und das zweite „Kapital“ der Bibelpastoralen Arbeit sind eben diese Menschen und die Beziehung zwischen ihnen. Die Fäden dieses Beziehungsnetzes gehen über das Bibelwerk hinaus in die Pfarreien, zu anderen Konfessionen, verbinden aber auch mit Jüdinnen und Juden, mit biblisch inspiriertem basiskirchlichem Leben in Lateinamerika sowie mit nachdenklichen Menschen, die sonst keinerlei Bezug zum Christentum mehr haben.

Auch in Zukunft wird die Bibelpastorale Arbeitsstelle daran mitarbeiten, dass dieses „Netzwerk“ nicht zerflattert, aber auch nicht zum Knäuel verkommt, sondern eine gute Spannung behält, um biblische Schwingungen ins Leben übertragen zu können.

Daniel Kosch

Erinnerungen an † Bischof Klaus Hemmerle

Die Nachricht von seiner schweren Erkrankung verbreitet sich wie ein Lauffeuer. Und doch kommt die Kunde von seinem Tod unerwartet. Wer ihn gekannt hat, ist betroffen. Klaus Hemmerle ist nicht nur Bischof für die Katholiken von Aachen, sondern für alle, die ihn je erlebt haben. Zweifler und Fernstehende haben den originellen Bischof ebenso geschätzt wie der binnenkirchliche Kreis.

Wo immer er tätig ist: Klaus Hemmerle hat etwas zu sagen. Mühsam Gehör verschaffen muß er sich nicht. Seine Autorität ist unangefochten, sein Wort für alle ein Gewinn. Bei den vorbereitenden Sitzungen zum Katholikentag 1980 Berlin habe ich seine Art genossen: Minister Hans Maier moderiert eloquent, Bischof Klaus Hemmerle sitzt schweigend neben ihm, Stunde um Stunde. Die Liturgiekommission will eine neue Messe zur Aufführung bringen. Hemmerle läßt sich die Partitur geben. Er versteht zu lesen. Er geht die einzelnen Stimmen durch. Dann kommentiert er:

Bei den Benediktinerinnen in Steinfeld treffe ich ihn immer wieder, mehrfach bei Exerzitien für Weihkandidaten. Er meint, Diakonen Exerzitien zu geben, entehre einen Bischof nicht. Man hat ihn immer und überall bitten dürfen. Wenn es ihm möglich ist, hat er Wünsche erfüllt. Wenn es nicht geht, entschuldigt er sein Unvermögen.

Leider finde ich die erste Predigt des Bischofs jetzt nicht. Die Kirchenzeitung hat sie nachgedruckt, dazu immer wieder in Klammern: „anhaltender Beifall“. Auch die Gedenkrede von Bischof Lehmann beim Requiem am 29. Januar wird durch den Beifall der Zuhörer unterbrochen. Im ersten oder zweiten Jahr als Bischof publiziert Klaus Hemmerle lustige Verse über sich selbst, nachdem ihn eine Tageszeitung als „Nikolaus für das ganze Jahr“ apostrophiert. Der aus Freiburg i.Br. Gebürtige antwortet, er bleibe „der Alemanne Klaus“.

Der ist er tatsächlich geblieben; wie die Kirchenzeitung versichert, „ein Bischof zum Anfassen“. Ehrungen machen ihn nicht verlegen. Die Technische Hochschule Aachen verleiht dem Religionsphilosophen und Honorarprofessor Hemmerle die Würde eines Doktors ehrenhalber. Ich sehe darin eine angemessene Antwort auf die Freigebigkeit seines Geistes. Dieser Mann kann es sich leisten, andere anders sein zu lassen. Seine geistige Spannkraft geht so weit, daß er auch scheinbar extreme Positionen zu einer Synthese führen kann. Bischof Lehmann formuliert zutreffend, Klaus Hemmerle habe nicht durch Recht und Gesetz regiert, sondern mit geistlicher Erfahrung und Vollmacht gewirkt.

Rainer Ruß

Zum Gedenken an Heinz Reinelt († 1993)

Am 15. Oktober 1993 verstarb in Fulda Prälat Professor Dr. Heinz Reinelt. Er wurde 1925 in Schweidnitz/Schlesien geboren und besuchte dort die Schule. Nach der Reifeprüfung wurde er zu Arbeitsdienst und Wehrmacht eingezogen. Erst im März 1948 konnte er aus russischer Kriegsgefangenschaft zurückkehren, gesundheitlich geschädigt für sein weiteres Leben. Er begann das Studium an der Hochschule Königstein, wo er 1952 seine Prüfung ablegte. 1953 empfing er durch Josef Kardinal Wendel die Priesterweihe für die Erzdiözese Breslau.

1955 begann er das Studium der Exegese am Pontificum Institutum Biblicum Rom. Dort erwarb er 1957 das Lizentiat in re biblica. 1958 konnte er seine Studien am exegetischen Seminar in Freiburg i. Br. fortsetzen, wo er 1960-1968 als Wissenschaftlicher Assistent bei Professor Deißler tätig war. Mit der Dissertation „Die altorientalische und biblische Weisheit und ihr Einfluß auf den Psalter, dargestellt an charakteristischen Stücken des ersten Psalmenbuches“ wurde Reinelt 1967 promoviert.

1968 wurde der Verstorbene Dozent für die Exegese des Neuen Testaments und für biblische Sprachen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein, ein Jahr darauf Professor. Zusätzlich übernahm er 1969/70 an der Hochschule Fulda einen unbefristeten Lehrauftrag in Bibelwissenschaften. 1972 erfolgte seine Berufung auf den Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments ebenda. Gleichzeitig wurde er mit der Vertretung des Lehrstuhls für Neutestamentliche Exegese beauftragt. Über zwei Amtsperioden hin war er Rektor der Hochschule.

Unter dem Titel „Die alttestamentliche Botschaft als Weisung“ erschien 1990 im Verlag Katholisches Bibelwerk eine von Josef Zmijewski herausgegebene Festschrift zum 65. Geburtstag des Verstorbenen. Die dort zusammengestellte Bibliographie läßt erkennen, daß Reinelt trotz zusätzlicher belastender Aufgaben noch Zeit fand, sich mit seinem Forschungsschwerpunkt „Psalmen“ zu befassen. Hinzuweisen ist besonders auf den zusammen mit Heinrich Groß erarbeiteten Kommentar „Das Buch der Psalmen“ in der Reihe „Geistliche Schriftlesung“ (Patmos Düsseldorf I 1978/31986, II 1980/21984).

Seine letzte Studie über Psalm 121 konnte er noch in der Woche seines Todes abschließen. In seinem Psalmenkommentar (II, 339) bemerkt der Verstorbene zu diesem Psalm: „Das ganze Leben ist eine Pilgerreise... Auch über uns wacht Gott väterlich... Unter seinem Schutz steht der Eingang und der Ausgang eines jeden Menschen, Leben und Tod, Zeit und Ewigkeit.“ *Bernd Willmes*

Zum Gedenken an Kurt Becker († 1993)

Anfang Dezember 1993 ist der Leiter des Verlags Katholisches Bibelwerk GmbH, Herr Kurt Becker, verstorben. Er hat schon länger an einer heimtückischen Krankheit gelitten, die er mit schier unglaublicher Geduld ertragen und gegen die er mutig gekämpft hat. Trotz seiner schweren Erkrankung ist er bis zuletzt im Verlag präsent gewesen.

Kurt Becker hat in wenigen Jahren unserem Verlag entscheidende Impulse gegeben. Sein wichtigstes Anliegen war die größere Nähe des Verlagsprogramms zur Praxis. So geht beispielsweise die Reihe der Stuttgarter Taschenbücher auf seine Initiative zurück.

Sein Tod hat uns alle sehr betroffen gemacht. Sein Sachverstand und sein großes Engagement für die Sache der Bibel werden uns fehlen, vor allem aber seine Menschlichkeit und sein Humor.

Zum Gedenken an Marianne Dirks († 1993)

Die langjährige Präsidentin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd), Marianne Dirks, ist in Wittnau bei Freiburg verstorben. Frau Dirks hat sich vor allem für die Gleichberechtigung der Frau in Kirche und Gesellschaft eingesetzt. Neben ihrer Eigenschaft als kfd-Präsidentin war sie auch Mitglied und Vizepräsidentin des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken. Sie hat der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik angehört sowie dem Vorstand des Katholischen Bibelwerks e.V. Wir sind Frau Dirks für ihre engagierte Mitarbeit zu großem Dank verpflichtet. Ihr Andenken werden wir in Ehren halten. *Franz-Josef Ortkemper*

Zum Gedenken an Karl Wennemer SJ († 1993)

Im gesegneten Alter von 93 Jahren verstarb im Juni letzten Jahres Professor P. Dr. Karl Wennemer SJ, Mitglied des Lehrkörpers der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt und Fachexeget des Neuen Testaments. Seine Forschungsinteressen galten vor allem den Paulusbriefen, dem Johannes-Evangelium und der Apostelgeschichte. Der lebenswürdige Jesuit wirkte von Anfang an bei der Erstellung der Einheitsübersetzung mit und erwarb sich große Verdienste in der Arbeitsgruppe für die Vereinheitlichung biblischer Begriffe. Bei dieser Geduld erfordernden Arbeit scheute er keine Mühe. Möge der ewige Gott den selbstlosen Einsatz dieses Dieners des Wortes in Fülle lohnen! *Otto Knoch (f)*

Schweizerisches Landesmuseum Himmel – Hölle – Fegfeuer

Das Jenseits im Mittelalter. Eine Veröffentlichung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln, herausgegeben von der Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum. Verlag Neue Zürcher Zeitung 1994. 449 S. mit Abb. von 172 Ausstellungsobjekten und 163 weiteren Abb. im Text, dazu Glossar, Raumgestaltung, Abbildungsnachweis und Bibliographie. SFr ca. 48,00.

Der Katalog dokumentiert eine Ausstellung, die zwischen 4. März und 29. Mai 1994 im Schweizerischen Landesmuseum Zürich gezeigt wird und anschließend in die Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln auf Reisen geht. Der Inhalt des ehrgeizigen Projekts ist auf dem Deckel des Katalogs im Stenogramm zusammengefaßt:

In der Hoffnung auf ein gnädiges Ende wurden im Mittelalter Arme gespeist, Spitäler errichtet und Kirchen gestiftet. Klöster, Schwesternhäuser und Bruderschaften verschrieben sich der Fürbitte für die Armen Seelen im Fegfeuer. Ganze Landstriche lagen als „Seelgeräte“ in Toter Hand. Wirtschaft und Sozialwesen waren eng mit der Jenseitsvorsorge verwoben. Aus Furcht vor dem jüngsten Tag wurden Kunstschatze von unermeßlichem Wert geschaffen.

Es liegt nun nichts näher als zu vermuten, die Ausstellung bringe die eben genannten Kunstschatze zu Gesicht. Das tut sie auch. Der Projektleiter Peter Jezler hat sich zum Ziel gesetzt, jene *Sachkultur* darzustellen, die gläubige Menschen im Mittelalter aus *Furcht vor ewiger Verdammnis* in Form von *Donationen und Stiftungen hinterlassen* haben. Die Ausstellung läßt sich inspirieren von einer Art *Jenseitstopographie*, die als Ordnungsprinzip die *Abfolge der Kabinette* und der darin gezeigten Objekte leitet. Überschrift bleibt jeweils: *Die Jenseitsfurcht und deren Bewältigung*.

Bereits der Benutzer des Katalogs beobachtet mit Interesse, wie der Projektleiter in seinem Museum eine *Raumstruktur* entstehen läßt, die das Jenseits begehbar macht. Man kann also *einerseits vom Fegfeuer in den Himmel* und *andererseits vom Weltgericht in den Himmel wie auch in die Hölle* gelangen. Diese Raumordnung soll dem Besucher helfen, die Funktionsweise *mittelalterlicher Jenseitsvorstellungen* zu enträtseln. Als versierter Ausstellungsdidaktiker macht Jezler sein Vorhaben mit Hilfe einiger schematischer Zeichnungen (Abb. 2 + 3, 9 + 10) deutlich. Die Legenden dazu entbehren nicht einer Prise schwarzen Humors, etwa: *Wenn man die Feg-*

feuerlehre mit jener vom Weltgericht überlagert, entsteht notgedrungen Gegenverkehr... (19).

Daß eine solche „Hausaufgabe“ dem Ausstellungsarchitekten Lukas Dietschy ein dankbares Betätigungsfeld bietet, läßt sich leicht nachvollziehen. Er versichert jedoch, durch die *Inszenierung der Ausstellung* sollten die gezeigten *Kunstwerke nicht zu Requisiten einer Geisterbahn* verkommen. Die Objekte seien in *bühnenbildartig gestalteten Räumen* angeordnet, *welche Bezug nehmen auf die im Werk thematisierte Jenseitsituation* (9).

Davon ist in den einführenden Worten (7 - 10) die Rede; nachgeprüft werden kann die Ausführung des Konzepts in Teil II: *Katalog der ausgestellten Objekte* (169 - 394). Was aber ist mit Teil I? Dieser gibt dem Leiter des Projekts Gelegenheit, seine Darstellung der *Sachkultur* gleichsam theoretisch zu unterbauen. Deshalb hat er den in Bild und Legende verzeichneten Exponaten einen umfangreichen Katalogteil I vorgeordnet: *Thematische Darstellungen und Untersuchungen* (11 - 168). Diese werden ergänzt durch ein „Jenseitsglossar“ (397) und eine umfangreiche Bibliographie (415).

Das vorliegende Heft unserer Zeitschrift fragt nach einem *Leben nach dem Tod*. Die Menschen des Mittelalters sind interessiert an einer besonderen Daseinsweise im Jenseits, die als *Feg(e)feuer* geläufig ist. Allen gemeinsam ist die Furcht, vor dem Gericht Gottes nicht bestehen zu können und der ewigen Verdammnis zu verfallen. Daneben gibt es aber auch die zaghafte Hoffnung auf ein gnädiges Ende. Dazwischen liegt die Möglichkeit der Reinigung und der Läuterung, das „Purgatorium“.

Diese Lehre vom Fegfeuer ist erst im Laufe der mittelalterlichen Theologiegeschichte entwickelt und formuliert worden und hat dann rasch und gründlich Eingang gefunden in den Herzen gläubiger Menschen. Am Vorabend der Reformation beschäftigt sich das Volk Gottes in der Kirche mit seinem Denken und Fühlen und Beten und in seinen Gottesdiensten ganz wesentlich mit dem Jenseits, vorab mit dem Fegfeuer. Franz-Josef Nocke faßt die Situation in seiner *Eschatologie* (Patmos Düsseldorf 1982) folgendermaßen zusammen:

Man löste den Gedanken der Läuterung ab vom Gedanken der Begegnung mit Gott und Jesus Christus; man verräumlichte und verzeitlichte das personale Geschehen, man deutete die Symbole und Bilder (namentlich das vom Feuer) wie objektive Beschreibungen, als ginge es um einen geographisch lokalisierbaren Ort, um richterlich festgesetzte Haftstrafen und um physikalische meßbare Temperaturen, und so erschien das Läuterungsgeschehen schließlich wie „eine riesige Folteranstalt,

ein kosmisches Konzentrationslager; in dem jammernde, klagende und seufzende Kreaturen bestraft werden“ (L. Boros, *Mysterium mortis* 144).

Aus dem von *Opfergaben und Liebeswerken begleiteten Gebet für die Toten – dies ist schon im zweiten Makkabäerbuch (2 Makk 12,40–43) und dann wieder im zweiten christlichen Jahrhundert bezeugt – entwickelten sich später mehr oder weniger magische Vorstellungen: Man könne mit einer bestimmten Summe von Gebeten und Geld die Befreiung einer Seele aus dem Fegfeuer bzw. die (zeitlich genau berechenbare) Verkürzung ihrer Strafzeit erkaufen. Der Protest der Reformatoren gegen solche Vorstellungen und entsprechende Praktiken führte dann zur totalen Ablehnung der ganzen Fegfeuerlehre durch die Kirchen der Reformation (130f.).*

Ein wesentlicher Teil der Zürcher Ausstellung befaßt sich mit diesem „Ort der Reinigung“; es legt sich nahe, diesen Ort etwas näher ins Auge zu fassen. Eine ausgewogene Einführung in *Das Fegfeuer als Sozialidee* gibt Martina Wehrli-Johns (47–58). Zuvor erfahren wir durch Peter Jezler über *Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge* (13–26). Brigitta Rotach befaßt sich mit *Der Durst der Toten und die zwischenzeitliche Erquickung (Refrigerium Interim)* (33–40). Alle Beiträge sind mit zahlreichen Abbildungen illustriert.

Den Beitrag von Frau Wehrli-Johns habe ich mit besonderem Vergnügen gelesen. Der mehrfach von ihr genannte Gewährsmann Jacques Le Goff formuliert so aufreizend, daß man unweigerlich „am Ball bleibt“. Nach ihm hat sich die *Geburt des Fegfeuers* „um 1170–1180 im Milieu der Pariser Intellektuellen vollzogen. An der Theodorschule von Notre Dame, so lautet die These seines gleichnamigen Bestsellers (München 1990), sei durch die bedeutendsten Vertreter der Frühscholastik eine neue Geographie des Jenseits entworfen worden, die besser der Realität der neuen städtischen Gesellschaft entsprechen habe als die dem Feudalzeitalter angemessene scharfe Dualität von Himmel und Hölle... Die soziale Funktion des Fegfeuers habe im wesentlichen darin bestanden, bislang der Verdammnis anheimgefallenen Berufskategorien wie der des Kaufmanns und des Geldverleihers eine Möglichkeit der Errettung aufzuweisen. Dadurch aber sei die neue Lehre vom Fegfeuer zur Wegbereiterin des modernen Kapitalismus geworden“ (47).

Daß die mittelalterliche Jenseitswelt einen entscheidenden Platz in einer Geschichte der christlichen Mentalität einnimmt, ist demnach leicht zu erahnen; der Gedanke an das Fegfeuer ist für die gelebte Frömmigkeit der Menschen im Mittelalter wesentlich. Demzufolge ist

das hinter der Zürcher Ausstellung sichtbar werdende frömmigkeitsgeschichtliche Konzept nicht nur eine Frage an die Aussagekraft des Bildmaterials und an dessen Interpretation oder auch einfach das Ergebnis einer Sammlung der (zufällig) vorhandenen Relikte; vermutlich gibt das realisierte Projekt tatsächlich die dogmatische Ausprägung der Lehre vom Fegfeuer im Mittelalter wieder. Wer die Ausstellung „begeht“, tut gut daran, sich vor Augen zu halten, daß die Leute das alles, was hier dargestellt wird, einmal gelebt haben. Weit mehr als der (wesentlich blässere!) Himmel ist das Fegfeuer eine bedrängende gesellschaftliche Wirklichkeit. Dazu noch einmal Franz-Josef Nocke:

Von solchen zweifellos in der katholischen Kirche stark wirksamen Vorstellungen unterscheiden sich aber sehr die verbindlichen kirchenamtlichen Lehräußerungen. So lehrt das Konzil von Trient in seiner Antwort auf die reformatorische Herausforderung (1563): „Es gibt ein Purgatorium, und die dort festgehaltenen Seelen finden eine Hilfe in den Fürbitten der Gläubigen, vor allem aber in dem Gott wohlgefälligen Opfer des Altares...

Bei der Wiedergabe des Textes habe ich das Wort „Purgatorium“ zunächst unübersetzt gelassen... Oft wird es mit „Fegfeuer“ wiedergegeben. Das ist sachlich richtig, solange man sich dessen bewußt bleibt, daß man hier ein Bild eingeführt hat: „Feuer“. Das lateinische Wort „purgatorium“ enthält dieses Bild nicht... Auch das Moment des Räumlichen („Ort“) ist mit dem lateinischen Wort nicht ausgesagt. Deshalb ziehe ich es vor, bei der Übersetzung „Reinigungsgeschehen“, „Läuterungsgeschehen“, oder einfacher: „Läuterung“, zu bleiben (131 f.).

Diese Überlegungen wird auch der Leser des Katalogs mithören, wenn er sich über *Das Fegfeuer im Spiegel von Bestattungsriten* (Martin Illi 59–68), über die *Rolle von Stundenbüchern in der Jenseitsvorsorge* (Bodo Brinkmann 91–100), über *Die Selbstdarstellung städtischer Eliten im Spiegel von Stifterbildern* (Wolfgang Schmid 101–116), über *Mittelalterliche Medizin und Probleme der Jenseitsvorsorge* (Roger Seiler 117–124) oder über *Renten und Grundbesitz in der Toten Hand* (Hans-Jörg Gilomen 135–148) informiert.

Selbst wenn dem Leser und Ausstellungsbesucher vieles in der Mentalität der Menschen jener Zeit fremd bleiben sollte: Es ist nicht zu übersehen, daß der Glaube an ein wirksames Fegfeuer ein bedeutendes Potential an Hoffnung bereithält. Das Projekt *Himmel – Hölle – Fegfeuer* läßt nicht nur einen Blick tun in eine längst vergangene Zeit, sondern ist auch Anfrage an die Gegenwart und an die Menschen, die heute in der Kirche leben.

Rainer Ruß

Angelika Aliti

Die Sucht, unsterblich zu sein

Warum der Mensch den Tod fürchtet und darüber das Leben versäumt. Kreuz Verlag Stuttgart 1991, 240 S. geb. DM 29,80.

Alle Lebenden sind Sterbende, das Leben ist endlich, die Todesangst im tiefsten Lebensangst, und wenn diese Fakten in illusionsloser Nüchternheit anerkannt werden, kann das Todesbewußtsein in die Energie umgesetzt werden, das Leben ultimativ zu leben: „Ich bin eine zukünftige Sterbende. Seitdem hat der Tod seinen Schrecken verloren. Mit dieser Kompetenz habe ich dieses Buch geschrieben. (...) Ich entdeckte, daß es zweierlei Arten von Tod gibt, von denen nur der gewaltsam zugefügte verabscheuungswürdig ist, während der natürliche, dem wir zu entgehen versuchen, Teil des Lebens ist, der seinen Schrecken verliert, wenn wir ihn akzeptieren“ (9.10).

Von diesem End- und Ausgangspunkt der Sterblichkeit her kritisiert die Verfasserin die Abwehrsysteme und Verdrängungsmechanismen gegenüber dem Tod und dem Leben: Wohltuend ist der energische und unerbittlich klare, keineswegs larmoyante Stil der Autorin. Ihr Buch ist nicht gerade „tröstend“, wie die Verlagswerbung verspricht, sondern tut das, was jedes gute Buch über das Leben und den Tod tun sollte: es stiftet Unruhe. In den kämpferischen Passagen gewinnt es an Profil und provoziert zugleich zur Kritik, denn so manche Polemik fällt doch zu einseitig und kurzschlüssig aus und vermittelt eher die Einsicht in die Begrenztheit mancher Reflexionen.

Wenn A. Aliti ihre Attacke gegen die Schulmedizin reitet, die nichts anderes könne „als Blut abzunehmen, zu röntgen, Medikamente zu verschreiben, zu operieren“ (129), so kommt ihr offenbar nicht zu Bewußtsein, wie diese so abfällig notierten Errungenschaften der modernen Medizin unerträgliche Schmerzen lindert, Leben gerettet und oft erst ein wissendes, würdevolles Sterben ermöglicht haben. Der eigentliche Kritikpunkt ist treffender von Jean Baechler und Norbert Elias benannt worden: die Thanatokratie der modernen Medizin, die medizinische Verwaltung und Herrschaft über den Tod, die Enteignung des Sterbenden von seinem Tod.

Noch engstirniger fällt die Darstellung der Religion aus: Bei A. Aliti verkommt die Religion zur „Religionsbranche“ (56), der Auferstehungsglaube zum „Unsterblichkeitswahn“ (142, 148), das Christentum zur „lebensfeindliche(n) Religion, die jahrtausendlang blutrünstige Mörder hervorbrachte“ (147). Die Autorin verwechselt hier billiges Karikieren (vgl. 143) mit begründetem Kritisieren. Überdies ist es verblüffend, wenn jemand, der so

wenig Kenntnis der Auferstehungstheologie und so wenig Verständnis für die Transzendenz der menschlichen Immanenz beweist, ein Buch über das Thema der Unsterblichkeit verfaßt. Nein, Frau Aliti, Hoffnung ist nicht einfach „die Hure, die sich zu ihrer Entlastung anbietet, getrieben von ihrem Zuhälter, der Enttäuschung“ (56)!

Warum eigentlich schreibt jemand, der sich gegen die vernichtende Todes- und Lebensangst wendet, so vernichtend? Es gibt vielleicht *Die Sucht unsterblich zu sein* (Alitis Buchtitel) in den verschiedensten säkularisierten Unsterblichkeits-Utopien (zu deren Analyse Ernst Bloch nur ein paar lesenswert luzide Seiten benötigte, „Das Prinzip Hoffnung“, Dritter Band). Aber es gibt auch die menschliche *Sehnsucht* nach Ewigkeit.

Leidenschaftlichen élan vital entfaltet die Autorin vor allem in der Kritik des Patriarchats, das auf dem Prinzip der Gefühlsversorgung des Mannes durch die Frau basiert (90 ff.). In der Kritik am Patriarchat zeigt sich die Stärke einer starken Frau in ihrer zupackenden Sprache. Alitis Appelle an Frauen und Männer (102 ff.) entbehren zwar in ihrer Apodiktik nicht ganz der Schlagkraft der Nudelrolle, aber treffen doch in ihrer kompromißlosen Härte zu: Ihre Warnung vor dem alten Trick, dem Tauschgeschäft „der Gefühlsversorgung des Mannes gegen Nicht-Einsamkeit der Frau“ (102), wie ihre nachfolgenden Gebote von mosaischer Strenge, seien nicht nur Frauen zur Lektüre empfohlen, sondern auch Männern, welche die Autorin nach Hülsemann/Wieck für „prinzipiell lernfähig“ (103) hält!

Im letzten Drittel verliert das Buch an Sprengkraft und Stringenz. Das achte Kapitel „Wie der Tod verbannt wurde“ ist ein schlaffer Abgesang auf Philippe Arjes' „Geschichte des Todes“. Überhaupt wird Alitis Buch im Finale zu weitschweifig und unterläuft den eigenen Anspruch, den jede Reflexion angesichts des Todes diktiert, „das Wichtige vom Unwichtigen (zu) unterscheiden“ (234).

Trotz mancher Ungereimtheiten und Unzulänglichkeiten, die eben Ausdruck des Lebendigen, immer Unvollendeten sind, ist dieses aufmunternde und aufgeweckte Buch lesenswert. Als potentieller Leserkreis kämen „Millionen nicht gelebter Leben, Millionen Menschen, die sich voller Angst und Haß in Sicherheit gebracht haben“ (71), in Frage, denn dieses Buch hat die Zugkraft des „Carpe diem!“ und straft die Lektüre nicht als vertane Zeit, gemäß dem Axiom des Buches: „Gehen wir nicht leichtfertig mit der Zeit um, die uns gegeben ist. Es sind nur 4000 Wochen, und dann gehen wir schon auf die Achtzig zu“ (238). Damit ich nicht vor lauter Rezensieren das Leben versäume, verabschiede ich mich mit Gruß an die Autorin: „Morituri te salutant!“ *Verena Lenzen*

Walbert Bühlmann Gottes große Überraschung

Was nach dem Sterben auf uns wartet. Topos TB 233. Mt. Grünewald Verlag Mainz 1993. 222 S. kt. DM 16,80.

Der Schweizer Kapuzinerpater kennt die halbe Welt und die kennt ihn. Wer ihn nicht kennt, hält sich an seine Bücher, etwa: *Wo der Glaube lebt* (Herder 1974), *Wenn Gott zu allen Menschen geht* (Herder 1981), *Von der Kirche träumen* (Styria 1986). Die Bände zum Thema Weltkirche tragen unverkennbar prophetische Züge; an den *Kirchen träumen* habe ich eher mein stilles Vergnügen.

Das vorliegende Taschenbuch wiederholt die *Fragen um Tod und Jenseits* von 1985, für diese Ausgabe gekürzt und aktualisiert (?). Trotzdem brauche ich als Leser einen großen Atem. Ich vermisste die spekulative Durchdringung des Stoffes; es brennt auch kein prophetisches Feuer mehr. Die beschworene Inspiration (196ff) ist Wunschtraum geblieben. Der Fleiß des Autors sei nicht bezweifelt; nahezu zweihundert Literaturangaben belegen ihn.

Der Autor steuert sein Thema nicht direkt an; er versucht sich zuerst auf allen denkbaren *Pisten der Menschheit* (9ff). Wozu noch einmal verstaubte Apologetik: Wunder als „Durchbrechen der Naturgesetze und somit göttlicher Eingriff“ (60)? Frau Kübler-Ross benötigt keine Empfehlungen mehr (47ff)! Mit Genuß stürzt sich der Autor auf parapsychologische Phänomene, „die mit der Trennung der Seele, des Ichs, der Lebenskraft, des *Astralleibes* vom körperlichen Leib mit Exkursionen dieses Astralleibes zu tun haben“ (55). Natürlich fehlt auch nicht die Aussage von sogen. klinisch Toten: „Das schönste Erlebnis meines Lebens war mein Tod“ (57). Das klärende Wort, hier werde über das *Sterben* gesprochen und nicht über den *Tod*, bleibt der Autor dem fragenden Leser schuldig.

„Die Leugnung der unsterblichen Seele“ bedeute eine „Radikalisierung des Glaubens“ (130). Einwand: Beim „ewigen Leben“ könne es sich „nicht um eine absolute Neuschöpfung handeln“ (131). Gegenvorschlag des Autors: „diese leidenschaftliche Diskussion mit einem persönlichen Kompromiß zu begleichen und vom *Entweder-Oder* zum *Sowohl-Als-auch* überzugehen“ (132). Begründung (offensichtlich): versöhnlicher Charakter des Autors. Nur: Welcher Exeget würde da jemals unterschreiben?

Der dritte und letzte Abschnitt des TB fordert einen christlichen Lebensplan, „der jedoch vom Jenseits her mitbestimmt ist“ (159). „Frohgemut altern“ (166) und „Mutig handeln“ (171) empfiehlt der Autor. Der Ausblick auf „Die großen Aufgaben der heutigen Menschheit“ (177) ist gut gemeint, aber größtenteils durch die Zeitereignisse überholt. Schade!

Rainer Ruß

Gisbert Greshake Tod – und dann?

Ende-Reinkarnation-Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen. Herderbücherei TB 1504. Freiburg 21990. 93 S. kt. DM 7,90.

Wer nicht sterbe, brauche von seinem Leben nichts herzugeben, argumentiert der Autor. Darum bleibe in einem Leben ohne Tod *alles unverbindlich, oberflächlich, ein stets widerrufbares Spiel*. Ohne Konfrontation mit dem Tod werde das Leben nicht menschlich, ermangele es der Tiefe und der Verantwortung; wer nicht stirbt, gibt auch nichts von sich her (17).

In einem ersten Abschnitt setzt sich der Autor mit *nichtchristlichen Einstellungen* zum Tod auseinander: mit den Thesen vom „natürlichen“ Tod (18ff), mit dem hegelianisch-marxistischen Tod (28ff), mit der Überzeugung von der unsterblichen Seele (34ff). In äußerster Dichte skizziert er *Grundzüge eines christlichen Todesverständnisses* (42), begründet Israels *Verzicht* auf eine „Unsterblichkeitslehre“ (43) und charakterisiert den Tod Jesu als das *äußere Zeichen der unbedingten Liebe Gottes zum Menschen* (45). Im Blick auf die Auferstehung erweise sich *die Grenze des Todes* als buchstäblich *vorläufig*, als *Wegstation*, als *Grenze jener Lebensfrist*, die uns gegeben worden sei, *damit wir in der uns zugestandenen Zeit durch ein Leben in Glaube und Liebe uns gleichsam „auszeugen“ zu dem, der wir dann in alle Ewigkeit sein werden* (47ff).

In einem zweiten Teil widmet sich der Autor den Fragen um *Reinkarnation oder Auferstehung?* Westliche Zeitgenossen reklamieren die ehemals fernöstliche Vorstellung der *Seelenwanderung* inzwischen für sich. Solche Ansichten sind nicht unlogisch; wer das Leben als etwas *Vorläufiges* erfahre, dem keine Endgültigkeit eigne und keine Verbindlichkeit, dem sei das Bild vom *Spielfeld* für Experimente schließlich nicht fremd (55).

Greshake qualifiziert verbreitete Ansichten über *Reinkarnation und Seelenwanderung* als *westliche Fassung fernöstlicher Konzepte* und deren *tiefgreifende Adaption* zur Lösung *spezifischer Probleme des Abendlandes* und zur Legitimation gegenwärtiger *Stimmungen* (59). Er zeigt das verschiedene *Zeit- und Geschichtsverständnis* von West und Ost auf (61), argumentiert mit der *Leib-Seele-Einheit des Menschen* (68), *plädiert für das christliche Prinzip Gnade* (78). Wer im *Streit der Hoffnungen* (91) Informationen und Argumentationshilfen sucht, sei auf dieses kleine Buch verwiesen. Der Autor hat das wichtigste Material zusammengetragen und in gedanklicher Dichte formuliert.

Rainer Ruß

Albert Champdor
Das Ägyptische Totenbuch

Vom Geheimnis des Jenseits im Reich der Pharaonen, bearbeitet und herausgegeben von Manfred Lurker mit 110 teils vierf. Abb. und einem Verzeichnis der Götter und wichtiger religionsgeschichtlicher Begriffe. Herder/Spektrum TB 4183. Freiburg 1993. 208 S. kt. DM 16,80.

Erik Hornung (Hrsg.)

Ägyptische Unterweltbücher

Eingeleitet, übersetzt und erläutert, mit 114 Illustrationen. Artemis Zürich/München 31989. Reprint 1992, 525 S. Fadenheftung, Ln. DM 58,00.

1977 hat der Historiker Champdor sein *Livre des Morts* in deutsch erscheinen lassen und ihm den Untertitel gegeben: *Kult und Religion im alten Ägypten nach den schönsten Papyri aus berühmten Grabmälern, aufgefunden in der Nekropole von Theben*. Diese wesentliche Information steht auf der Titelseite des Taschenbuchs nicht mehr. Deshalb wird die neue Ausgabe vermutlich unzutreffende Erwartungen wecken. Der Autor will zwar durchaus *einige Seiten im Buch der Lehren aufblättern* (19), aber er bietet nur wenige Texte aus dem Totenbuch wörtlich, vielmehr erzählt er *über* Totenbuch, Tod und Jenseits. Der Leser des ausgesprochen hübschen Taschenbuchs wird nach getaner Arbeit keineswegs zu den *Eingeweihten* zählen; nur der alte Ägypter weiß *in der Welt der Toten besser Bescheid als im Reich der Lebenden* (39). Der moderne Europäer muß also nicht zahllose Sprüche über Jenseitsinformationen lernen. Stattdessen wird ihm ein umfassender Eindruck von einer ihm fremden Welt vermittelt, auch wenn diese ihm verschlossen bleiben muß; das Staunen bleibt ihm allemal, und das nicht wenig.

Champdor legt eine Studie vor über das Schicksal des Toten im Ägypten der Pharaonen: über die wenigen Wochen vor der Bestattung und über die Ewigkeit danach. Sind die Toten am Nil durch die Topographie einer exakten Totenliturgie für ihre Reise ins Jenseits einst sorgfältig ausgerüstet worden, so steht in Champdors Taschenbuch wiederum ein Reiseführer bereit: verfaßt freilich für einen, der nicht erwarten darf, jemals den Weg der Sonne nächstens auf der Duat zu verfolgen oder gar in der Barke des Sonnengottes Platz zu nehmen.

Der Autor resümiert, ohne seine Sympathie für die fremde Welt und Zeit und die Menschen damals zu verhehlen: *Seit Anbeginn der Zeiten wußten die Ägypter, daß das einzige wirklich wahre Leben das ewige Leben war, und daß dieses Leben für sie in dem Augenblick beginnen würde, wo sie in der Unterwelt zum zweitenmal geboren würden* (131).

Das *Totenbuch* ist nur eines von mehreren *Unterweltbüchern*. Es besteht aus einer Sammlung von Sprüchen, die man dem Toten in den Sarg mitgegeben oder in die Mumienbinden eingewickelt hat. Die Bezeichnung *Totenbuch* für die Zusammenstellung der meist auf Papyrus überlieferten Begräbnistexte des Neuen Reiches und der Spätzeit stammt von dem Ägyptologen Richard Lepsius, der 1842 erstmals ein Exemplar veröffentlicht hat. Sein Schüler Naville hat 1866 alle bis dahin bekannten Texte zusammengestellt.

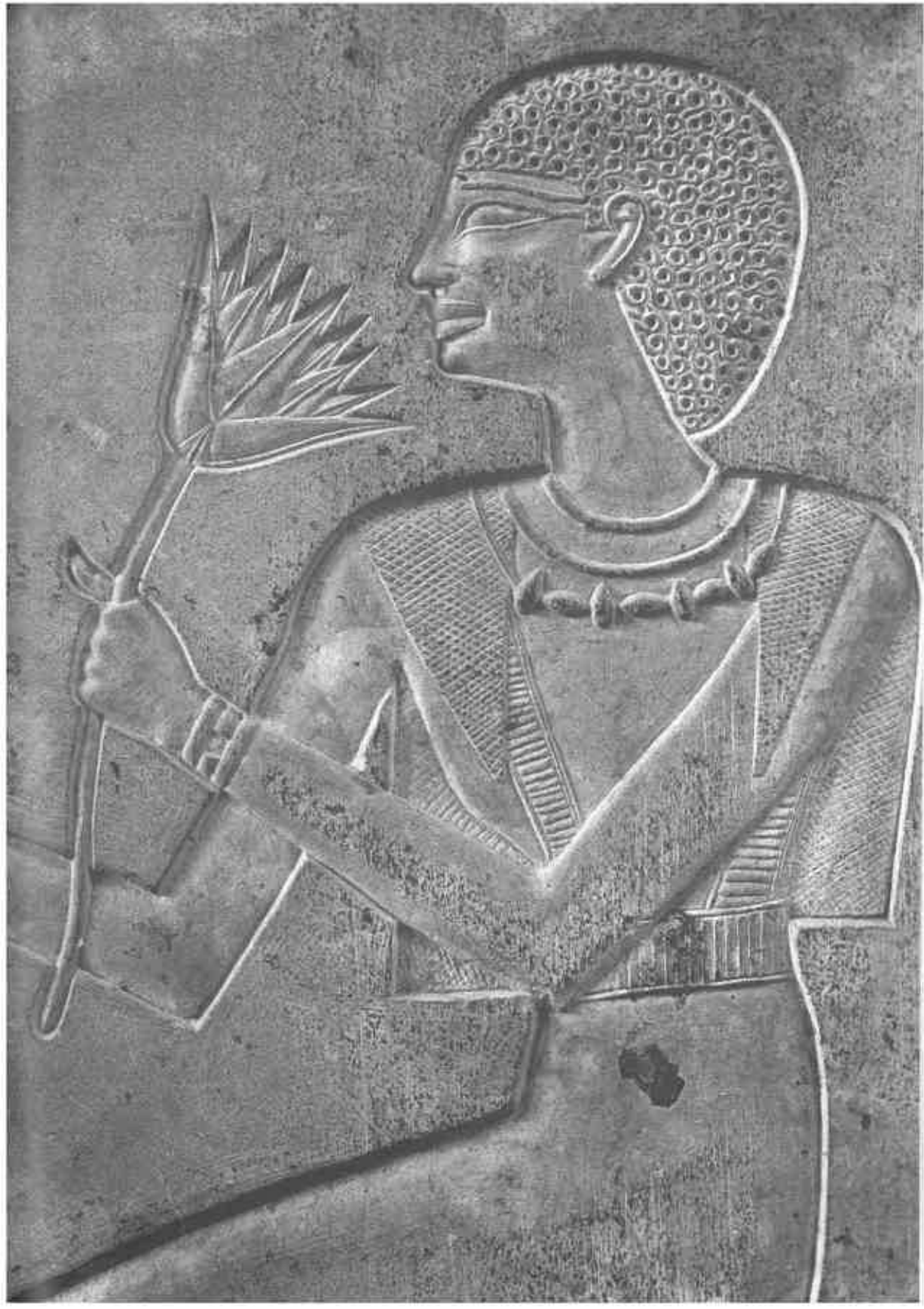
Die ältesten Totensprüche sind die Pyramidentexte. Als sich die Pharaonen mit Beginn der 18. Dynastie in den Felsgräbern im Tal der Könige bestatten lassen, werden die Wände der Sarkkammer mit Texten und Darstellungen des Unterweltbuches *Amduat* (Das, was in der Duat ist), bemalt. Diese *Schrift des verborgenen Raumes* bekommen die Pharaonen von Thutmosis I. bis Echnaton als einzigen Schmuck für die Wände ihrer Grabkammer. Der Text bleibt den Königen vorbehalten und wird erst spät demokratisiert. Pharao Haremhab wählt statt des *Amduat* das *Pfortenbuch*, Sethos I. das *Höhlenbuch*. Die moderne Ägyptologie hat diese verschiedenen *Reiseführer ins Jenseits* in einer schönen Ausgabe zugänglich gemacht.

„An der Lotosblüte riechen“

Detail vom Sarkophag der Kawit im Museum zu Kairo. XI. Dynastie 2100-2000 v. Chr.

Der Sarkophag gehört ursprünglich zur Grabanlage des Pharaos Mentuhotep in Deir el-Bahari (Ortsname aus dem 19. Jahrhundert). Innerhalb der Anlage hat man Gräber der höchsten Staatsbeamten und der königlichen Familie gefunden, u. a. die Kalksteinschreine von sechs Königsfrauen und Hathor-Priesterinnen. Dazu gehört auch der Sarkophag der Kawit. In Deir el-Bahari steht der Tempel der Hatschepsut, nach dessen Zerstörung ein Heiligtum für Thutmosis III. Die Bauten sind bereits in antiker Zeit von Steinräubern abgeräumt worden. Tausende bemalter Relieffragmente harren der Restaurierung.

Der Sarkophag der Kawit besticht durch seine klassischen Maßverhältnisse und die Schönheit seiner Figuren. Die duftende Blüte des blauen Lotos steht in der Mitte der Darstellung. Der Lotos gehört schon bei den Gräbern des Alten Reiches zum Bildprogramm und dient als kultische Opfergabe. Die Lotosblüte ist der Schoß der Sonne, sie ist ein Bild für Schöpfung und Regeneration und das Symbol für die Wiedergeburt und das ewige Leben. Das Bild der Kawit ist durch und durch positiv besetzt; es atmet Freude und Zufriedenheit und Zuversicht. Für ein Grabbild wahrhaft erstaunlich! Rainer Ruß



Uwe F. W. Bauer

כל הדברים האלה All diese Worte

Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam, expliziert an der Schilfmeer erzählung in Exodus 13,17-14,31. Europäische Hochschulschriften XXIII/442. Peter Lang Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris 1992. 378 S. kt. DM 89,00.

Mit dieser Dissertation aus Amsterdam liegt die erste umfangreiche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der *Amsterdamer Schule* in deutscher Sprache vor. In einem umfangreichen Theorieteil (25-195) und einem Praxisteil (197-348), der Exegese von Ex 13,17-14,31, ermöglicht der protestantische Theologe Uwe F. W. Bauer einen grundlegenden Einblick in eine biblische Exegese und Hermeneutik, die sich in den letzten vierzig Jahren an der theologischen Fakultät der Universität von Amsterdam herausgebildet hat. Die wichtigsten Wegbereiter dieser *Schule* sind u. a. J. Calvin, K. Barth, K. H. Miskotte, M. Buber und E. Rosenzweig; ihr Hauptvertreter ist der 1993 verstorbene Frans H. Breukelman.

Diese biblische Exegese und Hermeneutik kennzeichnet vor allem:

1. Sie ist im Kern typisch reformatorisch mit einem deutlich reformierten Akzent, der sich im bundestheologischen Denken, in der hohen Bedeutung des AT und in der reformierten Übersetzungstradition ausdrückt.

2. Die Exegese wird, als Konsequenz aus der Einheit der Schrift und einer neuen Theorie über die Entstehung des Tenach während des Exils und danach, vorrangig synchron statt diachron betrieben. Dabei baut die synchrone Exegese durchaus auf der historisch-kritischen Wissenschaft auf, nutzt diese, beharrt aber auf dem Vorrang des Textes und seiner Struktur.

3. Hermeneutik wird hier verstanden als Methodologie der Exegese, die ihre Prinzipien textimmanent entwickelt. Der Text gibt selbst Anhaltspunkte dafür, „wie er verstanden werden will“ als „sacra scriptura sui ipsius interpres“ (19).

4. Exegese und Hermeneutik stehen in einem bestimmten Wechselverhältnis. Aus der Exegese kommt immer deutlicher der hermeneutische Horizont zum Vorschein, innerhalb dessen die Exegese die biblischen Texte auslegt. Die Beschreibung dieses Horizontes heißt *Biblische Theologie*. Sie liefert die Methodologie des reformatorischen Prinzips „sacra scriptura sui ipsius interpres“ (Vgl. 374).

5. Die These von Karl Barth, daß die Geschichte ein Prädikat der Offenbarung ist, hat zentrale Bedeutung innerhalb der *Amsterdamer Schule*: Es gibt nur *eine pars*

pro toto stehende „Geschichte“ und das ist die Geschichte des immer neuen Tatwortes des *Namens*. Durch das Hören, das Lesen bzw. die Verkündigung der Schrift als des Zeugnisses dieses göttlichen Tatwortes werden Menschen als Zeugen in die Praxis dieses Tatwortes mit einbezogen. Auf diese Weise schafft die Schrift als ein ideologisches Buch, das auf dem Feld der Ideologien den Mythos von der Ewigkeit des status quo bestreitet, *Geschichte* (vgl. 374).

6. Im Kontext einer solchen Biblischen Theologie spielen die Eigenheiten der hebräischen Sprache und Erzählkunst und die unauflösbare Einheit von Form und Inhalt eine entscheidende Rolle. Dabei wird dem AT in seiner kanonischen Anordnung als Tenach (Thora-Propheten-Schriften) eine besondere Bedeutung zugemessen, ohne dabei die Einheit der Schrift, die in der Einheit des *Namens* begründet liegt, außer acht zu lassen. „Jeder einzelne Text sowie der Tenach als Ganzes will als Einheit gelesen werden.“ Dies gilt auch für das griechische NT, denn auch seine Denkkategorien „sind jüdisch, und die griechischen Texte, vor allem die Evangelien, sind in Anlehnung an die Sprach- und Erzählformen des Tenach gestaltet“ (20).

7. Entgegen den traditionellen Zuordnungsmodellen von AT und NT, die alle ein *Mehr* des NT annehmen, betont die *Amsterdamer Schule* den Primat des Tenach! Dies entspricht dem christologischen Dependenzmodell, nach dem durch den Messias Jesus die Menschen aus der Völkerwelt und aus Israel (Judenchristen) neu bzw. auf neue Weise am Bund Gottes mit Israel *partizipieren* und den Tenach mit Israel *mitlesen*. Von daher muß aber jede Biblische Theologie zuerst Biblische Theologie des Tenach sein (vgl. 375)! Die Gefahr der christlichen Vereinnahmung des AT und der damit immer real einhergehenden Substitution Israels durch die Kirche begegnen die Vertreter der *Amsterdamer Schule* mit dem Bekenntnis der vorgeordneten und bleibenden Erwählung Israels. Von daher erweist sich diese exegetische Richtung gerade auch in ihrer besonderen Nähe zur jüdischen Tradition trotz einzelner Probleme in ihren Grundentscheidungen als eine wichtige Basis für ein besseres Verständnis zwischen Christen und Juden und für einen neuen Umgang der ChristInnen mit der jüdischen Bibel.

Im zweiten Teil seiner Arbeit, für dessen Verständnis zumindest Hebräischkenntnisse unerlässlich sind, zeigt der Autor an der Schilfmeer erzählung exemplarisch, wie sich die *Amsterdamer Exegese* in der Praxis vollzieht. Wesentliches inhaltliches Ergebnis dieser Textexegese ist u. a. das Erkennen der Schilfmeer erzählung als einer *Lehrer-*

zählung der Tora, deren Ziel es ist, „den Hörer bzw. Leser auf denselben Lernweg mitzunehmen, den Israel durchläuft“ (343). Dies geschieht anhand eines Grundprinzips des Tenach: *In der Partikularität Israels im Lande und in der Geschichte Gottes mit Israel geht es um die Universalität der Menschheit auf der in der Geschichte Gottes mit allen Menschen!* „Das pars pro toto-Prinzip des Tenach zeigt sich am Beispiel der Schilfmeerzählung darin, daß Ägypten und Israel über ihren konkreten Konflikt hinaus Modellcharakter für zwei radikal entgegengesetzte Konzepte von einer menschlichen Gesellschaft haben. Ägypten steht als Modell für eine Gesellschaft des autoritativen Gehorsams und der organisierten Unterdrückung gegen sich selbst und die Fremden in ihrer Mitte, die keine Zukunft hat, und bietet Unterdrückten insbesondere militaristischer Couleur die Möglichkeit zur Identifikation. Die Erzählung dient ihnen als Warnung vor ihrem Untergang, falls ihre Umkehr ausbleibt. Israel steht Modell für eine Gesellschaft, die den Weg aus der Unterdrückung in die Freiheit wagt, im Vertrauen auf JHWH, der befreit (348). Auf diese Weise bietet diese Lehrerzählung allen Menschen die Möglichkeit, sich mit Israel und dessen Vertrauen zu JHWH zu identifizieren, vor allem allen Unterdrückten und Armen und solchen, die bereit sind, sich mit den Unterdrückten und Marginalisierten „zu solidarisieren und sich zu *Subjekten der Befreiung anrufen zu lassen*, auf daß sich auf der Erde unter dem Himmel einstellt, was im Himmel für die Erde geplant ist“ (348): Schalom!

Neben dieser überzeugenden Exegese von Ex 13,17-14,31 liegt der besondere Wert dieser Arbeit von U. F. W. Bauer darin, daß endlich für deutschsprachige Leserinnen und Leser die Theorie und Praxis der *Amsterdamer Schule* nachvollziehbar wird. Mit ihren in Bauers Studie gründlich dargestellten wichtigen exegetischen und hermeneutischen Anstößen kann vor allem die gerade in der deutschsprachigen Theologie begonnene Auseinandersetzung um die Bedeutung des Ersten Testaments und der jüdischen Tradition überhaupt für die Christenheit sowie über das christliche Verhältnis zu Israel/dem Judentum wichtige Impulse erhalten!

Nicht zuletzt aus diesem Grund ist es wünschenswert, daß deutsche Verlage es wagen, Werke der gegenwärtigen Hauptvertreter der *Amsterdamer Schule*, wie z. B. von F. H. Breukelman, K. A. Deurloo und D. Boer, in Übersetzungen in ihre Programme aufzunehmen, um so die weitere Auseinandersetzung mit dieser originären und wichtigen Art der Schriftexegese an den Originalwerken zu ermöglichen.

Michael Helsper

Helmut Gabel

Inspirationsverständnis im Wandel

Die Neuorientierung der Katholischen Inspirations-theologie im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils. Matthias Grünewald Mainz 1991, 352 S. kt. DM 48,00.

Die vorliegende Arbeit ist die Mainzer Dissertation des Spirituals am Priesterseminar in Würzburg, die aber, was ihr Verfasser betont, kein akademisches Problem behandelt. Jede Bibelarbeit, die auf Ergebnisse historisch-kritischer Erforschung der Bibel zurückgreift, stößt über kurz oder lang auf die Frage nach dem, was denn die Heilige Schrift eigentlich ist, beziehungsweise was die Schrift zur „heiligen“ macht. Insofern wird jeder, der in Theologie, Katechese oder Bibelarbeit mit der Heiligen Schrift zu tun hat, das vorliegende Buch zum Verständnis der Schriftinspiration dankbar zu Hand nehmen. Das Akademische des Buches mag manch einen, der mit diesem „Basisproblem“ herankommt, ein wenig abschrecken, jedoch ermöglicht die gute Gliederung des Buches durchaus ein Lesen in Auszügen.

Ausgehend von der neuscholastischen Inspirationslehre geht der Verfasser zum Inspirationsverständnis des Offenbarungsdekretes des Zweiten Vatikanischen Konzils über, bevor Neukonzeptionen gegenwärtiger katholischer Inspirationstheologie – ausgehend von Karl Rahner – dargestellt und kritisch gewürdigt werden, um schließlich im Schlußkapitel „eine Theologie der Schriftinspiration vom umfassenderen Hintergrund einer Theologie des Geistes her zu entwickeln“, wobei „der Geistbezug der Heiligen Schrift (...) als Konkretisierung des offenbarenden und Gemeinde aufbauenden Wirkens des Geistes beschrieben“ (334 f.) wird.

Zum eingangs genannten pastoralen Anliegen der Thematik kehrt der Verfasser sodann in seiner Schlußbemerkung zurück, wenn er die Konsequenzen für die Schriftauslegung und den Umgang mit der Heiligen Schrift erhebt, indem er deren gemeinschaftsbezogene, kirchliche Dimension einbringt. Nicht allein die Herausforderungen fundamentalistischen Bibelverständnisses unserer Tage lassen das Buch ein wichtiges und notwendiges sein, sondern eben auch die Einsicht in die Bedeutung einer gerade katholischen Bibelhermeneutik.

Da der „normale“ Umgang mit der Bibel die hier behandelten Fragen geradezu immer wieder provoziert, darf man dem Buch viele Leser gerade auch aus dem Kreis derer wünschen, die sich um ein vertieftes Verständnis der Bibel in der Kirche bemühen. Und gerade diese, aber auch die Fachtheologen, werden es mit großem Gewinn lesen.

Christoph Dohmen

Herbert Nier
Der höchste Gott

Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., BZAW 190 Berlin-New York 1990, 268 S. geb. DM 98,00.

Die Würzburger Habilitationsschrift geht von der Einsicht aus, „daß eine israelitische Religionsgeschichte losgelöst von der Religionsgeschichte Syrien-Kanaans nicht existiert“ (12) – einer Einsicht, die nach heutigem Forschungsstand nicht ernst genug genommen werden kann. Der Verf. konstatiert zunächst, daß in der syrisch-kanaanäischen Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. eine neue Gottheit auftritt, Baʿalsamem, als Antwort auf die Krise des Polytheismus in der Spätbronzezeit der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. (17–41). Eine erste und deutliche Rezeption des Titels dieses Gottes im Bereich israelitisch-jüdischer Religiosität findet sich in den Elephantine-Papyri des 5. Jahrhunderts v. Chr., die JHWH den Titel „Gott des Himmels“ beilegen, sowie in gleichzeitigen bzw. jüngeren Texten des Alten Testaments (43–60). Die Benennung JHWHs als „höchster Gott“ ist von dem Titel „Gott des Himmels“ nicht zu trennen und ist ebenfalls erst nachexilisch belegt (61–68).

Der Verf. geht dann den verschiedenen Motivkomplexen in Verbindung mit dem höchsten Gott nach. Da im syrisch-kanaanäischen Raum – einschließlich des vorexilischen Israel – eine komplex geordnete Götterwelt bestand, „ist davon auszugehen, daß in einem ersten Stadium JHWH in ein ihm vorgegebenes Pantheon eindrang und erst in einem zweiten Stadium zu dessen höchstem Gott aufstieg“. Dies führt zur Vorstellung eines JHWH untergeordneten himmlischen Thronrats in exilisch-nachexilischer Zeit, „die trotz des allmählich sich durchsetzenden Monotheismus ihr polytheistisches Kolorit behielt“ (79). In diesem Zusammenhang – und damit erst nachexilisch – gelangten Vorstellungen vom Götterberg als Sitz des höchsten Gottes in die alttestamentliche Literatur (116f), wird JHWH als Herr über Schöpfung und Chaos bekannt (125f). Bereits in vorexilischer Zeit (Hos 6,5; Zef 3,5) „hatte JHWH die Rolle des Sonnengottes als Garant der Rechtsordnung übernommen“ (150f). Diese Tendenz verstärkt sich in nachexilischer Zeit bis hin zur ausdrücklichen Bezeichnung JHWHs mit dem Namen des Sonnengottes in Ps 84,12 und Mal 3,20f (156–161). Kritisch sei angefragt, ob Ps 72 wirklich erst nachexilisch zu datieren ist; das hebr. *mispatim* vermag die Beweislast wohl kaum zu tragen (zu 154).

Der Verf. kommt schließlich zur religions- und literaturgeschichtlichen Auswertung. Die Religion Israels „ist

nicht im luftleeren Raum entstanden, sondern im syrisch-kanaanäischen Kulturbereich, ohne den die israelitische Religion nicht denkbar wäre“ (184) – ein Urteil, dem man wohl grundsätzlich beipflichten muß, das aber dennoch der Differenzierung bedarf. Denn der Gott JHWH selbst, der doch das Spezifikum israelitischer Religion darstellt, stammt eben nicht aus dem syrisch-kanaanäischen Kulturbereich, sondern ist aus der südlichen Wüste importiert worden, wobei er, um seine Kompetenzen zu erweitern, notgedrungen syrisch-kanaanäisches Religionsgut an sich ziehen mußte. In der Verehrung des Gottes JHWH zumindest hat sich das vorstaatliche Israel von Kanaan unterschieden – unbeschadet dessen, welchem Landnahme-modell man den Vorzug gibt (zu 188). JHWH wird vom Verf. für den Bereich der offiziellen Religion der staatlichen Zeit die Stelle eines Dynastie- und Landesgottes zugestanden, wobei die Inschriften von Kuntilet Ajrud und Chirbet-el-Chom (neben) JHWH das Kultsymbol der Göttin Aschera nicht eine synkretistische Volksreligion belegen, sondern zeigen, daß auch die offizielle Religion der Königszeit nicht monolatrisch war – eine Behauptung, für die der Verfasser allerdings den Beweis schuldig bleibt. Unhaltbar ist die These, daß auf der Ebene der privaten Frömmigkeit JHWH und seine Theologumena keine Rolle gespielt hätten, „wie sich aus der Analyse der israelitischen Personennamen ablesen läßt“. J. H. Tigay hat im Gegenteil in einer Arbeit von 1986 nachgewiesen, daß innerhalb der inschriftlich bekannten 592 hebräischen Personennamen aus dem 8. bis 6. Jahrhundert v. Chr. die ein theophores Element haben, 94,1% ein jahwistisches, aber nur 5,9% ein heidnisches Element im Namen tragen; vgl. dazu H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments* 1, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 129f (zu 190).

Nach Auffassung des Verf. ist die israelitische Religionsgeschichte der exilisch-nachexilischen Zeit durch zwei Polaritäten charakterisiert: 1. Das Aufkommen des Monotheismus seit dem Exil durch Deuteropropheten und das Deuteronomium; 2. die Randrolle des Monotheismus als theologischem Gedanken in der nachexilischen Literatur (205). Hinter diese „Randrolle“ möchte ich allerdings ein kräftiges Fragezeichen setzen. Wenn beispielsweise die Priesterschrift des Pentateuch und das chronistische Geschichtswerk den Monotheismus fraglos voraussetzen, kann man doch wohl nicht von einer „Randrolle“ sprechen. Weder das Phänomen der „Rache des Mythos“ (206–210) noch das des literarischen Paganismus (210–220) vermögen dieses Urteil des Verf. zu stützen – beide Phänomene begegnen auch im Christentum, für das der Monotheismus schlechthin zentral ist. Grundsätzliche

Bedenken ergeben sich auch gegen die pauschale Spätdatierung der Rezeption kanaanäischen mythischen Materials in die exilisch-nachexilische Zeit (zu 223).

Die Arbeit macht einen ambivalenten Eindruck. Während die beiden ersten Teile eine umfassende Kenntnis des religionsgeschichtlichen Materials verraten, ist der letzte Teil nicht frei von subjektiven und einseitigen Wertungen. In jedem Fall hat der Verf. die Erforschung der Religionsgeschichte Altisraels ein gutes Stück vorangetrieben.

Franz Josef Stendebach

Hannelore Jauss Tor der Hoffnung

Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen. Europäische Hochschulschriften XXIII/412. Peter Lang Frankfurt-Bern 1991. 330 S. kt. DM 93,00.

Diese Tübinger Dissertation mit dem Titel aus Hos 2,17 widmet sich dem vernachlässigten Problem des bildlichen Sprachgebrauchs der Psalmen. Das Interesse der Verfasserin liegt aber weder auf dem Zusammenspiel von bildlichen Ausdrucksweisen innerhalb einzelner Psalmen noch auf Analysen ganzer Psalmen im Hinblick auf ihre Metaphorizität; eine solche Aufgabe wird lediglich zu Ps 23 geleistet. Im Vergleich dazu ist Jauss' Fragestellung elementarer, insofern als mit klassifikatorischen Mitteln der Bestand der bildlichen Ausdrucksweisen innerhalb des Psalters erhoben wird. Da die Probleme des übertragenen Gebrauchs von Verben (z. B. Ps 91,6: ich sättige ihn mit Länge an Tagen) sowie metaphorischer Zusammenhänge (s. u.) nicht zur Diskussion stehen, reduzieren sich die substantivischen Verwendungen bildhafter Sprache auf drei Kategorien:

1. Vergleiche; im Hebräischen meist durch die Präposition *k-* „wie“ gekennzeichnet;
2. metaphorische Vergleiche, bei denen Vergleichspender und Vergleichsempfänger genannt werden; z. B. Ps 68,6; ein Vater der Waisen... ist Gott;
3. Metaphern, bei denen der Vergleichspender zur Qualifizierung eines nicht genannten Vergleichsempfängers dient, z. B. Ps 59,8: Schwerter sind in ihren Lippen.

Bevor Jauss sich ausgewählten Vergleichsendern zuwendet (107ff), sortiert sie innerhalb dieser Kategorien die Belege u. a. nach folgenden Kriterien, die sie aus der einschlägigen metaphorologischen Literatur von der antiken Rhetorik bis zur neueren theologischen Diskussion (z. B. Ricoeur, Jünger, Dalferth) gewinnt:

1. die Phänomenbereiche, aus denen Vergleichspender und -empfänger stammen: göttlich, menschlich, tierisch, pflanzlich, unbelebt, kulturell;

2. die Sprachform: verbal, z. B. PS 2,9, oder adjektivisch, z. B. Ps 31,13);

3. der situative Kontext: Jammern, Fluchen, Jubeln, Segnen;

4. die Textrichtung: Gott-, Mensch-, Naturanrede; Ich-, Du-, Er-Aussage.

Der Klassifikation des Materials folgt die Frage nach Kombinationen einzelner Kriterien, nach deren Häufigkeit bzw. Fehlen. Die Analysen führen zwar nicht allzu oft zu markanten Ergebnissen. Dennoch sind Resultate zu verzeichnen wie etwa die, daß im situativen Kontext „Jammern“ gerade Erscheinungen aus der Tierwelt (sofern sie dem Menschen als „defizient“ erscheint; vgl. Ps 44,23) als Vergleichspender für den menschlichen Bereich bevorzugt werden, während im situativen Kontext „Fluchen“ für letzteren eher die Pflanzenwelt als Vergleichspender favorisiert wird (97). Denn gerade die wehrlosen Pflanzen erscheinen als „am besten geeignet, die erwünschte Machtlosigkeit des Feindes.. darzustellen“ (107).

Diese beiden Ergebnisse seien nur als Beispiele für die vielfältigen Daten angeführt, die Jauss sammelt. Es sei darum auf die detaillierten Auswertungen verwiesen; ihre Benutzbarkeit wird allerdings dadurch erschwert, daß Querverweise und Stellenregister fehlen. Unabhängig davon erscheinen manche Einordnungen fragwürdig.

Bei der klassifikatorischen Sichtung der metaphorischen Vergleiche und der Metaphern entsteht im Unterschied zu der Behandlung der Vergleiche folgendes Problem: Wenn das „Wie“ fehlt, somit also eine imaginäre Identität zwischen Vergleichspender und -empfänger hergestellt wird („Achill ist ein Löwe“), bleibt in manchen Fällen fraglich, wo von den zeitgenössischen Sprachverwendern die Grenze zwischen wörtlich und metaphorisch gezogen wurde, besonders bei Vorliegen des Parallelismus membrorum: Warum ist etwa der „Schatten des Allmächtigen“ im Gegensatz zum „Versteck des Höchsten“ (Ps 91,1) ein metaphorischer Vergleich (158)? Weiterhin läßt die Beschränkung auf die metaphorische Funktion nominaler Ausdrücke (s. o.) nur eine unzureichende Beschreibung satzartiger metaphorischer Ausdrücke zu: Ps 44,26 „Nieder gebeugt zum Staub ist unsere Seele, es haftet an der Erde unser Leib“; nicht „Staub“ ist hier die Metapher (vgl. 173). Trotz dieser Detailkritik gebührt Jauss' Monographie das Verdienst, die Metaphorik der Psalmen einer gründlichen, überwiegend semantisch orientierten Untersuchung unterzogen zu haben. Wer sich in Zukunft mit der Metaphorik auch einzelner Psalmen beschäftigt, wird auf ihren Ergebnissen aufbauen können.

Eberhard Bons

Manfred Görg
In Abrahams Schoß

Christsein ohne Neues Testament. Patmos Düsseldorf 1993. 184 S. geb. DM 29,80.

Wie in *Abrahams Schoß* – so rühmt zur Zeit ein großer deutscher Autohersteller das Sicherheitsniveau seines Produkts nach erfolgreich bestandenem Crash-Test und liefert so ein markantes Beispiel für die gegenwärtige kapitalistische Aneignung von religiöser Sprache und biblischen Bildern in der Werbung der Warengesellschaft.

In *Abrahams Schoß* – so betitelt der Münchner Alttestamentler Manfred Görg sein neues Buch, das mit seinem provokanten Untertitel *Christsein ohne Neues Testament* auf Crash-Kurs geht und insofern auf Kollisionen gefaßt sein muß.

Nicht nur das Cover, sondern auch die einzelnen Kapitel dieses Buches provozieren durch zugespitzte Überschriften, die bisweilen in Peinlichkeit umschlagen z. B. „II. Das Alte Testament auf dem Weg ins KZ“, dabei nachfolgend durch meist konsensfähige Ausführungen entschärft werden. So fragt man sich, was dieses einleitende Säbelrasseln soll und ob es nicht eher zu unnötigen Irritationen führt, die sich kontraproduktiv auf ein berechtigtes und wichtiges Anliegen dieses Buches auswirken. Denn in den beiden Hauptthesen will man dem Verfasser doch ohne Zögern zustimmen.

Ja, das Alte Testament ist anzuerkennen in seinem Eigenwert und Selbstand, „als Dokumentensammlung und Urkundensammlung eigener Natur, als Botschaft eigener Redekompetenz“ (100), der „eine direkte () Einredequalität (...) in unsere christliche Gemeinschaft“ (14) zusteht.

Ja, Christen und Christinnen müssen „mit dem lebendigen Judentum der Gegenwart ins Gespräch (...) kommen“ (165); sie sollen die „Erfahrungen im Austausch mit dem lebendigen Judentum in alle Ebenen des kirchlichen Lebens hinein(tragen), so daß das christliche Bewußtsein zu einem Innwerden der umfassenden Verschwisterung mit dem Judentum erweitert wird“ (13). Eindringlich paraphrasiert Manfred Görg diese wichtigen Grundanliegen (9.10.14.41.60.82.89), deren Bedeutung nur unterstrichen werden kann.

Wie der Verfasser in Auseinandersetzung mit einigen Vertretern der alttestamentlichen Theologie der dreißiger Jahre erörtert, geriet die theologische Zurücksetzung und Ausblendung des Alten Testaments in einen schuldhaften Zusammenhang mit der Verfolgung und Vernichtung der europäischen Judenheit (44–68).

So notwendig und verdienstvoll diese kritische Prüfung der alttestamentlichen Vorkriegsliteratur auch ist,

zeigt sich die Lesende doch überrascht, daß die gestrigen Bibeltheologen so berechtigt im „Originalton“ (44) zu Wort kommen, während die heutigen Exegeten und Exegetinnen stillschweigend ausgeblendet werden. Lediglich bibliographisch führt M. Görg neuere bibelwissenschaftliche Titel als „begleitende und weiterführende Literatur“ an (181–183).

Wenn der Verfasser „unser Gespür dafür wecken (möchte), daß es nötig sein kann, sich direkt vom *Alten Testament* her inspirieren zu lassen und nicht die Brille des *Neuen Testaments* aufzusetzen, um das *Alte* zu verstehen“ (14), so kann man diese gute Absicht nur unterstützen, die allerdings mehr Ausdruckskraft im Dialog mit Gleichgesinnten als im Pathos des einsamen Rufers finden würde. Denn Manfred Görg ist nicht der erste und einzige, der für die „*veritas judaica*“ des Ersten Testaments und den christlich-jüdischen Dialog eintritt, der sich gegen eine typologische, erfüllungs-, substitutions- oder erbtheologische Auslegung des Alten Testaments wendet. Der donquichotische Eifer des Autors, mit Speer und Lanze durch längst geöffnete Türen zu galoppieren, hätte produktiver in dialogische Energien umgesetzt werden können.

Wenn der Verfasser einleitend fragt: „Kann es demnach überhaupt ein Christsein ohne Altes Testament geben?“ (9), so plädiert die Leserin und Rezensentin eindeutig für ein Christsein *nicht ohne* Altes Testament, ohne jedoch daraus GörGs Forderung nach einem „Christsein ohne Neues Testament, aber auf der Basis des Alten Testaments“ (10) abzuleiten:

Das Fatalste an GörGs Entwurf eines „Christseins ohne Neues Testament“ ist die Übernahme der Methode, die er seitenlang selbst verwirft. Mit Verve wendet er sich gegen die Ausblendung des Alten Testaments, gegen die reduktionistische Leseart, die das Alte Testament in der „Direktroute auf den Gipfel des Neuen Testaments“ (14) theologisch engführt und in seinem Selbstwert verkürzt. Letztlich verfällt der Verfasser selbst einem theologischen Wettbewerb, indem er einen Mehrwert des ATs zulasten des NTs verbucht (z. B. 15.42). Das Christentum schöpft seine Kraft aus dem Junktim der beiden großen Testamente (Altes Testament *und* Neues Testament) und nicht aus disjunktiven Modellen, die kaum einen geschwisterlichen Religionsgeist fördern können.

Ohne die große Negation des Untertitels hätte Manfred GörGs Buch seinen kostbaren Schatz an positiven Einsichten und Absichten so viel unmißverständlicher behaupten können. Aber offenbar fühlt sich auch der theologische Büchermarkt dem modernen Werbetrend verpflichtet, der Sicherheit per Crash-Test vermittelt. *Verena Lenzen*

Große Frauen der Bibel in Bild und Text

Vorwort: H. Haag; Meditationen: D. Sölle; Was nicht in der Bibel steht: J. H. Kirchberger; Bildlegenden: A. M. Schnieper. Herder Freiburg 1993. 295 S. mit 46 vierf. ganzs. Tafeln, 289 Abb. vierf. und 41 Abb. schw.weiß, fadengeheftet in Ln. und Schubert DM 98,00.

Das Werk verdient es nicht, in der Flut durchschnittlicher Kunstbände unterzugehen, doch können wenige Zeilen eine Würdigung nicht ersetzen.

Die Italiener dominieren; trotzdem umfaßt das Werk alle Epochen und zahllose Landschaften. Die Autoren reichen vom namenlosen Mönch des 6. Jahrhunderts bis zu Salvador Dali. Die Herkunft ihrer Bilder verteilt sich auf 123 Nachweise! Die lassen erahnen, wieviel Arbeit hinter dem Zustandekommen eines solchen Bandes steckt.

Ebenso spannend wie das Studium des reichhaltigen Bildmaterials gestaltet sich die Lektüre. Wer von den Texten Frau Sölles noch nicht zufriedengestellt sein sollte, kann sich auf die ausführlichen Beiträge aus antiken und mittelalterlichen Quellen stützen oder die klugen Anmerkungen zur Literaturgeschichte studieren.

Über die Auswahl der Gestalten ließe sich streiten; das AT überwiegt. Zehn Seiten über Potifars Weib habe ich ebenso genüßlich „reingezogen“ wie achtzehn (!) Versuche über Susanna im Bade. Dagegen haben die blutende Frau Mk 5 und die Kanaaniterin Mt 15, da anonym, keine Chance. Stefan Lochners Madonna im Rosenhag weckt Hoffnungen auf einen Band mit U. L. Frau aus der Kunst der Völker und der Jahrhunderte. *Rainer Ruß*

Monika Leisch-Kiesl

Eva als Andere

Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum u. Mittelalter. Böhlau Köln 1992. 300 S. kt. DM 64,00.

Das Buch stellt eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Thema Eva dar; das Vorwort schrieb Elisabeth Gössmann. Es handelt sich um die gekürzte Fassung der Dissertation der Verfasserin an der Universität Salzburg. Gewiß ist es kein Zufall, daß in den letzten Jahren zahlreiche Monographien zu dieser Problematik von Frauen erschienen sind, beispielsweise Helen Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, vor allem im amerikanischen Raum. Besonders hervorzuheben ist Carol Meyers, Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context. Hier ist noch viel Aufklärungsarbeit zu leisten, denn die Wirkungsgeschichte der ersten drei Kapitel der Bibel ist immens und bis heute, was die negativen Auswirkungen auf Frauen betrifft, nicht unschädlich gemacht worden. Das Hauptaugenmerk der Verfasserin gilt der

theologiegeschichtlichen Auslegung, wobei Patristik und Mittelalter den Schwerpunkt bilden. Vor allem werden jene Theologen hervorgehoben, die die Weichen für weitere Jahrhunderte stellten: Augustinus (58ff), Thomas von Aquin und Bonaventura (106ff).

In einem zweiten Teil kommen Frauen selbst zu Wort. Im Mittelalter werden Hildegard von Bingen (163ff) und Mechthild von Magdeburg (200ff) hervorgehoben. Sie bieten eigenständige Ansätze für eine ausgeglichene Lehre vom Menschsein der Frau. Bei Hildegard von Bingen wird beispielsweise die Frau nicht so wie in der „gängigen“ Theologie als Ursache für das Böse gesehen; diese Mißdeutung der Genesis, wie sie leicht vergrößert zahlreiche Exzesse gegen Frauen bis zur Hexenverfolgung mitverschuldet hat, findet sich bei den Frauen nicht. Daß diese andere Sicht der Geschlechterproblematik sich nicht durchgesetzt hat, gehört mit zur Tragik einer rein männlich geprägten Schultheologie, die solche Ansätze nicht ernst genommen oder nicht rezipiert hat.

Der eigentlich exegetische Teil der Arbeit über Gen 1-3 (27-39), ist gegenüber der Dissertation gekürzt worden, so daß er überwiegend referierend heutige exegetische Ergebnisse darstellt, vor allem auf Westermann und Schüngel-Straumann basierend. Die Auslegung der Texte ist nicht das Problem: hier sind sich Exegeten und Exegetinnen in vielen Punkten einig, wenn auch niemand bestreiten kann, daß die ältere Erzählung des Jahwisten wie Gen 1 als Bestandteil der Priesterschrift, in einer patriarchalischen Gesellschaft entstanden sind und so gut wie sicher ausschließlich von Männern verfaßt wurden.

Gerahmt ist die Arbeit durch Ausführungen zur Kunst und durch Abbildungen. Die Darstellungen sind berechtigt, sind sie doch *das* Medium, das die herrschenden Auslegungen transportiert. Seit dem 3. Jahrhundert tauchen Adam-Eva-Darstellungen in der Kunst auf, zuerst noch im Gleichgewicht; erst im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit wird die Darstellung Evas immer häufiger mit dem sog. Sündenfall verknüpft, und ihre Hinwendung zur Schlange (diese häufig mit Frauengesicht!) unterstreicht Evas Schuld am Sündenfall. Häufig wird in der Spätzeit bis in moderne Darstellungen hinein Sinnlichkeit/Sexualität mit der Eva-Darstellung verbunden, was Ausdruck einer zweitausendjährigen Ineinssetzung von Frau mit Leiblichkeit/Sinnlichkeit/Körper/Sexualität ist.

Dieses Buch stellt eine lange Wirkungsgeschichte vor und viele Mißverständnisse; es kann helfen, Fehldeutungen der alten Texte abzubauen. Das Register sowie das gegliederte Literaturverzeichnis sind nützlich.

Helen Schüngel-Straumann

Zugesandte Bücher

Die hier genannten Bücher sind uns unaufgefordert zugesandt worden. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen und im Rahmen unserer Möglichkeiten; eine Rücksendung ist nicht möglich.

Dieter Bauer/Angelika Meissner (Hrsg.) *Männer weinen heimlich*. Geschichten aus dem Alten Testament. Stuttgarter Taschenbücher 17. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1993. 159 S. kt. DM 16,80.

Francois-Xaver Durrwell, *Im Tod ist das Leben*. Christus, der Mensch und der Tod. Verlag Neue Stadt München 1993. 113 S. kt. DM 17,80.

Jürgen Becker, *Das Urchristentum als gegliederte Epoche*. Stuttgarter Bibelstudien 155. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1993. 144 S. kt. DM 35,80.

Joseph A. Fitzmeyer, *Qumran: Die Antwort*. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer. Stuttgarter Taschenbücher 18. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1993. 286 S. kt. DM 19,80.

Christian Frevel, *Das Buch Rut*. Neuer Stuttgarter Kommentar AT 6. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1992. 176 S. kt. DM 32,00.

Bernd Jochen Hilberath/Karl-Josef Kuschel/Hansjürgen Verwey, *Heute glauben*. Zwischen Dogma und Geschichte. Freiburger Akademieschriften Bd 7. 103 S. Ppb. DM 19,80.

Konrad Hilpert/Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), *Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*. Benziger Zürich 1993. 424 S. geb. DM 44,00.

Peter Höffken, *Das Buch Jesaja Kapitel 1-39*. Neuer Stuttgarter Kommentar AT 18/1. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1993. 272 S. kt. DM 44,00.

Rainer Isak (Hrsg.), *Wir und die Fremden*. Entstehung und Abbau von Ängsten. Kath. Akademie der Erzdiozese Freiburg 1993. 133 S. Ppb. DM 20,00.

Maria Kassel, *Sei, die du werden sollst*. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel. Herder Freiburg 1993. 170 S. Ppb. DM 15,80.

Klaus Koch, *Geschichte der Ägyptischen Religion*. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis. W. Kohlhammer Stuttgart 1993. 676 S. Ln. DM 129,00.

Norbert Lohfink, *Studien zur biblischen Theologie*. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 16. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1993. 325 S. kt. DM 54,00.

Kurt Marti/Robert Mächler, *Damit der Mensch endlich wird, was er sein könnte*. Ein Streitgespräch zwischen einem Christen und einem Agnostiker. Benziger Zürich 1993. 128 S. Ppb. DM 22,00.

Franz Kamphaus, *Priester aus Passion*. Herder Freiburg 1993. 301 S. geb. DM 29,80.

Jacob Kremer (Hrsg.) *Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute*. Geleitwort von Franz Kardinal König. Tyrolia Innsbruck-Wien 1993. 180 S. kt. DM 28,00.

Beda Müller (Hrsg.), *Komm in mir wohnen*. Erfahrungen mit Meditation. Schwabenverlag Ostfildern 1993. 202 S. Ppb. DM 24,80.

Gianfranco Ravasi, *Das Evangelium nach Markus*. Eine erste Hinführung. Verlag Neue Stadt München 1993. 116 S. geb. DM 22,00.

Klaus Ross, *Geh deinen Weg und sei ganz*. Impulse für ein christliches Leben. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1993. 158 S. geb. DM 29,80.

Ulrich Ruh, *Der Weltkatechismus*. Anspruch und Grenzen. Herder Freiburg 1993. 144 S. Ppb. DM 19,80.

Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens*. Ein theologischer Grundriß. Matthias Grünewald-Verlag Mainz 1993. 461 S. geb. DM 54,00.

Silvia Schroer, *Die Samuelbücher*. Neuer Stuttgarter Kommentar AT 7. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1992. 224 S. kt. DM 38,00.

Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium 2. Teil/Erste Folge*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. III 2/1. Freiburg 1994. 360 S. geb. DM 95,00.

Staatliche Museen zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, *Schliemanns Gold und die Schätze Alteuropas*. Antike Welt, 24. Jahrgang, Sonderausgabe Verlag Philipp von Zabern Mainz 1993. 52 S. kt. DM 10,00.

Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. Ein Sachbuch. Herder/Spektrum TB 4128 Freiburg 1993. 381 S. Ppb. DM 19,80.

Dieter Stork/Rainer Zimmermann, *Unterwegs mit Abraham*. Texte, Spiele, Lieder mit Bausteinen für den Gottesdienst. Reihe: Werkstatt Bibel. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1993. 128 S. einige Abb. im Text. Hardcover DM 26,80.

Reinhold Then u. a., *Der unbequeme Mahner: Jeremia*. Bibelauslegung für die Praxis 12. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1993. 160 S. kt. DM 24,80.

Thea Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium*. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag. Reihe NTOA Bd. 26. Universitätsverlag Freiburg i. Ue. 1993. 270 S. geb. DM 94,00.

Dieter Zeller, *Christus unter den Göttern*. Zum antiken Umfeld des Christusb Glaubens. Reihe: Sachbücher zur Bibel. Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1993. 143 S. mit zahlr. Abb. Hardcover DM 39,00.

Arbeitshilfe zu Qumran

In diesen Tagen ist beim Katholischen Bibelwerk eine kurze Arbeitshilfe zur Qumran-Debatte erschienen:

Franz-Josef Ortkemper

„Qumran“

Zum Stand der Diskussion

Das Heft stellt knapp den gegenwärtigen Diskussionsstand dar in einer Sprache, die auch Nicht-Fachleute verstehen können. Dazu sind einige exemplarische Qumran-Texte beigegeben, vor allem die angeblich so „explosiven“ neuen Texte. Das Heft eignet sich gut zur Weitergabe an solche, die durch die Qumran-Diskussion der vergange-

nen Jahre verunsichert worden sind, wie auch zum Einsatz in Schule und Erwachsenenbildung.

Das Heft kostet DM 7,00, ab zehn Exemplaren DM 5,00. Durch den Mengenpreis möchten wir erreichen, daß das Heft möglichst breit gestreut wird,

Für Mitglieder des Bibelwerks gilt ein Sonderpreis: DM 4,00, ab zehn Exemplaren DM 3,00 (Bitte Mitgliedschaft bei Bestellung angeben!).

Bestellen Sie ganz einfach bei unserer Versandbuchhandlung:

Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart

Liebe Mitglieder des Katholischen Bibelwerks,

unsere Beitragsrechnung für das Jahr 1994 liegt diesem Heft *nicht* bei. Wegen der Umstellung unserer EDV-Anlage werden Sie die Rechnung bis etwa April dieses Jahres mit getrennter Post erhalten. Falls Sie uns Ihren Beitrag schon vorab überweisen möchten, finden Sie die Kontonummern im Impressum des Heftes. Dann aber bitte unbedingt ihre *Mitgliedsnummer* angeben! Sie steht im Adreßfeld oben rechts. Bereits eingegangene Zahlungen werden bei der Beitragsrechnung natürlich

berücksichtigt.

Wir bitten Sie um Beachtung der neuen Beitragsätze ab 1. Januar 1994: DM 35,00 bei Bezug *einer* Zeitschrift, DM 50,00 bei Bezug von „Bibel heute“ und „Bibel und Kirche“. Schüler, Studenten, Rentner... bezahlen DM 20,00 bzw. DM 30,00.

Wir bedanken uns herzlich für die Hilfe und Unterstützung, die Sie Ihrem Bibelwerk auch dieses Jahr wieder zukommen lassen.

Stuttgart, 19. Januar 1994

Hans-Georg Strepp

Bibel und Kirche

Organ des Katholischen Bibelwerks Stuttgart, des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks und des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, 49. Jahrgang, 1. Quartal 1994.

Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 19 20 50, Fax 6 19 20 77.

Schriftleitung: Direktor Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Dr. Norbert Höslinger, Dr. Daniel Kosch.

Redaktion: Rainer Ruß, Anschrift: Daimlerstraße 1, 73734 Esslingen, Tel. (07 11) 38 82 03, Fax 38 40 21.

Satz: Team Schulz, 70176 Stuttgart.

Druck: Georg Riederer Corona, 70176 Stuttgart.

Der Bezugspreis für 1994 beträgt DM 35,- (für Schüler und Studenten DM 20,-), bei zusätzlichem Bezug von „Bibel heute“ DM 50,- (bzw. DM 30,-). Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten. Überweisungen: 273 98-709 Postscheckamt Stuttgart (BLZ 600 100 70); 1 413 Schwäbische Bank Stuttgart (BLZ 600 201 00); 51 551 Liga Speyer (BLZ 547 903 00).

Verlag: Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 19 20 50, Fax 6 19 20 77.

Fotos: Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz Kunstgewerbemuseum Berlin (II); Manfred Görg München (34); Bildarchiv Foto Marburg (42); Tom Haartsen Rijksmuseum Kröller-Müller NL Otterlo (45); Ruth Kaiser Viersen (48); Galerie Beyeler CH Basel (50); Foto Geins Passau (57); Bildarchiv Foto Marburg (69).

Zeichnungen: Bernhard Lang/Colleen McDannell, Der Himmel 68 (8); Göttinger Miscellen 114 (1990) 65 (28); Erik Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher 70/71 (31); Erik Hornung, Höllenvorstellungen 16 (32); Manfred Görg, Die Bilder des christlichen Credo 131 (33).

Wir haben aufrichtig zu danken für die freundliche Überlassung des Fotos Umschlagseite II Herrn Professor Dr. Dietrich Kötzsche/Berlin; des Fotos Seite 34 Herrn Professor Dr. Manfred Görg/München; des Fotos Seite 48 Frau Oberkustodin Dr. Hannelore Kersting vom Städtischen Museum Abteiberg/Mönchenglöblich; des Fotos Seite 50 der Galerie Beyeler/Basel; des Fotos Seite 57 Frau Gisela Knoch/Beutelsbach; der Zeichnung Seite 8 Herrn Professor Dr. Bernhard Lang/Paderborn. Insbesondere danken wir den Genannten für gewährte kostenlose Abdruckerlaubnisse.

Kevelaer

30. September bis 3. Oktober: „*Ihr sollt erkennen, daß ich der Herr bin*“. Texte aus dem Propheten Ezechiel (Pfr. Karl Sendker). Anmeldung: Axel Schönfeld, Bönnersdyk 12, 47803 Krefeld.

30. September bis 3. Oktober: *Schau in den Brunnen – Quelle des Lebens*. Biblische Exerzitien (Pfr. Maximilian Wolters). Anmeldung: s. o.

Viersen

29. April bis 1. Mai: *Eine Weisheit, die nur wenige kennen*. In der Schule der Weisheitsliteratur (Pfr. Peter Quirnbach mit Team). Anmeldung: s. o.

27. bis 29. Mai: *Dies ist ein großes Geheimnis*. Das Sakrament der Ehe in Schrift und Leben der Kirche (Pfr. Franz Reckinger). Anmeldung: s. o.

2. bis 5. Juni: „*Ohne mich könnt ihr nichts tun*“ (Joh 15,5). Leben gestalten in der Kraft des Heiligen Geistes (Pfr. Peter Quirnbach mit Team). Anmeldung: s. o.

Burlo b. Bocholt

12. bis 15. Mai: *Die wunderbare Mahlgemeinschaft...* Familienbibelkurs (Ursula Bister, Margret Möller, Sr. Laetitia, Pfr. Peter Quirnbach). Anmeldung: Axel Schönfeld, Bönnersdyk 12, 47803 Krefeld.

30. September bis 3. Oktober: *Mit dem Engel unterwegs – Tobias und Rafael* (Pfr. Peter Quirnbach, Margret Möller, Kpl. Thomas Wieners u. a.). Anmeldung: s. o.

Freising

15. bis 16. April: *Frau und Mann bei Paulus*. Überwindung eines Mißverständnisses (Prof. Dr. Norbert Baumert). Anmeldung: Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 85354 Freising.

Neresheim

29. April bis 1. Mai: *Brot vom Himmel – Vom „Nährwert“ des Alten Testaments*. Neue Zugänge zur Bibel (Ingrid Orlowski, Hubert Pfeil, Ulrich Schneider). Anmeldung: Klosterhospitz, 73450 Neresheim.

17. bis 19. Juni: *Engel in meinem Leben*. Bibel existentiell – kreativ – spirituell (Alfred Peter Wolf, Helga Hipp). Anmeldung: s. o.

23. bis 25. September: *Brot vom Himmel – Vom „Nährwert“ des Alten Testaments*. Neue Zugänge zur Bibel (Ingrid Orlowski, Hubert Pfeil, Ulrich Schneider). Anmeldung: s. o.

Heiligenbrunn

10. bis 20. August: „*Deiner Weisung will ich folgen, Herr*“ (Ps 119,44). Als Familie mit der Bibel leben. Geistliche Familienerholung (Pfr. Dr. Joachim Korbacher). Anmeldung: „Familien mit Christus“ e.V. 84098 Hohen-thann-Heiligenbrunn.

Lebach/Saar

13. bis 15. Mai: *Maria im Neuen Testament* (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastorale Dienste, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier.

10. bis 12. Juni: *Die Sozialkritik der Propheten Israels* (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

21. bis 23. Juni: *Die Kirche nach dem Neuen Testament* (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

Trier

12. bis 14. September: *Gnosis*. Quellen, Theologie und Systeme einer antiken Erlösungsbewegung mit Nachwirkungen heute (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

7. bis 9. Oktober: *Die Lebenskraft der Psalmen*. Auslegung und Meditation ausgewählter Psalmenpoesie (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

Wittlich Wengerohr

3. bis 5. Juni: *Die Urgemeinde* (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

Maihingen

8. bis 10. April: *Auf der Suche nach einer „männlichen“ Spiritualität*. Biblisches Wochenende für Männer (Roland Schertler, P. Dr. Hubert Lenz SAC). Anmeldung: Katholisches Evangelisationszentrum, Klosterhof 5, 86747 Maihingen.

15. bis 17. April: „*Sagt den Verzagten: Habt Mut, fürchtet euch nicht!*“ (Jes 35,4). Wochenende für Ehepaare (Johanna Martin, Roland Schertler, Rebekka-Chiara Hengge). Anmeldung: s. o.

7. bis 9. Oktober: *Bibel kreativ*. Schulung für Mitarbeiter und Teilnehmer an Bibelkreisen und für alle, die an einem kreativen Umgang mit der Bibel interessiert sind (Roland Schertler, Rebekka-Chiara Hengge). Anmeldung: s. o.

Für Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Fernkurs und andere Interessierte:

Hofheim

22. bis 24. April: *Neues wagen*: Väter- und Müttergeschichten rund um Abraham

Georgsmarienhütte

25. bis 29. Juli: *Symbole des Glaubens – Zeichen des Lebens*

Hohenwart

7. bis 9. Oktober: *Begegnungsgeschichten aus dem Johannesevangelium*

Anmeldung: Katholisches Bibelwerk e.V., Dr. Dr. Juan Peter Miranda, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.