Katja Boehme (Hg.)

Hoffnung über den Tod hinaus?

Diskurs Bildung
Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Herausgegeben von der
Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Wissenschaftlicher Beirat
Sabine Kaufmann, Reinhard Mehring, Hans-Bernhard Petermann,
Veronika Strittmatter-Haubold, Birgit Werner

Diskurs Bildung Band 59

Hoffnung über den Tod hinaus?

Eschatologie im interreligiösen Lernen und Lehren. Impulse aus der Hochschuldidaktik

Herausgegeben von
Katja Boehme

Mattes Verlag Heidelberg

Bibliographische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

ISBN 978-3-86809-104-5

© Mattes Verlag 2015

Mattes Verlag GmbH, Steigerweg 69, 69115 Heidelberg
Telefon (06221) 459321, Telefax (06221) 459322
Internet www.mattes.de, E-Mail verlag@mattes.de
Umschlaggestaltung: Julia Drichel
Hergestellt in Deutschland

Inhalt

Katja Boehme
Einleitung in das Studienbuch 7

Eschatologie – Theologische Perspektiven aus Judentum, Christentum und Islam

Daniel Krochmalnik
Was dürfen wir hoffen?
Jüdische Eschatologie nach Moses Maimonides 17

Julia Knop
Hoffnung auf Vollendung.
Katholisch-theologische Perspektiven der Eschatologie 35

Dorothee Schlenke
Eschatologische Existenz im Glauben.
Eschatologie in evangelisch-theologischer Perspektive 55

Abdel-Hakim Ourghi / Bernd Feininger
Wer bin ich und wie soll ich sein? Eschatologie im Islam:
Zwischen Islamwissenschaft und Religionspädagogik 77

Eschatologie – Philosophische Perspektiven

Hans-Bernhard Petermann
Hoffen – warum, wie, worauf?
Philosophische Bemerkungen zur eschatologischen Frage 103

Hans-Bernhard Petermann
„Auferstehung" – was ist das?
Ein philosophisches Lehrstück 125

Pädagogische Perspektiven

Katja Boehme / Sarah Brodhäcker
„Im Gespräch ist es mir nochmal deutlich geworden,
was wichtig für die Sichtweise meiner Religion ist …“
Interreligiöses Begegnungslernen in der Lehrerausbildung –
Konzept und Evaluationsergebnisse 133

Autorinnen und Autoren 151

Katja Boehme

Einleitung in das Studienbuch

Über 60 Lehramtsstudierende der Fächer Jüdische Studien, Katholische Theologie, Evangelische Theologie und Islamische Theologie sowie Ethik/Philosophie gestalteten am Ende des Sommersemesters 2014 einen gemeinsamen Projekttag zum Interreligiösen Begegnungslernen.[1] Sie kamen aus drei Hochschulen mit ihren Dozentinnen und Dozenten an der PH Heidelberg zusammen, um sich über das Thema „Hoffnung über den Tod hinaus" aus ihrer jeweiligen Fachperspektive auszutauschen. Dieser Tag stand unter der Leitperspektive, zukünftige Lehrerinnen und Lehrer für ihre spätere Aufgabe vorzubereiten, „Schülerinnen und Schülern nicht nur verstärkt Sachkenntnisse über die verschiedenen Religionen [zu] vermitteln, sondern mithilfe des interreligiösen Austauschs auch ein direktes Lernen mit und von Mitgliedern anderer Religionen [zu] befördern"[2].

1. Zur Aktualität des Themas

Damals ahnte niemand von den Initiatoren und Akteuren dieses interreligiösen Hochschulprojektes, dass die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, die aus diesem Projekt hervorgegangen sind, unter dem Eindruck terroristischer Anschläge, die Frankreich und Europa erschüttern, veröffentlicht werden. Junge fanatische Islamisten ermordeten in Paris wahllos gleichaltrige junge Menschen – unter ihnen viele Studierende.

Im Zusammenhang dieser mörderischen Attentate erinnerte eine überregionale Tageszeitung an die furchtbare Botschaft des Terrornetzwerkes Al

---

[1] Zum Konzept und zur Auswertung des Projekts vgl. den Beitrag von Katja Boehme und Sarah Brodhäcker in dem vorliegenden Band. Zu vorangegangenen Projekten vgl.: Boehme, Katja: „Interreligiöses Begegnungslernen in der Lehrerbildung. Zum Konzept der Kooperierenden Fächergruppe in der Hochschuldidaktik." In: Boehme, Katja (Hrsg.) (2013): *„Wer ist der Mensch?". Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren.* (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, Bd. 4) Berlin, S. 233–253.

[2] So Ministerpräsident Kretschmann, Winfried: Grußwort. In: Ebd., S. 7 anlässlich der Übernahme der Schirmherrschaft des Projekts „Interreligiöses Begegnungslernen – die Kooperierende Fächergruppe in der Schule" im Jahr 2013.

Qaida: „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod."[3] Als ob Leben und Tod so getrennt werden könnten! Als ob die Alternative in einem primitiven Dualismus zwischen hedonistischer Gegenwartsbezogenheit einerseits und religiös verbrämter Zukunftserwartung andererseits bestünde!

Die jeweilige Antwort auf die Frage, was den Menschen nach dem Tod erwartet, prägt sicherlich seine Einstellung zum Leben. Alle Religionen machen auf diesen existenziellen Zusammenhang aufmerksam, indem sie Hoffnung auf ein vollendetes Leben nach dem Tod vermitteln – und zwar mit Konsequenzen für das Leben im Hier und Heute. Die Intention der Religionen ist es aber keinesfalls, mit ihrer Hoffnung auf Vollendung des Menschen und der Menschheitsgeschichte eine vermeintlich böse Welt hinter sich zu lassen oder über soziale und humane Missstände billig hinwegzutrösten. Wer auch immer im Sinne des bekannten Diktums von Karl Marx („Religion ist Opium des Volkes") Religion funktionalisiert, missbraucht die natürliche Anlage des Menschen zu Religiosität.

Die Religionen sind sich darin einig, dass die Bewertung des Handelns des Menschen von seinem Ziel her bestimmt wird. Dieses Ziel provoziert eine Verantwortungsethik, die eben nicht von egoistischen Zielen (und sei es die der Belohnung in einem Jenseits), sondern von einem verantwortlichen Handeln im Diesseits geprägt ist, das nicht nur das Leben der konkreten Mitmenschen, sondern ebenso nachhaltig das Leben späterer Generationen im Blick hat. Die religiöse Motivation verantwortlichen Handelns muss sich am Kriterium des Humanum messen und vor der menschlichen Vernunft rechtfertigen lassen. Zudem muss sich die Liebe zum Eigenen – zur eigenen Kultur und zur eigenen Religion – in der Bereitschaft zur Selbstkritik erweisen, wie es Navid Kermani in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels eindrücklich betonte. In diesen Kriterien berühren sich die Ansätze religiös fundierter Ethiken mit philosophisch begründeten Ethiken. Deswegen sind in diesem Band auch Ansätze philosophischer Reflexionen zur eschatologischen Frage aufgenommen.

2. Zum Begriff „Eschatologie" aus interreligiöser Perspektive

Alle Übereinstimmung der Religionen darüber, dass die jenseitige Hoffnung Rückwirkungen auf ein verantwortungsvolles Leben im irdischen Dasein einfordert, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Unterschiede der Vorstellungen über ein Jenseits der hier zur Sprache kommenden Religionen bedeutend sind.

Bereits der Begriff ‚Eschatologie' zeigt die Schwierigkeit an, die Frage, um die es hier geht, in vergleichbare Kategorien zu bringen, so dass ein in-

[3] Reinhard Müller: Absage. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19. 11. 2015, S. 1.

terreligiöses Gespräch zwischen den verschiedenen Vertretern der theologischen Fächer und der Philosophie beginnen kann. Wie *Dorothee Schlenke* in ihrem Beitrag hervorhebt, ist der Begriff ‚Eschatologie' von der lutherischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts geprägt worden. Der Begriff bedeutet soviel wie ‚die Rede bzw. Lehre vom Letzten' (*gr. eschatos = der Letzte*) und bezeichnet den sachlich letzten dogmatischen Themenbereich.[4] Der Begriff ‚Eschatologie' ersetzt spätestens im 20. Jahrhundert auch katholischerseits die ältere Bezeichnung ‚De novissimis' (‚von den letzten Dingen'), die bis in die Neuscholastik hinein durchaus Gefahr lief, geschichtslose und verdinglichte Aussagen über das Endschicksal des einzelnen Menschen, der Menschheit und des gesamten Kosmos zu machen,[5] wie es *Julia Knop* kritisch andeutet. Auch der einer islamischen Eschatologie zu Grunde liegende arabische Begriff *aḥwāl al-qiyāma* (‚die Zustände des Jenseits') legt eher eine sinnlich-gegenständliche Sicht nahe. Hier ist, worauf die Autoren des Beitrags zur islamischen Eschatologie, *Abdel-Hakim Ourghi* und *Bernd Feininger* hinweisen, eine historisch-kritische Auslegung im Sinne einer bildhaften Überbietungsstrategie geboten. In diesem wortwörtlichen Sinne einer ‚Lehre von den letzten Dingen' wäre es höchst problematisch, von einer Eschatologie des Alten Testamentes zu sprechen (Josef Finkenzeller), denn diese beginnt erst mit der Zeit der Apokalyptik. Daher zieht *Daniel Krochmalnik* für die jüdische Eschatologie den Systematiker Moses Maimonides (1138–1204) heran, der seit dem Mittelalter jüdisches Denken kritisch prägte.

Und während die Autorinnen und Autoren der theologischen Beiträge aus Judentum, Christentum und Islam sich jeweils aus ihrer Perspektive diesem Terminus und diesem Thema nähern, stellt Hans-Bernhard Petermann im II. Teil dieses Bandes fest, dass die Frage nach Hoffnung über den Tod hinaus philosophisch nur metakritisch angegangen werden kann.

3. Zum Inhalt des vorliegenden Bandes

Nun ist der gewaltsame Tod aus religiösen Motiven zu einem gesellschaftlichen Thema geworden. Umso mehr sind die Religionen herausgefordert, Stellung zum Tod und zu ihrer über ihn hinausweisenden Hoffnung zu beziehen, die das Leben lebenswert macht. Alle hier vorgestellten Religionen, das Judentum, das katholische und evangelische Christentum und der Islam sind von der Hoffnung getragen, dass mit dem Tod nicht alles zu Ende ist. Alle beziehen sich auf Jahrhunderte alte schriftliche Traditionen ihrer Religionsgemeinschaften, die – wie alle Verfasserinnen und Verfasser dieses Ban-

[4] Vgl. Greshake, Gisbert (1993): „Eschatologie. Die Geschichte des Traktates; Gegenwärtige Diskussion." In: Kasper, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche. Dämon bis Fragmentenstreit.* (LThK, Bd. 3), Freiburg, Sp. 860–865, Sp. 860.

[5] Vgl. Ebd., Sp. 862.

des betonen – nur in Bildern und Metaphern das zum Ausdruck bringen können, was ein vollendetes Leben nach dem Tod bedeuten könnte. Der eschatologische Vorbehalt, unter welchem jedwede theologische bzw. philosophische Reflexionen über eine Hoffnung nach dem Tod steht, verbietet eine wortwörtliche Auslegung. Eine solche ist, wie vor allem die Autoren des islamischen Beitrags, *Abdel-Hakim Ourghi* und *Bernd Feininger*, hervorheben, eine Fehldeutung und unzulässige Manipulation der Leser.

Entsprechend der Chronologie, in der die Religionen in die Menschheitsgeschichte traten, beginnt der Band mit dem jüdischen Beitrag von *Daniel Krochmalnik.* Schon Moses Maimonides kritisierte an einer sinnlich-buchstäblichen Auslegung, dass diese die radikale Andersartigkeit einer zukünftigen Welt verkennt und somit das Jenseits auf das Diesseits reduziert. Mit Maimonides unterstreicht Daniel Krochmalnik die Notwendigkeit einer doppelten zweidimensionalen Eschatologie, in welcher sowohl die Transzendenz als auch die Immanenz für das individuelle und das kollektive Heil gleichermaßen wertgeschätzt wird, „damit der Mensch nicht dem Heil der Menschheit und die Menschheit nicht dem Seelenheil des einzelnen Menschen geopfert wird."

Aus katholisch-theologischer Perspektive entwickelt *Julia Knop* die Bedeutung der Begegnung mit Jesus Christus, mit dessen Tod und Auferstehung der christliche Glaube auf die Menschheitsfrage letztlich nicht mit einer Lehre antwortet, sondern eine Person bekennt. Nicht mehr die bildhaft und oft drastisch dargestellten „letzten Dinge" – Tod und Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle – prägen die gegenwärtige katholische Eschatologie, sondern das personale Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, das durch Jesus Christus eröffnet wurde. Die Identität des Menschen als Einheit von Leib und Seele ist daher für die christliche Auferstehungshoffnung zentral – Eschatologie erweist sich somit im letzten als Anthropologie.

In evangelisch-theologischer Perspektive gilt, wie *Dorothee Schlenke* in ihrem Beitrag entfaltet, dass eschatologische Aussagen über „Letztes" (Ende/Zukunft) und „Letztgültiges" (Ziel/Vollendung) als Implikationen des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens zu entwickeln sind: Die Gewissheit der letztgültigen, auch den Tod transzendierenden Bestimmung von Mensch und Welt zum Heil wird dem als Sünder begriffenen Menschen im Rechtfertigungsgeschehen nur schlechthin passiv (sola gratia), allein im Glauben (sola fide) an Christus (solus Christus) durch das Wort des Evangeliums (solo verbo) zuteil. So ist christliche Existenz grundlegend eschatologische Existenz im Glauben.

Die Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod im sunnitischen Islam werden in zwei Schritten von *Abdel-Hakim Ourghi* und *Bernd Feininger* entfaltet: In einem ersten, exegetischen Teil unterscheidet Ourghi innerhalb des Korans verschiedene „Offenbarungsperioden": die frühe Periode in Mekka,

eine zweite und dritte mekkanische Periode (610–622 n. Chr.) und die Offenbarungsperiode in Medina (622–632 n. Chr.). Dass sich diese Offenbarungsperioden auch darin als unterschiedlich erweisen, dass sie denselben Begriffen unterschiedliche Bedeutungen zuschreiben, zeigt Ourghi an mehreren Beispielen auf. Auch hebt er mehrfach hervor, dass es sich um eine Bildsprache handelt und dass in verschiedenen Suren des Koran das Rätsel des Todes schöpfungstheologisch beantwortet wird. Eine lineare Textauslegung, die sogar schlimmstenfalls zur Rechtfertigung von Selbstmordattentaten missbraucht werden kann, wird von den beiden Verfassern mit Nachdruck verurteilt. Dass es im Gespräch zwischen Christen und Muslimen durchaus Reibungspunkte gibt, die dringend der gegenseitigen Erläuterung bedürfen, wird von Bernd Feininger im zweiten Teil des Beitrags ausgeführt. Feininger weist schließlich auf die Bedeutung der ästhetischen Ausdrucksformen islamischer Kultur hin, der es vielfach gelingt, Materie im Sinne einer ‚Ästhetik der Ewigkeit' transparent zu machen.

Immanuel Kants berühmte Frage „Was darf ich hoffen?" rechtfertigt die Aufnahme der Philosophie in das Gespräch der Religionen zur eschatologischen Frage. Jedoch geht es der Philosophie – so hebt *Hans-Bernhard Petermann* in seinem Beitrag hervor – keineswegs darum, eine Antwort zu geben, sondern metakritisch zu prüfen, wonach, wie und warum mit der Frage nach einer ‚Hoffnung über den Tod hinaus' gefragt wird. In diesem Sinne geht Hans-Bernhard Petermann philosophiegeschichtliche, geschichtsphilosophische, säkular-eschatologische, und sogar die eine Eschatologie negierenden Ansätze kritisch prüfend durch, um zum Ende wieder zu Kant zurückzukommen und mit ihm die Bedeutung der eschatologischen Frage für die Philosophie herauszustellen.

In einem weiteren Beitrag expliziert Hans-Bernhard Petermann die Tiefendimension eschatologischer Aussageintentionen anhand des 11. Kapitels des Johannesevangeliums, die er mit einem Bild von Caravaggio in ein interessantes Gespräch bringt, das viele (hoch-)schuldidaktische Impulse bereit hält.

4. Zur systematischen Begründung einer fächerverbindenden interreligiösen Hochschuldidaktik

Dieser Band ist im Rahmen der Zusatzqualifikation ‚Interreligiöses Begegnungslernen – Die Kooperierende Fächergruppe im fächerverbindenden Unterricht' entstanden, welche das Institut für Philosophie und Theologie der Pädagogischen Hochschule Heidelberg in Kooperation mit der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, und dem Institut für Islamische Theologie der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe seit 2013 für Studierende der theo-

logischen und philosophischen Fächer dieser Hochschulen anbietet.[6] Neben anderen Veranstaltungen, die für dieses Zertifikat besucht werden, bietet der interreligiöse Begegnungstag den Studierenden die Möglichkeit, mit ihren Kommilitoninnen und Kommilitonen aus den Fächern Jüdische Religionslehre, Katholische Theologie, Evangelische Theologie, Islamische Theologie oder dem Fach Philosophie/Ethik über ein zuvor gemeinsam vereinbartes Thema ins Gespräch zu kommen. Ein Semester lang wird das gewählte Thema in je einer Veranstaltung jedes der beteiligten Studienfächer vertieft und von den Studierenden aller Fächer für die Präsentation vorbereitet.

Dieses hochschuldidaktische Konzept, das zudem den Austausch in kleinen, gemischten Gruppen vorsieht, nimmt Impulse aus der Komparativen Theologie auf. Denn die Komparative Theologie versteht sich als alternativer Weg zu den drei religionstheologischen Positionen des Pluralismus, Inklusivismus und des Exklusivismus.[7] Weil die Komparative Theologie außerhalb der Systematik der religionstheologischen Modelle agiert, ermöglicht ihre Vorgehensweise den interreligiösen Dialog zwischen Vertreterinnen und Vertretern verschiedener religiöser oder weltanschaulicher Bekenntnisse, unabhängig davon, welche religionstheologische Positionen diese jeweils einnehmen. Denn die Komparative Theologie will im eigentlichen Sinne nicht vergleichen, sondern es ist „ihr um eine behutsame Betrachtung ausgewählter Details in genau bestimmten Fällen“[8] gelegen. Sie ist „wesentlich charakterisiert durch ihre mikrologische Vorgehensweise bzw. durch ihre Hinwendung zum Einzelfall.“[9] Weil sie die verschiedenen Überzeugungen der religiösen bzw. philosophischen Traditionen an bestimmten Einzelfällen zur Sprache zu bringen will,[10] ist sie für eine (hoch-)schuldidaktische Praxis, die Kompetenzen des interreligiösen Dialogs anbahnen will, besonders geeignet.[11]

---

[6] Zum Konzept, zur Organisation und zur Auswertung des hochschuldidaktischen Projekts des Interreligiösen Begegnungslernens vgl. ausführlicher den Beitrag von Katja Boehme und Sarah Brodhäcker in diesem Band.

[7] Vgl. Stosch, Klaus von (2012): *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen.* (Beiträge zur komparativen Theologie, Bd. 6) Paderborn, S. 133f.

[8] Stosch, Klaus von (2013): „Die Methodik Komparativer Theologie als Chance für den muslimisch-christlichen Dialog.“ CIBEDO-Beiträge 2013/2, S. 72–81, S. 72: „Komparative Theologie ist also erkennbar an ihrer Konzentration auf die Untersuchung genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Ritualien, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in unterschiedlichen Religionen oder Kulturen, aber in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen.“

[9] Ebd., S. 72.

[10] Vgl. Ebd.

[11] Vgl. Boehme, Katja: „Interreligiöses Begegnungslernen als Lernort der Komparativen Theologie.“ In: Burrichter, Rita; Langenhorst, Georg; Stosch, Klaus von (Hrsgg.)

5. (Hoch-)schuldidaktische Hinweise zum Gebrauch des Studienbuches

In diesem Sinne will der vorliegende Band nicht zuletzt auch als Studienbuch dienen. Religionswissenschaftlich interessierten Leserinnen und Lesern bietet er mit den theologischen Beiträgen einen Überblick über die Eschatologie aus der Perspektive jüdischer, katholischer, evangelischer und islamischer Theologinnen und Theologen (Teil I). Ebenso werden verschiedene Ansätze aus der philosophischen Tradition vorgestellt (Teil II).

Der Band eignet sich aber auch zum komparativen Arbeiten. Vor der Erstellung der Beiträge wurden jedoch keine gemeinsamen Kategorien von den Autorinnen und den Autoren festgelegt. Denn auch die Schwerpunktsetzung und die Herangehensweise an die Frage „Hoffen über den Tod hinaus?“ sollte authentisch von dem jeweiligen Bekenntnis der Autorinnen und Autoren geprägt sein. Folgende methodischen Vorgehensweisen wären z. B. möglich:

- Es wäre bereits eine anspruchsvolle und didaktisch wertvolle Aufgabe, Schülerinnen und Schüler aus der Oberstufe oder Studierende an einer Hochschule mögliche Kategorien der jeweils entfalteten Eschatologie beim aufmerksamen Lesen selber generieren zu lassen.
- Es kann aber auch für die Arbeit mit Lehramtsstudierenden oder Schülerinnen und Schülern zielführend sein, sich der Kategorien zu bedienen, die in der nachfolgenden Tabelle aufgeführt sind. Dabei kann bereits die Häufung der Seiten, in denen eine Aussage zu der jeweiligen Kategorie gemacht wird, dazu motivieren, Vermutungen über die Inhalte des jeweiligen Ansatzes zu äußern.
- Die Tabelle bietet zudem den Vorteil, auch nur eine der Kategorien als Detailaussage der verschiedenen theologischen und philosophischen Ansätze auszuwählen, um diese so miteinander ins Gespräch zu bringen. Das wäre möglich, indem das gewählte Detail z. B. auf seinen Quellenbezug, die Hermeneutik seiner jeweiligen Auslegung oder auf die Konsequenzen für das jeweilige Menschenbild hin untersucht wird.
- Es wäre möglich, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer einzeln oder in Gruppenarbeit sich entweder mit einem der Beiträge oder einer Kategorie befassen zu lassen, welche in allen Beiträgen untersucht werden soll. Im Plenum kann dann das jeweils Verarbeitete dargestellt und verglichen werden.

(2015): *Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens.* Paderborn, S. 173–190.

Synopse über theologische Perspektiven der Eschatologie

Die Tabelle erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie nennt die in den Beiträgen angesprochenen Themen unabhängig davon, wie zu diesen jeweils Stellung bezogen wird. Obwohl eine Kategorisierung als subsumierendes Verfahren den differenzierten Darstellungen und Unterschieden der Ansätze nicht immer gerecht wird, kann die Tabelle als Arbeitsinstrument dienen.

		… aus jüdischer Sicht (Beitrag Krochmalnik)	… aus katholischer Sicht (Beitrag Knop)	… aus evangelischer Sicht (Beitrag Schlenke)	… aus islamischer Sicht (Beitrag Ourghi/ Feininger)
Bezüge	Bezug zu grundlegenden Texten der Tradition	17, 18, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33	37, 38, 39, 40, 44	55, 56, 60, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74	78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 100
	Bezüge zur Glaubenslehre	18, 19, 20		57, 61, 62, 63	77
	Liturgische Bezüge	19	35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 52	57	96, 97, 98, 99, 100, 101
	Lebenspraktische Relevanz	20, 23, 24, 26, 28, 32	37, 41, 47, 51, 52	63, 71, 75	78, 79, 86, 87, 88, 91
Zur Auslegung	Methoden der Quellen-/ Schriftauslegung/Hermeneutik	29, 30		66, 67	78, 79, 80, 81, 84, 89, 90, 93, 95, 96, 98, 99, 100
	Auslegungskritik/ Kritik an Fehldeutungen	20, 21, 23, 25, 29, 30	41, 42	67	86, 87, 92, 95, 96
	Diskussion mit anderen Bekenntnissen	26, 27		64, 66, 67	88, 93, 94, 95
	Diskussion mit modernem Weltverständnis	24, 26	41	58, 68	90
	Bilder/ Metaphern	20, 23, 25, 26, 29, 31	42, 43, 45, 51	66, 73, 74	80, 88, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101
	Frage nach der Abbildhaftigkeit der sinnlich erfahrbaren Welt	20, 22, 23		66, 67	s.u. Bilder/Metaphern
Zu bestimmten Fragestellungen	Problem der Leib-Seele-Einheit	26, 27, 28, 29, 31, 32, 33	43, 44, 45	68, 69	
	Gebet für die Verstorbenen/ Stellvertretung		47		87, 88, 92
	Spannung zwischen “schon und noch nicht”/ präsentische und futurische Eschatologie/ Verhältnis von Immanenz und Transzendenz	20, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37	39, 40, 42, 43, 51	57, 64, 65, 68, 69, 73, 74	
	(Tod als Folge von) Schuld und Sünde	28, 33	38, 43, 49	60, 61, 62, 64, 65	
	Himmel als Rechtfertigung oder als Lohn?		46, 50	60, 61, 62, 63, 65, 66, 69, 71, 72, 73	79, 85, 92
	Individuelle Eschatologie	25, 26, 27, 38, 33	39	57, 61, 63, 64, 65, 66, 73, 74	77, 82, 83
	kollektive Eschatologie	26, 28, 32, 33	39	57, 65, 66, 70, 73, 74	84, 85, 90, 91, 92, 93
	Kosmologische Eschatologie	33		57, 65, 66, 70, 73, 74	84, 85

		… aus jüdischer Sicht (Beitrag Krochmalnik)	… aus katholischer Sicht (Beitrag Knop)	… aus evangelischer Sicht (Beitrag Schlenke)	… aus islamischer Sicht (Beitrag Ourghi/ Feininger)
Zu den letzten Dingen	Gottesbild (z.B. Richter, Barmherziger u.a.)		45, 46, 47, 49	61, 71, 72	79, 84, 85, 87, 89, 92
	das (Welt-)Gericht	28	40, 46, 47, 51, 52	60, 61, 70, 71, 72	79, 87, 88, 89, 92, 94
	Auferstehung der Toten	31, 32	43	69, 70	90, 91, 92, 93
	die Auferstehung aller/ *Apokatastasis ton panton*		48, 49	68, 69	
	Fegefeuer/ Purgatorium		47	65	
	Hölle	23	41, 49	65, 72	80
	Himmel/Paradies	23, 25	41		80, 96, 97, 98, 99, 100, 101
	Himmel als Gottesbegegnung/ Schau Gottes		37, 38, 41	73	97, 98

Weiterführend bieten sich folgende Methoden an:

- die Quellen, die den Religionen und Konfessionen zugrunde liegen, heranzuziehen,
- zum Text des eigenen Bekenntnisses eine eigene Stellungnahme zu verfassen,
- Fragen an den Text des eigenen Bekenntnisses oder eines anderen Bekenntnisses zu formulieren,
- Argumente für oder gegen eine bestimmte Position zusammenzustellen und im Gespräch auszutauschen,
- nach Ausdrucksformen des Umgangs mit dem Tod in der Liturgie eines Bekenntnisses zu suchen,
- nach Ausdrucksweisen der Hoffnung über den Tod hinaus in ästhetischen Darstellungen, wie etwa in der Architektur, in der bildenden Kunst, in der Musik oder in poetischen Texten einer Religion zu suchen.

6. Danksagung

Der Pädagogischen Hochschule Heidelberg sei für die großzügige Übernahme der nahezu vollständigen Druckkosten des vorliegenden Bandes und dem Verleger Kurt Mattes für seine geduldige Betreuung gedankt. Ohne die einsatzbereite und engagierte Mitwirkung der Kolleginnen und Kollegen Amina Boumaaiz (PH Karlsruhe), Rabbiner Shaoul Friberg (Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg), Martin Hailer (PH Heidelberg), Julia Knop (Vertr. Prof. PH Heidelberg), Hans-Bernhard Petermann (PH Heidelberg) und Imran Schröter (PH Karlsruhe) und ihre vertrauensvolle Kooperation wäre das Projekt zum Interreligiösen Begegnungslernen im Sommersemester 2014 nicht zustande gekommen. Ihnen sei, ebenso wie den Autorinnen und Au-

toren dieses Bandes, Sarah Brodhäcker (Universität Frankfurt), Julia Knop (Vertr. Prof. PH Heidelberg), Daniel Krochmalnik (Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg), Bernd Feininger mit Abdel-Hakim Ourghi (PH Freiburg), Hans-Bernhard Petermann (PH Heidelberg) und Dorothee Schlenke (PH Freiburg), die mit ihren Beiträgen aus authentisch theologischer und philosophischer Perspektive den vorliegenden Band bereichert haben, herzlich gedankt. Ein Beitrag aus alevitischer Perspektive konnte aus redaktionellen Gründen leider nicht mehr aufgenommen werden, für diesen sei auf den Artikel von Ismael Kaplan in dem von ihm u. a. herausgegebenen „Handbuch des interreligiösen Dialogs“[12] verwiesen.

Interreligiöses Begegnungslernen ist für die Vertiefung interreligiöser Dialogkompetenzen dann besonders Gewinn bringend, wenn es als Lehr- und Lernort didaktisch aufbereitet wird.[13] Die Veröffentlichung unseres Projekts hätte ihr Ziel erreicht, wenn sie dazu ermuntert, in der Schule und Hochschule solche Lernorte der interreligiösen Begegnung zu schaffen – zu Gunsten einer besseren Verständigung zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen.

Weiterführende Literatur

Elsas, Christoph (2008): *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt*. Hamburg, Berlin, 2 Bde.

Raguse, Siegfried (Hrsg.) (1983): *Was erwartet uns nach dem Tod? 24 Darstellungen von Religionen und Konfessionen.* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, Bd. 1069) Gütersloh.

Stephenson, Gunther (Hrsg.) (1997): *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit.* Darmstadt.

Waldenfels, Hans / Bürkle, Horst (Hrsgg.) (1988): *Ein Leben nach dem Leben? Die Antwort der Religionen.* Düsseldorf.

Werbick, Jürgen / Kalisch, Sven / Stosch, Klaus von (Hrsgg.) (2011): *Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum.* (Beiträge zur komparativen Theologie, Bd. 3) Paderborn.

[12] Kaplan, Ismael u. a. (Hrsgg.) (2007): *Handbuch interreligiöser Dialog. Aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive.* Köln, S. 232–236.

[13] Vgl. Gärtner, Claudia (2010): „Interreligiöses Begegnungslernen – interdisziplinäre Anfragen und ästhetische Spurensuche.“ *Religionsunterricht an höheren Schulen* 53 (2010), S. 149–159, S. 153.

Daniel Krochmalnik

Was dürfen wir hoffen?

Jüdische Eschatologie nach Moses Maimonides*

1. Dreizehn Dogmen

Wenn wir nach einer Antwort auf die im Titel gestellte Frage in den normativen Quellen des Judentums suchen, dann müssen wir bei R. Moses Maimonides (1138–1204) nachschlagen, denn er ist die einzige rabbinische Autorität, die die eschatologischen Vorstellungen des Judentums kodifiziert hat. Viele Einführungen ins Judentum greifen deshalb auf Maimonides zurück, insbesondere auf seine Dreizehn Dogmen (*Schlosch Essre Ikkarim*).[1] Diese Li-

---

* Dieser Beitrag ist eine Überarbeitung und Weiterführung früherer Arbeiten zum Thema Jüdische Eschatologie: Krochmalnik, Daniel (1996): „Die Zweidimensionale Eschatologie des Maimonides". In: *Judaica* 52, S. 116–130. Ders. (1997): „Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der Religionsphilosophie der Aufklärung". In: Goodman-Thau, Eveline (Hg.): *Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin: Akademie-Verlag, S. 79–107. Ders. (2001), „Diesseitige und jenseitige Eschatologie im Anschluss an Maimonides". In: Domschule Würzburg, Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (Hg.): *Leben nach dem Tod. Was Juden und Christen erwarten*, S. 33–42. Ders. (2003): *Die Bücher Levitikus, Numeri, Deuteronomium im Judentum*. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, Bd. 33/5. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, bes. S. 98–130 u. 164–168. Ders. (2007): „Moses Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Zeit". In: *Mendelssohn-Studien*, Hannover: Wehrhahn, Bd. 15, S. 9–48. Ders. (2007): „Ernst Bloch im jüdischen Messianismus". In: Weigand, Karlheinz (Hg.): *Bloch-Almanach 2007*, S. 15–37.

[1] Das arabische Original bei Shailat, Isaac (Hg.) (1992): „Einleitungen des Maimonides zur Mischna" (arab., hebr.), Jerusalem: Maaliyot, S. 360–399. Wir zitieren nach dem leicht zugänglichen hebräischen Text und Kommentar der Einleitungen (*Hakdamot*) des Maimonides von Rabinowitz, Mordechai Dow (1977) in der Volksausgabe „Rambam LaAm", Jerusalem: Hoza'at Mossad HaRaw Kook, 7. Auflage, Bd. 10, S. 110–113 (Unsere Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe). Eine deutsche Übersetzung der 13 Glaubensgrundsätze, aber nicht ihrer einführenden Erörterungen bringt Maier, Johann (1972) in seiner Einleitung zur Neuausgabe der hebräischen Übersetzung von Moses Maimonides' Führer der Unschlüssigen von Weiss, Adolf (1923), 3 Bde, 2. Aufl., Hamburg: Meiner, S. XLI–XLVIII. Eine vollständige englische Übersetzung der Einleitung des Maimonides hat Abelson, J. (1907): veröffentlicht: „Maimonides on the Jewish Creed", In: *Jewish Quarterly Review* XIX, S. 24–58 (repr. 1966), eine vollständige französische Übersetzung Hulster, Jean de (1983): „Moïse Maïmonide, Épîtres", Lagrasse: Verdier, S. 159–195 (mit der Paginierung der hebräischen Volksausgabe s. o.). Zu den rabbinischen Quellen der 13 Glaubensgrundsätze sei hier neben den erschöpfenden Anmerkungen

ste stammt ursprünglich aus seiner Einleitung seines Kommentars zu einer Mischna des talmudischen Traktats *Sanhedrin* (X, 1), die da lautet:

> Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt (*Kol Jisrael Jesch LaHem Chelek LaOlam Haba*), denn es heißt: ‚Und dein Volk – sie sind alle Gerechte, für ewig werden sie besitzen das Land, ein Zweig meiner Pflanzungen, meiner Hände Werk, zur Verherrlichung' (Jes 60,2). Folgende haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt: Wer sagt: die Auferstehung der Toten sei nicht von der Tora herzuleiten, oder die Tora sei nicht von Gott gegeben und ein Epikuräer.

Nach dem Stichwort „Anteil" (*Chelek*), wird dieser Abschnitt *Perek Chelek* genannt. Maimonides stellt in seiner Einleitung zum *Perek Chelek* 13 heilsnotwendige Dogmen des Judentums auf, die justament mit drei Dogmen über das Heil schließen – 11. Vergeltung, 12. Messias, und 13. Auferstehung.[2] Maimonides war der Ansicht, dass die Zustimmung zu diesem Credo eine *con-*

---

von Rabinowitz, M. D. auf den Aufsatz von Goldman, J. (1967) verwiesen: „The Halachic Foundation of Maimonides' Thirteen Priniples". In der Festschrift zum 70. Geburtstag von R. Israel Brodie, Zimmels, H. J./ Rabbinowitz, J. (Hg.), London: Soncino Press, S. 111–118. Die mittelalterlichen jüdischen Dogmatiken knüpfen an die Dogmatik des Maimonides an, vgl. dazu Kellner, Menachem (1986): *Dogma in Medieval Jewish Thought. From Maimonides to Abravanel*, Oxford: Oxford University Press. Das gilt insbesondere für die spätmittelalterliche dogmatische Summe v. Albo, R. Josef (1929/30): *Sefer HaIkkarim*, engl. v. Husik, Isaac (Hg.), *Book of Principles*, 5 Bde., Philadelphia: Jewish Publication Society of America. Eine ältere deutsche Übersetzung dieses grundlegenden Werkes rabbinischer Theologie liegt von Schlesinger, W. und L. (1844) vor: *Buch Ikkarim. Grund- und Glaubenslehren der Mosaischen Religion*, Frankfurt/M.. Beispiele für populäre Darstellungen der Jüdischen Glaubenslehre im Anschluss an die 13 Glaubensgrundsätze des Maimonides sind Ben-Chorin, Schalom (1979): *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr und Bleich, R. J. David (1982): *With Perfect Faith. The Foundations of Jewish Belief*, New York: Ktav Publication House. Es ist freilich umstritten, ob das Judentum überhaupt Dogmen hat. Zu dieser Diskussion in der Wissenschaft des Judentums vgl. die klassischen Aufsätze von Schechter, S. (1896): „The Dogmas of Judaism". In: Ders. (1958): *Studies in Judaism*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, S. 73–104, sowie von Baeck, R. Leo (1926): „Hat das überlieferte Judentum Dogmen?". In: Ders. (2006): *Werke*, Friedlander, Albert H. u. a. (Hg.), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Bd. 4, S. 31–45.

[2] Zu diesen eschatologischen Dogmen, insbesondere zum 12. Dogma über den König Messias sind freilich noch andere Texte des Maimonides heranzuziehen, so vor allem die letzen beiden Kapitel seines großen religionsgesetzlichen Kodex, *Mischne Tora*, *Hilchot Melachim* (Königsgesetze) 11 und 12. Wir zitieren nach der genannten Volksausgabe von Rabinowitz, Mordechai Dow/Rubinstein, R. Schmuel Tanchum (1988): *Rambam LaAm*, Bd. 9.2, 11. Aufl., Jerusalem: Hozaat Mossad HaRaw Kook, S. 412–420. Deutsche Übersetzungen dieser beiden Kapitel gibt es von Cunz, Martin (1986): „Maimonides über den König Messias und das messianische Zeitalter". In: *Judaica*, 24, S. 74–79 und von Powels-Niami, Sylvia (2002): *Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, Berlin: Parerga. Ferner sind zwei Lehrschreiben des Maimonides zu berücksichtigen, das eine über einen Pseudo-Messias im Jemen, *Iggeret Teman*, und das andere über die Auferstehung der Toten,

ditio sine qua non für die Zugehörigkeit zum zeitlichen und ewigen Israel sei und er schließt seine Dogmatik mit den harten Sätzen: Wer's glaubt wird selig, mag er auch sonst ein Sünder sein, „ist aber bei einem Menschen eine von diesen Grundlehren erschüttert worden, dann schließt er sich aus der Gemeinschaft Israels aus, dann hat er die Grundlehren geleugnet und gilt als Häretiker (...), dann ist es Pflicht ihn zu hassen und zugrunde zu richten, nach dem Psalmwort: ‚Sollte ich die nicht hassen, Herr, die dich hassen' (Ps 139, 31)" (S. 149). Freilich hat die Autorität des Meisters nicht ausgereicht, um seine Dogmen als verbindliches Credo durchzusetzen. Anders als er es sich wünschte, wurde der Glaube an diese Sätze nie beschworen und nie durch Bann und Strafe erzwungen, sie werden in vielen Gemeinden lediglich in Gestalt der beiden Hymnen *Jigdal Elohim Chai*[3] und *Ani Ma'amin*[4] vor Beginn oder nach Abschluss des eigentlichen Gottesdienstes abgesungen – mehr aber auch nicht. Obwohl es dem Talmud an jener Stelle, Maimonides in diesem Zusammenhang und uns an dieser Stelle nur um die Erlösung geht, bringt Maimonides auch die übrigen Dogmen über Gott, die Offenbarung, und die Vorsehung (s. Tabelle), eben weil er sie alle für heilsnotwendig hielt.

1. Existenz Gottes (*Meziut H'*)
2. Einheit Gottes (*Achdut*)
3. Unkörperlichkeit Gottes (*Schlilat HaGaschmut*)
4. Erstursächlichkeit Gottes (*Qadmut*)
5. Herrschaft Gottes (*Adnut*)
6. Prophetie (*Newua*)
7. Primat der Prophetie des Moses (*Newuat Mosche*)
8. Verbalinspiration (*Tora Min HaSchamjim*)
9. Unveränderlichkeit der Tora (*Ejn Bitul Tora*)
10. Vorsehung (*Haschgacha*)
11. Vergeltung (*S'char WaOnesch*)
12. Erlösung (*Biat HaMaschiach*)
13. Auferstehung (*Tchijat HaMetim*)

Tchijat HaMetim, auf das wir im zweiten Teil dieses Beitrages ausführlich eingehen. Die Lehrschreiben zitieren wir nach der Ausgabe von Rabinowitz, Mordechai Dow (1987): *Rambam LaAm*, Bd. 10, 8. Aufl., Jerusalem. Hozaat Mossad HaRaw Kook, S. 103–190 und S. 343–39. Die arabischen Originale dieser Lehrschreiben sind in der Briefausgabe von Shailat, Isaac (1988) veröffentlicht: *Letters and Essays of Moses Maimonides*, 2 Bde., Maale Adumim: Maaliyot, Bd. 1, S. 82–112 u. S. 319–335. Sylvia Powels-Niami hat den Brief in den Jemen auf Deutsch und J. de Hulster hat beide Lehrschreiben ins Französische übersetzt. Alle unserer Quellen sind also in Übersetzungen leicht zugänglich.

[3] Der Hymnus stammt vermutlich von Daniel ben Jehuda aus Rom, 14. Jhd.

[4] Der Verfasser dieses Hymnus ist unbekannt.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass die Dogmen des Maimonides gar nicht so „dogmatisch“ sind. Um das zu erkennen, darf man sich freilich nicht nur an die hymnischen Kurzfassungen oder auch an die Langfassung der 13 Dogmen halten, vielmehr muss man seine vorausgehenden kritischen Erörterungen zu den eschatologischen Termini lesen. So gesehen ist dieser auf religiöse Eindeutigkeit angelegte Text eine eigentümliche Mischung aus theologischer Dogmatik und philosophischer Skepsis und führt wie auch andere philosophische Texte des Verfassers in ein Labyrinth doktrinaler Schwierigkeiten. Gewiss, nach Maimonides gehört zum zeitlichen und ewigen Israel nur, wer auch an die Vergeltung, an den Messias und an die Auferstehung glaubt, doch was versteht er unter diesen Begriffen?

1.1 Der traditionelle Glaube

Maimonides lässt erst einmal die traditionellen Glaubensvorstellungen Revue passieren und stellt ein heilloses „Durcheinander“ (*Schibusch Gadol*) fest. Er zählt fünf, sich teilweise widersprechende, eschatologische Komplexe auf (ebd., S. 109–113):

I. Paradies (*Gan Eden*) und Hölle (*Gehinom*), d. s. Vorstellungen von zukünftigen jenseitigen Räumen, wo die Gerechten schlemmen und die Sünder brennen werden.
II. Messianische Tage (*Jeme HaMaschiach*), d. s. Vorstellungen einer zukünftigen diesseitigen Zeit, in denen alles Unmögliche möglich wird.
III. Auferstehung der Toten (*Tchijat HaMetim*), d. i. die Vorstellung von einem zukünftigen dies- oder jenseitigen Zustand nach dem Tod, in dem das Leben unter Ausschluss der Sünder weitergeht.
IV. Den drei im Alten Testament nicht nachweisbaren traditionellen eschatologischen Vorstellungen I–III stellt Maimonides die biblisch sehr gut belegte Vorstellung einer gegenwärtigen diesseitigen Vergeltung gegenüber, nach der die Sünder im Exil (*Galut*) darben und die Büßer aus dem Exil erlöst werden (*Ge'ula*) und in ihr Domizil zurückkehren (*Alija*).
V. Die traditionelle jüdische Eschatologie verbindet die vier aufgezählten Elemente zu einem Erlösungsdrama in fünf Akten:
   1. Rückkehr aus dem Exil,
   2. Wiederherstellung des Königreiches,
   3. Auferstehung der Toten,
   4. Jüngstes Gericht,
   5. Einzug ins Paradies.

Maimonides verwirft diese traditionellen und populären Glaubensvorstellungen nicht, er kritisiert aber, dass sie sich in jedem Fall, ob sie nun diesseits- oder jenseits-, gegenwarts- oder zukunftsbezogen sind, an der sinnlichen Welt (*Olam HaSe*) orientieren und die radikale Andersartigkeit (*HaChidusch*

HaNifla) der geistigen Welt, der sogenannten „zukünftigen Welt" (*Olam HaBa*) nicht begreifen (ebd., S. 125). Sie stellen lediglich eine aufgeschobene sinnliche Kompensation für eine augenblicklich erlittene sinnliche Frustration in Aussicht – jedoch keinen qualitativen Sprung über die sinnliche Ebene hinaus. Wäre aber das höchste Gut nichts anderes als eine Ersetzung und Steigerung sinnlicher Güter, dann wäre das Streben nach ihm moralisch kaum besser. Der Gerechte würde sich vom Sünder nicht durch andere, edlere Bestrebungen auszeichnen, sondern nur durch klügeres Kalkül und in Erwartung größerer Genüsse auf die Befriedigung seiner augenblicklichen Wünsche verzichten, er wäre, m. a. W., nur ein klügerer Sünder. Materielle Belohnungen für materielle Entbehrungen machen den durchschnittlichen Gläubigen zu einem Epikuräer *in spe*. Nach der kommentierten *Mischna* gehört aber gerade der „Epikuräer" – was immer dieser häresiographische Begriff hier bedeuten mag[5] – zu denen, die von der künftigen Welt ausgeschlossen sind.

Eines billigt Maimonides den traditionellen und populären Glaubensvorstellungen allerdings zu, sie können als Wegweiser zu höheren Lebenszielen dienen. Er veranschaulicht dies mit seinem berühmten pädagogischen Gleichnis (*Maschal*, ebd. 113–116). Der Lehrer motiviert seine Schüler mit Belohnungen: für gute Leistungen verspricht er je nach Alterstufe Süßigkeiten, Kleidung, Geld, Ehre und Titel, bis er auf diese Weise nach und nach den Wunsch nach dem Wissen um seiner selbst willen (*LiSchma*) erregt. Die versprochenen Belohnungen sind kein Selbstzweck, sie dienen nur als Mittel, um die Liebe zur Sache selbst zu wecken (*Awoda MeAhawa*). Die versprochenen Belohnungen sollen nach und nach die Einstellung und Motivation des Schülers verändern und das eigennützige Interesse an der Sache in ein uneigennütziges sachliches Interesse verwandeln. Wie überträgt Maimonides dieses Gleichnis auf die Eschatologie? Offenbar spricht Maimonides den eschatologischen Belohnungen in der Phylogenese eine ähnliche Funktion zu

[5] In der Mischna (Awot 2, 19) macht es Rabbi des 1. Jahrhunderts zur Pflicht, den „Epikur" (*Apikoros*) zu widerlegen: „Wisse, was Du dem Apikoros erwiderst." Aus dem folgenden Satz: „Wisse, vor wem du dich bemühst und wer dein Arbeitgeber ist, der (scil. Gott) dir deinen Arbeitslohn bezahlen wird", geht hervor, dass die Rabbinen um diese Zeit noch wussten, was Epikur lehrte: Sein 1. Dogma lautete: „Ein seliges und unvergängliches Wesen (scil. die Gottheit) trägt weder selbst Mühsal, noch belädt es ein anderes Wesen damit." Die 40 Dogmen des Epikur bei Mewaldt, Johannes (1973): *Epikur. Philosophie der Freude.* Eine Auswahl aus seinen Schriften übersetzt, erläutert und eingeleitet, Stuttgart: Kröner, S. 51. Im Babylonischen Talmud ist dieses Wissen um die Lehre Epikurs verloren. Der Ausdruck „Epikuräer" bezeichnet dort und im rabbinischen Judentum bis heute allgemein den Freigeist, der den rabbinischen Autoritäten den gebührenden Respekt nicht zollt (bSan 99b–100a). Der Talmud leitet den griechischen Namen von der aramäischen Wurzel פקר mit der Grundbedeutung: sich respektlos, sich zügellos benehmen, ab. Als biblischer Archetyp gilt Korach (Num 16, 3, s. jSan 27d). Maimonides übernimmt in seiner Einleitung diese Etymologie wider besseres Wissen (ebd. S 134).

wie den pädagogischen Belohnungen in der Ontogenese; analog zum einzelnen Menschen soll mit solchen Mitteln das ganze Menschengeschlecht zu höheren Idealen erzogen werden. Die Verheißung eines besseren zukünftigen Lebens für ein gutes gegenwärtiges Leben sollen dabei nur solange vorhalten, bis das gute Leben selbst als das bessere erkannt ist.

1.2 Das Heil der Philosophen

Worin besteht nun aber das bessere Leben und das höchste Gut, das doch keine gewöhnliche Wunschbefriedigung sein, sondern zugleich auch eine Wunschbekehrung einleiten soll? Es ist, wie Maimonides ausdrücklich sagt, die Glückseligkeit der Philosophen (ebd., S. 124): die Überwindung des vergänglichen *mundus sensibilis* und die ewige Teilhabe am *mundus intelligibilis*. Diese Ewigkeit und Seligkeit des Geistes sei, so Maimonides, eigentlich gemeint, wo die Religion von der Unsterblichkeit der Seele (*Kijum HaNefesch*, *Hischarut HaNefesch*) oder von der zukünftigen Welt (*Olam HaBa*) spricht. Der Ausdruck „zukünftige Welt" (*Olam HaBa*), der in der kommentierten *Mischna* wohl die Welt nach der Auferstehung meint, ist irreführend, weil diese ewige Welt immer schon da ist. Gegenwärtige und zukünftige Welt, *Olam HaSe* und *Olam HaBa*, folgen in der Zeit nicht aufeinander, sie werden vom Menschen nur nacheinander erreicht – in Wahrheit sind sie gleichzeitig. Das *summum malum* besteht dagegen darin, dass der Mensch vom *summum bonum*, vom ewigen Leben, vollkommen ausgeschlossen oder, wie der biblische Terminus lautet, „ausgerottet" (*Karet*) wird (ebd., S. 125 f.).

Wie verhalten sich die gewöhnlich angestrebten *bona* der Eschatologie zum *summum bonum* der Philosophen? Folgt man dem pädagogischen Gleichnis des Maimonides, dann verweisen die sinnlichen Güter auf das übersinnliche Gut. Das kann man schon auf den niederen Stufen der Wertehierarchie sehen. So werden Macht und Ehre auf der entsprechenden Entwicklungsstufe höher eingeschätzt als die Befriedigung der niederen Sinnenlust. Das Streben nach solchen relativ höheren *bona* bereitet auf das Streben nach dem höchsten *bonum* insofern vor, als es einen Verzicht auf die unmittelbare sinnliche Wunschbefriedigung verlangt (ebd., S. 123 f.). In Maimonides' Erziehung des Menschengeschlechts führt der Weg also von der unmittelbaren zur aufgeschobenen Befriedigung, von der diesseitigen Belohnung zu einem ewigen jenseitigen Gut.

So plausibel das pädagogische Modell der Eschatologie scheinen mag, so problematisch ist es jedoch gerade in dogmatischer Hinsicht. Den von Maimonides aufgezählten fünf Arten von eschatologischen Wunschvorstellungen entsprächen nach diesem pädagogischen Modell die fünf Arten von Lernstimuli, zum Beispiel: das Paradies den Süßigkeiten für die Kleinen, der Messias und die Auferstehung den neuen Kleidern für die Jugendlichen, die diesseitige Belohnung den Titeln und Ehren für die Erwachse-

nen. Wie dem aber auch sei, die gewöhnlichen eschatologischen Wunschvorstellungen hätten nach diesem Gleichnis nur eine vorübergehende pädagogische Berechtigung und müssten wie Lehrmittel nach und nach ersetzt werden. Glaubensvorstellungen, wie die vom Messias und von der Auferstehung, wären nur als pädagogische List gerechtfertigt, um etwa den Zögling von den gegenwärtigen sinnlichen Gütern ab – und auf die ferneren und höheren Güter hinzulenken. Sobald das nächste Klassenziel und das Endziel erreicht wären, würden sie aber ihre Berechtigung einbüßen, mehr noch, ihre Beibehaltung wäre für die Entwicklung des Zöglings geradezu schädlich. Eine solche Durchführung des pädagogischen Gleichnisses stellt Maimonides' Rechtgläubigkeit in Frage.

Maimonides verschärft diesen Verdacht noch, wenn er ferner die philosophische Eschatologie zur Allegorie der religiösen Eschatologie macht. Die Buchstaben- oder Sinnenmenschen, schreibt er, die die Schrift und die Tradition wörtlich verstünden und entweder im buchstäblichen Sinn glaubten oder im buchstäblichen Sinn verspotteten, nehmen sie in beiden Fällen zu sehr beim Wort und durchschauten ihren allegorischen Sinn nicht (ebd., S. 117–123). Da Schrift und Tradition sich in erster Linie an die sinnlichen Menschen richteten, müssten sie vordergründig deren Wünschen und Hoffnungen Rechnung tragen, wenn denn jene pädagogische List gelingen soll. Das erklärt, weshalb das wahre und höchste spirituelle Gut in der Schrift und in der Tradition gar nicht ausdrücklich thematisiert, sondern nur angedeutet wird. In Wahrheit kommt es aber auf die in den eschatologischen Bildern angedeuteten allegorischen Begriffe an. Die philosophische Eschatologie ist der esoterische Kern und die gewöhnliche Eschatologie die exoterische Schale, auf die man verzichten kann, sobald man jene erfasst hat. Der Glaube wäre folglich nur eine Präambel des Wissens, die Religion eine Vorbereitung auf die Philosophie. Maimonides' Interpretation der gewöhnlichen Glaubensgüter setzt aber dieses radikale Entmythologisierungsprogramm nicht um.

1.3 Was bleibt vom Glauben?

Maimondes prüft der Reihe nach die angeführten traditionellen Glaubensvorstellungen am Maßstab seines spiritualistischen Ideals:

I. Zur Vorstellung des Paradieses meint Maimonides sinngemäß: „Warum nicht?" Sie ist an sich nicht unmöglich und dazu in der Schrift bezeugt. Über die Hölle wüssten wir dagegen nichts Sicheres. Vielleicht handelt es sich ja nur um die innere Flamme, die den Sünder verzehrt. Diese Asymmetrie zwischen Himmel und Hölle ist merkwürdig: Der Mythos Paradies wird wörtlich stehen gelassen, der Mythos Hölle dagegen allegorisch internalisiert. Die Regel scheint zu sein: der vernunftwidrige My-

thos wird im Gegensatz zum vernunftgemäßen, oder jedenfalls nicht unvernünftigen Mythos, entmythologisiert. Da nun nach Maimonides der Intellekt, der sich in diesem Leben keine Anteile an der Ewigkeit erworben hat, mit dem Körper aus dem Leben scheidet, verliert die Hölle ihre *raison d'être* – die Hölle ist das Nichts! (ebd. S. 128 f.)

II. Auch die Vorstellung der Propheten und Rabbinen vom messianischen Zeitalter ist an sich nicht unmöglich. Nichts spricht gegen eine politische Restauration der davidischen Monarchie, die den ewigen Frieden, Wohlstand, eine höhere Lebenserwartung und vor allem Muße für das Studium brächte. Bei dieser Hoffnung geht es nicht um die Aussicht auf Befriedigung niederer Herrschaftsgelüste, sondern um die Schaffung der gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Pflege der Wissenschaft und daher indirekt auch um die Förderung der Unsterblichkeit der Seele durch die Mehrung des ewigen Lebens des Geistes. Die *restitutio imperii judaeorum* denkt sich Maimonides am Schluss seines monumentalen Kodex als *restitutio studii judaeorum*. Allerdings müssen alle Schlaraffenlandträume aus dieser Vorstellung als natur- und vernunftwidrig gestrichen werden (ebd., S. 129, Hilchot Melachim 12, 4 u. 5).

III. Die Vorstellung der Auferstehung der Leiber schließlich, die in der Schrift und Tradition beschrieben wird, hat nach Maimonides ebenfalls nur dann eine Berechtigung, wenn sie mit der philosophischen Eschatologie kompatibel ist. Sie darf also weder die Körperlichkeit des ewigen Lebens, noch das Wiederaufleben der Sünder beinhalten. Maimonides deutet mit dem rabbinischen Diktum, dass die Sünder schon zu Lebzeiten Tote genannt werden (ebd. S. 129 nach bBer 18b), und in seiner Formulierung von der „Auferstehung der Seele" (*Tichje Nafscho*, ebd., S. 133) eine entsprechende Entmythologisierung des Auferstehungsglaubens an. Nach der kommentierten *Mischna* ist der Glaube an die leibliche Auferstehung aber eine Voraussetzung für einen Anteil an der künftigen Welt. Kein Wunder, dass sich gerade an diesem Punkt ein Lehrstreit entzündet hat.

Insgesamt lässt Maimonides also die Mythen vom Paradies, von der messianischen Utopie und von der Auferstehung als „mögliche Wunder" (*Mofet MiSug HaEfschari*) gelten. Allerdings scheidet er sämtliche unmöglichen, d. h. der Natur und der Vernunft widersprechenden, Ingredienzien aus ihnen aus. Außerdem sind die möglichen Wunder in seiner Eschatologie dem ewigen Leben des Geistes gegenüber nachgeordnet und dienen bloß als Mittel zur Verwirklichung dieses höchsten Zieles (*HaTachlit Hu HaOlam HaBa*, ebd. S. 129 f. u. 132 f.).

Bleibt die Frage, ob es sich bei den traditionellen eschatologischen Vorstellungen bloß um Möglichkeiten oder auch um Wirklichkeiten handelt? Sind es womöglich nur pädagogische Fiktionen, regulative moralische Ideen, oder sind es harte politische Fakten, auf die wir bauen können? Diese beiden

Alternativen müssen sich nicht unbedingt ausschließen. Die messianische Utopie etwa kann sowohl ein fiktives Bild einer wünschenswerten Zukunft zeichnen und eine reale Möglichkeit vorwegnehmen, die sich in Raum und Zeit verwirklichen lässt. Allerdings reicht schon der Verdacht, dass sakrosankte Glaubenssätze fiktionalisiert werden, um Glaubenshüter auf den Plan zu rufen, zu denen Maimonides sich selber rechnete. Maimonides behauptet daher gegen alle orthodoxe und rationalistische Kritik die Wirklichkeit der überlieferten Glaubensgüter und erhebt sie zu verbindlichen Gesetzen. Wir haben keinen Grund seine Aufrichtigkeit anzuzweifeln. Andererseits lässt er auch keinen Zweifel daran, dass er das Heil der Philosophen demgegenüber als höheres, als höchstes Ziel ansetzt. Wir müssen also bei Maimonides zwei Richtungen der Eschatologie annehmen. Das Ziel der einen ist die individuelle geistige Höherentwicklung, sie wird durch die eschatologischen Termini: „Zukünftige Welt" (*Olam HaBa*) und „Paradies" bezeichnet, das Ziel der anderen ist die historische Zukunft und wird durch die eschatologischen Termini: „Messianische Zeit" und „Auferstehung" ausgedrückt. Beide Richtungen stehen in einem funktionalen Zusammenhang insofern als die historischen Bedingungen die individuellen Aufstiegschancen mehren oder mindern. Insgesamt lässt sich die Eschatologie des Maimonides in einem zweidimensionalen Koordinatensystem darstellen. Auf der horizontalen immanenten Achse – der kollektiven sozialen und politischen Dimension – werden Daten einmaliger historischer Ereignisse eingetragen, wie die Schöpfung der Welt (6. Oktober 3761 v. Chr., 23 Uhr, 11 Minuten und 20 Sekunden), die Berufung Abrahams (1948 A. M.), der Auszugs aus Ägypten (2448 A. M.), die Zerstörung des 2. Tempels (3830 A. M.), die Erlösung aus dem Exil (6000 A. M.) und danach die Auferstehung der Toten. Auf der vertikalen transzendenten Achse – einer individuellen psychischen und mystischen Dimension – erfolgen währenddessen jederzeit seelische Aufstiege, gemehrt in religiös und geistig hochstehenden Epochen. Die diesseitigen Hoffnungen, die dem *mundus sensibilis* angehören, können in utopischen Visionen vorweggenommen werden, die jenseitigen Hoffnungen, die dem *mundus intelligibilis* angehören, entziehen sich hingegen jeglicher Darstellung.[6] Der kategoriale Fehler der gewöhnlichen religiösen Eschatologie besteht nach Maimonides darin, die diesseitigen

[6] Maimonides bezieht sich in diesem Punkt auf das talmudische Diktum: „Sämtliche Propheten haben über nichts anderes geweissagt, als über die messianischen Tage, was aber die Zukünftige Welt (*Olam HaBa*) betrifft – ‚Es hat außer dir, o Gott, kein Auge geschaut' (Jes 64, 3)" (bSchab 63a, bSan 99a). Die Begründung des Bilderverbots in Bezug auf das Jenseits ist zumindest in exegetischer Hinsicht abenteuerlich, weil der Prophetenspruch genau das Gegenteil meint: noch nie wird ein menschliches Auge die messianischen Taten gesehen haben, die Gott den auf ihn Hoffenden vorbehalten hat. Die absichtliche Fehllesung ist allerdings eine rabbinische Bestätigung der zweidimensionalen Eschatologie des Maimonides.

Bilder auf das Jenseits zu projizieren und so das Jenseits auf das Diesseits zu reduzieren.

1.4 Eine Hoffnung für unsere Zeit

Die nichtreduktionistische Eschatologie des Maimonides enthält auch eine wichtige Lektion für unsere Zeit. Wenn nämlich eine der beiden Dimensionen der Eschatologie annulliert wird, ergeben sich schwerwiegende religiöse Verzerrungen. Wird die horizontale Dimension annulliert und zählt nur noch das Himmelreich, dann geht die Hoffnung für die Erde verloren, sie wird zur Müllkippe für geistige Aufsteiger und Überflieger. Wird umgekehrt die vertikale Dimension annulliert, dann zählt nur noch das irdische, historische Ziel und der Einzelne bleibt mit seinen Bestrebungen auf der Strecke. Die Eschatologie muss zweidimensional sein, damit der Mensch nicht dem Heil der Menschheit und die Menschheit nicht dem Seelenheil des einzelnen Menschen geopfert wird. Außerdem ist es für den Einzelnen psychologisch nur schwer zu verkraften, dass sein Lebensertrag enteignet und auf das Konto künftiger Generationen überwiesen wird. Umgekehrt ginge jeder Anreiz für gemeinschaftliches Handeln verloren, wenn der eigene Beitrag für die Zukunft der Menschheit null und nichtig wäre. Die Auferstehung ist schon deshalb nötig, um das absolute Gewicht dieses Beitrages vor Gott und vor aller Welt gewürdigt zu sehen, der Abgang auf Nimmerwidersehen an einer beliebigen Stelle des Dramas wäre dagegen eine schwer erträgliche Kränkung. Die Zweidimensionalität der Eschatologie ist schließlich auch moralisch unverzichtbar: Die Aussicht auf eine Verobjektivierung der individuellen Verantwortung im Jenseits ist ebenso wichtig wie die auf eine Verobjektivierung der kollektiven Verantwortung in der Zukunft. Eine ausschließlich der individuellen Erlösung verpflichtete Ethik wäre ebenso unmoralisch wie eine ausschließlich auf die kollektive Erlösung gerichtete Ethik, erstere lässt sich nicht generalisieren, letztere nicht personalisieren. Beispiele für ausgesprochen eindimensionale Eschatologien sind auf der einen Seite der historische Materialismus, der eine rein immanente Eschatologie vertritt und den Transzendenzbezug als Projektion und Illusion annulliert, auf der anderen Seite die Gnosis, die eine rein transzendente Eschatologie vertritt und die Immanenz als Täuschung annulliert. Die christliche Eschatologie ist mit ihrer starken Jenseitsorientierung bisweilen der gnostischen Einseitigkeit nahe gekommen. Wir wollen hier nicht mit der apologetischen Figur kommen: Christentum rechts, Kommunismus links, das Weltkind Judentum in der Mitten! Immerhin erlaubt das zweidimensionale Schema des Maimonides, historische Vorurteile über die jüdische Eschatologie zu korrigieren. Die christliche Polemik hat die jüdische Eschatologie auf die horizontale Dimension verkürzt und sich als Novum und Proprium die vertikale Dimension vorbehalten. In der antijüdischen Polemik galt die Religion des AT als diesseitsori-

entiert und materialistisch. Die Überbetonung der Transzendenz und die Vernachlässigung der Immanenz rächen sich jedoch und führen und verführen zu einer weltflüchtigen Religiosität. Mit der Rückkehr zur Religion des Exodus hat die christliche Theologie der Befreiung diese Einseitigkeit in unserer Zeit korrigiert. Eben den Vorwurf philosophischer Gnosis musste sich aber auch die „normative" Eschatologie des Maimonides gefallen lassen. In Wahrheit seien für ihn, so haben alte Kritiker und neue Interpreten immer wieder geltend gemacht, die Zukunftshoffnungen des jüdischen Volkes zweitrangig gewesen, in erster Linie kam es ihm auf das Heil der Intellektuellen an. Dieser Punkt und mithin die Zweidimensionalität der Eschatologie ist das eigentliche Thema des Auferstehungsstreites.

2. Auferstehungsstreit

Es gab verschiedene Anhaltspunkte dafür, dass Maimonides an die leibliche Auferstehung nicht glaubte. Unter seinen Dreizehn Dogmen zählte er zwar auch die Auferstehung der Toten auf und droht dem Ungläubigen (*Kofer BaIkkar*) in Bezug auf dieses Dogma mit den gleichen Konsequenzen wie dem Ungläubigen in Bezug auf alle anderen Dogmen – mit Ausschluss und Verfolgung! Zur näheren Erläuterung verweist er aber auf seine frühere Erklärung in der Einleitung zu seiner Dogmatik (ebd. S. 147). Sehen wir an der betreffenden Stelle nach, dann finden wir zwar die Aussage, dass die Wiederbelebung der Toten zu den unerlässlichen „Fundamentals" (*Jessodot*) des jüdischen Glaubens gehört (ebd., S. 129), aber Maimonides verklausuliert diesen Glaubenssatz sofort, um eine Inkompatibilität mit dem eigentlichen Kernsatz seiner Eschatologie, d. i. die Unsterblichkeit des Intellekts, zu vermeiden. An der Unsterblichkeit des Intellekts hat nach Maimonides erstens nur der vergeistigte Mensch Anteil, der seine Körperlichkeit überwunden hat. Die Auferstehung der Toten darf also nicht den leiblichen Fortbestand des Menschen nach dem Tod garantieren. Maimonides erinnert daran, dass der menschliche Körper wie jeder Körper ein Dividuum ist und nach dem Tod verwest. Die Auferstehung käme allenfalls als Neuschöpfung in Frage, nicht aber als leibliche Himmelfahrt, als fortdauernder Lichtleib etc. Und zweitens dürfen nach Maimonides nur die Menschen in den Genuss der Auferstehung kommen, die sich ihren Anteil am ewigen Leben intellektuell redlich verdient haben. Im selben Maß, wie der Mensch in diesem Leben seinen Geist verewigt, hat er auch an dessen Ewigkeit teil, im selben Maß, wie er sich hingegen den vergänglichen sinnlichen Genüssen hingegeben hat, vergeht er mit seinem Körper. Nur die bereits Erweckten werden auferweckt, die bereits Entschlafenen dürfen getrost weiterschlafen. In der Eschatologie des Maimonides kommt daher alles auf das Leben vor dem Tod an, das Leben nach dem Tod ist lediglich seine logische Fortsetzung. Das Leben vor

dem Tod ist m. a. W. das Gericht, in dem sich jeder selbst unwiderruflich das Urteil spricht. Eine Auferstehung, bei der ohne Unterschied alle vor dem himmlischen Richter treten, gar noch eine zweite Chance bekommen, passt nicht in ein derartiges eschatologisches Konzept. Die Frage ist aber, ob ein derartiges Konzept zum jüdischen Volk passt, das nicht nur aus der jüdischen Intelligenzija besteht und auf eine Wiedergutmachung für die vernichteten Massen hofft? Wie sagte doch die kommentierte *Mischna*: „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt" (*Kol Jisrael Jesch LaHem Chelek LaOlam Haba*). Wenn der Auferstehungsglaube die Große Verweigerung angesichts des Triumphs des Todes reflektiert, die schon die frühesten Grabmäler dokumentieren und die Bibel mit der Erstehung Adams aus der Erde (*adama*) antizipiert, dann ist das Elitenheil des Maimonides nicht ausreichend und der rechtgläubige Zweifel berechtigt.

Maimonides' Ausführungen zum Thema in seiner großen Gesetzeskodifikation *Mischne Tora* bestärken diese Zweifel noch. In der Ketzerliste in den *Gesetzen der Umkehr* (*Hilchot Tschuwa* III, 6), die ein genaues Gegenstück zu seiner Dogmatik liefert, wiederholt er, ohne Kommentar, dass die Leugner der Auferstehung der Toten (*Kofrim BiTchijat HaMetim*) keinen Anteil an der zukünftigen Welt hätten.[7] Einige Kapitel später merkt er dazu an: „In der künftigen Welt gibt es weder Körper noch Fleischlichkeit, sondern nur Seelen der Frommen ohne Körper (...). Das Wort ‚Seele', dessen wir uns hier öfters bedienen, bedeutet nicht diejenige Seele, welche des Körpers bedarf, sondern die Wesenheit der Seele, welche die Erkenntnis ist, die den Schöpfer nach ihrer Fähigkeit begreift, so wie die abstrakten Erkenntnisse (...). Das ist der Lohn, über den es keinen höhern gibt, und das ist das Glück, nach welchem es kein weiteres Glück gibt. Nur nach diesem Leben sehnten sich alle Propheten." (ebd. VIII, 2–3). Zu der Aussage: „In der künftigen Welt gibt es weder Körper noch Fleischlichkeit" merkt einer der ersten und schärfsten Kritiker des Maimonides, R. Abraham ben David aus Posquières (ca. 1125–

[7] *Sefer HaMada* (*Buch der Erkenntnis*), Hilchot Tschuwa 3, S. 6–14. Wir benutzen die Übersetzung der St. Petersburger Ausgabe von 1850–1852, die Goodman-Thau, Eveline und Schulte, Christoph (1994) neu herausgegeben haben: *Moses Maimonides: Das Buch der Erkenntnis* (hebr., dt.), Berlin: Akademie-Verlag, S. 437 ff. Der hebräische Text ist von Rubinstein, R. Schmuel Tanchum (1987) in der Volksausgabe *Rambam LaAm*, Jerusalem: Hozaat Mossad HaRaw Kook, Bd. 2.1, die auch wir benutzen. Die zensierte und altertümliche deutsche Übersetzung lässt freilich sehr zu Wünschen übrig. Aus anderen Gründen gilt das auch für die kürzlich erschienene Ausgabe von Selig, Edouard (2012): *Mischne Tora des Rambam. Sefer Hamada*, mit Übersetzung und Anmerkungen von Eli Israel Bloch, Basel: Verlag Morascha. Die Übersetzung des Buchs der Erkenntnis von Rainer Wenzel im Verlag der Weltreligionen, die sicher nichts zu Wünschen übrig lassen wird, ist leider noch nicht erschienen. Bis es so weit ist, kann man sich in einer anderen europäischen Sprache mit der hervorragenden französischen Übersetzung von Nikoprowetzky, V. und Zaoui, A. (1961) behelfen: *Moïse Maïmonide, Le livre de la connaissance*, 2. Aufl., Paris: Presse Universitaire de France.

1198), an: „Die Worte dieses Mannes sind in meinen Augen dem sehr nah, der sagt, es gibt keine leibliche, sondern nur eine seelische Auferstehung."[8] Aber genau diese Meinung vertraten scheinbar auch einige Anhänger des Maimonides. Nachdem sich der doktrinale Streit über diese Frage entzündet hatte und durch einen rabbinischen Autoritätskonflikt im Orient verschärft worden war, entschloss sich das Oberhaupt der ägyptischen Juden 1191 widerwillig ein Lehrschreiben über die Auferstehung der Toten (*Maamar Tchijat HaMetim*) zu verfassen. Die Echtheit dieses Schreibens ist allerdings bezweifelt worden. Aber auch wenn das Lehrschreiben nicht vom Meister selber stammt, so ist es doch zweifellos seine Schule und in seinem Sinn.[9]

Im Lehrschreiben weist Maimonides den Verdacht seiner Kritiker *a limine* scharf zurück. Als Belege führt er die soeben erwähnten Stellen in seinem Kommentar zur Mischna und in seinem Kodex an, wo er die leibliche Auferstehung der Toten aus- und nachdrücklich als Glaubenssatz und Gesetz lehre. Wenn er das Gewicht auf die Unsterblichkeit der Seele lege, so nicht etwa, weil er an die leibliche Auferstehung nicht glaube, sondern gerade umgekehrt, weil er, wie alle Juden, gerade daran glaube. Die Auferstehung des Leibes sei bei den Juden über alle Zweifel erhaben, während die Unsterblichkeit der Seele den geistigen Horizont der meisten Menschen übersteige und deshalb ausdrücklich festgestellt und erklärt werden müsse (IV, S. 361 ff.). Maimonides wirft seinen Kritikern seinerseits Materialismus vor, sie könnten sich eine rein geistige Existenz gar nicht vorstellen und legten deshalb so großen Wert auf die leibliche Auferstehung; darin glichen sie den Anthropomorphisten, die sich Gott nur körperlich vorzustellen vermögen (II, S. 354 f.; IV, S. 366 f.). Nun hätte Maimonides alle ihre Schrift- und Traditionsbelege ebenso stichhaltig widerlegen können, wie er sämtliche Schrift- und Traditionsbelege der Anthropomorphisten im I. Teil seines *Führer der Verirrten* widerlegt hatte, indem er sie zu Homonymien und Allegorien erklärte (I, S. 345; II, S. 355). Eben dies hatten seine Anhänger getan, sie legten sämtliche Schrift- und Traditionsbelege zur Auferstehung der Toten allegorisch aus (III, S. 357; IV, 362; V 368). Mit seinem Lehrschreiben will Maimonides nicht nur die Materialisten, sondern auch die Allegoristen in die Schranken weisen. Im Hinblick auf die großen Maimonides-Kontroversen des 13. und 14. Jahrhunderts kann das Lehrschreiben als ein Versuch gesehen werden, die Grenzen der philosophischen Allegorese zu ziehen und die Rechtgläubigkeit

---

[8] Die „kritischen Einwände" dieser rabbinischen Autorität aus Südfrankreich (Hassagot RABaD) sind in den traditionellen Ausgaben im corpus articuli des Maimonides hineingeschrieben. Zum Kodex des Maimonides und seines Kritikers, vgl. die Standardwerke von Twersky, Isadore (1980): *Introduction to the Code of Maimonides (Mischneh Torah)*, New Haven/London: Yale University Press. Ders. (1962): *Rabad of Posquières*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

[9] Vgl. Goldfeld, Leah Naomi (1986): *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection. An Inquiry into its authenticity*. New York: Ktav Publication House.

seines Werkes und seiner Wirkung zu sichern.[10] Maimonides setzt sich in diesem Schreiben zwischen die Stühle: Gegen die Allegoristen, die sich auf ihn berufen und die horizontale Achse der Eschatologie kappen und alle dahin gehörenden Verheißungen allegorisieren, unterstreicht er die Wörtlichkeit der biblischen und rabbinischen Verheißungen; gegen die Literalisten, die die vertikale Achse der Eschatologie kappen und jegliche Jenseitserwartung in der Schrift leugnen, bekräftigt und rechtfertigt er die Allegorese. Sehen wir uns an, wie er diesen doktrinalen Zweifrontenkrieg führt.

Maimonides geht von der kommentierten Mischna aus (mSan 10, 1): ihr zufolge hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt (*Olam HaBa*), „wer sagt: die Auferstehung der Toten sei nicht von der Tora herzuleiten (*HaOmer Ein Tchijat HaMetim Min HaTora*)". Maimonides scheint eine andere als die heute übliche Lesart gekannt zu haben, denn in dieser geht es nicht um diejenigen, die die Auferstehung der Toten leugnen, sondern um diejenigen, welche die Ableitung der Auferstehung der Toten aus dem Pentateuch bestreiten, es handelt sich also weniger um eine eschatologische, als um eine hermeneutische Häresie. Im Babylonischen Talmud zu dieser Stelle treten denn auch eine ganze Reihe von Häretikern auf: Minäer, Sadduzäer, Samaritaner, die die rabbinische Ableitung der Auferstehung der Toten aus dem Pentateuch bestreiten. Dort wird sie ja tatsächlich nicht ausdrücklich erwähnt, was in Anbetracht von Pyramiden und Totenbüchern in den umgebenden Hochkulturen immer schon verwundert hat.

Wie antwortet der Talmud selber auf die Frage: „Woher die Auferstehung der Toten aus der Tora?". Es ließen sich etliche Verse aus dem Pentateuch anführen, die mehr oder weniger deutlich auf die Auferstehung hinweisen.[11] Merkwürdig ist, dass erst die letzten *Amoräer*, die Vollender der Lehre, Rawina und Raw Aschi auf die beiden Verse im Buch Daniel hinweisen (12, 2. 13), die die Auferweckung der Toten mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aussprechen: „Und viele so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen: etliche zum ewigen Leben, etliche zu ewiger Schmach und Schande" und: „Du aber gehe hin, bis das Ende kommt; und ruhe, daß du aufstehest zu deinem Erbteil am Ende der Tage." Noch seltsamer ist, dass die einschlägigste biblische Quelle, Kapitel 37 des Buches Ezechiel, nicht her-

---

[10] Zu dieser bis heute andauernden Kontroverse, vgl. Silver, Daniel Jeremy (1965): *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy.* Leiden: Brill.

[11] R. Jochanan führt Numeri 18, 28 an (bSan 90b); R. Simlai Exodus 6, 4 (ebd.); R. Gamliel führt gegen die Sadduzäer Stellen aus den drei Teilen der Bibel an: Deut 31, 16; Jes 26, 19 und HL 7, 10. Deut 31, 16 wird auch von anderen Rabbinen herangezogen, so von R. Joschua ben Levi und von Jochanan im Namen Rabbi Schimon bar Jochais (ebd.). Num 15, 31 ist sowohl für die Schule R. Akiwas wie für die Schule R. Jischmaels ein locus classicus (ebd.). R. Meir zieht Ex 15, 1 und Jos 8, 30 heran (ebd., 91b). R. Jehoschua ben Levi zitiert zudem Ps 84, 5 R. Chija bar Abba im Namen R. Jochanans Jes. 52, 8 (ebd.). Rawa zitiert Deut 33, 6 (ebd., 92a).

angezogen, ja, scheinbar mit Bedacht ausgeklammert wird. In der Diskussion um dieses Kapitel im Babylonischen Talmud (bSan 92b) behaupten einige rabbinische Stimmen, dass es sich bei der Vision von der Auferstehung der verdorrten Gebeine bloß um ein Gleichnis (*Maschal*) handle, dass diese Gebeine eigentlich die Juden im babylonischen Exil meinten und, dass die Auferstehung, d. h. die Rückkehr aus dem Exil ins Domizil, bereits in der Vergangenheit geschehen sei. Oder, dass die Gebeine im Gegenteil Ungläubigen gehörten, die sich in ihren Endzeitterminen verrechnet hätten (*ScheManu La-Kez WeTa'u*) und nun wie zum Beweis des Gegenteils unter der Sonne blichen; oder Ketzern, die keine Hoffnung auf die Auferstehung gehabt hätten (*ScheKofru BiTchijat HaMetim*) und sich nun, wie es ihnen zusteht, in einem hoffnungslosen Zustand befänden usw. (ebd.). Die Zurückhaltung der Rabbinen in Bezug auf entsprechende Stellen in den Prophetenbüchern und den übrigen biblischen Schriften rührt daher, dass sie in erster Linie nach einer mosaischen Bestätigung suchten, sei sie noch so gewunden und gezwungenen. Sie spielen die einschlägigen prophetischen Stellen herunter, um auf diese Weise die mosaischen Andeutungen aufzuwerten.

In seinem Lehrschreiben stellt sich Maimonides die gleiche Frage wie der Talmud: „Woher die Auferstehung der Toten aus der Tora?" Genau genommen stellt Maimonides drei Fragen:

1. Warum ist die Lehre von der Auferstehung der Toten in der ganzen Heiligen Schrift nur ein einziges Mal zweifelsfrei belegt, nämlich an jener Stelle im Buch Daniel, die auch von den letzten talmudischen Lehrautoritäten herangezogen worden war? Mit der Vision Ezechiels gibt sich Maimonides erst gar nicht ab, da sie im Talmud selbst als „Gleichnis" bezeichnet und behandelt wird. So bleibt nur jene einzige Stelle übrig, die nicht anders als wörtlich verstanden werden kann. Die Einmaligkeit ist freilich kein Einwand gegen die Auferstehung, denn schließlich werde auch das Einheitsbekenntnis „Höre Israel!" (Deut 6, 4) nur ein einziges Mal in der Heiligen Schrift angeführt. Ja, der Seltenheitswert erhöhe womöglich noch die Bedeutung dieser Stellen (V, ebd. S. 368).

2. Weswegen die Tora eher die Sterblichkeit des Menschen zu lehren scheine als die Auferstehung? In der Tat sind die Stellen, die Maimonides für die Sterblichkeit anführt, viel zahlreicher als jene einzige Stelle, die für die Auferstehung spricht (Hi 14, 14. 7, 9. 10, 21; Jes. 38, 18–19; 2 Sam 14, 14; Ps. 88, 11. 78, 39. Qoh 12, 7, ebd. VIII, S. 379). Seine Antwort: die Heilige Schrift gehe eben von der natürlichen Ordnung der Dinge aus und dazu gehöre nun einmal der Satz: Alle Menschen sind sterblich! Die Auferstehung sei dagegen ein Wunder. Freilich kein widernatürliches Wunder! So wie die Schöpfung möglich war, so muss auch die Neuschöpfung, die Auferstehung der Leiber möglich sein (VIII, S. 380 f.). In diesem Sinne habe er, so Maimonides sehr nachdrücklich, die Auferstehung niemals bestritten. Wie in dieser

Welt (*Olam HaSe*) die messianische Zeit (*Jemot HaMaschiach*) eintreten könne, so auch eine Auferstehung der Leiber (*Tchijat HaMetim*).[12]

3. Weshalb die Auferstehung nicht im Pentateuch, sondern erst im Buch Daniel stehe, das im jüdischen Kanon noch nicht einmal zu den Propheten zählt (ebd. VIII, 378 f.; IX, S. 383–389)? Mit dieser Frage deutet Maimonides an, dass er die diversen rabbinischen Ableitungen der Auferstehung aus dem Pentateuch nicht überzeugend findet. Aber er kennt einen positiven pädagogischen Grund für diesen exegetischen Mangel, eine göttliche List (*Tachbula*). So wie der göttliche Lehrer die soeben aus dem Gängelband der Sklaverei Befreiten um unüberwindliche militärische Hindernisse herumführte (*Derech Erez Pelischtim*, Ex 13, 17), so ersparte er ihnen zunächst auch utopische Vorstellungen wie die Auferstehung (ebd. IX, 385ff).[13] Solche Vorstellungen hätten die Unmündigen nur verwirrt und ihren disziplinarischen Zweck zudem völlig verfehlt; von solchen wolkigen Aussichten hätten sie sich in ihrem widerspenstigen Verhalten kaum beeindrucken und abschrecken lassen. Deshalb hat Gott die Generation der Wüste mit unverzüglichen handfesten Strafen und Strafandrohungen erzogen – und sie allmählich auf fernere Heilsgüter oder Unheilsübel vorbereitet. Der göttlich „Pädagog", mit Lessing zu sprechen, arbeitet zunächst mit der natürlichen und übernatürlichen diesseitigen Vergeltung, um dem Volk das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit beizubringen, erst wenn es dieses Prinzip im Laufe der Generationen verinnerlicht hat (*Hitamtu BeHemschech HaDorot*), sei es auch reif für weitere Zukunftsaussichten (ebd. IX, S. 386). Die Entwicklung der religiösen Eschatologie in der Bibel hängt demnach vom religiösen Entwicklungstand des Volkes ab, erst das Judentum im Zeitalter Daniel habe die Auferstehungslehre re-

[12] Maimonides unterscheidet zwischen der messianischen Zeit und der Auferstehung der Toten. Vom Messias stellt er in seinem Kodex ausdrücklich fest, dass er kein Wundertäter und Totenerwecker sei, Hilchot Melachim XI, 3; *Rambam LaAm*, Bd. 9.2, S. 414. Die messianische Zeit stellt sich Maimonides als natürliche Friedensperiode vor, deren scheinbar wunderbare Auswirkungen er nach Aristoteles erklärt (ebd. V, 373). Die prophetischen Verheißungen, die nach Wunder klingen, fasst er als Allegorien auf und stützt sich auf das talmudische Diktum „Schmuel sagte: Es gibt keinen anderen Unterschied zwischen Dieser Welt (*Olam HaSe*) und den messianischen Tagen (*Jemot HaMaschiach*), als die Knechtschaft der Reiche" (Ber 34b, Schab 63a). Er besteht freilich nicht auf diese Allegoresen und meint, wenn der Messias kommt, dann werde man schon sehen, ob die Verheißungen wörtlich oder im übertragenen Sinn gemeint seien. Im Gegensatz zum messianischen Reich ist aber die Auferstehung der Toten nach Maimonides eindeutig ein Wunder. Zur rationalistischen Messianologie des Mamonides vgl. das Kapitel „Reich" aus meinem Buch (2003): *Schriftauslegung. Die Bücher Levitikus, Numeri, Deuteronomium im Judentum*. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, Bd. 33/5. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, S. 107–130 und den in Anm. 1 zitierten Aufsatz: „Ernst Bloch im jüdischen Messianismus".

[13] Vgl. zu diesem Erklärungsmodell auch Maimonides, *Führer der Verirrten* III, 32.

zipieren können. Diese religionshistorische Perspektive aus der Feder einer mittelalterlichen rabbinischen Autorität ist in jeder Hinsicht erstaunlich.[14]

Maimonides' pädagogische Erklärung der Auferstehung im Lehrschreiben ist freilich eine ganz andere als im Kommentar zur *Mischna*. Denn dort ging es nicht nur darum, dass eine Stufe der horizontalen Eschatologie auf die nächste vorbereite, sondern, dass alle diese Stufen mehr oder weniger deutlich auf die Unsterblichkeit hinwiesen. Im Lehrschreiben nimmt Maimonides die „Unsterblichkeit der Seele" hingegen ausdrücklich aus dem horizontalen Entwicklungsmodell aus (ebd. IX, S. 184 f.). Von dieser behauptet er vielmehr, sie habe als natürliche Eschatologie von Anfang an festgestanden und sei auch im Pentateuch überzeugend nachzuweisen. Demnach gäbe es also wirklich zwei voneinander unabhängige Entwicklungen: zum einen die Erziehung des Juden zum individuellen Heil, die gelegentlich auf Allegorien aus der Schrift zurückgreift, zum anderen die „Erziehung des Judengeschlechts" zum kollektiven Heil. Damit bekräftigt das Lehrschreiben die Zweidimensionalität der maimonidischen Eschatologie. Die beiden Achsen überschneiden sich nur einmal, wenn die gesamte Seelenernte der Zeit leiblich wiederaufersteht.

Weiterführende Literatur

Grözinger, Karl Erich (2004): *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. Band 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles. Frankfurt – New York.

Krochmalnik, Daniel (2006): *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*. Regensburg.

Stroumsa, Sarah (2012): *Maimonides in his World. Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton – Oxford.

[14] Zu einem Vergleich mit der deistischen und aufklärerischen Doktrin der Entwicklung des religiösen Bewusstseins vgl. meinen in Anm. 1 genannten Aufsatz: *Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der Religionsphilosophie der Aufklärung*.

Julia Knop

Hoffnung auf Vollendung

Katholisch-theologische Perspektiven der Eschatologie

1. Menschsein angesichts des Todes

> Ein Hund / der stirbt / und der weiß / dass er stirbt /
> wie ein Hund / und der sagen kann / dass er weiß /
> dass er stirbt / wie ein Hund / ist ein Mensch.
>
> Erich Fried (1921–1988)

Ein Hund, der stirbt wie ein Hund, ist ein Hund, der stirbt wie ein Hund. Jedes Geschöpf dieser Erde, das lebt, stirbt einmal, häufig wie ein Hund. Für die allermeisten Geschöpfe ist das kein Problem. Einige höhere Tierarten scheinen um ihren Tod zu wissen oder ihn zumindest vorauszuahnen, Elefanten etwa. Sie sondern sich ab von der Herde und suchen sich einen Ort zum Sterben. Zum Problem wird der Tod bzw. genauer: das Sterben wie ein Hund da, wo derjenige, der stirbt wie ein Hund, kein Hund ist, sondern ein Mensch. Denn der Mensch stirbt nicht nur und weiß nicht nur, *dass er stirbt*, sondern auch, dass er stirbt *wie ein Hund*. Und er weiß, *dass er weiß*, dass er einmal sterben wird wie ein Hund. Verlorene Unschuld?

In der Entwicklung des Menschen ist ontogenetisch wie individuell das Ahnen des Todes und die Fähigkeit, dieses Ahnen selbst noch einmal reflex zu machen, ein wichtiges Indiz des Bewusstseins. Viele Forscher machen als entscheidende Schwelle der Menschwerdung in der Evolution nicht bestimmte hirnphysiologische Prozesse oder daraus resultierende Fähigkeiten wie die Sprache, die Schrift, der Bau von Werkzeugen, Kunst und Musik oder das Abstraktionsvermögen aus. Sie nennen als *proprium humanum* vielmehr das Wissen um den Tod, sowohl um den eigenen als auch um den des Mitmenschen. Dieses Bewusstsein lässt sich nachweisen, wo man beginnt, eine Grabkultur zu entwickeln: Tote in bestimmten Körperhaltungen zu begraben, ihnen Beigaben mit ins Grab zu legen, Gräber zu schmücken usw. Ob es sich um bemalte Grabeshöhlen oder um die Pyramiden handelt – in allen alten Kulturen wurden die „Wohnungen" der Toten mit weit größerem Aufwand als die Häuser der Lebenden gestaltet und auf maximale Dauerhaftigkeit hin geschaffen. Menschen, die sich als Sterbliche erfahren, sehnen sich gegenläufig nach Dauer, Ewigkeit und Unsterblichkeit und inszenieren dies in ästhetischer Form. Bei den Römern kommt ein zusätzliches Motiv auf. Ihre

Grabkultur zeigt nicht nur das Verlangen nach Dauer, das die (Über-) Lebenden in der Grabgestaltung ihrer Toten stellvertretend zum Ausdruck bringen. Deutlich wird auch die explizite Sorge um die, die als Trauernde zurückbleiben. Römische Gräber entwickeln eine Erinnerungskultur, auf dass die Toten in der Erinnerung der Lebenden fortleben.[1]

Todesbewusstsein ist nicht dasselbe wie Transzendenzbewusstsein, aber es ist entwicklungsgeschichtlich eng mit ihm verbunden. Todesbewusstsein artikuliert sich zunächst als Furcht und Abwehr des Todes. Begräbniskulturen entwickeln daher auch magische Elemente: den Versuch, Einfluss zu nehmen auf das Andere, das Fremde, das *fascinosum et tremendum*, das als verantwortlich für oder aber mächtig über den Tod hinaus geglaubt wird. Sterbliches wird als Sterbliches deutlich, wo das Unsterbliche gedacht wird, Kontingenz wird bewusst, wo das Absolute auf den Begriff gebracht, erahnt oder eingefordert wird. Die Menschheitsgeschichte braucht noch lange, bis aus dem fragenden Ahnen und dem Versuch magischer Einflussnahme auf eine höhere, des Todes mächtige Instanz ein ausgebildetes Gottesbewusstsein und erst recht ein personales Gottesverhältnis entsteht. Aber der entscheidende Schritt ist getan. „Gott und das Grab: … Proprium des Menschlichen".[2]

Unsere Zeit ist eher von der Verdrängung und Tabuisierung des Todes als von seiner Gestaltung und der aktiven Einübung ins Sterben geprägt. Betete man noch vor wenigen Generationen ganz selbstverständlich um eine gute, wohl vorbereitete Sterbestunde, erscheint heutigen Zeitgenossen eher das jähe bewusstlose Ableben durch einen tödlichen Unfall oder im Schlaf erstrebenswert. „Plötzlich und unerwartet" – was in zahlreichen Todesanzeigen die Erschütterung der Angehörigen dokumentiert, wird, wo es um den eigenen Tod geht, wünschenswert. Das Leben als Einüben in das eigene Sterben zu betrachten gilt antiquiert. Auch die Banalisierung des Todes treibt Blüten. Man müsse sich eben abfinden damit, dass man sterben muss. Daran sei nichts Besonderes, nichts Schreckliches.

Den Tod als Beiläufigkeit des Lebens zu akzeptieren, die eigene Identität aufzugeben, als wäre sie nie gewesen – was kulturgeschichtlich als humane Errungenschaft erkennbar wird, erfährt in gewisser Weise nun eine gezielte und reflektierte Rücknahme: Gräber ohne Namen bergen Menschen ohne Geschichte. Eine anonyme Grasfläche bedeckt aufgelöste, ausgestreute Leiblichkeit. Identität wird vergänglich. Doch der Tod ist nicht banal. Ihn bloß als das natürliche Ende der vitalen Dimension dessen zu definieren, was wir „Ich" nennen, erreicht nur einen Bruchteil dessen, was Tod im Kern bedeutet. Die Dehumanisierung des Todes – seine Reduktion auf das Ende des *bios*

---

[1] Vgl. Vössing, Ansgar (2009): „Was den Menschen zum Menschen macht. Auf der Suche nach der conditio humana". In: IkaZ 38 (2009), S. 436–445 und 442.

[2] Ebd., S. 444.

– dehumanisiert auch das Leben. Es wird inklusive aller freiheitlichen und geistigen Phänomene zur bloßen Abfolge von erklärbaren Prozessen.

2. Christlich glauben in der Zeit
Hermeneutische Weichenstellungen christlicher Eschatologie

Das Christentum ist genauso wenig wie andere Religionen eine bloße Funktion oder Variable menschlicher Kontingenzbewältigung. Allerdings setzt es ebenso wie andere Religionen großes Potenzial frei, das Faktum der Endlichkeit und Begrenztheit menschlichen Lebens zu deuten und zu gestalten. Dieses Potenzial wurzelt christlicherseits nicht in einem Detail, sondern im Zentrum des Glaubensbekenntnisses. Mitte und Ursprung des christlichen Glaubens ist die Erfahrung Jesu Christi, der starb und auferstand und der als Selbstoffenbarung Gottes und Heiland der Welt bezeugt wird. Initialzündung der Verkündigung seines Evangeliums war die Botschaft vom leeren Grab. Diese Urerfahrung stellt alles, auch die Fraglichkeit des Menschseins angesichts seines sicheren Todes, in ein neues Licht und führt sie, wenigstens im Modus der Hoffnung, einer Antwort zu. Der, der gestorben ist, der, auf dem alle Verheißung lag, lebt. Genau darum besteht Hoffnung. Das prägt das christliche Bekenntnis im Ganzen und christliche Eschatologie im Besonderen. Paulus formuliert es im ältesten seiner erhaltenen Briefe so:

> „Brüder, wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben. 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 … Tröstet einander also mit diesen Worten!“ (1 Thess 4,13f.18)

2.1 Christliche Eschatologie ist christozentrisch

Das Zeugnis der Auferstehung Jesu von den Toten benennt als Antwort auf die Menschheitsfrage schlechthin also eine Person. Weder eine spirituelle Technik noch eine kognitive Anstrengung, die die Absurdität des Todes wegerklären oder zumindest verharmlosen könnte, weder die Tabuisierung des Todes noch die Banalisierung des Sterbens, sondern die *Begegnung bzw. Verbundenheit mit Jesus Christus*, der starb und auferstand, gibt christlich die alles entscheidende Antwort. Die neutestamentlichen Schriften, die im Auferstehungszeugnis kulminieren, und die liturgischen Feiern, deren Mitte die Feier des Pascha-Mysteriums ist,[3] interpretieren dieses Geschehen. Sie stellen es in

[3] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution Sacrosanctum Concilium (1963), Nr. 6; außerdem: Haunerland, Winfried, „Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heils-

den Zusammenhang von Sünde und Erlösung, Sendung und Nachfolge, Gemeinschaft und Kirche. Sie verkünden den Anbruch des Heils. „Der Tod ist tot, das Leben lebt – Halleluja", heißt es im Osterlob. Und das *mysterium fidei*, das „Geheimnis des Glaubens", bekennt als Zentrum des Glaubens: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit." Im eucharistischen Hochgebet interpretiert dieses Glaubensbekenntnis den Höhepunkt der Eucharistie, die Konsekration der Gaben, ihre Wandlung zum Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi. Das Geheimnis des Glaubens fasst in Worte, was Konsekration und Kommunion in Gestalt des Ritus sind: Lobpreis von Tod und Auferstehung Christi und Begegnung mit dem auferstandenen Herrn. Das ist es, was das Christentum im Kern ausmacht und christliche Hoffnung begründet.

Daraus folgt als erste hermeneutische Weichenstellung christlicher Eschatologie: Christlicher Umgang mit Sterben und Tod (schon mitten im Leben) ist christozentrisch. Christliche Eschatologie – also der Versuch, aus der Perspektive des christlichen Glaubens die Fragen nach dem Letztentscheidenden, nach dem Ende und einem möglichen Danach zu bedenken – buchstabiert die Bedeutung Jesu Christi aus auf die Fraglichkeit der Existenz, als die sich der Mensch erlebt. Er ist *als Person* die Antwort. Christsein bedeutet Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi und ist als solches letztlich immer eschatologische Existenz. Im Neuen Testament wird dies prominent bei Paulus deutlich. Er bedenkt, dass und wie bereits jetzt das Leben in Fülle angebrochen ist, das nichts anderes bedeutet als Gemeinschaft mit Christus und Leben in Christus.

> „Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein. Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott. So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus." (Röm 6,4–1)

---

geschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution". In: IkaZ Communio 41 (2012), S. 616–625.

2.2 Christliche Zeitwahrnehmung transzendiert die Chronologie der Jahre

Aus solcher Eschatologie, die christozentrisch und darin präsentisch ist, erwächst ein besonderes Zeitverständnis: das Zugleich von *Schon* und N*ochnicht*. Das ist die zweite hermeneutische Weichenstellung christlicher Eschatologie. Nicht eine schlichtweg ausstehende, ungewisse Zukunft steht im Zentrum, sondern der, dessen Wiederkunft erwartet wird, dessen Kommen erhofft und erbeten wird: „Maranatha – Komm, Herr Jesus!" (Offb 22,20) Mit diesen Worten und einem Segen schließt das Neue Testament. So betete und verkündigte das Urchristentum die Ankunft des Herrn. Sitz im Leben dieses Rufes ist einmal mehr die Eucharistie, die genau in diesem Spannungsgefüge von Schon und Noch-Nicht steht.[4] Der, der starb und auferstand und erhöht wurde zur Rechten des Vaters, ist den Seinen schon jetzt real gegenwärtig – doch unter Zeichen. Die Erlösung reicht schon hinein in unsere Zeit, doch die Erfüllung steht noch aus.

Dieses Schon und Noch-nicht steht quer zum normalen Zeitbewusstsein, das die Dinge dieser Welt in die Dimensionen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen einteilt und regelgerechte Zeit-Abschnitte definiert. Chronologisch ist Gegenwart das Jetzt, der Augenblick, der nie zu fassen ist. Und was einmal zukünftig war, ist bald Vergangenheit. Christliches Zeitbewusstsein schreibt dieser genormten Chronologie des Zeitstrahls eine qualitative Dimension ein, wenn sie Jesus Christus als Mitte und Fülle der Zeit begreift (Gal 4,4) und ihn so „zum Interpreten der Menschheitsgeschichte"[5] erklärt. In ihm gründet und auf ihn hin richtet sich der Zeitenlauf (vgl. Kol 1,15–20). Auch die individuelle Zeitlichkeit, die biographische Spanne des eigenen Lebens, erhält damit ein neues Gepräge. Was zählt, ist nicht einfach die Abfolge der Jahre, sondern ihre Verbundenheit mit Christus, mit der Mitte der Zeit.

Christliche Existenz unterscheidet sich deshalb nicht nur mit Blick auf Zukunft bzw. auf ein „Danach" in Bezug zur individuellen irdischen Existenz von einer nichtchristlichen, so, als wäre bis zum Tod alles gleich, und spezifisch christlich lediglich, was die Hoffnung auf ein Jenseits betrifft. Vielmehr glaubt der Christ, dass die Fülle der Zeit schon angebrochen ist und das eigene Leben qualifizieren kann. Das prägt seinen Blick auf die Geschichte. Nichts ist verloren, so sehr noch alles auf dem Weg ist. Denn *in*, nicht jenseits der Zeit geschah das Undenkbare, die Fülle, die nicht einfach wieder vergeht, sondern Zeit als solche neu qualifiziert. Gott wird Geschichte. Damit hat die Menschheitsgeschichte einen Angelpunkt, eine Mitte, ein Prinzip, einen *Kairos:* den erfüllten Augenblick. Deshalb beginnt der christliche Kalender mit diesem Prinzip die Zählung der Jahre. Das Jahr Null ist kein

[4] Vgl. ausführlich dazu: Knop, Julia (2013), „‚Bis du kommst in Herrlichkeit!' Zeit-Zeichen Eucharistie". In: IkaZ Communio 42 (2013), S. 281–290.

[5] Wohlmuth, Josef (2005): *Mysterium der Verwandlung*. Paderborn u. a.: Schöningh, S. 49.

numerischer Anfang, nicht der Punkt Null auf einer Zeitleiste, kein Standard zur Berechnung vergleichbarer Zeitspannen. Das Jahr Null ist nicht Anfang (als hätte es vorher keine Zeit gegeben), sondern Prinzip der Zeit, ihre Sinnmitte, ihr Kriterium. Jedes Jahr, das aus diesem Kairos schöpft, ist ein Jahr des Herrn: *Annus domini*.[6]

2.3 Christliche Hoffnung ist adventlich, nicht futurisch

Die eigene Lebensspanne in der Zwischenzeit zwischen dem Anbruch des Heils und seiner Vollendung wahrzunehmen und die eigene Verbundenheit mit Jesus Christus als Kriterium erfüllter Zeit zu erleben, ist nach christlichem Selbstverständnis dabei kein bloßer Bewusstseinsakt. Letztlich geht es um sakramentale Gegenwart Jesu Christi und um ein Leben aus dieser sakramentalen Gegenwart heraus. Das meint eschatologische Existenz. Weil das Zugleich von Schon und Noch-Nicht der Erlösung an die Gemeinschaft mit Christus gebunden ist, hat es seinen primären Ort in der Liturgie: in der Feier der Gegenwart und der Bitte um Wiederkunft des Herrn. Kirche erwächst aus der zeichenhaften Präsenz Jesu Christi; zugleich bleibt sie pilgernde Kirche, die dem wiederkommenden Christus entgegengeht. Deshalb ist christliches „Beten … immer präsentisch und futurisch zugleich".[7]

Das, was als noch ausstehend geglaubt, erhofft und erbeten wird, ist nicht in dem Sinne zukünftig, dass es an einem Zeitpunkt X des gängigen Kalendariums zu erwarten wäre.[8] Wieder gibt die Christozentrik christlicher Zeit- und Geschichtswahrnehmung die Blickrichtung vor. Das Credo bekundet nach der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus dessen Wiederkunft in Herrlichkeit am Ende der Tage. Es beschreibt die Zeit „post Christum natum" als Zwischenzeit zwischen der so genannten ersten Ankunft Christi in der Niedrigkeit des Fleisches und seinem zweiten Adventus in Herrlichkeit am (als) Ende der Erdentage. Weltzeit wird so in ein sie übergreifendes Koordinatensystem eingeordnet und letztlich zum „Saeculum" re-

[6] Dass diese Zählung erst im 8. Jh. mit Beda Venerabilis einsetzt, tut dem keinen Abbruch. Genese ist nicht Geltung.

[7] Ratzinger, Josef ([6]1990): *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (KKD 9) Regensburg: Pustet, S. 21.

[8] Vgl. Kasper, Walter (1992): „Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi". In: Ratzinger, Joseph / Henrici, Peter (Hg.), *Credo. Ein theologisches Lesebuch*. Köln: Communio-Verlag, S. 209–224 und 222: „Wie die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen wurde, so wird sie bei der Neuschöpfung nicht in der Zeit, sozusagen an einem Kalendertag X, sondern mit der Zeit vollendet. So wenig der Anfang einfach der erste Punkt einer Zeitlinie ist, so wenig ist das Ende einfach der letzte. Insofern gibt es keine letzte Generation, die der Ankunft Christi sozusagen zuschauen kann. … Es geht bei der Parusie nicht um ein erneutes Einrücken Christi in die Zeit, sondern um das herrscherliche Umgreifen und Durchdringen aller Zeit, das verborgen bereits in Kreuz und Erhöhung geschehen ist, dann aber in Herrlichkeit offenbar sein wird."

lativiert. Damit einher geht eine Relativierung menschlicher Möglichkeiten zur Perfektionierung dieser Welt. Heil und Erlösung sind in dieser Optik qualitative Größen, nicht objektivierbare Punkte auf dem Zeitstrahl der Geschichte. Sie erschöpfen sich nicht in der Realisierung politischer Visionen oder Utopien; sie übersteigen prinzipiell die Möglichkeiten dieses Saeculum.

Die Tagesgebete der Adventssonntage des römisch-katholischen Messritus verbalisieren in unterschiedlicher Form diese doppelte Verschränkung von Erinnerung und Erwartung: Die Beter gedenken anamnetisch der ersten Ankunft des Gottessohns im Stall von Betlehem, auf deren Feier (Weihnachten) sie im Advent des liturgischen Jahres zugehen. In dieser ritualisierten Erinnerung und Vergegenwärtigung wird zugleich ihre Erwartung der Vollendung, wird christliche Existenz als eschatologische Existenz deutlich: „Hilf uns, dass wir auf dem Weg der Gerechtigkeit Christus entgegengehen und durch Taten der Liebe auf seine Ankunft vorbereiten, damit wir den Platz zu seiner Rechten erhalten, *wenn er wiederkommt in Herrlichkeit*", heißt es in der Tagesoration des 1. Adventssonntags. Die Collectio des 2. Adventssonntags formuliert zeitunabhängig: „Lass nicht zu, dass irdische Aufgaben und Sorgen uns hindern, deinem Sohn entgegenzugehen. Führe uns … zur Gemeinschaft mit ihm …". Am 3. Adventssonntag ist die Tagesoration existenziell gewendet: „Mach unser Herz bereit für das Geschenk der Erlösung", um am 4. Adventssonntag über Weihnachten hinaus das Ganze des Erlösungsgeschehens zu bedenken: „… haben wir die Menschwerdung Christi, deines Sohnes, erkannt. Führe uns durch sein Leiden und Kreuz zur Herrlichkeit der Auferstehung."[9]

3. Tod, Auferstehung, Gericht und Vollendung

Katholische Eschatologie stand lange Zeit unter dem Titel einer Lehre über die „letzten Dinge". Diese „Dinge" – Tod und Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle – werden längst nicht mehr dinglich-sachhaft, sondern personal entfaltet. Dafür steht besonders Hans Urs von Balthasar Pate, einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Er hat in einem viel zitierten Diktum auf den christologischen Kern und die personale Tiefenschicht christlicher Hoffnung hingewiesen:

> „Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegefeuer. … Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn

[9] *Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets*. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Freiburg i. Br. 1975 / [2]1988 / 2007, S. 1, 10, 18, 33.

> Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der Letzten Dinge ist."[10]

In diesem Sinn seien im Folgenden die großen Themen christlicher Eschatologie unter Rückgriff auf einige typische katholische Konkretionen im Leben der Gläubigen entfaltet.

3.1 Wir sind nur Gast auf Erden: Sterben unter der Verheißung des ewigen Lebens

Im katholischen Raum gibt es ein bekanntes Lied, das, obgleich es gar nicht zu diesem Anlass entstanden ist, sehr häufig auf Begräbnisfeiern gesungen wird: „Wir sind nur Gast auf Erden." (Gotteslob, Nr. 505) Es verdankt seinen Text dem bekannten Kirchenlieddichter Georg Thurmair; die Melodie geht auf Adolf Lohmann zurück. Entstanden ist es 1935 als Reise- bzw. Fahrtenlied. Angesichts des aufziehenden nationalsozialistischen Terrors sollte es die Identifikation seiner Sänger mit Grundüberzeugungen christlicher Existenz unterstützen. Christliches Dasein wird in diesem Lied treffend als Zwischen-Existenz und Pilgerschaft auf „die ewige Heimat zu" beschrieben. Diese Perspektive enthält eine grundlegende Relativierung des irdischen Lebens in all seinen Facetten, allerdings nicht im Sinne seiner Geringschätzung, sondern seiner Verbindung und Ausrichtung auf das, was es überschreitet und was menschliche Identität im Letzten hält. Manch einem mag die Grundstimmung, die die fünf Strophen zeichnet, als allgemeine Beschreibung menschlicher Existenz zu düster erscheinen; die Verschiebung des Liedes vom Fahrtenlied in politisch bedrängender Zeit hin zum Trauergesang beim Begräbnis eines Angehörigen wird kaum Zufall sein. Mindestens an den Grenzen des Lebens scheint es jedoch treffend ins Wort zu bringen, was Menschen angesichts des Todes bewegt:

> „1. Wir sind nur Gast auf Erden und wandern ohne Ruh mit mancherlei Beschwerden der ewgen Heimat zu.
> 2. Die Wege sind verlassen und oft sind wir allein. In diesen dunklen Gassen will niemand bei uns sein.
> 3. Nur einer gibt Geleite, das ist der liebe Christ; er wandert treu zur Seite, wenn alles uns vergisst.
> 4. Gar manche Wege führen aus dieser Welt hinaus. O dass wir nicht verlieren, den Weg zum Vaterhaus!
> 5. Und sind wir einmal müde, dann stell ein Licht uns aus, o Gott, in deiner Güte, dann finden wir nach Haus."

---

[10] Vgl. Balthasar, Hans Urs von (1960): „Umrisse der Eschatologie". In: Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I.* Einsiedeln: Johannes, S. 282–292 und 282; vgl. auch ders. (2005): *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum.* Einsiedeln/Freiburg: Johannes.

Das Motiv der Wanderschaft auf die ewige Heimat, auf das Vaterhaus zu, relativiert irdisches Leben zur Zwischen-Existenz, traditionell gesagt: zur Pilgerschaft auf ein Ziel hin, das Welt und Geschichte grundsätzlich überschreitet. Das Hier und Jetzt ist nicht alles; es muss deshalb auch nicht alles bieten. Nicht nur seine Möglichkeiten, auch seine Bedrängnisse in den vielfältigen, oft unerklärbaren Leiderfahrungen und Bedrohungen der Menschengeschichte werden unter eine größere Verheißung gestellt. Der Tod – das finale Ende des Lebens, aber auch die Begrenztheit, Schwäche und das Ausgeliefertsein des Lebens im Ganzen – wird als Übergang erschlossen. Erlittene Kälte und Einsamkeit dieser Tage werden illusionsfrei benannt und Christus anheimgestellt. „Nur einer gibt [ein solches] Geleite", das trägt und existenziell belastbar ist: „Das ist der liebe Christ". Erfülltes und geborgenes Leben – Heimat – sei auf Erden nicht zu finden; doch es bleibt die große Verheißung Gottes, welche die Wege und Entscheidungen dieses Lebens prägen und orientieren möge. Was Thurmair auf die politisch dunklen und bedrängenden Tage der 1930er Jahre bezieht, wird zur Chiffre der Grenzen des menschlichen Lebens allgemein. Eine schöne Wendung findet die letzte Strophe, der zu Folge nicht nur der Mensch an den Gräbern seiner Toten Lichter entzündet, sondern Gott selbst dieses Symbol ewigen Lebens als Wegweiser in unser Leben hineinstellt.

3.2 Den Gläubigen wird das Leben gewandelt, nicht genommen: Hoffnung auf leibliche Auferstehung

Bereits die frühesten erhaltenen Taufbekenntnisse[11] sind dreigliedrige, trinitarische Abfragen des Glaubens. In ihrem dritten Teil enthalten sie, wie auch das apostolische und das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, eine Entfaltung des christlichen Bekenntnisses zum lebensspendenden *Heiligen Geist*. Was dieses Leben aus dem Heiligen Geist – theologisch nichts anderes als die Verbindung mit Christus – bedeutet, wird in verschiedenen Dimensionen entfaltet: Leben aus dem Heiligen Geist schafft die Communio Sanctorum, die Gemeinschaft der Kirche und derer, die durch (sakramentale) Teilhabe am Heiligen (Christus) geheiligt sind. Es bedeutet Vergebung der Sünden, also Aufhebung der lebenzerstörenden Macht der Trennung von Gott (nichts anderes ist ja die Sünde). Es lässt hoffen auf die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Ob diese Hoffnung als Hoffnung auf Auferstehung der Toten (so die Formulierung im nicaeno-konstantinopolitanischen Credo aus dem 4. Jh.) oder als Hoffnung auf Auferstehung des Fleisches (so das ältere apostolische Credo) gefasst wird – es geht nicht um eine Verabsolutierung der Materie, nicht um eine Verlängerung ihrer Dauer auf einer unendlichen Zeitachse, wie sie etwa Gunther von

[11] Vgl. dazu: Kelly, John N. D. (1933): *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*. Göttingen: UTB.

Hagens mit seiner Fleischbeschau menschlicher Leichen inszeniert. Christliche Hoffnung auf Auferstehung richtet sich nicht auf die Verendgültigung der Materie, die dem Tod ihren Schrecken nicht nehmen könnte. Sie richtet sich auf die Überwindung des Todes und auf die Heilung alles Gebrochenen und Vollendungsbedürftigen.

Eschatologie ist als christologisch erschlossene Anthropologie im Modus der Vollendung zu betreiben, hat Karl Rahner schon vor mehr als einem halben Jahrhundert treffend und wirkmächtig erklärt.[12] Das aber bedeutet: Was christlich Auferstehung heißt, ist an dem abzulesen, der, wie Paulus erklärt, von den Toten auferweckt worden ist als der Erste der Entschlafenen (1 Kor 15,20) und der, wie der markinische Hauptmann unter dem Kreuz erkennen konnte, bereits in seinem Sterben zeigte, wer er ist: „Wahrlich: Das ist Gottes Sohn." (Mk 15,39) Für die neutestamentlichen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen ist kennzeichnend, dass die, die sie erleben, die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten an seinen Wundmalen ablesen. Die Spuren der Passion, die sich im Leib des Gekreuzigten manifestieren, werden nicht wegretuschiert, sondern verwandelt in seine vollendete Existenz hineingenommen. Nicht umsonst zeigen künstlerische Darstellungen des Gekreuzigten in der christlichen Kulturgeschichte in ihrer überwältigenden Mehrheit[13] durchweg die Wundmale. Sie sind verklärt, aber nicht verschwunden. Die Spuren des Leides bleiben bestehen, und sie müssen es, nimmt man wirklich ernst, was die christologische Rezeption des vierten jesajanischen Gottesknechtsliedes bekundet: „Er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt." (Jes 53,4f) Die Kreuzverehrung am Karfreitag zeigt in Gestalt des Ritus diese Überzeugung. Christlicher Auferstehungsglaube negiert darum nicht die Schmerzen des Lebens. Christen hoffen nicht auf die Befreiung vom Leib, sondern auf seine Heilung und Vollendung; nicht auf Auslöschung des Alten, auf dass schlichtweg Neues erschaffen werde, sondern auf heilende Verwandlung,[14] wie die Präfation der Totenmesse zeigt: „Den Gläubigen wird das Leben gewandelt, nicht genommen."

---

[12] Vgl. Rahner, Karl (1960): „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen". In: *Schriften zur Theologie 4*. Einsiedeln: Benzinger-Verlag, S. 401–428.

[13] Eine Ausnahme bildet die Kreuzesdarstellung von Guido Reni in der römischen Kirche San Lorenzo in Lucina, die im Zuge der geplanten Verleihung des Hessischen Kulturpreises an den muslimischen Literaturwissenschaftler Navid Kermani vielfach diskutiert wurde; vgl. z. B. Tück, Jan-Heiner (2009): „Religionskulturelle Grenzüberschreitung? Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse". In: IkaZ 38 (2009), S. 220–234.

[14] Vgl. auch den Titel der Eschatologie Josef Wohlmuths (s. Anm. 5).

Die drastische Formulierung des Auferstehungsbekenntnisses im christlichen Credo – das Bekenntnis zur *resurrectio carnis* – mag zunächst befremden. Sie steht jedoch für eine ganz zentrale christliche Aussage: Vor Gott geht es um die wirkliche Realität menschlichen Lebens, das nicht auf eine geistige Existenz reduziert werden kann, sondern höchst materiell, nämlich leiblich ist. Eine gnostische Reduktion des Humanen auf eine entindividualisierte geistig-seelische Dimension, sei es im Leben, sei es im Sterben, ist unchristlich. Sie ist auch unrealistisch. Wir kennen menschliches Leben nur in konkreter leiblicher Gestalt. Darauf beziehen sich die Riten des katholischen Begräbnisses, die die Identität des Toten nicht mit seinem Leichnam identifizieren, diesen aber als leibliches Symbol des Verstorbenen würdigen, indem der Sarg mit Weihwasser besprengt und mit Weihrauch inzensiert wird. Was in der Taufe begonnen und realsymbolisch-leiblich dargestellt wurde – die Integration in Tod und Auferstehung Jesu Christi –, möge der Auferstandene am Verstorbenen vollenden.[15]

3.3 … der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten: Das Gottesgericht der Barmherzigkeit

Der Literaturwissenschaftler George Steiner hat einmal gefragt: Wer außer Fundamentalisten erwartet heute noch den wiederkommenden Christus, der richten wird die Lebenden und die Toten? Wo findet sich außer im neokonservativen Milieu noch die Rede von einem jüngsten, alles entscheidenden Gericht?[16] In der Tat: Die Erwartung der Wiederkunft Christi als des Weltenrichters spielt in den Bild- und Symbolwelten des Christentums zwar weiterhin eine Rolle, ist dem christlichen Alltag aber weitgehend fremd geworden. Dazu trug einerseits eine rationalisierende Entmythologisierung der Bilder vom Endgericht bei, andererseits die religionspsychologisch sensible Kritik derer, die an die Schäden und Verletzungen erinnern, die gerade die kirchliche Gerichtspredigt angerichtet hat. Sie hat, durch Kunst und Literatur unterstützt, vor allem in Predigten, Katechesen und Katechismen ihren verheerenden Niederschlag gefunden. Von Gottesvergiftung und ekklesiogenen Neurosen, von sadistischen Auswüchsen und Aggressionsabfuhr im Bildprogramm des Gerichts ist die Rede. Das alles ist richtig und bedenkenswert. Doch ist die Gegenstrategie, den Richtergott durch den immer lieben, immer gütigen, alles gutheißenden Gott zu ersetzen, nicht ebenso einseitig?

---

[15] Vgl. dazu Wahle, Stephan (2009): „Ein letztes ‚Lebewohl'. Die katholische Begräbnisliturgie und eine Bestattungskultur im Wandel". In: Hoping, Helmut / Wahle, Stephan (Hg.): *Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg i. Br.: Herder, S. 10–46.

[16] Vgl. Steiner, George (2001): *Grammatik der Schöpfung*, aus dem Englischen von M. Pfeiffer. München/Wien: DTV, S. 15.

Ist einem Gott, der alles verzeiht und gutheißt, der v. a. zur Bestätigung eines verbürgerlichten Kulturchristentums dient, nicht am Ende alles egal?

Der traditionelle Gerichtsgedanke, den katholische Eschatologie nicht einfach repetieren kann, sondern je neu erschließen muss, hat v. a. eine kritische Funktion. Was sich einem Gericht unterzieht, ist hinterfragbar, anfragbar, stellt sich einem fremden Urteil, wahrt die prinzipielle Differenz von gut und böse. Einem Gott, der Liebe ist, kann das Böse nicht gleichgültig sein. Eine Theologie der billigen Gnade unterläuft den Ernst der menschlichen Freiheitssituation. Dietrich Bonhoeffers Mahnung gilt auch heute:

> „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. … Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleuderter Trost, verschleudertes Sakrament; … Gnade ohne Preis, ohne Kosten. … Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde – und nicht des Sünders."[17]

Die Rechtfertigung des Sünders war – biblisch – gerade nicht kostenlos und schon gar nicht umsonst. Sie hat nicht weniger als einen Tod gekostet. Der Tod aber ist nie harmlos.

Im Gericht kommt die Geschichte in die Wahrheit – es legt offen, was war. Nicht die Weltgeschichte ist das Weltgericht (Friedrich Schiller). Wäre dies so, dann bekämen die definitiv recht, die sich in der Geschichte durchgesetzt haben. Die Sieger blieben Sieger, die Verlierer Verlierer, die Mitläufer könnten sich endgültig aus der Verantwortung stehlen. Christlicher Gerichtsglaube ist v. a. Gerichtshoffnung: die Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit über menschliche Rechtsprechung und Rechtsgarantien hinaus, die Hoffnung auf sein Gedenken, das alle Menschen retten und heilen will.

Wie in allen Bereichen der Eschatologie, so gilt es auch hier die genannten hermeneutischen Weichenstellungen zu beachten: Die Rede vom Gericht ist christozentrisch und personal zu entwickeln; das „jüngste" Gericht als „Ende der Geschichte" ist in den Kategorien des Adventus, nicht des einfachen Futur zu beschreiben. Gericht bedeutet persönliche Begegnung mit Christus, welche die Wahrheit des eigenen Lebens offenlegt und so das eigene Leben ohne Verleugnung und Verdrängung in die Wahrheit kommen lässt. Das Gerichtsgleichnis aus Mt 25 macht die Christozentrik christlicher Gerichtsrede überdeutlich. Kriterium dieses Gerichts ist das Hören auf die Autorität der Bedrängten. Begegnung mit Christus, dem Richter, ist Begegnung mit dem, der selbst Opfer geworden ist und sich darum mit jedem Opfer menschlicher Geschichte solidarisiert; Begegnung mit dem, dessen Wundmale noch seinen verklärten Leib zeichnen; Begegnung mit dem schließlich, der Gewalt nicht mit Gewalt beantwortet hat, sondern sterbend für seine Pei-

[17] Bonhoeffer, Dietrich (2006): „Nachfolge". In: Bonhoeffer, Dietrich: *Auswahl*, Bd. 3: Entscheidungen 1936–1939. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 109–172 und 109f.

niger gebetet hat. Dieser Christus ist der Christus des Gerichts. Augustinus prägt das tröstliche Wort: Er, der Richter ist, ist auch Anwalt. Darum müsse man als Christ den Richter nicht fürchten, sondern dürfe vielmehr auf ihn hoffen, der mit seinem Leben einstand für die Sünden der Welt.[18]

Der christliche Gerichtsglaube hat lebenspraktische Relevanz, insofern er eine Erwartung formuliert, welche die eschatologische Vollendung menschlicher Identität an sein geschichtliches Dasein rückkoppelt. Am Ende wartet nicht banales Desinteresse oder Vergessen, sondern eine Person, vor der das eigene Leben wichtig ist. Damit wird die Lebenszeit jedes einzelnen unendlich qualifiziert und als ewigkeitsfähig eingestuft. Jeder Augenblick hat bleibendes Gewicht. Schon heute entscheidet sich, wie der Mensch im Gericht dastehen wird. Christus, von dem es heißt, dass er Weg, Wahrheit und Leben ist (Joh 14,6), wird einen jeden mit der Wahrheit seines Lebens konfrontieren. Ohne Aufdeckung, ohne Entbergung kein Gericht, ohne Gericht keine Vollendung. Der griechische Begriff für Wahrheit, *a-letheia*, zeigt dies: nicht *lethe*, der Fluss des Vergessens, steht am Ende, sondern die Unverborgenheit, das Gottesgedächtnis, die *memoria Dei*. Der christliche Gerichtsgedanke beschreibt die Hoffnung darauf, angesichts Christi, des Richters, ein wahrhaftes Verhältnis zur eigenen gelebten Geschichte aufbauen zu können und mit all der Brüchigkeit und Schattenhaftigkeit der eigenen Identität ins Reine kommen zu können. Die traditionelle katholische Lehre vom *Purgatorium*, vom Fegefeuer, hat hier ihren bleibenden Sinn: Es steht – allerdings nicht in den Kategorien von Raum und Zeit, Feuer und Folter – für diesen Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens, der durch die Begegnung mit Christus freigesetzt wird.[19]

Dieses Gericht in direkter Analogie mit menschlicher Justiz zu interpretieren, verkürzte dieses im Kern kommunikativ entfaltete Geschehen. Der Weltenrichter der christlichen Bildsprache ist nicht die Justitia, die mit verbundenen Augen und scharfem Schwert interesselos und unparteiisch über Lohn oder Strafe befindet. Er schaut dem, der vor ihm steht, in die Augen. Hier zählt die Person vor ihrer Tat. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes sind nicht zu trennen. Der Richter steht an der Seite des Schuldigen, um diesem zu ermöglichen, sich selbst gegen seine Schuld zu stellen, sich von ihr zu distanzieren, sie zu bereuen und so in die Wahrheit zu kommen. Gleichzeitig steht er dem Entwürdigten und Geschundenen, dem Opfer, bei, seine Scham zu überwinden, seine Würde wieder zu entdecken und so zu neuem Leben zu finden. Der Kerngedanke der Erlösungslehre – der Gedanke der Stellver-

[18] Vgl. Augustinus, Sermo 213.

[19] Vgl. dazu: Tück, Jan-Heiner (2009): „In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv". In: Herkert, Thomas / Remenyi, Matthias (Hg.): *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*. Darmstadt: WBG, S. 99–122.

tretung – ist auch hier in Anschlag zu bringen. Die Identifikation Christi mit Tätern wie Opfern menschlicher Geschichte lässt hoffen, dass das Gericht von einem *amor iustitiae* geleitet ist, der einem jeden gerecht wird.

Christliche Eschatologie ist Rede vom Letzten, das bereits jetzt hereinbricht in die Zeit. Es geht um Adventus, nicht um das bloße Futur, um das Schon und Noch-nicht, das v. a. im sakramentalen Leben gegenwärtig ist. Das ist keine statistisch unterfütterte Prognose des Künftigen, sondern der Versuch, menschliches Dasein, erhellt durch Jesus Christus, im Modus der Vollendung zu denken. Herausragender theologischer Erkenntnis- bzw. „Erinnerungsort"[20] des Gerichts ist das Sakrament der Versöhnung. Denn es enthält genau jene Doppelstruktur von Gericht und Versöhnung, von Urteil und Rechtfertigung, die Christen in Christus angebrochen glauben. Es deckt auf und lässt so in die Wahrheit kommen. Die Elemente der Feier der Versöhnung lassen sich als sakramentale Prolepse des Jüngsten Gerichts deuten: der Beichtende ist gefordert, selbst in die Wahrheit zu kommen, ein Verhältnis zu seiner Tat zu gewinnen und – der Wahrheit entsprechend – sich anzuklagen und um Versöhnung zu bitten. Der Beichtvater ist dabei Lehrer, Arzt und Richter: Er sortiert, beurteilt, korrigiert ggf. auch die Selbstanklage des Beichtenden, befreit sie von Selbstherrlichkeit und Blindheit ebenso wie von falschen Skrupeln und destruktiven Momenten. Sein Urteil schließt die Diskussion ab; seine Bußauflage fordert das Versprechen ein, der Schuld genüge zu tun. Erkenntnis allein ist zu wenig, wer in die Wahrheit kommen will, muss dies auch lebenspraktisch bewähren.

Die sakramentale Prolepse des Gottesgerichts kennt nur die sakramentale Lossprechung, jedoch keine sakramentale Verurteilung. Der Priester kann, wenn er berechtigte Zweifel an der Einschätzung der Situation, der Buß- und Änderungsbereitschaft des Beichtenden hat, die Absolution aussetzen. Doch hat dies keinen sakramentalen Charakter. Endgültig ist im sakramentalen „Gericht" der Buße nur die Versöhnung, also die Loslösung (Absolution) des einzelnen von seiner schuldhaften Vergangenheit. Verbindlich zusprechen kann die Kirche nur die Gnade Gottes, nie ihre Verweigerung.

3.4 Geht der Himmel über allen auf? Hoffnung auf universale Vollendung

> „Wenn die Gerichtsdrohungen und die grausam-schrecklichen Bilder von der Schwere der über die Sünder verhängten Strafen, die wir in Schrift und Tradition finden, einen Sinn haben, dann bestimmt zunächst den, mir selber den Ernst der Verantwortung vor Augen zu führen, die mir mit meiner Freiheit gegeben ist. Zwingen Schrift und Tradition aber auch, aus diesen Gerichtsdrohungen jenseits meiner selbst anzunehmen,

[20] Vgl. dazu Fuchs, Ottmar (2007): *Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*. Regensburg: Pustet, S. 245–275; außerdem Demmer, Klaus (2005): *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*. Paderborn: Bonifatius.

> dass auch nur ein anderer außer mir der Hölle verfallen oder dafür bestimmt ist? Mir scheint, es lässt sich ganz im Gegenteil (aus der Perspektive allerdings nur der praktisch-fordernden, nicht auch der theoretisch-wissenden Vernunft) zunächst die folgende These vertreten: Wer mit der Möglichkeit auch nur eines auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann kaum vorbehaltlos lieben … Schon der leiseste Hintergedanke an eine endgültige Hölle für andere verführt in Augenblicken, wo das menschliche Miteinander besonders schwierig wird, dazu, den andern sich selbst zu überlassen."[21]

Gegen die zunächst v. a. von Augustinus forcierte Eschatologie eines doppelten Ausgangs – also der ewigen Scheidung der Menschen in zu Recht Verdammte einerseits und wenige aus Barmherzigkeit Gerettete – wirbt Hans Urs von Balthasar für eine Theologie der unbegrenzten Hoffnung, die sich bereits in der frühchristlichen Bitte um das Heil aller Menschen (vgl. 1 Tim 2,1–4) artikuliert. Diese Hoffnung auf das endgültige Heil aller ist jedoch strikt zu unterscheiden von dem vermeintlichen Wissen um die Rettung aller, also von der sogenannten *Apokatastasis,* nicht nur als Hoffnung, sondern als Lehre. In Verbindung mit dem Topos vom Gottesgericht, der Gerechtigkeit nicht ohne Barmherzigkeit, aber auch nicht Barmherzigkeit in Gestalt der billigen Gnade um den Preis der Gerechtigkeit vorstellt, ist ernsthaft zu fragen und zu hoffen und glaubend darauf zu setzen, dass es eine Rettung aller geben kann, welche die Wunden und Verbrechen der Geschichte nicht kaschiert und schönredet. Verschiedene v. a. jüngere, von der Theologie Johann Baptist Metz' inspirierte Theologen haben in diesem Zusammenhang den Gedanken der eschatologischen Versöhnung von Tätern und Opfern entwickelt.[22] Jesus Christus ist

> „nicht nur der Richter und der Maßstab des Gerichts, sondern zugleich der Retter, der den Täter nicht auf die Summe seiner Untaten reduziert, sondern ihm bis in die tiefste Verlorenheit nachgegangen ist, um ihn von seiner Schuld zu befreien. Ob sein rückhaltloser Einsatz den Täter in seiner Selbstherrlichkeit von innen her zur Umkehr und Reue, ja zum Schrei nach Vergebung bewegen kann, bleibt ungewiss. Die Möglichkeit definitiver Verweigerung bleibt, obwohl Gott – wie die Ohnmacht des Gekreuzigten zeigt – nichts unversucht gelassen hat, die freie Zustimmung der Menschen zur Gabe der versöhnenden Liebe zu erreichen. Widerfährt aber auch den Opfern durch die eschatologische Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten Befreiung? Werden die Entwürdigten

[21] Balthasar, Hans Urs von ([1987] ^{3}1999): *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Einsiedeln/Freiburg: Johannesverlag, S. 59.

[22] Remenyi, Matthias / Tück, Jan-Heiner / Ansorge, Dirk / Fuchs, Ottmar / Budi-Kleden, Paul, vgl. dazu Tück 2009, besonders S. 116–122.

> wieder in ihre Würde eingesetzt, werden die namenlosen Toten der Geschichte, die zu antlitzlosen Nummern degradiert wurden, erneut bei ihrem Namen gerufen? Können sie am Ende die vergebungsbereite Liebe des Gekreuzigten mitvollziehen und sogar in ihren Tätern vergebungsbedürftige Nächste sehen? …
> Und wie können [die Täter] von der Last ihrer Schuld befreit werden? Offensichtlich nur so, dass die Opfer ihnen ihre Schuld verzeihen, denn niemand kann sich selbst exkulpieren. Eine die Autorität der Opfer achtende Theologie wird darauf insistieren, dass es hinter dem Rücken der Opfer keine Versöhnung geben kann. Aber auch im Blick auf die Opfer stellt sich die Frage, ob sie nicht so lange heil- und vollendungsbedürftig sind, als sie über das erlittene Unrecht nicht hinwegkommen und negativ auf ihre Täter fixiert bleiben."[23]

Solche Überlegungen sind gewiss Grenzgänge eschatologischer Reflexion. Bei aller Problematik, die die Konstruktion einer freiheitlichen Beteiligung im Gericht *post mortem* aufwirft, nehmen sie jedoch die Faktizität heillos zerrütteter Freiheitsgeschichte, das geschichtliche Drama von Schuld und Vergebung ernst, ohne aber darüber die christliche Überzeugung von der übergroßen Zuwendung Gottes kleinzureden und die Grenzen des göttlichen Heils mit denen der Menschen zu identifizieren. In Christus geht er jedem Sünder bis in die letzte Finsternis nach, um ihn zu eigener Umkehr zu befähigen, ohne die das Heil in der Tat billige Gnade wäre.

4. Eschato-Logik – Eschato-Ästhethik – Eschato-Praxis

Eschatologische Themen und Fragen lassen sich nicht in derselben Art und Weise traktieren wie andere theologische oder anthropologische Probleme. Christliche Eschatologie fragt nach der Gestalt vollendeten Menschseins im Horizont Jesu Christi. Sie tut dies ohne konkrete Anschauung. Es ist auch keine simple Projektion.[24] Eschatologische Aussagen sind Aussagen, welche die Verheißungen Jesu Christi, der starb und auferstand, auf die Existenz des Gläubigen beziehen. Karl Rahner hat bereits darauf hingewiesen – und die gegenwärtige systematische Theologie katholischer Provenienz ist ihm darin durchweg gefolgt – dass alle eschatologische Rede der Versuch ist, das Dasein des Menschen von der Heilserfahrung in Christus her zu erschließen.[25] Dies geschieht auf ganz unterschiedlichen Ebenen. Eschatologie ist Anthropologie, erschlossen durch Christologie, im Modus der Vollendung. Das ist

[23] Tück 2009, S. 116f.

[24] Vgl. Rahner, Johanna (2010): *Einführung in die christliche Eschatologie* (Grundlagen Theologie). Freiburg/Basel/Wien: Verlag, S. 25–29.

[25] Vgl. Anm. 12.

die theoretische, die logische, die begriffliche Seite des Ganzen. Josef Wohlmuth bezeichnet diese Dimension als „Eschatologik". Neben dieser im engen Sinn theologischen Auseinandersetzung mit Fragen der Eschatologie erinnert er an zwei weitere Dimensionen, in denen christlicher Glaube eschatologisch relevant bzw. christliche Hoffnung deutlich wird: Leben aus den Verheißungen Gottes orientiert nicht nur die Reflexion, sondern auch die Praxis und das Ethos eines Gläubigen („Eschatopraxis"). Außerdem drückt sich dieser Glaube in Bildern und Gestalten, Symbolen und Riten aus, die „eschatoästhetisch" relevant sind.

Die paulinische Anthropologie ist beispielsweise durchdrungen von einer eschatopraktisch erschlossenen Idee christlichen Lebens, von der Gewissheit, dass schon jetzt die Rettung eingebrochen ist, dass sie schon jetzt das Leben der Christen elementar verändert: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." (Gal 2,20) Die Gegenüberstellung von altem und neuem Menschen, Paulus' Ringen darum, im alten Äon und unter „alten" Bedingungen als neuer, mit Christus auferstandener Mensch zu leben – all das ist praktische Eschatologie. Politische Theologien der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit sind eschatopraktisch durchdrungene Theologien, weil sie von einer Hoffnung her nach den Anforderungen für hier und heute fragen. Auch christliche Ethik ist, wo sie sich nicht auf den allgemeinen Bereich einer strikt autonomen Ethik zurückzieht, Eschatopraxis. Sie fragt danach, was ein Mensch tun soll, der die Erlösung in Christus und die Geschichte in Gottes Hand glaubt, der dem Gericht ebenso wie der Vollendung entgegenzugehen beabsichtigt.

Wir sind es heute gewohnt, uns von der Gerichts- und Höllenangst der Menschen des vermeintlich so finsteren Mittelalters abzusetzen. Dieses Klischee lässt leicht übersehen, dass der mittelalterliche und frühneuzeitliche Mensch, was seine Eschatopraxis anging, vielleicht realistischer und reifer war als der heutige, der meist lebt, als gäbe es nichts weiter zu hoffen. Das Armen-Hospital in Beaune in Burgund zeigt dies in beeindruckender Weise. Es fiel von Anfang an durch seine prächtige Ausstattung auf. Bereits Kanzler Nicolas Rolin hatte sich zum Ziel gesetzt, das Hôtel-Dieu zu einem der schönsten Hospitäler in ganz Frankreich zu machen. Durch zahlreiche Stiftungen, Schenkungen und Vermächtnisse von Wohltätern oder Kranken nahm die Pracht des Gebäudekomplexes im Laufe der Jahrhunderte weiter zu, so dass man von einem *Palast für die Armen* sprach. Das Hôtel-Dieu war ein Krankenhaus für Mittellose. Darin ist der Gedanke aus Mt 25 – was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan – überall präsent: In der Sorge für die Armen begegnet Christus selbst; zugleich soll den gepflegten Kranken und Armen die Möglichkeit gegeben werden, Christus zu begegnen. Die Betten im großen Armensaal, der 1452 eingeweiht wurde und bis 1951 ungezählte Kranke und Arme beherbergte, sind so aus-

gerichtet, dass der Blick der Kranken und Sterbenden auf die Kapelle fällt, so dass sie die Eucharistie mitverfolgen können. In der Kapelle selbst war, ebenfalls den Kranken zugewendet, das berühmte Tryptichon von Rogier von der Weyden (15. Jh.) aufgestellt, welches das Weltgericht zeigt.

Aus dieser Anlage des Krankensaals spricht nicht klischeebeladene „Drohpastoral", welche die Gläubigen durch die Konfrontation mit künstlerischen Gerichtsszenarien klein hält, sondern geistliche Umsicht: Hier wird architektonisch verwirklicht, was nach christlichem Verständnis zu einer guten Sterbestunde beitragen kann. Neben der leiblichen Sorge und der medizinischen Pflege ermöglichte man den Kranken die Konzentration auf das Wesentliche. Das Gericht wird so nicht zur Drohkulisse, sondern zu einem Lernort der Hoffnung und einem Bild der Verantwortung.[26] Noch in vormoderner Zeit, in der das, was wir heute Subjektivität nennen, eher intuitiv erahnt als reflex bewusst war, zeigten solche Bildprogramme die Möglichkeiten und zugleich die Verantwortung des Menschen auf – die Verheißungen Christi und den Ernst der möglichen Verfehlung. Die in Hör- und Sichtweite der Sterbenden gefeierte Eucharistie bildete den Rahmen, innerhalb dessen diese Vorbereitung auf den Tod oder – modern gesprochen – eine bewusste eschatologische Existenz gelingen kann.

Mit der Liturgie als eschatologischem Gebilde ist die dritte Dimension erreicht, die Josef Wohlmuth benennt: die Eschato-Ästhetik. Ausgehend vom Begriff der *haisthesis*, der Wahrnehmung, sucht er diejenigen Orte auf, an denen eschatologische Gehalte sichtbar, wahrnehmbar, erfahrbar werden. Diese Orte wiederum seien zu befragen, um die christliche Hoffnungsgestalt zu erheben. Denn alle Logik, alle Theologie ist sekundär gegenüber der Glaubensgestalt, die sie auslegt, der sie nach-denkt. Theologie bedenkt, was (logisch und chronologisch) vorgängig geglaubt wird.

Die typischen *Sprach*gestalten, in denen eschatologische Gehalte im Glauben zum Ausdruck kommen, sind Bitte und Verheißung. Prominent geschieht dies im Vaterunser, dem Ur- und Grundgebet der Christen: „Dein Reich komme – erlöse uns von dem Bösen". Dies sind in prägnanter Kürze eschatologische Bitten, die zugleich zeigen, wie christlich überhaupt vom Reich Gottes und vom Ende des Unheils gesprochen werden kann: indem es Gott überantwortet wird. Nicht verkappte theoretische Information, keine Reportage des Künftigen, sondern das vertrauende Einstimmen in die Verheißungen Gottes, das Vertrauen gegenüber der überlieferten Hoffnung, prägt die eschatologische Existenz des Christen.

---

[26] Benedikt XVI., Enzyklika ‚Spe salvi' über die christliche Hoffnung (30. 11. 2007) (VAS 179) Bonn ^{3}2008, Nr. 32–48.

Weiterführende Literatur

Herkert, Thomas / Remenyi, Matthias (Hg.) (2009): *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Kehl, Medard ([2]1988): *Eschatologie*. Würzburg: Echter.
Rahner, Johanna (2010): *Einführung in die christliche Eschatologie*. Freiburg: Herder.
Wohlmuth, Josef (2005): *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischen Denkern der Gegenwart*. Paderborn: Schöningh.

Dorothee Schlenke

Eschatologische Existenz im Glauben

Eschatologie in evangelisch-theologischer Perspektive

„Eschatologie reagiert auf Krisenerfahrungen."[1] Angesichts gegenwärtig zu erlebender und künftig befürchteter politischer, ökologischer und technologischer Katastrophen- und Bedrohungsszenarien ebenso wie im Blick auf gesellschaftlich hochkontroverse Diskurse über Sterben und Sterbehilfe werden Fragen nach dem letzten Sinn des eigenen und allen Lebens, nach dem, worauf es letztlich ankommt, worauf auch über den Tod hinaus begründet gehofft werden kann, in besonderer Weise drängend. Das 20. Jahrhundert mit der Erfahrung zweier Weltkriege ist so in theologiegeschichtlicher Hinsicht zu Recht als „das Jahrhundert der Eschatologie"[2] bezeichnet worden und gegenwärtig ist in beiden christlichen Theologien, aber auch überkonfessionell und interdisziplinär, eine wachsende Konjunktur des Themas „Eschatologie"[3] zu verzeichnen. Damit verbindet sich eine nahezu unüberschau-

---

[1] Körtner, Ulrich H. J. (2014): *Die letzten Dinge* (Theologische Bibliothek Band 1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, S. 45.

[2] So Schwöbel, Christoph (2002): *Die Letzten Dinge zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick.* In: Ders.: Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 437–468, 437.

[3] Vgl. bspw. aus dem evangelischen Bereich: Körtner, Ulrich H. J. 2014; Thomas, Günter (2009): *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Überlegungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt".* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft; Bedford-Strohm, Heinrich (Hg.) (2007): *„… und das Leben der zukünftigen Welt". Von Auferstehung und Jüngstem Gericht*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft; Mühling, Markus (2007): *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Aus dem katholischen Bereich vgl. exemplarisch Kasper, Walter/Augustin, George (Hg.) (2015): *Hoffnung auf das ewige Leben. Kraft zum Handeln heute*. Freiburg, Basel, Wien: Herder; Valentin, Joachim (2013): *Eschatologie* (Gegenwärtig Glauben Denken: Systematische Theologie Band 11). Paderborn: Ferdinand Schöningh; Rahner, Johanna (2010): *Einführung in die christliche Eschatologie* (Grundlagen Theologie), Freiburg, Basel, Wien: Herder. Aus der wachsenden Zahl ökumenisch orientierter Publikationen siehe exemplarisch Böttigheimer, Christoph/Dziewas, Ralf/Hailer, Martin (Hg.) (2014): *Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung.* Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt; Swarat, Uwe/Söding, Thomas (Hg.) (2013): *Gemeinsame Hoffnung – Über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch* (QD 257). Freiburg, Basel, Wien: Herder. Für den interdisziplinären Diskurs vgl. Kläden, Tobias (Hg.) (2014): *Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie* (QD 265). Freiburg, Basel, Wien: Herder; Arens, Edmund (Hg.) (2010):

bare Vielfalt von Bedeutungen und Verwendungsweisen der Begriffe „Eschatologie“ bzw. „eschatologisch“, so dass in einem ersten Schritt (1) eingrenzende Begriffsbestimmungen vorzunehmen sind. Für die interreligiöse und interdisziplinäre Verständigung im Rahmen dieser Publikation und des dahinterstehenden Studienprojektes muss (2) eine systematische Begründung der Notwendigkeit der eschatologischen Fragestellung geleistet werden, als deren spezifische Interpretation dann die theologische, hier: evangelisch-theologische Position gilt, wie sie durch (3) die reformatorische Theologie, insbesondere die reformatorische Rechtfertigungslehre bestimmt ist. Die daraus folgenden (4) hermeneutischen Konsequenzen bestimmen dann auch die Perspektive der (5) Behandlung der eschatologischen Hauptthemen in besonderer Bezogenheit auf die biblische, d. i. frühchristliche Eschatologie.

1. Begriffliche Bestimmungen

Die Begriffsbildung *Eschatologie* als Lehre von den *„letzten Dingen“* (*eschata*) stammt aus der lutherischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts und setzte sich unter Einfluss des protestantischen Theologen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) als Bezeichnung des entsprechenden dogmatischen Lehrstücks gegenüber den älteren lateinischen Titeln (Lehre *„De novissimis“* bzw. *„De extremis“*) seit Anfang des 19. Jahrhunderts allgemein durch.[4] Unter den „letzten Dingen“ wurde in Aufnahme der biblischen Tradition ein doppeltes „Ende“ (*eschaton*) verstanden: 1. ein *zeitlich definitives Ende* im Sinne der letzten Ereignisse am Ende der als Heilsgeschichte gedeuteten Weltgeschichte und 2. ein *qualitativ definitives Ende* im Sinne des Letztgültigen, des Zieles der Geschichte in der Erfüllung der Bestimmung von Mensch und Welt als Vollendung der Schöpfung Gottes. Dieses „doppelte Ende“ wird im Alten Testament in der doppelten Ausrichtung prophetischer Geschichtsdeutung als Gerichtspredigt vom Tag Jahwes (Am 5,18–20) und als Heilspredigt von der erwarteten Vollendung mit der Ankunft des Messias (Jes 9,1–6), der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,2–4; Mi 4,1–4) und der Realisierung eines neuen Bundes (Jer 31,31–33) thematisch, so dass aufgrund der exilisch-nachexilisch bestimmenden Heilserwartungen das geschichtliche Handeln Jahwes insgesamt als „rettende Gerechtigkeit“[5] Kontur

Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234). Freiburg, Basel, Wien: Herder.

[4] Zur Entwicklung des Begriffs „Eschatologie“ und seiner inhaltlichen Differenzierung vgl. ausführlicher Mühling 2007, S. 15–34.

[5] Vgl. dazu Assmann, Jan/Janowski, Bernd/Welker, Michael: „Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption“. In: Janowski, Bernd (1999): *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, S. 220–246, hier: S. 232–239.

gewinnt. Nach neutestamentlichem Verständnis kommt diese eschatologisch „rettende Gerechtigkeit“ Gottes im Christusgeschehen als der Erfüllung der alttestamentlichen Heilsweissagungen zu ihrem Ende wie Ziel und zwar so, dass bezogen auf Jesu Botschaft vom nahe herbeigekommenen und in seinem Handeln gegenwärtigen Reich Gottes (Mk 1,15; Lk 11,20; Mt 11,15) die an Christus Glaubenden „schon“ am Heil teilhaben, wenngleich dessen Vollendung „noch nicht“ real ist. Die doppelte Dimension der „letzten Dinge“ als Ziel und Ende wird so in dialektischer Verschränkung von *schon* im Glauben gewisser Heilsteilhabe und *noch nicht* realisierter, daher zukünftig erwarteter Vollendung von Mensch und Welt in christliches Selbst- und Weltverständnis verlegt: *Christliche Existenz ist eschatologische Existenz im Glauben.*

Dementsprechend ist das Apostolische Glaubensbekenntnis[6] in seiner trinitarischen Gliederung eschatologisch ausgerichtet: Das Bekenntnis Gottes des Vaters als „Schöpfer des Himmels und der Erde“ (Erster Artikel) führt zum Glauben an Jesus Christus, der „gestorben“ und „auferstanden von den Toten“ kommen wird, „zu richten die Lebenden und die Toten“ (Zweiter Artikel) und in der Kraft des Heiligen Geistes (Dritter Artikel) zur Hoffnung auf „das ewige Leben“. *Tod und Auferstehung, Wiederkunft Christi und Gericht*, *ewiges Leben* – diese eschatologischen Hauptthemen sind zentral zusammengefasst in der zweiten Bitte des Vaterunser um das Kommen des *Reiches Gottes*. In der dogmatischen Lehrbildung wird folglich begrifflich unterschieden wie zugleich vermittelt zwischen 1. *kosmologischer Eschatologie* (auf die Welt bezogen) und 2. *personaler Eschatologie*, die sich wiederum in a. *individuelle Eschatologie* (bezogen auf den einzelnen Menschen) und b. *kollektive* oder *universale Eschatologie* (bezogen auf die Menschheit) untergliedert.

Ist der christliche Glaube als Existenzbewegung wie seinem sachlichen Gehalt nach eschatologisch ausgerichtet, so kann in der darauf bezogenen theologischen Theoriebildung die Eschatologie nicht nur Gegenstand eines abgegrenzten dogmatischen Lehrstücks sein, sondern sie ist in ihrer notwendigen inhaltlichen Verknüpfung mit allen dogmatischen Themenfeldern bis hin zur Ethik als methodischer Lebensführung in eschatologischem Horizont zu entfalten. Die Eschatologie, wie Wolfhart Pannenberg zu Recht betont und in seiner „Systematischen Theologie“ konzeptionell umgesetzt hat, „bestimmt die Perspektive für das Ganze der christlichen Lehre“[7]. Für die interreligiöse und interdisziplinäre Verständigung, wie sie im Rahmen dieser Publikation und des dahinterstehenden Studienprojektes im Blick ist, reicht indes der Verweis auf die inner(christlich-)theologische Bedeutung der Es-

[6] Vgl. *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (zit. BSLK). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956, S. 21.

[7] Pannenberg, Wolfhart (1993): *Systematische Theologie. Band III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 572f.

chatologie nicht aus; hier ist vielmehr eine systematische bzw. fundamentalanthropologische Begründung der Relevanz, ja Unabweisbarkeit der mit der Eschatologie thematischen Fragestellung gefordert, als deren spezifische Deutung dann christliche bzw. evangelisch-theologische Eschatologie zu verstehen wäre.

2. Begründung und Notwendigkeit der eschatologischen Fragestellung

Die systematische Begründungsbedürftigkeit theologischer Aussagen im Sinne der Forderung einer Vereinbarkeit mit modernem Selbst- und Weltverständnis seit der Epoche der Aufklärung verschärft sich im Blick auf die Eschatologie insofern, als hier (vgl. 1.) in augenscheinlicher Differenz zu gegenwärtigem Selbst- und Welterleben ein programmatischer Ausgriff auf Totalität in qualitativer (Vollendung) wie zeitlicher Hinsicht (Ende) gedanklich vorgenommen wird. Der religionskritische Einwand, dass der eschatologische Ausgriff nur der Projektion einer mit sich selbst unzufriedenen Endlichkeit diene (Ludwig Feuerbach)[8] ebenso wie die offenkundige Unvereinbarkeit der weltbildhaften Grundlagen traditioneller Eschatologie mit unserer raum-zeitlichen Grundorientierung in der Vorstellung eschatologischer „Orte" (Himmel, Hölle) und „Zeiten" (Wiederkunft Christi, ewiges Leben) sind nun noch nicht dadurch abgewiesen, dass in grundsätzlicher Weise auf die lebensweltliche Erfahrung von Endlichkeit (Vergänglichkeit, Krankheit, Tod) und deren transzendierender Deutung verwiesen wird. Erst die systematische Reflexion auf die Bedingungen und Notwendigkeit solcher Deutungen im Horizont der *Sinnfrage* und auf die spezifischen Strukturen *menschlichen Zeiterlebens* vermögen die geforderte Relevanz und Unabweisbarkeit der eschatologischen Fragestellung aufzuzeigen.

In seiner fehlenden Instinktbindung ist der selbstbewusstseinsbegabte Mensch als wesentlich weltoffenes Wesen[9] auf die sinnhafte Deutung seiner Erfahrungen als Grundlage seines freien Handelns angewiesen. Selbst- und Weltdeutung ebenso wie weltgestaltendes Handeln sind für das Subjekt notwendige Akte, sie konstituieren sein Person-Sein in notwendiger Beziehung zu seiner Umwelt (Mitmensch, Natur).[10] Jede solche notwendige, sinnhafte Deutung einer Erfahrung, eines Ereignisses vollzieht sich durch Einordnung dieser Einzelsachverhalte in einen übergreifenden sinnhaften Zu-

[8] Vgl. dazu Pannenberg 1993, S. 574f.

[9] Vgl. dazu im einzelnen Pannenberg, Wolfhart (1983), *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 32–39.

[10] Vgl. dazu und zum Folgenden Härle, Wilfried/Herms, Eilert ([1]1979] 1980): *Rechtfertigung, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 201–203.

sammenhang, dessen Sinn wiederum durch fortlaufende Verweise auf weitergehende Sinnkontexte gerechtfertigt wird bis hin zur Frage nach der Sinnhaftigkeit der Welt im Ganzen als des denkbar größten Sinnkontextes, deren Beantwortung dann gleichsam rückwirkend auch über die Sinndeutungen aller Einzelerfahrungen entscheidet. Die so für alle einzelnen Akte personaler Sinndeutung konstitutiv in Anspruch genommene sinnhafte Struktur der Welt ist ihrerseits jedoch nur dann definitiv gestellt, wenn ein sinnhaftes *Ziel* allen Geschehens angenommen wird, d. h. wenn die Welt als *Geschichte* begriffen wird. Dieses sinnhafte Ganze der Wirklichkeit als Geschichte ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, sondern – wie aufgezeigt – die Bedingung der Möglichkeit für die Bestimmtheit jeder einzelnen Erfahrung und darauf bezogener Deutung, indem in jedem Akt personaler Sinndeutung unbeschadet der Unabgeschlossenheit und Kontingenz geschichtlicher Erfahrung von einem angenommenen *Ende* der Geschichte her ein sinnhaftes Ganzes der Wirklichkeit unterstellt, mithin antizipiert wird.[11] Daher kann festgehalten werden: „*Die Sinnfrage impliziert die eschatologische Frage*. [...] Auch dort, wo scheinbar oder tatsächlich jede eschatologische Reflexion oder Theorie fehlt, ist doch die eschatologische Perspektive als sinnbestimmender Erwartungshorizont – so oder so – präsent. Das Überzeugtsein von dem, was überhaupt erwartet werden kann bzw. zu erwarten ist, bestimmt als unmittelbares Lebensgefühl alle in seinen Handlungen zum Ausdruck kommenden Sinndeutungen des Menschen."[12]

Diese fundamentalanthropologische Bedeutung der eschatologischen Fragestellung lässt sich auch in den spezifischen Strukturen menschlichen Zeiterlebens identifizieren. Für das selbstständige Dasein des Menschen, für seine selbstbewusste Identität ist eine gewisse „Dauer in der Zeit"[13] grundlegend. Insofern sich die chronologische Differenz zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im gegenwärtigen Selbsterleben des Menschen als steter Übergang von erinnerter Vergangenheit und erwarteter Zukunft vollzieht, bleibt die darin erfahrene „Dauer in der Zeit" beschränkt. Das Bedürfnis, sich der Ganzheit und Identität des eigenen Lebens deutend und handelnd zu vergewissern, kann sich folglich nicht auf das eigene, stets flüchtige Gegenwartserleben begründen, sondern solche Ganzheit und Identität „kann nur von einer die Vielheit der Lebensmomente zur Einheit integrierenden Zukunft erstrebt und erhofft werden"[14]. In solchem konstitutiven Ausgerichtet-Sein des Menschen auf *Zukunft* in zeitlicher Abständigkeit wie im Sinne von Ganzheit und *Vollendung* wird die eschatologische Fragestellung thematisch.

---

[11] Vgl. Pannenberg 1993, S. 636f.

[12] Härle/Herms 1980, S. 202.

[13] Pannenberg 1993, S. 643; zum Folgenden siehe ebd., S. 643–647.

[14] Pannenberg 1993, S. 647.

Sowohl im Horizont der Sinnfrage als auch im Zusammenhang menschlichen Zeiterlebens ist – völlig unabhängig von explizit religiöser bzw. theologischer Interpretation – die mit der Eschatologie verbundene Frage nach dem „Letztgültigen" (Ziel, Vollendung) und „Letzten" (Ende und Zukunft) in fundamentalanthropologischer Hinsicht unabweisbar, mit der spezifischen Pointe, dass Vollendung wie die Ganzheit und Identität leistende Zukunft menschlichem Handeln gerade nicht erschwinglich sind.[15] Damit ist freilich weder ein Konsens über die inhaltliche Bestimmung des „Letztgültigen" noch über Charakter und faktisches Eintreten des „Letzten" zwingend verbunden, wohl aber ist damit das interreligiöse wie interdisziplinäre Gespräch über eschatologische Fragen als berechtigte, ja notwendige Verständigung angezeigt.

3. „Gerecht aus Glauben": Eschatologie in rechtfertigungstheologischer Perspektive

3.1 Grundzüge der reformatorischen Rechtfertigungslehre

Unter dem Eindruck der spätmittelalterlichen Gerichtsangst und der damit verbundenen, drängenden Frage nach der Gerechtigkeit Gottes bzw. nach einem gnädigen Gott angesichts der als defizitär erlebten Praxis kirchlicher Heilsvermittlung gelangt *Martin Luther* (1483–1546) zu einer Wiederentdeckung der paulinischen *Rechtfertigungslehre* als der bestimmenden Mitte des christlichen Glaubens. Rückblickend auf seine reformatorische Einsicht schreibt Luther 1545[16]:

> „*Da erbarmte sich Gott meiner*, Tag und Nacht war ich in tiefe Gedanken versunken, bis ich endlich den Zusammenhang der Worte beachtete: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm [im Evangelium] offenbart, wie geschrieben steht: *Der Gerechte lebt aus dem Glauben*.' [Röm 1, 17] Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als eine solche zu verstehen, durch welche

[15] Zur Begründung im einzelnen vgl. Härle/Herms 1980, S. 201 und Oberdorfer, Bernd (2013): „Das kann doch nicht alles gewesen sein . . . " Fundamentalanthropologische Prolegomena zur Eschatologie. In: Swarat, Uwe/Söding, Thomas (Hg.): *Gemeinsame Hoffnung – Über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch* (QD 257). Freiburg, Basel, Wien: Herder, S. 71–87, 73–81.

[16] Die Zeitangabe bezieht sich auf Luthers sog. „Selbstzeugnis" von 1545 aus der Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften der Jahre 1517–1519, in der Luther von einem bestimmten Ereignis berichtet, in welchem ihm die „reformatorische Erkenntnis" plötzlich aufbricht. In der Forschung ist die von Luther hier vorgenommene Punktualisierung des Durchbruchs seiner reformatorischen Einsicht umstritten ebenso wie die genaue Datierung. In jedem Fall ist diese „Vorrede" ein von Luther ganz bewusst und systematisch sorgfältig konzipierter Text, aus dem sich seine rechtfertigungstheologische Grundeinsicht in nuce rekonstruieren lässt.

> der Gerechte als durch Gottes Gabe lebt, nämlich aus dem Glauben. Ich fing an zu begreifen, dass dies der Sinn sei: durch das Evangelium wird die **Gerechtigkeit Gottes** offenbart, nämlich die **passive**, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben.' Da fühlte ich mich *ganz und gar wie neu geboren*, und durch offene Tore trat ich in das *Paradies selbst* ein. Da zeigte mir die ganze Schrift ein völlig anderes Gesicht."[17]

Das in der mittelalterlichen Theologie vorherrschende Verständnis von der Gerechtigkeit Gottes als aktive, durch eigenes sittliches Handeln zu erwerbende Gerechtigkeit, nach welcher Gott im Jüngsten Gericht den Taten entsprechend straft und richtet, stürzte den sittlich vorbildhaft lebenden Mönch Martin Luther in tiefe Verzweiflung, insofern das Sich-Verlassen auf die versöhnende Kraft eigener Genugtuungsleistungen im Rahmen der kirchlichen Heilsvermittlung nur in bleibende Ungewissheit hinsichtlich des faktischen Genügens und so des Urteils Gottes über das eigene Leben führte. Die Wende kommt nach Luthers Schilderung durch das Handeln Gottes („Da erbarmte sich Gott meiner"), welches ihn den Sinn von Röm 1,17 erfassen lässt, indem er die Gerechtigkeit Gottes nun als *passive, dem Menschen im Glauben zukommende Gerechtigkeit* verstehen lernt, durch welche der glaubende Sünder innerlich erneuert, als Person, als Subjekt vor Gott (coram Deo) gleichsam neu konstituiert wird („Da fühlte ich mich ganz und gar wie neu geboren"), indem er wieder in die schöpfungsgemäße rechte Gemeinschaft mit Gott (Gottebenbildlichkeit) gestellt wird („durch offene Tore trat ich in das Paradies selbst ein"). Die Gerechtigkeit Gottes erweist sich so als seine grundlose, da unverdiente Barmherzigkeit gegenüber dem als radikalen Sünder begriffenen Menschen; der gerechte Gott ist der gnädige Gott, der den Menschen in das rechte Verhältnis zu ihm bringt; seine Gerechtigkeit ist „rettende Gerechtigkeit" (vgl. 1.).

Insofern Luthers reformatorische Erkenntnis den eigentlichen Gegenstand aller Theologie, das rechte Verhältnis zwischen dem sündigen Menschen und dem rechtfertigenden Gott, anders gesagt: die Konstitution christlich-frommer Subjektivität unter der realen Bedingung der Sünde, formuliert, gilt, so Luther: „Der Artikel von der Rechtfertigung ist Meister und Fürst, Herr, Leiter und Richter über alle Arten von Lehren, der alle kirchliche Lehre bewahrt und lenkt und unser Gewissen vor Gott aufrichtet."[18]

---

[17] Luther, Martin (1545): *Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften der Wittenberger Luther-Ausgabe*. In: Aland, Kurt (Hg.): Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuerer Auswahl für die Gegenwart. Göttingen 1981: Vandenhoeck & Ruprecht. Band 2, S. 11–21, 20; Hervorhebungen von der Verf.

[18] Luther, Martin (1537a): *Vorrede zur Promotionsdisputation von Palladius und Tileman*. In: Knaake, Joachim Karl Friedrich et al. (Hg.): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 39 /I (Weimarer Ausgabe, zit. WA), Weimar: Hermann Böhlau, S. 205,2–5.

Den reformatorischen Exklusivpartikeln (*solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide*), kommt dabei die Aufgabe zu, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Rechtfertigungsgeschehen möglichst präzise zu bestimmen.[19]

Solus Christus – Allein Christus: Nach christlichem Bekenntnis ist in Jesus Christus Gott Mensch geworden (Inkarnation). Nur aufgrund dieser personalen Einheit von Gott und Mensch in Christus (Exklusivität) werden Passion und Kreuzestod Jesu in der nachösterlichen Erfahrung der Auferstehung als Versöhnung Gottes mit der (sündigen) Welt und nur insofern auch als stellvertretendes Leiden und Sterben Jesu für alle Menschen (Inklusivität) im Glauben gewiss. Die im Glauben geschenkte Selbstidentifikation des Menschen mit Christus wird dem Glaubenden zugleich als Gottes Identifikation des Menschen in Christus gewiss.

Sola gratia – Allein aus Gnade: Die Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade schließt jedes aktive, verdienstliche menschliche Mitwirken im Rechtfertigungsgeschehen kategorisch aus. Nur so ist zugleich das *solus Christus* der Rechtfertigung gewahrt, welche als Rechtfertigung des *Sünders* nur bedingungslose göttliche Gabe sein kann, „aus lauter väterlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn alle mein Verdienst und Würdigkeit"[20], wie Luther im „Kleinen Katechismus" in seiner Auslegung des Ersten Artikels des Apostolischen Glaubensbekenntnisses formuliert.

Solo verbo – Allein durch das Wort: Allein durch das *Evangelium* als dem verkündigten Wort von Christus (*solus Christus*), welches sich der Mensch gerade nicht selber sagen kann (*sola gratia*), sondern das ihm von außen (*extra nos*) zugesprochen und im Glauben (*sola fide*) als Wahrheit des eigenen Lebens gewiss wird, allein durch das so wirkende Wort des Evangeliums wird der Mensch in das rechte Verhältnis zu Gott versetzt. Mit diesem Verständnis der *Rechtfertigung als Wortgeschehen* wird der einzelne Christ durch sein unvertretbar individuelles Gottesverhältnis als Person mündig und zugleich verwiesen auf die interpersonale Gemeinschaft der Glaubenden.[21] Durch das solo verbo als Wort des Evangeliums ist weiterhin jede fordernde Dimension des Wortes (Gesetz/Werke) ausgeschlossen; eingeschlossen ist jedoch nachdrücklich das Sakrament als verbum visibile, da „Gottes Wort dar-

[19] Vgl. dazu und zum folgenden auch Jüngel, Eberhard ([1998] ^{3}1999): *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 126–220.

[20] Luther, Martin (1529a): *Der kleine Katechismus*. In: BSLK, S. 499–541, 511,3–5.

[21] Dass das die individuelle, christlich-fromme Subjektivität konstituierende Rechtfertigungsgeschehen immer auch ein Gemeinschaft konstituierendes Geschehen ist, betont Luther in der Auslegung des Dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses: „[D]der heilige Geist hat *mich* durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, *gleichwie* er *die ganze Christenheit* auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben"; vgl. Luther 1529a, 512,2–7; Hervorhebungen von der Verf.

ein geschlossen ist“[22]. Die sinnlich-leibliche Vermitteltheit der rechtfertigenden Zuwendung Gottes in Wort und Sakrament bewahrt so ihren Charakter als Gabe, welcher die grundlegende Passivität des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen entspricht.

Sola fide – Allein aus Glauben: Mit der Exklusivpartikel sola fide kommt die Rechtfertigung zu ihrem Zielpunkt, insofern durch sie deutlich wird, in welcher Weise der Mensch „nunmehr durch einen von ihm selbst zu vollziehenden Lebensakt positiv in das Geschehen seiner Rechtfertigung einbezogen wird: als Glaubender und nur als Glaubender“[23]. Der rechtfertigende Glaube ist jedoch kein menschliches Werk, sondern er wird vom Wort (*solo verbo*), dem Evangelium von Christus (*solus Christus*), durch die gnadenhafte Zuwendung Gottes (*sola gratia*) durch seinen Geist im Menschen hervorgebracht, gleichwohl von diesem als personaler Akt vollzogen.[24] Im glaubenden Sich-Verlassen auf Gott, in der Gewissheit bedingungslosen Angenommenseins durch Gott, empfängt sich der Mensch in seinem Personsein gleichsam neu: „Der Glaube macht die Person: Fides facit personam.“[25] Insofern also der „Glaube selbst schon das gesamte Gottesverhältnis ausmacht“, kommt alles „leibliche Handeln [...] nur als nachlaufende Darstellung der Gnade, nicht als Realisierung derselben zur Anschauung“[26]. Im Rechtfertigungsglauben aktualisiert sich daher eine grundlegende *Unterscheidung zwischen Person und Werk*: „Das Werk, das ich tue, macht die Person nicht zu der Person, die ich bin: Opus non facit personam.“[27]

Damit ist jedoch keine „billige Gnade“ (Dietrich Bonhoeffer[28]) intendiert, sondern die Rechtfertigung des Menschen vor Gott (*coram Deo*) entbindet allererst sein sittlich verantwortliches Handeln in der Welt (*coram mundo*), denn: Von allen innerweltlichen Anerkennungszwängen aufgrund der Rechtfertigung durch Gott befreit, ist der Christ allererst befreit zum Tun des Guten um des Guten willen, d.i. zum Wohle des anderen, des Nächsten und so frei, aus Liebe zu handeln. Der Gerechtfertigte, so Luthers Überzeugung, handelt verantwortlich, nicht im Sinne äußerer Gesetzlichkeit, sondern

---

[22] Luther, Martin (1529b): *Der große Katechismus*. In: BSLK, S. 543–733, 694,42.

[23] Jüngel, Eberhard (2004): *Art. Rechtfertigung IV. Dogmatisch*. In: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Band 7, Sp. 111–118, 116.

[24] Vgl. in diesen Sinne Luthers programmatische Erklärung zum Dritten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. In: Ders. 1529a, S. 511f: „Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, glauben oder kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen.“

[25] Luther, Martin (1537b): *Die Zirkulardisputation de veste nuptiali*. In: WA 39/I, 283,1.

[26] Korsch, Dietrich (2005): *Glaube und Rechtfertigung*. In: Beutel, Albrecht (Hg.): Luther Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 372–381, 374.

[27] Luther 1537b, 283,9; zum Zusammenhang vgl. Jüngel 1999, S. 210–213.

[28] Vgl. Bonhoeffer, Dietrich ([1937] 1989): *Nachfolge*. In: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW). Band 4. München: Kaiser, S. 29f., 35–42.

gleichsam *sua sponte*, in effektiver Entsprechung zum inneren Impuls seiner Rechtfertigungsgewissheit.[29]

Als leib-seelische Person in der Welt steht der Christ jedoch weiterhin in der Versuchung und Realität der Sünde; er ist als Gerechtfertigter immer auch ein Sünder und so bleibend angewiesen auf das göttliche Vergebungswort. In der bekannten Formulierung Luthers[30] ist der Glaubende *peccator in re, iustus in spe*, d. h. faktisch (*in re*) ein Sünder (*peccator*), im Glauben, auf Hoffnung hin (*in spe*) ein Gerechter (*iustus*), im rechten Verhältnis zu Gott. Hier liegt der Ansatzpunkt für Luthers Umformung der traditionellen Eschatologie aus der Perspektive der Rechtfertigungslehre.

3.2 Reformatorische Eschatologie

Im glaubenden Selbstverständnis des Gerechtfertigten sieht Luther die eschatologische Bestimmtheit christlicher Existenz (vgl. 1.) in einer spezifischen rechtfertigungstheologischen Akzentuierung realisiert: Kann die Gewissheit der letztgültigen Bestimmung von Mensch und Welt vor Gott (Heil) im Rechtfertigungsgeschehen wegen der grundlegenden Getrenntheit des endlichen Menschen von eben dieser Bestimmung und damit von Gott (Sünde) nur in ebenso grundlegender Passivität (*sola gratia*) allein im Glauben (*sola fide*) an Christus (*solus Christus*) durch das Wort des Evangeliums (*solo verbo*) empfangen werden, dann – und nur dann – ist das Heil im Glauben *„schon" ganz* gegenwärtig, in und trotz der Sünde („noch nicht"). Ist die Heilserlangung – rechtfertigungstheologisch verstanden – unabhängig von guten Werken, Verdiensten und jeder Form menschlicher Mitwirkung, dann markiert „schon " nicht den Anfang eines gottgefälligen Lebens, das durch tätige Mitwirkung zur Heilserlangung zu komplettieren ist, sondern „schon" meint die definitive Gegenwart des „ganzen" Heils in der passiv konstituierten Rechtfertigungsgewissheit. An diesem Punkt der Gnadenlehre und d. h. letztlich der Anthropologie und darüber vermittelt auch im Kirchen-, Amts-, Schrift- und Offenbarungsverständnis besteht eine bleibende Differenz zur katholischen Theologie[31], die bei Luther in zweifacher Hinsicht zu einer kritisch-modifizierenden Aneignung der spätmittelalterlichen Eschatologie geführt

[29] Vgl. dazu grundlegend Luther, Martin (1520): *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: Aland, Kurt (Hg.): Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuerer Auswahl für die Gegenwart. Göttingen 1981: Vandenhoeck & Ruprecht. Band 2, S. 251–274.

[30] Vgl. dazu Slenzcka, Notger (2005): *Christliche Hoffnung*. In: Beutel, Albrecht (Hg.): Luther Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 435–443, 438.

[31] Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) (^{3}1985): *Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Kevelaer et.al.: Butzon & Bercker, S. 125, 136 sowie Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) (2005): Katechismus der katholischen Kirche. Kompendium. München: Pattloch Verlag, S. 143 (Nr. 392: Sünde), 150f (Nr. 422, 425–427: Gnade und Rechtfertigung): Hier ist wiederholt von der „Mitwirkung", dem „Zusammenwirken" des Menschen mit der Gnade sowie von den „Verdiensten" und von der

hat[32]: Zum einen bringt Luther die eschatologischen Themenbestände konsequent als Interpretamente der Deutung gegenwärtiger christlicher Existenz im Glauben zur Geltung und verstärkt damit den *präsentischen Aspekt der Eschatologie*. So ist die ewige Seligkeit im Rechtfertigungsglauben gegenwärtig, das angefochtene, „böse" Gewissen dagegen wird als seelischer Ort des Jüngsten Gerichts und der Hölle verstanden. Tod und Auferstehung kennzeichnen schon jetzt den Lebensvollzug des Christen und sind, wie Luther im „Kleinen Katechismus" (1529) erklärt, in der fortgehenden existenzbestimmenden Wirkung der Taufe begriffen, die „bedeutet, dass der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten; und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe"[33]. Zum andern hat die Abwehr jeglichen Einflusses menschlicher Werke auf die Heilserlangung Luther zur Ausscheidung der entsprechenden eschatologischen Themenbestände geführt, insbesondere zur Ablehnung der als unbiblisch kritisierten Vorstellung vom Fegefeuer und der damit verbundenen Anschauungen und Lehren (Lehre vom Zwischenzustand, Unterscheidung zwischen zeitlichen und ewigen Sündenstrafen, Lehre vom Schatz der Verdienste der Heiligen) sowie der darauf begründeten kirchlichen Praxen (Ablass, Seelenmessen).[34]

Der rechtfertigende Glaube erschließt sich so als „realisierte und aktualisierte Eschatologie"[35], deren durchgehender Bezugspunkt die individuelle Selbsterfassung des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen darstellt. Dies ist jedoch keinesfalls als Engführung des eschatologischen Themenbestandes auf die *individuelle Eschatologie* zu verstehen, insofern der Einzelne in seiner leibseelischen Existenz immer auf Gemeinschaft, auch auf die Gemeinschaft der Glaubenden, verwiesen ist (*kollektive Eschatologie*) und mit der durchgehenden Reflexion der Sünde auch deren naturhafte Bedingungen (Welt) in ihrer letztgültigen Bestimmung (*kosmologische Eschatologie*) thematisch sind. Die erfüllte Vermittlung von individueller, kollektiver und kosmologischer Eschatologie ist für Luther erst im künftigen *Reich Gottes* als Inbegriff der *Erlösung* zu erwarten. Die *futurische Eschatologie* bleibt also als grundsätzlicher Horizont erhalten und verdichtet sich beim späten Luther im Zuge apo-

---

Möglichkeit, „die Gnaden [zu] verdienen, die zu unserer Heiligung und zur Erlangung des ewigen Lebens beitragen" die Rede.

[32] Vgl. dazu ausführlicher Leonhardt, Rochus ([2001] [3]2008): *Grundinformation Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 399–404.

[33] Luther 1529a, S. 516.

[34] Die meisten dieser Anschauungen und Praxen sind nach wie vor Bestandteil der lehramtlichen katholischen Theologie; vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2005, S. 84 (Nr. 210f.) und S. 116 (Nr. 312).

[35] Asendorf, Ulrich (1982): *Art. Eschatologie VII. Reformation und Neuzeit*. In: Theologische Realenzyklopädie (TRE). Band 10. Berlin, New York: de Gruyter, S. 310–334, 310.

kalyptischer Gegenwartsdeutungen zu einer „aufs Äußerste angespannte[n] Naherwartung“[36].

Luthers rechtfertigungstheologisch grundierte, existenziale Neuinterpretation der überlieferten Eschatologie hat in ihrer weitreichenden Subjektivierung, Entlokalisierung und Entpunktualisierung grundlegende Weichenstellungen moderner Eschatologie vorweggenommen. Welche hermeneutischen Konsequenzen sind daraus für gegenwärtige Eschatologie in evangelischer Perspektive zu ziehen (4.) und wie können die Hauptthemenbestände der eschatologischen Tradition für gegenwärtiges christliches Selbstverständnis in dieser Perspektive angeeignet werden (5)?

4. Hermeneutische Konsequenzen

In Konsequenz der vorangegangenen Überlegungen gilt zunächst grundsätzlich: „Die Eschatologie muss sich *beschränken* auf dasjenige, was sich als Implikation des Rechtfertigungsglaubens aussagen lässt.“[37] D. h., eschatologische Aussagen sind zu entwickeln als Implikationen derjenigen Verfasstheit menschlicher Existenz, wie sie sich dem Glaubenden im Rechtfertigungsgeschehen erschließt: simul iustus in spe et peccator in re. Dies gilt sowohl im Blick auf die darin präsenten letztgültigen Aspekte (Ziel) menschlichen Lebens (positive Eschatologie: Auferstehung, ewiges Leben, Reich Gottes) als auch hinsichtlich der zum Vergehen (Ende) bestimmten Dimensionen (negative Eschatologie: Tod, Weltende)[38], wobei individuelle, kollektive und kosmologische Eschatologie im aufgezeigten Sinne zu vermitteln sind. Hermeneutische Grundlinien dieser Entfaltung sind durch die vier reformatorischen Exklusivpartikel gegeben.

Eschatologische Aussagen über Letztes und Letztgültiges im Medium der Rechtfertigungsgewissheit haben einen nur indirekten, vermittelten Bezug zur raumzeitlichen Realität bisheriger menschlicher Erfahrung. Schon in der biblischen Eschatologie finden sich daher eine Fülle *metaphorischer Wortbildungen* (Völkerwallfahrt, Tag Jahwes, Auferstehung, Feuer, neuer Himmel, neue Erde, etc.) und auch Jesus selbst predigte programmatisch in Gleichnissen vom kommenden Reich Gottes. So sehr die metaphorische Form in ihrer Vieldimensionalität und existentiellen Beziehbarkeit der Rede von den „letzten Dingen“ angemessen scheint, so wenig ist damit weder der Realitätsbezug noch der Wahrheitsgehalt eschatologischer Aussagen in Abrede

[36] Slenczka 2005, S. 443

[37] Härle/Herms 1980, S. 213.

[38] Die Einordnung der Vorstellung vom Jüngsten Gericht in diese Alternative hängt davon ab, welcher Ausgang (doppelt oder Allversöhnung) ihm beigelegt wird; dazu siehe 5.2.

gestellt. Im Blick auf ihre „erkenntnistheoretische Ungesichertheit“[39] kommt der Rekonstruktion der weltbildhaften, traditionsgeschichtlichen und systematischen Grundlagen eschatologischer Aussagen (vgl. 1.–3.) daher eine besondere Bedeutung zu. Historisch-kritische Rekonstruktion und Entmythologisierung der eschatologischen Bilderfülle sollten jedoch nicht zu „einem Sprachverlust im Hinblick auf legitime existentielle Fragen“[40] führen, insofern theologische Aussagen immer auch in „seelsorgerlicher Hinsicht“[41] zu prüfen sind. Für eschatologische Aussagen gilt dies aufgrund ihres letztgültigen Ausgriffs in besonderem Maße.

5. Hauptthemen der Eschatologie

„Denn hier muss man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, dass in jener Welt nicht Zeit noch Stunde sind, sondern alles ein ewiger Augenblick“[42]. Mit diesen Worten beschreibt Luther treffend das systematische Problem der futurischen Eschatologie. Denn mit dem eschatologischen Ausgriff auf eine zeitlich (Ende) und kategorial (Ziel) abständige „Zukunft“ werden auch die raumzeitlichen Parameter unserer lebensweltlichen Grundorientierung brüchig und zwar ohne dass ein konsistent herleitbares Gegenmodell an ihre Stelle treten könnte. Luthers paradoxe Formel vom „ewigen Augenblick“ fasst beides zusammen.

Die nachfolgende Gliederung der eschatologischen Hauptthemen verdankt sich daher nicht der Annahme einer zeitlichen Abfolge, sondern sachlichen Erwägungen sowohl im Blick auf die jeweiligen Themenkombinationen als auch im Fortschreiten von der Erörterung des Todes als „Ende“ und „Anfang“ bis zum Reich Gottes als der umfassenden eschatologischen Zielbestimmung. Dabei ist zu beachten, dass die hier themengebende *frühchristliche Eschatologie* in vielfacher Weise durch Grundgedanken und metaphorische Motive der die alttestamentliche Prophetie fortschreibenden *jüdischen Apokalyptik* geprägt ist, diese jedoch einer entscheidenden Neuinterpretation vom Christusgeschehen her unterzogen hat.[43] Apokalyptisches Denken ist gekennzeichnet durch einen strikten Dualismus zwischen einer als vollständig heillos begriffenen, ihrem an kosmischen Kämpfen und Katastrophen erkennbaren Untergang definitiv entgegengehenden Gegenwart und der abständig-exklusiven Heilsverwirklichung im außergeschichtlichen Reich

[39] Härle, Wilfried ([1]1995] 2000): *Dogmatik*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 600.
[40] Oberdorfer 2013, S. 71–87.
[41] Härle 2000, S. 601.
[42] Luther, Martin (1522): Predigten 1522. In: WA 10/III, 194, 10–12.
[43] Zum Phänomen der Apokalyptik und insbes. zu ihrer modifizierenden Aufnahme im frühen Christentum vgl. ausführlich Tilly, Michael (2012): *Apokalyptik*. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, S. 88–115.

Gottes. Als strikt transzendent gedacht, offenbart sich Gott apokalyptischer Überzeugung zufolge nur partikular und vermittelt, so dass der apokalyptische Zeitplan nur den erwählten Gerechten als Geheimwissen zugänglich ist. Die entscheidende Differenz zur Apokalyptik liegt darin, dass im frühen Christentum Geschichte und Gegenwart verstanden werden als Ort des Heilswirken Gottes *in* Raum und Zeit, dessen Sinn im Leben und Handeln Jesu sowie in Kreuz und Auferstehung als Vorwegnahme des eschatologischen Ziels von Mensch und Welt für alle offenbar geworden ist. Die christliche Existenz als eschatologische Existenz im Glauben in der dialektischen Verschränkung von „schon" und „noch nicht" wird so als Umformung des apokalyptischen Dualismus in ihrem traditionsgeschichtlichen Hintergrund verstehbar. Dies ist bei der nachfolgenden Entfaltung der eschatologischen Hauptthemen und ihrer überlieferten, vielfach eben apokalyptisch geprägten Motivik im Blick zu behalten.

5.1 Tod und Auferstehung

Die schöpfungstheologisch begründete biblische Anthropologie versteht die personale Existenz des Menschen ganzheitlich, als leiblich-seelische Einheit. Gegenüber allen Formen eines Dualismus von Leib und Seele und der damit verbundenen Auffassung einer Unsterblichkeit der Seele ist deshalb im Blick auf den *Tod* festzuhalten, dass „der *ganze Mensch* dem Tode ausgesetzt ist"[44]. Diese in der neueren protestantischen Theologie häufig vertretene „Ganztod-These"[45] entspricht einem naturwissenschaftlichen Todesverständnis und ist auch für die theologische Deutung des lebensweltlichen Erlebens von Sterben und Tod anschlussfähig.

Der Ganztod als definitive Grenze des Lebens wird im Prozess des Sterbens reflexiv, insofern „sich in jedem Sterben eine Differenz zwischen Ende und Vollendung des Lebens auf[tut]"[46]. Die so in einem allgemein-eschatologischen Horizont (vgl. 2.) erlebte Fragmentarität des eigenen Lebens verschärft sich noch dadurch, dass mit dem Tod, dem eigenen wie dem erlebten Tod anderer, die menschliches Leben tragenden Beziehungen mitsterben; in dieser Perspektive erschließt sich der Tod „als Eintritt von totaler Verhältnislosigkeit"[47]. Mit dem Bewusstsein solcher Fragmentarität im Angesicht des als Geschick erlebten Todes wird die Einsicht in die schlechthin passive Konstitution des eigenen Lebens unabweisbar; endliches Sein kann nicht sein eigener Grund sein. Niemand kann über den Anfang seines Le-

[44] Jüngel, Eberhard (1979): *Tod*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 58.

[45] Zur „Ganztodthese" in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts und den entsprechenden Konzeptionen in der neueren katholischen Theologie vgl. Mühling 2007, S. 171–175.

[46] Körtner 2014, S. 178.

[47] Jüngel 1979, S. 145.

bens verfügen und auch nur selten in einem letzten Sinne über den eigenen Tod, denn alles Denken, Sprechen und Handeln beruht darauf, dass wir uns in einem konstitutiv vorlaufenden Sinne immer schon gegeben sind ineins mit dem Gegeben-Sein wesentlicher Bedingungen unseres Lebens.

Christlicher Glaube deutet diese existentielle Grundpassivität menschlichen Lebens im Sinne der Verdankheit des eigenen und allen Lebens aus der schöpferischen Beziehung Gottes zur Welt und zum Menschen, wie sie in der schlechthinnigen Passivität des Rechtfertigungsglaubens gewiss wird. In der Hoffnung auf Auferstehung kommt in diesem Sinne die Hoffnung auf die Unverbrüchlichkeit der schöpferisch-rechtfertigenden Beziehung Gottes zum Menschen über den Tod hinaus zum Ausdruck. Erkenntnis- und Gewissheitsgrund dieser Hoffnung im Glauben bilden Kreuz und Auferstehung Jesu Christi in Exklusivität und Inklusivität (*solus Christus*; vgl. 3.1).

Als Gegenstand der Hoffnung über den Tod hinaus ist die *Auferstehung* mit der Hoffnung auf ewiges Leben (vgl. 5.3) verbunden. Das grundsätzliche „eschatologische Dilemma zwischen *Kontinuität* und *Diskontinuität*“[48] verschärft sich hier zur Identitätsproblematik: Wie kann die Identität des Menschen als individuelle Person über den Tod hinaus vorgestellt werden? Die neutestamentlichen Texte sind mit materialen Auslassungen zu dieser Frage sehr zurückhaltend; aus der Perspektive des Rechtfertigungsglaubens kann die Antwort nur im Verweis auf das *Handeln Gottes* liegen, welchem auf der Seite des Menschen schlechthinnige Passivität entspricht.[49] So spricht Paulus im zentralen Text 1 Kor 15,35–57 denn auch in schöpfungstheologischen Kategorien von einer *Verwandlung* (VV 51f.) des „irdischen Leibes“ im Tod zum „himmlischen Leib“ der Auferstehung (VV 40–45. *Leib* (*soma*)[50] steht in der relationalen Anthropologie des Paulus in einem umfassenden Sinne für die personale Identität des Menschen als Ort seiner geschöpflichen Beziehung zu Gott ebenso wie seiner Bestimmung durch die Welt und damit auch durch die Sünde. Wenn Paulus den „himmlischen Leib“ näher als „geistigen Leib“ (VV 44–46) bestimmt, dann ist daher kein postmortaler Geist-Körper-Dualismus im Blick, sondern die schöpferische Kraft des Geistes Gottes (Gen 1,2; 2,7), der auch Kraft und Grund der Auferstehung ist (Röm 8,11).

Die Identität des gegenwärtigen, zum Sterben bestimmten Leben mit dem künftigen Auferstehungsleben ist also im Anschluss an Paulus als eine *allein durch Gottes Handeln* hervorgebrachte *vermittelte Einheit von Identität und Nicht-Identität, von Kontinuität und Nicht-Kontinuität* vorzustellen. Diese

[48] Härle 2000, S. 636.

[49] Aus rechtfertigungstheologischer Sicht besteht darin der Haupteinwand gegen die von der lehramtlichen katholischen Theologie nach wie vor vertretene Unsterblichkeit der Seele; vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2005, S. 49 (Nr. 70), 82 (Nr. 205), 135 (Nr. 358).

[50] Vgl. Schnelle, Udo (2003): *Paulus. Leben und Denken*. Berlin, New York: de Gruyter, S. 566–569.

Grundlinien lassen sich auch im Auferstehungszeugnis der Evangelien identifizieren[51]: So sind die österlich-nachösterlichen Begegnungen mit Jesus, die „Erscheinungen" des Auferstandenen, durch ein eigentümliches Changieren zwischen Wiedererkennung und Fremdheit, Identität und Nicht-Identität gekennzeichnet, exemplarisch veranschaulicht in der Emmaus-Perikope (Lk 24, 13–35). Dass die Auferstehung als ein allen Erscheinungen vorauslaufendes Handeln Gottes an Jesus bezeugt wird, zeigt sich zum einen am Offenbarungs- und Widerfahrnischarakter der Osterbotschaft selbst (Mt 28,5f par) und zum anderen daran, dass durchgehend und selbstverständlich „Jesus als das unverfügbare *Subjekt seiner Selbstvergegenwärtigung* genannt [wird]"[52].

Jesu Auferstehung wird von Paulus als „Erstling", als bestimmende Vorwegereignung einer allgemeinen Auferstehung der Toten am Ende der Zeit gedacht. Individuelle und kollektive Eschatologie sind so im Gedanken der Auferstehung als Bestimmung von Mensch und Menschheit über den Tod hinaus vermittelt. Insofern steht die Auferstehung im Zusammenhang von Wiederkunft Christi und Jüngstes Gericht.

5.2 Wiederkunft Christi und Jüngstes Gericht

In der Vorstellung von der *Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht* hat die frühchristliche Eschatologie zwei traditionsgeschichtlich unterschiedene Motive verbunden[53]: (1) das urchristliche Bekenntnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus als *Messias*, den Gott am Ende der Zeiten zur Vollendung seines Reiches senden wird (Apg 3,20f; 1 Kor 15,23–26) mit (2) der apokalyptischen Erwartung des *Menschensohnes* (Dan 7,13) als endzeitlich richtender und rettender Heilsgestalt (Mk 13,26; 14,62). Diese Verbindung lag insofern nahe, als „Menschensohn" die häufigste Selbstbezeichnung Jesu in den Evangelien darstellt und so zu einem zentralen christologischen Hoheitstitel wurde. Dass Christus selbst als Richter gedacht wird, stellt das Gericht grundsätzlich in den soteriologischen Rahmen (1 Thess 1,10; 1 Petr 1,13; Joh 3,17) einer „rettenden Gerechtigkeit" (vgl. 1).

Ihrem semantischen Gehalt nach ist die aus der apokalyptischen Tradition stammende Metapher des *Gerichts* im wesentlich durch zwei Aspekte bestimmt: (1) durch die Erwartung eines definitiven, letztgültigen Urteils (Wahrheit) und (2) durch die Hoffnung auf letztgültige Gerechtigkeit. Gemäß der apokalyptisch grundierten *Weltgerichtsrede Jesu (Mt 25, 31–46)* stellen

---

[51] Vgl. dazu und zum Folgenden Oberdorfer, Bernd (2002): *„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?" Überlegungen zur Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann*. In: Eckstein, Hans-Joachim/Welker, Michael (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsanstalt, S. 165–182.

[52] Oberdorfer 2002, S. 174.

[53] So Pannenberg 1993, S. 654f.

dafür die elementaren Werke der Liebe (VV 35f.) das entscheidende Kriterium dar. Ein solches „Gericht nach den Werken" aber scheint dem hermeneutischen Kriterium des Rechtfertigungsglaubens (vgl. 4.) diametral entgegengesetzt, denn aufgrund der Radikalität seines Sünderseins kann dem Menschen die Rechtfertigung allein aus Gnade zukommen (vgl. 3.1). Und, wie Michael Beintker zu Recht betont, insofern „auch das Tun der Liebe immer noch durch die Sündhaftigkeit auch des Liebenden kontaminiert ist, ist der Gedanke unabweisbar, dass der Mensch nicht nur mit seinen bösen, sondern auch mit seinen guten Werken der Rechtfertigung bedarf."[54] Dieser offenkundige Widerspruch löst sich erst dann, wenn die „Werke der Liebe" nicht verdienstlich auf den Gerechtigkeitsaspekt, sondern allein auf den Urteilsaspekt bezogen werden, denn: Als Kontrapunkt zu den „guten Werken der Liebe" werden nicht etwa „schlechte Werke" im Sinne eines aktiven Unrechttuns angeführt, sondern verurteilt wird die ethische Indifferenz (VV 42–46), die unterlassene Liebe, die in der Angewiesenheit des Anderen die schlechthinnige Verdanktheit auch des eigenen Lebens aus der schöpferischen Liebe Gottes zum Menschen in und durch Christus nicht zu erkennen vermag und insofern auch nicht zu Taten der Liebe um Christi willen gelangt. Diese Taten der Liebe bestehen Jesu Gerichtsrede zufolge in dem ungeschuldeten, nicht-verdienstlichen und eben deshalb allererst freien Tun des Guten um des Guten, um des Nächsten, des „geringsten Bruders" (V 40) willen. Mit Luther gesprochen, sind solche Taten der Liebe die „Frucht" des rechtfertigenden Glaubens[55], denn erst die in der Rechtfertigung erfahrene Bedingungslosigkeit der Gottesgemeinschaft in Liebe ermöglicht und befreit zu einem wahren gemeinschaftlichen Leben: „Denn gleichwie unser Nächster Not leidet und dessen, was wir übrig haben, bedarf, so haben wir vor Gott Not gelitten und seiner Gnade bedurft. Darum, *wie* uns Gott *durch Christus* umsonst geholfen hat, *so* sollen wir durch den Leib und seine Werke nichts anderes tun, als *dem Nächsten* zu helfen."[56] Allein solche Werke genügen dem endgerichtlichen Kriterium: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir [Christus] getan." (V 40) Das „Gericht nach den Werken" ist daher seinem Tiefensinn nach ein „Gericht aus Glauben"; sein Urteil besteht in genau derjenigen Selbstbeurteilung des Menschen, wie sie ihm *solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide* im Rechtfertigungsgeschehen vollständig passiv und so als Gerechtigkeit Gottes zukommt.

---

[54] Beintker, Michael (2013): „Gottes Urteil über unser Leben. Das Jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit". In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110, S. 219–233; zum argumentativen Kontext vgl. ebd., S. 222–225.

[55] Zum argumentativen Zusammenhang bei Luther im Kontext der Rechtfertigungslehre vgl. Korsch 2005, S. 379f.

[56] Luther 1520, S. 270f.; Hervorhebungen von der Verf.

Inwiefern wird dieses Urteil im symbolischen Zusammenhang des Jüngsten Gerichts nun definitiv, letztgültig? Zunächst in einem summativen Sinn (Ende): Jenseits des Todes kommt das *ganze* Leben mit all seinen Erfüllungen und Verfehlungen, gelungener und unterlassener Liebe vor Gott. Zweitens in einem qualitativen Sinne (Ziel, Vollendung): Deutet man den „doppelten Ausgang" in Jesu metaphorischer Rede von der endgerichtlichen Scheidung zwischen Guten (Bewahrung zum ewigen Leben) und Bösen (Überantwortung ins „ewige Feuer" zu „ewiger Strafe", VV 41.46) individuell-existenzial, dann ist der Mensch eschatologisch *ganz und gar als ein Gerechtfertigter*, sozusagen als ein *„iustus in re"* zu verstehen, indem alle Verfehlungen, alles Böse, der gesamte *„peccator in re"*, in ihrer wesenswidrigen Wirkung definitiv zunichte gemacht werden und als überwunden in der integrierten Ganzheit des Lebens in der Gottesgemeinschaft vorgestellt werden. In der Perspektive dieser letztgültigen Unterscheidung von Person und Werk gelangt der Mensch in Christus vor Gott zu ungetrübter und integrierter Selbsterfassung in seiner geschöpflichen Bestimmung, wie sie ihm durch die ihrerseits damit definitiv werdende Gerechtigkeit Gottes zuteil wird. Im Jüngsten Gericht wird also der Sache nach genau das endgültig offenbar und vollendet wirklich, was schon jetzt im rechtfertigenden Glauben gewiss ist; insofern kann der Glaubende, wie Paulus betont, „allezeit getrost" (2 Kor 5,6,) dem Gericht entgegensehen.

Von dieser individuell-existenzialen Wendung des „doppelten Ausgangs" im Horizont der Rechtfertigungslehre unterschieden ist die Frage, ob diese Versöhnung zwischen Gott und Mensch folglich auch universal, als *Allversöhnung* (*apokatastasis panton*) vorzustellen ist (Apg 3,21: Kol 1,15–20).[57] Trotz der guten biblischen Belegung eines „doppelten Ausgangs" (Lk 13,28; Mt 8,12; 13,42; 22,13) und seiner Überlieferung in der protestantischen Bekenntnistradition[58] besteht in der neueren evangelischen Theologie Konsens darüber, dass aus christologisch-rechtfertigungstheologischer Perspektive der „doppelte Ausgang" abzulehnen ist, zumal ein solcher eschatologischer Dualismus die Souveränität und Güte Gottes selbst beschädigt.[59] Das in diesem Zusammenhang gerne gebrauchte Argument von der „billigen Gnade" (Dietrich Bonhoeffer) übersieht, wie die Interpretation der Weltge-

[57] Die Position einer solchen Allversöhnung wird in unterschiedlicher Akzentuierung jeweils prononciert vertreten von Janowski, Christine (2000): *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie* (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie. Band 23/1 und 2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft und Rosenau, Hartmut (1991): *Allversöhnung. Ein transzendental-theologischer Grundlegungsversuch* (Theologische Bibliothek Töpelmann 57. Band). Berlin, New York: de Gruyter.

[58] Vgl. Augsburgische Konfession/Confessio Augustana (1530). In: BSLK, S. 31–137, Art. XVII, S. 72.

[59] Zur Darstellung dieser Diskussion im neueren Protestantismus vgl. Beintker 2013, S. 230–232 sowie Mühling 2007, S. 274–278.

richtsrede Jesu zeigt, dass jedes Kalkül, jedes Moment der Verdienstlichkeit und jede Orientierung außerhalb der Bedürfnisse des Nächsten, den sittlichen Charakter der „guten Werke“ als Taten der Liebe beschädigt. Die Vorstellung einer Allversöhnung – soviel kann gesagt werden – liegt unstrittig in der Konsequenz des Rechtfertigungsglaubens; dass sie nicht definitiv behauptet werden kann, begründet sich „im unaufhebbar reflexiven Charakter des Rechtfertigungsglaubens selbst“[60]. Allversöhnung bleibt eine begründete Hoffnung im Blick auf ewiges Leben und Reich Gottes.

5.3 Ewiges Leben und Reich Gottes

Das Apostolische Glaubensbekenntnis schließt mit dem Ausgriff auf das *ewige Leben* als dem umfassenden Horizont christlicher Hoffnung. *Ewigkeit* wird dogmatisch als grundlegende Eigenschaft Gottes im Unterschied zur raumzeitlichen bestimmten Endlichkeit von Mensch und Welt (Schöpfung) gedacht. Im Sinne dieser kategorialen Differenz ist die Ewigkeit Gottes folglich weder als Zeitlosigkeit noch als endlose Zeit zu verstehen, insofern beide Vorstellungsformen endlichen Zeitvorstellungen verhaftet bleiben. Sondern: Der in der Geschichte Israels (Altes Testament) sowie im Leben und Geschick Jesu (Neues Testament) unverbrüchlich gegenwärtig (Inkarnation) geglaubte Gott wird als lebendiger, auf die Fülle des Lebens schöpferisch bezogener Gott erfahren und geglaubt. Seine Ewigkeit wird so gedacht als die schöpferisch vermittelte Einheit aller Differenzen und Zweideutigkeiten des Lebens in Identität und Nicht-Identität, Kontinuität und Diskontinuität, Ende und Ziel. Die in der metaphorischen Rede vom Jüngsten Gericht (vgl. 5.2) anschaulich gefasste Zurechtbringung des Menschen zu seiner das Ganze seines Lebens integrierenden, schöpfungsgemäßen Wesenhaftigkeit ist so hingeordnet auf seine Bestimmung zum ewigen Leben. In dieser Unverstelltheit seiner gleichermaßen gerichteten wie geretteten Identität wird die Teilhabe des Menschen am ewigen Leben Gottes biblisch sehr zurückhaltend vorgestellt als ein „Schauen“ Gottes (Mt 5,8) „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12), als unverbrüchliches Mit-Christus-Sein (Phil 1,23; 1 Thess 4,17), mit einem überkommenen Begriff als *ewige Seligkeit*. In der eschatologischen Letztvorstellung vom ewigen Leben bzw. vom Reich Gottes kommt so auch die Eschatologie selbst als theologische „Lehre der – von Gott her – vollendeten Welt“[61] zu ihrem systematischen Zielpunkt.

Die alttestamentliche und apokalyptische Motive aufnehmende Rede Jesu vom *Reich Gottes* bzw. der *Gottesherrschaft* (*basileia tou theou*) stellt die sachliche Mitte und das organisierende Zentrum seiner Verkündigung und seines Wirkens dar in charakteristischer Verschränkung von präsentischen

[60] Härle/Herms 1980, S. 219.
[61] Härle 2000, S. 600.

und futurischen Aspekten. Jesu Selbstanspruch zufolge, der in der Begegnung mit ihm als Vollmacht erfahren und geglaubt wurde, ist das Reich Gottes in seinem Handeln „schon" gegenwärtig und zugleich als Letztbestimmung des Handelns Gottes in der Geschichte im Blick auf seine Vollendung und endgültige Offenbarung „noch" ausstehend.[62] Das Reich Gottes ist erstens bezogen auf das *Individuum* dort Gegenwart, wo dem Einzelnen, insbesondere dem Verlorenen, die bedingungslose Teilhabe an der Gottesgemeinschaft zugesagt wird (vgl. exemplarisch Lk 15) und so Umkehr und Glaube entstehen (Mk 1,15). Zweitens ist die Gottesherrschaft als *interpersonale, soziale Größe* in den vielfältigen Mahlgemeinschaften Jesu zeichenhaft erlebbar und in der „besseren Gerechtigkeit" der Bergpredigt (Mt 5–7) als Liebe konkret. Drittens bezieht sich das Reich Gottes auch auf die *natürliche Welt*, wie in der Wundertätigkeit Jesu sichtbar.[63] Im Kontext der futurischen Eschatologie zielt die Rede vom Reich Gottes also auf die *Vollendung der Gottesherrschaft*, auf die als definitive „Letztbestimmung der Beziehung von Gott, Mensch und Welt"[64] alle anderen eschatologischen Bestimmungen (vgl. 5.1 und 5.2) im Sinne ihrer vollendenden Erfüllung hingeordnet sind.

Die im Begriff des ewigen Lebens zusammengefasste, existenzielle Fülle als integrierte Ganzheit des Lebens ohne seine wesenswidrigen Zweideutigkeiten wird in der Vorstellung des Reiches Gottes unter Aufnahme der Grundlinien aus Verkündigung und Wirken Jesu in konsequenter Vermittlung von *individueller, kollektiver und kosmologischer Eschatologie* entfaltet. So verweisen die biblischen Metaphern auf die unverstellte Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott als „Schauen" von „Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 12,13). Die kollektive Dimension des Reiches Gottes wird bspw. im Bild des „neuen" oder „himmlischen Jerusalem" ohne „Tränen, Leid, Geschrei und Schmerz" (Apk 21,4), im eschatologischen Freudenmahl (Mt 25, 6–9; Mt 8,11) und in der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Berg Zion (Jes 2,1–4) anschaulich. Die kosmologische Dimension findet sich im Bild des messianischen Tierfriedens (Jes 11,6–9) und im „Seufzen" der gesamten Schöpfung in der Hoffnung auf Erlösung (Röm 8, 19–22). Schließlich sind alle drei Dimensionen in dem Kontinuität und Diskontinuität vermittelnden Bild der Totalität eschatologischer Vollendung als „neue Erde" und „neuer Himmel" (Apk 21,1) zusammengeschlossen.

Nicht nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht erweist sich so die metaphorisch-symbolische Rede von den „letzten Dingen" als sachgemäße Sprachform im Grenzbereich begrifflicher Überlegungen (vgl. 4.). Auch in existen-

---

[62] Zu den neutestamentlichen Belegstellen vgl. Härle 2000, S. 308–312 und Mühling 2007, S. 294f.

[63] Diesen Gesichtspunkt hat insbesondere Mühling 2007, S. 296 hervorgehoben.

[64] Schwöbel, Christoph (2004): *Art. Reich Gottes IV. Theologiegeschichtlich und dogmatisch*. In: RGG. Band 7. Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 209–215, 209f.

zieller Hinsicht ist der metaphorische Ausdruck unverzichtbar; in diesem Sinne hat der protestantische Theologe Paul Tillich zu Recht darauf hingewiesen, „dass in der allumfassenden Symbolik ein echtes religiöses Anliegen erhalten bleibt, nämlich die Bejahung der absoluten Ernsthaftigkeit des Lebens im Lichte des Ewigen“[65]. Es ist diese, im rechtfertigenden Glauben gegenwärtige Gewissheit unbedingter Anerkennung des eigenen Lebens in Gott durch Christus, die – auch und gerade in Krisenerfahrungen – begründet hoffen lässt.

Weiterführende Literatur

Bedford-Strohm, Heinrich (Hg.) (2007): *„… und das Leben der zukünftigen Welt“. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Böttigheimer, Christoph / Dziewas, Ralf / Hailer, Martin (Hg.) (2014): *Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung.* Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt.

Jüngel, Eberhard ([1998][4]2005): Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen: Mohr Siebeck.

Körtner, Ulrich H. J. (2014): *Die letzten Dinge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft (Theologische Bibliothek Band 1).

Mühling, Markus (2007): *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pannenberg, Wolfhart (1993): *Systematische Theologie: Band III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ritter, Werner H. (2009): Fehlt die Eschatologie in heutiger religiöser Bildung? Eine theologisch-religionspädagogische Problemanzeige. In: Bednorz, Lars / Kühl-Freudenstein, Olaf / Munzert, Magdalena (Hg.): Religion braucht Bildung – Bildung braucht Religion. Horst F. Rupp zum 60. Geburtstag, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 311–324.

[65] Tillich, Paul ([1966] [3]1981): *Systematische Theologie. Band III: Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes.* Stuttgart, Frankfurt a. M.: Evangelisches Verlagswerk, S. 476.

Abdel-Hakim Ourghi / Bernd Feininger

Wer bin ich und wie soll ich sein?

Eschatologie im Islam: Zwischen Islamwissenschaft und Religionspädagogik

In memoriam Mariella Ourghi (1972–2015)*

1. Das Leben nach dem Tod im Kontext des Koran aus der Perspektive der Islamwissenschaft

1.1 Einführung: Positionen und Entwicklungen

In den kanonischen Schriften des Islam – dem Korantext und der Tradition des Propheten[1] – hat die Eschatologie einen besonders hohen Stellenwert, denn sie handeln vom Jenseits und Jüngsten Gericht. Zu den sechs Glaubenssätzen der islamischen Botschaft gehört der Glaube an den Jüngsten Tag, und in der Tradition des Propheten hat er den fünften Platz inne.[2] Die Tatsächlichkeit der Auferweckung der Verstorbenen darf nicht geleugnet werden, auch wenn deren Inhalt verschieden interpretiert wird. In einer medinensischen Koranpassage ist zu lesen, dass die (rechten) Gläubigen vom Geschehen des Jenseits als Glaubensgrundsatz überzeugt sind (Koran 2:4). Und diejenigen, die diese Glaubenssätze, oder nur einen davon leugnen, seien damit vom rechten Weg abgeirrt. Hierbei wird durch eschatologische Jenseitslehren ein endgültiges, noch nie dagewesenes und zu einem nicht festgelegten Datum in der Zukunft eintreffendes Gottesgeschehen an-

---

* Wir widmen diesen Artikel dem Andenken der Islamwissenschaftlerin Mariella Ourghi, die viel zu früh von uns gegangen ist. Mit ihrer Kritik und ihren Anregungen stand sie uns bei der Abfassung dieses Artikels tatkräftig zur Seite.

[1] Die Autoren des vorliegenden Beitrags behandeln das Leben nach dem Tod im sunnitischen Islam. Über die Eschatologie im schiitischen Islam siehe Amir-Moezzi, Mohammad Ali (1988): „Eschatology. iii. In Imami Shi'ism". In: *Encyclopaedia Iranica* 8, S. 575–581; Cook, David (2002): *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: Darwin Press (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 21), S. 209ff.; Ourghi, Mariella (2013): „Eschatologie im zwölfterschiitischen Islam". In: Predrag Bukovec / Barbara Kolkmann-Klamt (Hg.): *Jenseitsvorstellungen im Orient*. Hamburg: Dr. Kovač, S. 503–518.

[2] Der Glaube an den einzigen Gott, seine Engel, seine Offenbarung in den heiligen Büchern (Koran), die Propheten Gottes, den Tag des Jüngsten Gerichts und das Leben nach dem Tod, die Vorherbestimmung zum Guten und Bösen, vgl. Koran 4:136. Die fünf Säulen des Islam beziehen sich dagegen auf die Pflichten der Muslime: das Glaubensbekenntnis, das Ritualgebet, die Pflichtabgabe, das Fasten, die Wallfahrt nach Mekka.

gekündigt. Darüber hinaus wird die grundlegende Differenz zwischen der Ewigkeit Gottes und der befristeten Dauer der Geschaffenen im Diesseits klargestellt.[3]

Der Koran als selbstreferentieller Text bezeichnet sich in verschiedenen Offenbarungsperioden oft als eine „Rechtleitung" (*hidāya*) auf dem Wege Gottes oder als eine Erinnerung (*ḏikrā*) an die Gebote und Verbote Gottes, womit die koranische Offenbarung zweifelsohne in erster Linie als eine „ethische Weisung" zu verstehen ist. Besonders die in Mekka verkündeten frühen Koranoffenbarungen beinhalten unter anderem die Rückkehr des Menschen zu Gott und die Erwartungen des Jüngsten Gerichts,[4] da die Kritik an sozialen und moralischen Missständen bei der Verkündigung des Propheten hoch im Kurs stand. Dabei sind die Vorstellungen über das Jenseits auf das Innigste mit dem Glauben an den einen einzigen Gott, seine Macht und seine Güte verknüpft. Die religiöse Funktion solcher Koranpassagen war es, die Zuhörer des Propheten vom rechten Handeln zu überzeugen. Das Bewusstsein des Propheten als Warner und Verkünder einer neuen Religion zeichnet sich dadurch aus, dass er durch seine Verkündigung eines glücklichen Jenseits über den Tod hinaus die damalige arabische Heidenwelt mit ihrem Vielgötter-Glauben bekehren wollte. Ein Jenseitsgericht und ein mögliches Ewiges Leben waren ihnen nicht vertraut.

Man kann drei Phasen der Jenseitsverkündigung des Propheten Muḥammad unterscheiden: Der Schlüsselbegriff in den Koranpassagen über die Auferstehung und das Gericht am Jüngsten Tag ist „der Tag" (*al-yawm*), der 440 Mal im gesamten Korantext vorkommt, darunter 385 Mal in eschatologischen Zusammenhängen. Der Begriff „der Jüngste Tag" (*al-yawm al-āḫir*) kommt nur 24 Mal im medinensischen Teil des Korans vor. Edgard Weber zufolge sind in der ersten Periode der mekkanischen Suren die eschatologischen Vorstellungen durch kosmische Dimensionen gekennzeichnet. In der zweiten mekkanischen Periode sind diese Vorstellungen intensiviert. Allerdings werden sie nun mit Gewaltaspekten gefärbt, die den Ungläubigen die Strafe Gottes androhen. Die Ursache dafür ist, dass in dieser Periode der Widerstand der Mekkaner gegenüber dem Werben des Propheten zunahm. In der dritten mekkanischen Periode erfährt der Koran eine gewisse Veränderung, denn die eschatologischen Vorstellungen sind weniger kosmisch. Muḥammad appelliert dadurch eher an die psychologische Verfassung seiner Zuhörer, denn

---

[3] Vgl. Zirker, Hans ([2]2012): *Der Koran. Zugänge und Lesarten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 133f.

[4] Vgl. Nagel, Tilman (1978): „Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht". In: Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 134f.; Watt, W. Montgomery/Welch, Alford T. (1980): *Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*. Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer, S. 62ff.; Sinai, Nicolai (2012): *Die heilige Schrift des Islams*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 78ff.

er wollte die Herzen seiner Hörer berühren und somit ihre Seelenlage beeinflussen, um sie von der neuen Religion zu überzeugen.[5]

1.1.1 Bekehrungserfolge durch Jenseitsängste?

Abendländische Islamwissenschaftler diskutierten mit energischem Pathos den essentiellen Beitrag der Koranverse mit ihren düsteren Schilderungen der Schrecknisse des Jüngsten Gerichts vor dem Hintergrund des raschen Erfolges der Islamverkündigung. Sie seien das Hauptmotiv für den Übertritt vieler Mitmenschen des Propheten zum Islam gewesen.[6] Gewiss versuchte der Prophet einerseits durch solche Themen eine Atmosphäre der Furcht unter den noch nicht bekehrten Arabern zu schüren. Er wollte dadurch Gefühl und Gewissen auf den wahren Glauben einschwören. Andererseits waren sie Trost für seine Anhänger, da ihnen eine Belohnung mit dem Paradies angekündigt wird. Diese These der westlichen Islamwissenschaft kann jedoch in Zweifel gezogen werden, denn sie spielten nur eine untergeordnete Rolle als *Illustrationsmaterial* für die Verkündigung. Bereits in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts machte der Edinburgher Arabist Richard Bell durch die These auf sich aufmerksam, dass der Koran nicht so sehr von dem drohenden Jüngsten Gericht spreche, sondern von der Güte Gottes und seiner Fürsorge, die er den von ihm erschaffenen Menschen angedeihen ließe.[7] In den darauffolgenden Jahren hat Bell seine Sichtweise in weiteren seiner Schriften begründet und verfeinert:[8] Erstens hatten die eschatologischen Koranpassagen die Aufgabe, die ethischen und religiösen Ansichten für die damalige Hörerschaft darzulegen bzw. zu vereinfachen. Zweitens wollten sie die Beziehung zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen auf Grundlage ethischer Prinzipien regeln und beleuchten. Darüber hinaus wollte Muḥammad durch die endzeitlichen Koranverse mittels der sprachlichen Kunstfertigkeit des Koran nicht nur die gewünschte emotionale Reaktion bei seinen Zuhörern erzeugen und ihre imaginäre Kraft anregen, sondern auch dazu auffordern, den Islam als eine neue Religion anzunehmen. Die einseitige Sicht der westlichen Islamwissenschaft fand ihr Korrelat in verbreiteten christlichen Vorurteilen zur Bildwelt des islamischen Jenseits (siehe im Folgenden unter 2).

Einen ausführlichen Überblick über die verschiedenen Momente des Lebens nach dem Tod (beginnend mit dem unvermeidlichen Tod [Koran 4:78,

---

[5] Vgl. Weber, Edgard (1984): „Attestations de la notion de résurrection dans le Coran". In: *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 50, S. 747–764, hier S. 750ff.

[6] Vgl. Watt/Welch 1980, S. 62f.

[7] Vgl. Bell, Richard (1926): *The origin of Islam in its Christian Environment*. London: Macmillan, S. 69f.

[8] Vgl. Bell, Richard (1934a): „Mohammed's Call". In: *The Moslem World* 24, S. 13–19; Bell, Richard (1934b): „Muhammad's Vision". In: *The Moslem World* 24, S. 145–154.

50:19][9] oder dem Grableben [*al-barzaḫ*] als eine erweiterte Existenz der Toten zwischen dem Diesseits und dem Jenseits [Koran 23:100][10] bis zur Belohnung der Gläubigen mit dem Paradies bzw. bis zur Bestrafung der Ungläubigen mit der Hölle) kann dieser Beitrag nicht bieten. Ein solcher würde eine eigene Untersuchung verdienen, würde jedoch den Rahmen des Artikels sprengen. Daher stellen sich die Autoren die Aufgabe, die Thematik in diesem ersten Teil im intertextuellen Korantext und in einem zweiten Teil als Problem der Religionspädagogik zu erörtern.

1.1.2 Symbolische Sprache als integrales Verstehensmodell

Insofern die Darstellungssprache des Jenseits ereignishaften Charakter besitzt, kann die Integration einer interpretativen Methode im Rahmen einer reflektierenden Hermeneutik angebracht sein. Hierbei handelt es sich um ein hermeneutisches Verstehen der symbolischen Sprache. Das Symbol kann als Sinnstruktur beschrieben werden[11], da in ihm eine Doppel- bzw. Mehrdeutigkeit vorliegt. Deshalb kann gesagt werden: „Das Symbol gibt zu denken"[12], womit die Verflechtung des Menschen mit seinem Sein bzw. mit seinem situativen Diesseits aufgezeigt wird. Dadurch bietet das Symbol einen Zugang zu den Handlungsfeldern des Menschen in seinen existentiellen Erfahrungen. Den Leugnern des Ewigen Lebens schildert z. B. Muḥammad in unüberbietbarer Weise die Wonnen des Paradieses. Er kontrastiert das einfache und oft entbehrungsreiche Leben gerade der Ärmeren mit Belohnung und gerechtem Ausgleich im Jenseits. Die koranische Botschaft erfüllt dann die Sehnsucht nach Heilung und einem definitiv geglückten Leben. Die ebenso drastischen Höllenstrafen wollen die sorglos Reichen erschüttern, für die mit dem Tod „sowieso alles aus ist." Das prophetische Wort wird zum schöpferischen Symbol der Ansprache Gottes an die Menschen. Es ist dann nicht wortwörtlich, sondern von seinem Gehalt her als bildmächtige Zusage Gottes zu verstehen. Der Prophet beschwört im Namen Gottes eine Realität, die viele seiner Zuhörer bislang so nicht erfahren haben oder nicht glauben konnten: die (religiöse) Tatsache eines Ewigen Lebens und die Vorläufig-

---

[9] Vgl. O'Shaughnessy, Thomas (1969): *Muhammad's Thoughts on Death. A Thematic Study of the Qur'anic Data*. Leiden: Brill, S. 65ff.; Macdonald, J. (1964): „Islamic Eschatology II: The Angel of Death in Late Islamic Tradition". In: *Islamic Studies* 3, S. 489ff.

[10] Vgl. Rebstock, Ulrich (2002): „Das ‚Grableben'. Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle". In: Rainer Brunner u. a. (Hg.): *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Ergon, S. 372ff.; van Ess, Josef (1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. IV. Berlin/New York: de Gruyter, S. 521ff.; Eklund, Ragnar (1941): *Life between Death and Resurrection according to Islam*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, S. 136.

[11] Vgl. Ricoeur, Paul (1969): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Übers. v. E. Moldendauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 20f.

[12] Ricoeur, Paul (1974): *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*. II. Übers. v. M. Otto. Freiburg/München: Alber, S. 198.

keit des Irdischen Daseins. Wie eine solche „integrale Symbolik“ (vgl. unten 1.2.3) die gesamte islamische Kultur durchdringt und sie zu einer positiven Jenseits-Erinnerung macht, zeigen die Beispiele im zweiten Teil unseres Beitrages, Abschnitt 2.4 und 2.5.

Die Verfasser machen hier von einem innertextuellen Methodenansatz Gebrauch, da sich das Prinzip „im Koran erläutert ein Teil den anderen“ (*al-qurān yufassiru ba'ḍuhu ba'ḍan*) in der muslimischen Exegese des Korans im Laufe der Jahrhunderte durchgesetzt hat (ähnlich dem christlich-lutherischen Interpretationsansatz *„biblia bibliam docet“*). Auch der außertextuell-situationsbezogene Ansatz wird in Hinblick auf die „Offenbarungsanlässe“ (*asbāb an-nuzūl*) mit berücksichtigt. Hermeneutisch wird also auch der historische Motivations- und Funktionshintergrund dieser eschatologischen Koranpassagen ausführlich erörtert, denn jeder historische Text unterliegt einem geschichtlichen Situationshorizont im Sinne einer intersubjektiven Beziehung zwischen dem Verkünder und seinen Mitmenschen.

Ferner weisen wir darauf hin, dass dem vorliegenden Beitrag die westliche Datierung des Korantextes zugrunde liegt. Trotz der Versuche, die inzwischen auch in der islamischen Welt zum größten Teil anerkannte Datierungstheorie der Koranoffenbarung zu verfeinern[13], bleibt die so genannte „Vier-Koranperioden-Schule“ ein historisch-kritisch unverzichtbarer Verstehenszugang des vor-redaktionellen und kontextuellen Korantextes. Diese Verstehensmethode geht in etwa von der traditionell muslimischen Zeiteinteilung in mekkanische und medinensische Suren unter Bezugnahme auf die Wirkungsstätten des Propheten aus.[14] Aus diesem Grund werden die betreffenden Verse hier nicht nach der im Korantext vorliegenden Anordnung der Suren besprochen, sondern in der Reihenfolge ihrer chronologischen Herabsendung in der Zeit des Propheten von 610 bis 622 n. Chr. als mekkanischer Koran und in der Zeit von 622 bis 632 als medinensischer Koran.

1.2 Das Leben nach dem Tod im Koran

1.2.1 Sprachliche und inhaltliche Analyse

In allen seinen unterschiedlichen Entstehungsperioden in Mekka und Medina wird die Lehre vom Jenseits mit besonderem Akzent in verschiedenen Sprachformen als gewiss verkündet. Die genaue Zeit des historischen Ge-

[13] Vgl. Sinai, Nicolai (2009): *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden: Harrossowitz, S. 59ff.; Sinai, Nicolai (2010): „The Qur'an as Process“. In: Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx (Hg.): *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ān Milieu*. Leiden/Boston: Brill, S. 417ff.

[14] Vgl. Nöldeke, Theodor (1909 [Nachdruck Hildesheim 1961]): *Die Geschichte des Qor'āns*. I. Bearbeitet von Friedrich Schwally. Leipzig: Fachbuchverlag, S. 58ff.

schehens des Weltendes bleibt allerdings unbekannt, sowohl im Korantext[15] als auch in der Tradition des Propheten. Jedoch gilt das Ende des Diesseits als gewiss. Mit dem Ende beginnt das Leben nach dem Tod der Menschen durch ihre Rückkehr zu Gott. Der Gedanke über die Vergänglichkeit des Lebens und die Rückkehr der Menschen zu Gott ist etwa der Sure 23, Verse 112–115 der zweiten mekkanischen Periode zu entnehmen. Einige im Korantext dokumentierten endzeitliche Ereignisse werden dem vorausgehen und die Menschen das bevorstehende Weltende erahnen lassen.[16] Begriffe wie etwa „Erwachen" und „Versammeln" weisen deutlich darauf hin, dass es sich um ein Wiederbeleben der Toten handelt und es ein Leben nach dem Tod geben wird.[17]

Welche genauen Informationen kann uns der Korantext nun über das eschatologische Drama des Menschen vermitteln, welche sich als sinnstiftende Grundlage für das Leben nach dem Tod anbieten?

1.2.2 Die „Wiederbelebung der Toten" (*iḥyā' al-mawtā*)

Die Semantik des Lexems *iḥyā'* (in der Nominalform: *if'āl*) als eine Bedeutungseinheit wird im konventionellen Sprachgebrauch im Arabischen vom vierten Stamm *aḥyā* abgeleitet, der mehrere Bedeutungen hat. Sich berufend auf die kanonischen Quellen des Islams (den Koran und die Tradition des Propheten) wird *iḥyā'* in der muslimischen Wissenstradition als Wiederbelebung der Toten betrachtet. In den Suren der zweiten und dritten mekkani-

---

[15] Im Korantext gibt es einige Termini, die das Ende der Welt bezeichnen (vgl. Koran 41:47, 43:85 und 9:159). Vgl. Rüling, Joseph Bernhard (1895): *Beiträge zur Eschatologie des Islam*. Leipzig: Harrassowitz, 10f. Zusätzlich zu dem Terminus *yawm al-qiyāma* („Tag der Auferstehung"), der im Korantext 72 Mal vorkommt, gibt es weitere Bezeichnungen für dieses Ereignis, z. B. wird *yawm ad-dīn* („Tag des Gerichtes") 13 Mal, *al-yawm al-aḫīr* („der letzte Tag") 26 Mal und *as-sā'a* („die Stunde") 35 Mal erwähnt.

[16] Vgl. Cook (2005): *Studies in Muslim Apocalyptic*, S. 120ff.; al-Ahmed (2007): *Untersuchungen zu al-Qurtubis (st. 1273) „Memorandum über die Verhältnisse der Toten und die Angelegenheit des Jenseits"*, S. 196ff.; Smith/Haddad (2002): *The Islamic Understanding of Death and Resecurrection*, S. 65ff.

[17] Vgl. Watt/Welch 1980, S. 217ff.: Der Tag des Gerichts beginnt mit dem sogenannten Trompetenstoß bzw. einem Posaunenblasen. Solch ein das Jenseits ankündigendes Ereignis kommt zwölf Mal im mekkanischen Korantext vor. In der sechsten offenbarten Sure der zweiten mekkanischen Periode (Koran 50:20) liest man, dass der Trompetenstoß ein Zeichen für den Tag des Gerichtes sei. In der letzten offenbarten Sure dieser Periode (Koran 18:99) ist zu lesen, dass die Trompete geblasen und dann die Menschen versammelt würden. Auch Koran 39:68 ist zu entnehmen, dass die Toten auf ein zweites Trompetensignal hin gleich darauf aufstünden und sich in der Erwartung dessen sähen, was weiter geschehen werde. Ein anderes Ereignis, das den Tag der Auferstehung ankündigt, ist ein Schrei, von dem ebenfalls in der zweiten Periode des mekkanischen Korantextes die Rede ist (Koran 23:41; 50:42). Zum Tag des Gerichts, der mit einem Trompetenstoß beginnt, vgl. Wolff, Moritz ([1]1872 [Nachdruck 2004]): *Muhammedanische Eschatologie*. Hildesheim: Georg Olms, S. 92ff.

schen Periode (Koran 50:11; 45:5) wird dieser Terminus jedoch auch in einem anderen Sprachkontext verwendet: Gott sei in der Lage, ausgedörrtes Land wiederzubeleben. Allerdings handelt es sich um Naturphänomene wie den Regen, der von Gott als „vom Himmel Gesegnetes" herabkommen und Gärten damit wachsen ließ (Koran 50:11). In einigen Suren der medinensischen Periode (Koran: 2:164; 57:17) ist zu lesen, dass die Menschen wissen müssen, dass Gott die Erde wiederbelebt, nachdem sie abgestorben ist. Allerdings hat man es hier mit einer weiteren Bedeutung des Begriffes zu tun, die Gottes Eingriff in das Naturgeschehen schildert. Interessanterweise wählten einige muslimische Gelehrte den Terminus *iḥyā'* als zentralen Begriff im Titel ihrer Werke. So betitelt etwa Abū Ḥāmid al-Ġazālī (st. 1058/1111) eines seiner zentralen Werke als *Die Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion* (*iḥyā' 'ulūm ad-dīn*). Hierbei handelt es sich in erster Linie um die Erneuerung der islamischen Religion durch ein Reformprogramm. Der am Häufigsten im Korantext verwendete Terminus ist jedoch der vierte Verbstamm *aḥyā*, der mit den Toten in Verbindung gebracht wird (*iḥyā' al-mawtā*). So steht das Verb *aḥyā* im gesamten Korantext in engem Zusammenhang mit dem Verb des vierten Stammes „sterben lassen" (*amāta*). Nur in drei Koranpassagen der zweiten mekkanischen Periode ist die Rede von Gott im *pluralis majestatis* – im Arabischen *tašrīf* (Ehrung), *tafḫīm* (Emphase), *ta'ẓīm* (Erhöhung) genannt –, der die Menschen lebendig macht und sterben lässt (Koran 50:43; 15:23; 36:12).[18] Hierbei handelt es sich um die Betonung der unbeschreiblichen Allmacht Gottes, besonders im mekkanischen Koran im Rahmen der dialogorientierten Situation zwischen dem Propheten und den damaligen mekkanischen Paganen. In der ersten verkündigten Sure der medinensischen Periode ist zu lesen, dass die Menschen nicht an die Auferstehung am Tag der Abrechnung glauben konnten, obwohl es doch Gott war, der sie bei ihrer Geburt lebendig gemacht hatte (Koran 2:28). Muḥammad zielte darauf ab, eine der wichtigsten Botschaften seiner Verkündigung zu vermitteln, nämlich dass die Auferstehung mit Gottes Schöpfung übereinstimmt. Deshalb durfte niemand unter den Zuhörern Zweifel daran haben.[19] Auch in einer der letzten offenbarten Suren im medinensischen Koran (Koran 22:66) ist die Rede davon, dass die Menschen im Diesseits undankbar seien, obwohl Gott sie lebendig machte, sie dann sterben lässt und später im Jenseits wieder lebendig macht.[20]

---

[18] Ausführlich über die Rede Gottes im Wechsel grammatischer Personen siehe Zirker 2012, S. 75ff.

[19] Vgl. ebd., S. 176f.

[20] In einer anderen Sure der dritten mekkanischen Periode ist zu lesen: „Herr! Du hast uns zweimal sterben lassen (oder: zweimal tot sein lassen (das erste Mal vor unserer Geburt, das zweite Mal nach unserem Sterben)) und zweimal lebendig gemacht." (Koran 40:11).

Das Partizip Aktiv *muḥyin* ist ebenfalls ein koranischer Terminus. Es hat die Bedeutung, „Gott, der die Toten lebendig macht", jedoch kommt es nur zweimal im gesamten Korantext vor und zwar in der dritten mekkanischen Periode (Koran 41:39; 30:50). Um diese Eigenschaft deutlich zu betonen, werden die beiden Verse der Suren jeweils durch den folgenden Satz ergänzt: „Er [Gott] hat zu allem die Macht." Im Gegensatz zu den anderen Namen Gottes kommt dieser Name im Korantext allerdings nicht in Verknüpfung mit einem weiteren der schönen Namen Gottes vor.[21] Im theologischen Literaturgenre über die schönen Namen Gottes wird *muḥyin* hingegen immer mit seinem Gegenteil *mumīt* („Gott, der die Menschen sterben lässt") verbunden.[22]

Interessanter scheint es, auch einen weiteren Sprachkontext im Korantext in Betracht zu ziehen, der wiederholt pointiert den Akzent auf das Leben nach dem Tod setzt. Allerdings handelt es sich um eine semantische Sprachstruktur, die nicht nur in einer interaktiven Ausdrucksform den Sinngehalt des Terminus *iḥyā' al-mawtā* erweitert bzw. bereichert, sondern auch einen deutlichen koranischen Beleg für das Leben nach dem Tod darstellt. In der Sure „Die Auferstehung" (*al-qiyāma*), einer Sure der ersten mekkanischen Periode, wo der Prophet Muḥammad die damaligen Paganen der Qurayš von der neuen Religion zu überzeugen bemüht war, heißt es: „Meint denn der Mensch, wir würden (dereinst) seine Knochen nicht zusammensetzen (und ihn wieder zum Leben erwecken)" (Koran 75:3). Gemäß dem mu'tazilitischen Korangelehrten az-Zamaḫšarī (st. 538/1144) betont Gott hier, dass er die vermoderten Knochen bzw. Gebeine im Jenseits zusammenfügen wird, nachdem sie zu Staub geworden waren. Auch in der zweiten mekkanischen Periode (Koran 23:35) ist zu erfahren, dass Gott den Menschen verspricht, sie würden, wenn sie einmal gestorben und zu Erde und Knochen geworden sind, aus den Gräbern wieder zum Leben hervorgebracht. Der Koran ist der Meinung, dass Gott, der die Menschen am Anfang geschaffen hat, es in gleicher Weise wieder tun könne, auch nachdem ihr Fleisch und ihre Knochen zu Staub geworden sind. Die Menschen müssten begreifen, dass ihm diese zweite Schöpfung obliegt (vgl. Koran 53:47). Die Bildsprache des skelettierten Körpers beschwört die natürliche Erfahrung der Menschen und weitet ihren Blick auf die lebendige Schöpfung, die ihr Existieren allein dem einzigen Gott verdankt, die ohne sein Schöpfungshandeln nicht vorhanden wäre. Das Rätsel des Todes wird also mit dem Rätsel der Schöpfung verknüpft, das sich

[21] Vgl. Ourghi, Abdel-Hakim (2013): „Der Terminus Weisheit (al-ḥikma) im Koran. Vom Text zum Kontext". In: Hermann Josef Riedl/Reinhard Wunderlich (Hg.): *„Erwerbt euch Weisheit, …" (Sir 51, 25). Weisheit im Spiegel theologischer und pädagogischer Wissenschaft. Festschrift für Bernd Feininger*. Frankfurt/Main: Peter Lang (= Übergänge – Studien zur evangelischen und katholischen Theologie/Religionspädagogik 22), S. 149.

[22] Vgl. Gimaret, Daniel (1988): *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*. Paris: Cerf, S. 327f.

nur für einen gläubigen Menschen erschließt. Auch in einer weiteren Sure dieser Periode (Koran 17:49–52) wird über einen zwischen Muḥammad und seinen Mitmenschen lebhaft geführten Dialog berichtet, in dem diese ihn fragen, wie die Knochen bzw. das Vermoderte wiederauferweckt würden. Der Prophet teilt ihnen im Namen Gottes mit: „Gleichgültig, ob sie zu Steinen oder Eisen oder zu irgendeinem anderen Stoff geworden seien, Gott, der sie das erste Mal erschaffen habe, werde sie wieder zurückbringen!" In derselben Sure, in Vers 98, ist die Rede davon, dass die vermoderten Knochen in einer neuen Schöpfung auferweckt würden.[23] Der historische Kontext dieser Versentstehung zeigt deutlich die debattenhafte Atmosphäre zwischen dem Propheten und seinen Hörern, die sich von der neuen Religion ungern überzeugen lassen wollen. Denn die Auferstehungslehre stößt bei ihnen auf Unverständnis, sodass der Prophet sogar immer wieder ihretwegen verspottet wurde. Jedoch ist die koranische Offenbarung darum bemüht, die Gemeinde der Zweifler nicht nur durch religiöse Beweise zu überzeugen, sondern auch durch rationale. Die Betonung der Erschaffung des Menschen und des Universums bedeutet auch, dass Gott in der Lage sei, die Menschen nach ihrem Tod zu beleben (Koran 36:78–80).

Interessanterweise wird der Sinngehalt des koranischen Begriffs *muḫriǧūn* („diejenigen, die aus den Gräbern hervorgebracht werden") aus der Sure 23, Vers 35 in einer der medinensischen Suren so erweitert, dass er das Leben nach dem Tod betont. Gott sei es, der das Lebendige aus dem Toten hervorbringe. Gott sei auch der, der das Tote aus dem Lebendigen hervorbringe. Der Korangelehrte aš-Ša'āwī (1911–1998) meint, dass das Leben, der Tod und das Leben nach dem Tod ein integraler Bestandteil der Schöpfung Gottes seien, weshalb sie auch in den schönen Namen Gottes reflektiert würden. Gott sei der einzige Schöpfer im Diesseits und im Jenseits. Aus der Welt der Toten würden die Menschen dadurch in die Welt des Lebens erweckt, dass Gott sie wieder lebendig macht. Gott obliegt es, die Menschen wieder zu erschaffen, denn das Ziel sei es, dass die Menschen für Taten in dem vergangenen Diesseits zur Rechenschaft gezogen würden.

1.2.3 Integrale Symbolik: Vom Textverständnis zum Selbstverständnis

Weitere mehrmals im Korantext wiederholte Termini, wie „Erweckung nach dem Tod" (*al-ba'ṯ*) und „die Versammlung" (*al-ḥašr*), die hier nicht weiter in Betracht gezogen werden, weisen deutlich auf das Leben der Menschen nach dem Tod hin. Neben dem „Wiederbeleben der Toten" will der Korantext eine religiöse Kultur der Erinnerung an Gott, den Schöpfer, und an seine Macht im Diesseits und Jenseits begründen. Die Macht der Erinnerung an

[23] Vgl. Paulus im Neuen Testament bei seiner Auseinandersetzung um die Auferstehung: „Wenn Tote nicht auferweckt werden, dann lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." (1 Kor 15, 32; 2 Kor 5, 17; vgl. Gal 6, 15). Siehe auch Zirker [2]2012, S. 176f.

den eschatologischen Entwurf im Korankontext dient dazu, dass die Gebote und Verbote Gottes von den Menschen beachtet werden. Solch ein tägliches Erinnern hält die religiösen und theologischen Grundsätze im „kollektiven Gedächtnis" der Menschen lebendig.

Das eschatologische Gedankengut im Korantext ist ursprünglich auf die Existenz des Menschen in seiner jeweiligen Situation hin angelegt; genauer formuliert, in seiner gelebten Welt, denn die Jenseitsvorstellungen zielen darauf, dass der Mensch seine menschliche Existenz versteht. Gleichzeitig können sich die Menschen erstens innerhalb des ethischen Modells des Korantextes bewegen und zweitens durch seine Rechtleitung auf den Weg Gottes finden. Die Intention dabei ist, dass die Menschen ihre Situation im Diesseits besser verstehen und zu einem gottgefälligen Miteinander im alltäglichen Handeln finden. Gewiss, im Zirkel des Verstehens eröffnet sich die Möglichkeit des Erkennens der Gebote und Verbote Gottes, die im Korantext entworfen werden, die aber nur dann begriffen werden können, wenn die Beschäftigung mit den Vorstellungen über das Jüngste Gericht stattfindet. Die Erinnerung an die dramatischen Szenen des Jenseits lässt die Überzeugung reifen, dass es ein Leben nach dem Tod gibt. Deshalb müssen die Menschen im Sinne der Gebote Gottes handeln und seine Verbote beachten.

Der Grundgedanke dabei ist, dass die Interpretation der Jenseitsvorstellungen im Korantext mit dem Leben bzw. der Existenz des Menschen korrespondieren und sich gleichsam wechselseitig aneinander angleichen. Und somit bieten sie einen reflektierenden Zugang zu dem menschlichen Subjekt in der Verflechtung mit seiner situativen Existenz. Die eschatologischen Vorstellungen dienen als Mittel dazu, dass sich der Mensch selbst versteht bzw. sich selbst aufschließt. Sie erzeugen den Glauben, dass das Leben im Diesseits vergänglich, das Leben nach dem Tod hingegen ewig ist. Das „Ich bin" ist gewiss mit den beiden Fragen „wer bin ich?" und „wie soll ich sein?" verbunden. Solche Fragen lassen das im Korantext entworfene Ethiksystem sich ständig in ein lebendiges Wort zurückverwandeln, das zu einem sinnstiftenden Ereignis wird.

Der Islam ist eine der monotheistischen Religionen, die eine sinnstiftende Fundierung menschlicher Existenz diesseits und jenseits der Todesgrenze vermitteln. Eine hermeneutische Explikation weist deutlich auf die Verbundenheit des Daseins des Menschen mit den im Korantext entworfenen eschatologischen Vorstellungen hin. Die Vielfalt der dramatischen Szenen über das Jüngste Gericht und ihre plastische Bildhaftigkeit im Korantext, welche im Laufe der Jahrhunderte in der islamischen Wissenstradition in noch verstärktem Maße ausgebildet wurden, gehören zu den wichtigsten Kernaussagen des Islams. Leider können sie, wenn sie oberflächlich gelesen und wortwörtlich verstanden werden, zu vielen Fehldeutungen Anlass geben. Dazu gehört innerislamisch die Manipulation mit Jenseits-Strafen

oder Belohnungen für Fundamentalisten oder Traditionalisten verschiedener Richtungen, die den Text linear und eins zu eins wortwörtlich auslegen, was schlimmstenfalls Selbstmordattentate rechtfertigen soll. Solche verurteilungswürdigen Missverständnisse sollen im Folgenden besprochen werden.

2. Schwierige Bilder islamischer Eschatologie: Islamische Jenseitshoffnung in religionspädagogischer Perspektive

2.1 Das Bild vom Richter – Gott und die Nichtmuslime im Endgericht

„Doch versteht man dies alles erst in seiner ganzen Tragweite, wenn man nicht nur die Aussagen des Koran über den allmächtigen Schöpfer und des Menschen Verantwortung, sondern auch die über den gerechten Richter und des Menschen Endbestimmung zur Kenntnis nimmt."[24] Dieser Feststellung Hans Küngs wird man gewiss zustimmen können, aber gerade im Hinblick auf die Eschatologie kann es im Dialog zwischen Islam und Christentum zu einseitigen Wertungen und Verkennungen kommen. Das betrifft zuerst das Bild des „Richter-Gottes." Tatsächlich ist der Tag des Gerichtes (*yawm ad-dīn*) als der Tag der Abrechnung (*yawm al-ḥisāb*) engstens mit der Urbotschaft des Koran verknüpft (vgl. schon die Fātiḥa, Sure 1,4). Gott, der allein fähig ist zu Wiederherstellung und Neuschöpfung, ist nicht nur der „Allbarmherzige", sondern eben auch der gerechte Richter, der gute wie böse Taten minutiös genau bewertet:

So in Sure 99, 7f.: „Wenn dann einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen."[25]

Bekanntlich hat die frühe Verkündigung Muḥammads mit dieser Botschaft soziale Gerechtigkeit und solidarisches Handeln von den Zeitgenossen eingefordert und bittere Vergeltung Gottes für Unrecht und Gedankenlosigkeit der Besitzenden angedroht (vgl. z. B. Sure 102; 107; 111). In der Linie des schon über das Judentum missverständlichen Vorurteils vom buchführenden Richtergott hat aber das Christentum den islamischen Endzeitrichter überbetont. Selbst H. Küng schreibt im zitierten Buch lapidar: „Es geht im Koran eindeutig um eine ewige Verdammnis", Letzteres fett gedruckt[26] (Küng weiß allerdings, dass die spätere islamische Tradition auch die Fürbitte Muḥammads im Gericht für die Gläubigen kennt oder die Anru-

[24] Küng, Hans ([2]2006): *Der Islam*. München: Piper, S. 121.
[25] Vgl. Sure 104, 1–9 u. ö.
[26] Küng [2]2006, S. 123.

fung des einzigen Gottes Rettung bewirkt). Der Koran als Drohbotschaft?[27] Gut, dass Mouhanad Khorchide sein populäres Buch „Der Islam ist Barmherzigkeit"[28] genannt hat. Dieser Buchtitel eröffnet von vornherein eine bessere Optik auf den Sachverhalt, der durch zahlreiche christliche Vorurteile getrübt ist. Die Bücher, in denen die Taten der Menschen aufgezeichnet sind, die Himmelswaage, die schmale Brücke, von der die Ungläubigen in die Hölle stürzen werden: Solche Bilder verbreiten Furcht und Schrecken, denn sie assoziieren eine gnadenlose Verurteilungslogik und zusätzlich eine brutale Trennung zwischen „Gläubigen" und „Ungläubigen", die der Verdammnis anheimfallen: „Am Tag (des Gerichts), da wir ganz gewaltig zupacken werden! Wir werden uns (an den Ungläubigen) rächen" (Sure 44, 15). Da nützt es nichts mehr, wenn die Ungläubigen zu spät rufen: „Herr! Heb die Strafe von uns auf! Wir wollen dann gläubig sein!" (Sure 44, 12).[29]

Auch die Möglichkeit der Fürbitte (*šafāʿa*) ist stark eingeschränkt. Dass der frühe Islam ein Problem mit der Fürbitte für den Sünder beim Endgericht hatte, erklärt sich wohl aus der Fürbittpraxis der (nestorianisch-)christlichen Religion unter für Muḥammad missverständlicher Anrufung der Heiligen. Das konnte leicht als Konkurrenz zur einzigen Souveränität Gottes betrachtet werden. Dazu kommt die für den Islam dogmatisch grundsätzliche Ausschaltung jeder Art von Mittler zwischen Gott und den Menschen, denn „die Angelegenheit steht an jenem Tag bei Gott allein" (Sure 82, 19). Wir fassen christlicherseits mit E. Kellerhals zusammen:

„Von diesem Gericht ist niemand ausgenommen, nicht einmal die Propheten, auch nicht Jesus; nur Muhammad unterliegt ihm nicht, weil er sich schon im Paradies befindet. Keine Schuld kann bei diesem Gericht verborgen werden. Weder Reue noch Entschuldigungen noch Fürbitte helfen mehr. Eine Bekehrung ist nicht mehr möglich. Die Gnadenzeit ist endgültig abge-

---

[27] Vgl. Werner, Helmut (Hg.) (2002): *Das Islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam*. Bergisch-Gladbach: Lübbe. Die Einleitung Werners, S. 26: „Die Jenseitsvorstellungen nehmen i. d. Verkündigung Mohammeds einen so großen Umfang ein, dass man sie als ein wichtigstes Thema – zumindest i. d. Frühzeit seines Wirkens – ansah. Die Botschaft von dem Schöpfergott, der dem Menschen mit Güte begegnet, erschien demgegenüber zweitrangig. Wenn man heute die Botschaft Mohammeds in Kürze zusammenfassen wollte, würde man sagen, sie bestehe aus dem Glauben an Allah und an das Jüngste Gericht. Alle Glaubensvorstellungen des Islam werden eingerahmt von der Furcht vor dem Jüngsten Gericht. Der Fromme soll nicht nur daran glauben, sondern es auch fürchten. Andernfalls gibt er sich nämlich wie die Ungläubigen der Sorglosigkeit und dem Leichtsinn hin."

[28] Khorchide, Mouhanad ([2]2012): *Islam ist Barmherzigkeit*. Freiburg/Br.: Herder.

[29] Informationen zur Bilderwelt des islamischen Jenseits: Tamari, Shmuel (1999): *Iconotextual studies in the Muslim vision of paradise,* Wiesbaden: Harrassowitz; Werner 2002; Hübsch, Hadayatullah (2003): *Paradies und Hölle. Jenseitsvorstellungen im Islam*. Düsseldorf: Patmos; Khaled-Rubi, Gada ([3]2013): *Die Reise ins Jenseits*. Düsseldorf: Islamische Bibliothek.

laufen. Außer den Aufzeichnungen in den Büchern sind auch die Mitmenschen, die Natur, ja die eigenen Glieder des Menschen seine Belastungszeugen. Die Propheten zeugen gegen ihre Anhänger, denen sie die Offenbarung verkündet haben: Jesus tritt gegen die Christen auf, aber auch gegen die Juden, die ihn verworfen haben (Sure 4, 158).“[30] Als Prophet Gottes zeugt er unterschiedslos gegen alle, die seine Botschaft abgelehnt haben. Dieser „Gott des Gerichtes“ wurde kontrovers immer wieder in Spannung zum liebenden, verzeihenden Gott der Christen gebracht, ähnlich wie in der falschen Entgegensetzung „Gott des Alten Testamentes/Gott des Gesetzes“ contra Gottesbild Jesu vom gütigen, verzeihenden Vater, „der gerade die Sünder liebt.“ Dazu kommt, dass Christen Gefahr laufen, diese Aussagen des Koran wortwörtlich zu verstehen und womöglich Muslime auf solche Verse festlegen wie: „Für diejenigen, die ungläubig sind, sind Gewänder aus Feuer zugeschnitten; über ihre Köpfe wird heißes Wasser gegossen [...]. Für sie sind Keulen aus Eisen bestimmt. Sooft sie vor Kummer aus ihm (dem Feuer) herauskommen wollen, werden sie zu ihm zurückgebracht, (und es wird zu ihnen gesagt): ‚Kostet die Pein des Höllenbrandes‘ (Sure 22, 19–22).“[31] Dabei können auch Muslime (besonders aus einer Position der Schwäche und Selbstverteidigung heraus) in einem solchen Diskurs zur Selbstabgrenzung Härte zeigen. Umso wichtiger ist es, die Hermeneutik von beiden Seiten zu verstehen. Dazu gehört, schwierige Koranaussagen nach ihrer Entstehungssituation einzuordnen.

Die Ungläubigen im Koran (= *kāfirūn*, „die Gott verbergen bzw. leugnen“)[32] sind gewöhnlich die arabischen Polytheisten, die in frühislamischer Zeit im Kampf mit Muḥammad und seinen Anhängern liegen (vgl. Sure 109 gegen die Qurayš). Diese historische Situierung wird von den muslimischen Kommentatoren beachtet, z. B. Ibn Kaṯīr zu Sure 109 (in der englischen Übersetzung): „Despite the fact that this verse refers to all and every disbeliever on the surface of the earth, it is particularly directed to the disbelievers of Quraysh.“[33] Und in moderner Interpretation: „Sie [Sure 109] legt die richtige Einstellung jenen gegenüber fest, die den Glauben ableugnen. Doch wenn es um die Wahrheit geht, können wir uns nicht auf Kompromisse einlassen. Es gibt allerdings keinen Grund, warum wir irgend jemanden wegen seines Glaubens und seiner Überzeugung verfolgen oder beschimpfen dürfen

[30] Kellerhals, Emanuel (1945): *Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen*. Basel: Basler Missionsbuchhandlung, S. 191.

[31] Zur Problematik mit weiteren Stellen siehe Khoury, Adel Theodor (2005): *Der Koran*. Düsseldorf: Patmos, S. 100–103.

[32] Siehe Ambros, Arne A. (2004): *A concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert, S. 239: zur Wurzel *k – f – r*: „The basic meaning of which root is ‚to cover up, to render invisible [...] the semantic components ‚ungrateful‘ and ‚unbelieving‘“: d. h. die Ungläubigen „verbergen Gott, verdunkeln Gott“.

[33] Ibn Kathir (o. J.): *Tafsir*, 4. El Mansoura, Egypt: Dar Al-Manarah, S. 2564f.

(Yusuf Ali)."[34] Die im Koran oft wiederkehrende und harte Verurteilung von Nichtmuslimen kann nun von den Kontroversen (bis hin zu Verfolgung und Krieg) her während der Entstehungszeit des Islam richtig verstanden werden. Denn diese Verurteilung richtet sich zuerst an konkrete Glaubensgruppen und Personen zur Zeit des Propheten. Hier ist der Handlungskontext in die Hermeneutik miteinzubeziehen. Wie in parallelen biblischen Aussagen des Alten Testamentes geht eine oberflächliche Projektion solcher Weisungen der heiligen Schriften in die Gegenwart an dem Sinn der heiligen Schriften vorbei. In Wirklichkeit wollen diese Texte Anreger und Sinnstifter dafür sein, das problematische Verhältnis zwischen Gläubigen und Ungläubigen für die Gegenwart je neu zu überdenken und Modalitäten des Miteinanders zu entwickeln (vgl. oben unter 1.1.2). Dafür im Folgenden ein beispielhaftes Thema.

2.2 Heilsmöglichkeit für Nichtmuslime?

Können Nichtmuslime im Endgericht bestehen? Neben der historischen Situierung der trennenden Negativ-Aussagen ist es koranische Überzeugung, dass allen Menschen von Natur aus eine „Gottausgerichtetheit" innewohnt (*fitra*, vgl. Sure 30, 30). Dies führt bei Muḥammad zu einer positiven Anerkennung auch des religiösen Lebens der Nichtmuslime, besonders natürlich im Fall der drei abrahamitischen Buchreligionen: „Diejenigen, die glauben [d. h. die Muslime] und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabier, [alle] die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen [wegen des Gerichts] keine Angst zu haben, und sie werden [nach der Abrechnung am jüngsten Tag] nicht traurig sein" (Sure 2, 62; ähnlich 5, 69; vgl. Sure 22, 17[35]).

„Sicherlich hat Muhammad es gerne gesehen, wenn Juden und Christen seine Lehre annahmen und sich in die Reihe der Gläubigen seiner Lehre begaben. Wenn sie dies aber nicht taten, wie es bei vielen der Fall war, war die Ablehnung kein Grund für Muhammad, den wahren Kern in ihrer Verhaltensweise, also ihre Gott-Ausgerichtetheit, gering zu schätzen und nicht hervorzuheben."[36] Ob Muslime, die Gesamtheit der Monotheisten unter Einschluss der Zoroastrier oder auch die Gruppe der Polytheisten (= *mušrikūn*, „diejenigen, die Gott jmdn. beigesellen") – der Koran sagt deutlich, dass die

[34] [ohne Autor], ([2]1998): *Die Bedeutung des Korans*, 5. München: SKD Bavaria Verlag, S. 3007f.

[35] Vgl. dazu Paret, Rudi ([3]1986): *Der Koran. Kommentar und Konkordanz.* Stuttgart u. a.: Kohlhammer, S. 20 und 348.

[36] Falaturi, Abdoldjavad ([5]1996): *Der Islam im Dialog*. Hamburg: Islamwiss. Akademie, S. 83.

letztendliche Entscheidung Gott vorbehalten bleibt (Sure 22, 17): „Siehe, Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen entscheiden."[37]

Dazu der moderne deutsche Kommentar des Bavaria-Verlages: „Da Allahs Botschaft eine ist, anerkennt der Islam wahren Glauben in anderen Formen, vorausgesetzt, dass er aufrichtig, von der Vernunft gestützt und von rechtschaffenem Verhalten begleitet ist (Yusuf Ali)."[38]

Adel Theodor Khoury bietet in seinem Korankommentar zur Stelle Sure 2, 62 eine detaillierte Auflistung der Heilsmöglichkeit für Nichtmuslime, in Unterscheidung zwischen den Anhängern der Buchreligion und den (polytheistischen) „Heiden".[39] Gleichfalls steht zur Debatte, ob sich eine mehr universale Heilszusage vor allem auf Andersgläubige vor der Zeit des Islam beziehe und ob diese noch gelten könne, nachdem sie den Islam kennen gelernt (und abgelehnt) haben. Neben absoluten Positionen, die unbedingt die Bekehrung zum Islam fordern[40], referiert Rašīd Riḍā in der Nachfolge seines Lehrers Muḥammad ʼAbduh: „Es gibt keine Schwierigkeit, den Glauben an den Propheten (Muhammad) nicht als Bedingung zu stellen. Denn die Rede betrifft die Art, wie Gott alle Gruppen und Völker behandelt, die an einen eigenen Propheten und eine eigene Offenbarung glauben [...] Das Heil hängt nicht von der Religionszugehörigkeit ab, sondern von einem wahren Glauben, der die Seele beherrscht, und einem Tun, das für den Zustand des Menschen Besserung bringt."[41] Hilfreich ist die vorsichtige Stellungnahme des ehemaligen Rektors der Azhar-Universität Kairo, Maḥmūd Šaltūt, aus der Khoury zitiert: „Daraus folgt, dass die fernen Völker, zu denen die Glaubenslehre des Islam nicht gelangt ist oder nur in einer schlechten, abstoßenden Gestalt gelangt ist, oder die seine Beweiskraft nicht begriffen haben trotz ihrer Bemühung, danach zu forschen, der jenseitigen Strafe entrinnen werden, die den Ungläubigen bestimmt ist. Auf sie kann man nicht die Bezeichnung des Unglaubens anwenden. Die Beigesellung, von der im Koran steht, dass sie nicht vergeben wird, ist die Beigesellung aus Hartnäckigkeit und Hochmut ..., von deren Anhängern Gott sagt: ‚Und sie verleugnen sie, obwohl

[37] Vgl. Khoury, Adel Theodor (1991): *Der Koran*, Bd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 106 mit Parallelen zum Vers Sure 2, 113!

[38] [ohne Autor], ([2]1998): *Die Bedeutung des Korans*, 1. München: SKD Bavaria-Verlag, S. 385. Vgl. einen Ḥadīṯ bei Muslim: „ER lässt durch seine Barmherzigkeit hineingehen [i. d. Paradies], wen ER will": Khoury, Adel Theodor (2008): *Der Hadith*, Bd. I: Der Glaube. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 211, Nr. 523.

[39] Khoury, Adel Theodor (1990): *Der Koran*, Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 285–290.

[40] Vgl. ebd., S. 288 zu Ǧurǧānī: „... dass alle Ungläubigen, wären sie auch guten Gewissens (*bona fide*), ins ewige Feuer eingehen werden."

[41] Ebd., S. 288.

ihr Innerstes darüber Gewissheit hegte, aus Ungerechtigkeit und Überheblichkeit' (27, 14)."[42]

Zur Rettung im Gericht speziell für die Muslime gibt es in der islamischen Tradition eine Fülle positiver Aussagen, wie die Ḥadīṯ-Sammlungen zeigen. Eine lange Erzählung bei al-Buḫārī, Muslim und at-Tirmiḏī demonstriert, wie übergroß letztlich die Barmherzigkeit Gottes ist, so dass er auf die Fürsprache der geretteten Gläubigen sogar Leute aus der Hölle wieder herausholt, „die niemals etwas Gutes getan haben und die wie verbrannte Scheite geworden sind."[43] Freilich handelt es sich auch hierbei um „Brüder der Gläubigen". Ein ähnliches Bild geben die Erzählungen von der Fürsprache Muḥammads zugunsten der (schuldbeladenen) Gläubigen.[44] Diese Vergebungsbereitschaft Gottes im Rahmen der eigenen Religionszugehörigkeit wurde dann auch wieder seitens der Christen kritisiert, denn darin zeige sich, dass sich der Muslim letztlich nicht anstrengen müsse, um gerettet zu werden: „Die sittliche Forderung verliert ihren letzten, absoluten Ernst, da die Fürbitte Muhammads auch dem in Todsünde unbußfertig verstorbenen Muslim das Paradies verschafft."[45]

2.2.1 „... und die nichtmuslimischen Angehörigen?"

Besonders im deutschen bzw. europäischen Islam stellt sich das Problem der Segregation von Nichtmuslimen beim Endgericht bzw. die Frage nach deren ewiger Höllenstrafe als Not und Sorge um Angehörige anderer Religionszugehörigkeit aus persönlicher Betroffenheit. Im Internet sind eine Fülle von Fragen und Antworten zu finden, die man leicht mit verbundenen Suchbegriffen wie „Islam, Nichtmuslime, Ewiges Leben (Paradies, Hölle)" recherchieren kann. Dazu kommen bei YouTube u. a. Videopredigten. Pierre Vogel z. B. meint in seiner Predigt auf YouTube, dass sich diese Sorge nicht stellen wird, da die Menschen im Paradies rundum – seelisch wie körperlich – glücklich sein werden und darum Verwandte, die möglicherweise in die Hölle kamen, gar nicht vermissen können. Ob eine solche Antwort befriedigt, sei dahin gestellt. Natürlich gibt es deutsche bzw. europäische Muslime, die zum pauschalen Exklusivismus tendieren, gerade, weil sie die Erfahrung von Ablehnung und Ausgrenzung durch die (nichtreligiöse oder christliche) Mehrheitskultur provoziert oder entmutigt. Aber viele denken in dieser Frage positiv weiter. Hakan Turan, der sich als Studienrat für Mathematik und Physik in Baden-Württemberg auch mit Vorträgen zum Islam in der Moderne und zur Integration profiliert, versucht auf seiner Internetseite „anda-

[42] Ebd., S. 290.

[43] Khoury 2008, S. 206–209, Nr. 520. Ein schönes Beispiel findet sich im „Islamischen Totenbuch": Werner 2002, S. 185–190: „Vom Herausgehen aus dem Höllenfeuer".

[44] Vgl. Khoury 2008, S. 196–205.

[45] Kellerhals 1945, S. 195.

lusian.de“ mit einer vorsichtigen Koranhermeneutik zeitgemäße Antworten zu formulieren. Er hält fest (a), dass der Koran in den einschlägigen Versen zur Verdammung der Ungläubigen bewusst Unschärfen lässt, da die Bedeutung von „Islam“ eben nicht nur die präzise, ausgeführte Vollgestalt der Religion meint, sondern auch die religiöse Haltung der Menschen, die sich liebevoll Gott anheimgeben (die der oben erwähnten natürlichen Anlage im Menschen, der *fitra*, korrespondiert). Diese Interpretation führt zu einem bedingten Inklusivismus: Ein Heilsweg, der auch anderen Religionen offen steht. (b) Es ist wichtig, diese Aussagen des Koran vor dem Hintergrund seiner ersten Adressaten und konkreter Zeitumstände zu interpretieren (s. o.): „Je mehr diese Gegenwart zurück liegt, umso mehr werden aus den klaren Unterscheidungen des Koran zwischen Gläubigen und Ungläubigen Hinweise darauf, wie wir als Gläubige nicht sein sollen. Und umso weniger werden die entsprechenden Koranverse dann Maßstäbe, an denen wir andere Menschen metaphysisch beurteilen können, da ihnen eben nicht der Prophet im koranischen Sinne (‚aus ihren Reihen‘ und mit ‚klaren Zeichen‘) gegenüber steht, und somit die für sie ersichtliche ‚Beweislage‘ eine völlig andere ist als z. B. zu Zeiten und in Gegenwart des Propheten Muhammad.“ Ferner (c) ist die allgemeine Situiertheit des Individuums zu berücksichtigen, seine prägenden Sozialisationsbedingungen, die kognitive und emotionale Verfasstheit. Turan schafft sich dafür den arabischen Begriff *šakl* (Wurzel *š – k – l*), was „Form, Gestaltung, Gebilde“ bedeutet, auch „was unklar, zweifelhaft“ ist, also wohl die situationsbedingte Aktualisierung der *fitra*. Und diese ist eben nie zu 100 Prozent deckungsgleich mit den abstrakten Normen der Religion.[46] Natürlich ist im Dialog zu berücksichtigen, dass auch das Christentum bis in das 20. Jhdt. hinein an der Heilsmöglichkeit nur für Christen allein festgehalten hat, wie das z. B. Nikolaus v. Kues dem Muslim ins Stammbuch schreibt: „Zweitens bedenke, dass du dich Christus Jesus und seinem Evangelium ohne Zögern [...] unterwerfen musst, wenn du zum ewigen Leben zu gelangen hoffst, da dies ohne Christus keinem Menschen möglich ist (*quoniam sine Christo hoc omni homini impossibile est*).“[47] Erst mit dem Vatikanum II (beendet 1965) kam für die Katholische Kirche der Durchbruch zur Anerkennung eines göttlichen Heilswillens auch in anderen Religionen. So heißt es in der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“[48], Absatz 16: „Der Heilswille *propositum salutis* umfasst auch die *et eos amplectitur*, welche den Schöpfer an-

[46] Zitate usw. siehe: Turan, Hakan unter andalusian.de: (2010) *Kommen Nichtmuslime in die Hölle?* (1) und (2013) *Gläubige und Ungläubige oder: Kommen Nichtmuslime in die Hölle* (2). www.andalusian.de/index.php/blog-kategorien/item/glaeubige-und-unglaeubige (letzter Zugriff: 26. 11. 2014).

[47] Vgl. Nicolai de Cusa (1990): *Cibratio Alkorani. Sichtung des Korans. Lateinisch-Deutsch.* Hamburg: Felix Meiner, Drittes Buch, XIX: Aufweis, dass niemand ohne Christus selig werden kann, S. 85.

[48] „Licht der Völker“: Mit diesen Titelworten ist Jesus Christus gemeint.

erkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird." Man vergleiche hierzu die wichtige Konzilserklärung „Nostra aetate": „Über die Nichtchristlichen Religionen", wo es im Abschnitt (3) heißt: „Mit Wertschätzung *cum aestimatione* betrachtet die Kirche auch die Muslime", und neben anderem ihre Eschatologie ausdrücklich positiv gewertet ist: „Überdies erwarten sie den Tag des Gerichts, da Gott allen Menschen vergelten wird, nachdem sie auferweckt sind. Daher legen sie auf ein sittliches Leben Wert ..."[49]

Für alle Menschen aber gilt, dass sie eines Tages vom Haus der Vergänglichkeit (= *dār al-fanā'*) „in der die Sorge um Haus und Familie so viele Handlungen lenkt", hinüberwechseln in das ewige Haus (= *dār al-baqā'*). „Die Eingliederung in diesen Status unterliegt nicht mehr menschlichem Eingreifen, sie kann nur vorbereitet werden – und stumm erwartet der Initiand den Tag seiner letzten Initiation."[50]

2.3 Sinnenfreudiges Paradies oder vernunfthafte Glückseligkeit?

Ein anderer Reibungsgrund im Gespräch Christen – Muslime über die letzten Dinge ist die im Islam sehr sinnliche Schilderung der jenseitigen Freuden. Dies hat in der Vergangenheit wesentlich zu einem verzerrten Islambild auf christlicher Seite beigetragen. Dazu noch einmal E. Kellerhals: „Wir ersparen es uns, die Bilder nachzuzeichnen, die der Koran und erst recht die Tradition von den Seligkeiten des Paradieses und von den Qualen der Hölle mit all den grellen Farben der orientalischen Phantasie entworfen haben [...] dass dem Islam zur Schilderung der jenseitigen Freuden fast nur sinnlich-irdische Vorstellungen zur Verfügung stehen, wie auch die Leiden der Verdammten fast nur als körperlich peinigende Schmerzen dargestellt werden [...] so bleibt das unbefriedigende Gefühl zurück, dass der Islam sich geistige Freuden oder geistige Leiden offenbar gar nicht vorstellen kann oder dass sie ihm nichts zu sagen haben." Und weiter zur „klassisch christlichen Kritik": „Die Bestimmung des Menschen, die Seligkeit, wird vornehmlich in der Form irdisch-diesseitiger Freuden, menschlich-sinnlichen Genusses gesehen, während das geistig-sittliche Ziel der Gemeinschaft mit Gott weit in den

---

[49] Konzilstexte zitiert nach LThK ([2]1966): *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 3 Bde., „Lumen Gentium" in Bd. I, Zitat S. 205; „Nostra Aetate" in Bd. II, Zitat S. 491. In diesen Ausgaben auch ausführliche Einführungen und Kommentare. Hinweise auf wichtige Literatur zur christlichen und religionsvergleichenden Eschatologie in: Kehl, Medard ([3]2011): *Und was kommt nach dem Ende?* Ostfildern: Matthias Grünewald; Vorgrimler, H. (1993): *Geschichte der Hölle.* München: Fink; Lang, B./McDannell, C. (1996): *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens.* Frankfurt/Main: Insel; Greshake, G./Kremer, J. (1986): *Resurrectio Mortuorum.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

[50] Nippa, Annegret (1995): *Ein Muslim stirbt.* In: Maria Haarmann (Hg.): *Der Islam. Ein historisches Lesebuch.* München: Beck, S. 195–198, Zitate S. 198.

Hintergrund tritt. Gott hat kein erzieherisches, heiligendes, wiederherstellendes Werk mit den Menschen vor, sondern hat für ihn nur das Geschenk eines leiblich-naturhaften Glückszustandes."[51] Hans Küng geht damit vorsichtiger um und konfrontiert die islamische Sinnlichkeit mit den allzu spirituellen und oft von der Blässe des Gedankens angekränkelten Aussagen christlicher Eschatologie.[52]

Die Kritik am „koranischen Paradies" begann schon mit den Byzantinern[53] und wird im lateinischen Mittelalter fortgeführt. Als zusammenfassendes Beispiel kann Nikolaus v. Kues dienen, der in seiner „Cibratio Alcorani" (wahrscheinlich 1453 nach dem Fall Konstantinopels geschrieben), festhält: „Der Koran nämlich verheißt den Gläubigen und denen, die das Gesetz halten die Erfüllung aller Wünsche, und er beschreibt sie als solche, die gemeinhin von vergnügungssüchtigen Menschen angestrebt werden (*describit illa desideria, quae communiter appetuntur per voluptuosos*), während das Evangelium lediglich die vernunfthafte Glückseligkeit verheißt, die in vernunfthafter Schau, in Wissen, Weisheit und Erkenntnis besteht."[54] Freilich anerkennt der Kusaner auch, dass der Koran in Sure 2, 25 davon spricht, dass „die Gläubigen alles Gute auf ewig besitzen werden." Und dieses umfassend Gute ist für ihn Gott selber.[55]

Tatsächlich gab das islamische, „märchenhafte" Paradies immer wieder Anlass, das Erlösungsziel des Islam herabzuwürdigen und erst recht, wenn die jenseitigen Freuden als Belohnung für Gotteskrieger im Dschihad manipuliert werden. Berühmt für eine solche Manipulation bzw. für ein solches Negativbeispiel sind die Assassinen im mittelalterlichen Persien: „Hasan-i-Sabbah, der persische Ismaili-Führer (gest. 1099), habe auf seiner Burg Alamut im unwirtlichen nördlichen Iran einen unbeschreiblich schönen Garten angelegt. Die ihm ergebenen Männer sollen in berauschtem Zustand in diesen Garten gebracht worden sein, wo sie erwachten und sich in einem Paradies wähnten, das in nichts der herben Gebirgslandschaft ähnelte, die die Burg umgab. Sie fanden alles Wünschenswerte darin, und wenn sie später, wiederum nach Betäubung, in der Burg erwachten, wurde ihnen gesagt, sie

---

[51] Kellerhals 1945, S. 192f. und 195.

[52] Vgl. Küng [2]2006, S. 122f.

[53] Vgl. Khoury, Adel Theodor ([2]1972): *Polémique byzantine contre l'Islam (8.–13. Jhdt.)*. Leiden: Brill, S. 300–314.

[54] Nicolai de Cusa 1990, Zweites Buch, XVIII: De paradiso, S. 70ff. Zu den Quellen des Kusaners vgl. die zugehörige Anmerkung 205, S. 98! Vgl. z. B. dort Guilelmus Tripolitamus, De Machometo: „Sarraceni omnes exspectant paradysum quem maiorem dicunt esse quam simul celum et terra. Felicitas illius est, dicunt, in summa delectatine cibi et potus et coitus." Vgl. dazu auch die Darstellung bei Tilman Nagel, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht.* In: Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. Wiesbaden: Harassowitz 1978, S. 130–144, hier S. 130f.

[55] Vgl. ebd., S. 73.

könnten dieses Paradies gewinnen, wenn sie die Befehle des Meisters in unbedingtem, fraglosem Gehorsam ausführten ..."[56] Diese stark aus männlicher Perspektive entwickelte Belohnungsstruktur (Paradiesjungfrauen)[57] bereitete schon damals den Boden für Selbstmordattentäter und Terror gegen die Seldschuken sunnitischer Konfession. Hier funktioniert die im Abschnitt 1.2.3 angesprochene Verflechtung von „Text- und Selbstverständnis" negativ und in lebensfeindlicher Weise. Wie aktuell die seitens islamkritischer Christen geübte „Jenseitskritik" am Islam bleibt, zeigen Veröffentlichungen bzw. Wortmeldungen undifferenzierter Islamgegner bis heute.[58] Richtigerweise sind viele Stellen im Koran, die mit kriegerischer Anstrengung zu tun haben, im Zusammenhang der Märtyrer-Theorie des frühen Islam zu sehen und nicht etwa als zeitloser Aufruf zur gewalttätigen Durchsetzung des Islam![59] Dass diese einfachen „Belohnungsstrukturen" im religiösen Denken in der islamischen Theologie anders verstanden werden, als oberflächliche Kritiker meinen, soll im Folgenden gezeigt werden.

2.3.1 Überbietungsstrategie als Methode

Die islamische Theologie und Frömmigkeit blieb nicht bei den Wonnen des Paradieses stehen, wenn sie sich Gedanken über ein erfülltes Jenseits machte.[60] Die sinnenfreudige Schilderung ist Ausdruck einer plastischen Überbietungsstrategie, die als eigene, spezifische Hermeneutik in der koranischen Rede von den letzten Dingen zu werten ist. Sie stößt vom Vorstellbaren zum Nicht-mehr-Vorstellbaren, visionär Überirdischen, vor. Beispiel: zwei Ḥadīṯe bei at-Tirmiḏī: „Der von den Bewohnern des Paradieses am niedrigsten steht, ist derjenige, der 80 000 Diener hat und 72 Frauen [...] sie tragen Kronen, von denen die kleinste Perle so weit leuchtet wie zwischen dem Osten und dem Westen." Oder ein Kommentar zur Beschreibung, dass die Geretteten auf erhöhten Polstern sitzen werden: „Der Prophet zum Wort Gottes ‚... auf erhöhten Unterlagen' (Koran 56, 34): Ihre Höhe ist wie zwi-

---

[56] Schimmel, Annemarie (2001): *Kleine Paradiese. Blumen und Gärten im Islam.* Freiburg/Br.: Herder, S. 27.

[57] Vgl. arab. *al-ḥūr*. Gerade das erotische Kolorit bei der Schilderung des Paradieses geht auf die Bildersprache der „Paradieshymnen" der syrischen nestorianischen Kirche zurück. Vgl. Andrae, Tor (1926): *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala: Almquist & Wiksell; Rudolph, Wilhelm (1922): *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*. Stuttgart: Kohlhammer; Torrey, Charles, C. (1967): *The Jewish foundation of Islam*. New York: Ktav Pub. Inc.; Thyen, Johann-Dietrich (^{3}2000): *Bibel und Koran*. Köln u. a.: Böhlau; Raeder, Siegfried (2001): *Der Islam und das Christentum*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

[58] Z. B. Puhl-Schmidt, Wilfried (2008): *Islam und Gewalt*. Rheinau-Honau: (zu beziehen über den Autor, eine Veröffentlichung des BDB), S. 22.

[59] Vgl. die Übersicht zu diesen Koranstellen bei Werner 2002, S. 36–39.

[60] Vgl. Gardet, Louis (1957): „Les fins dernières selon la théologie musulmane". In: *RTh* (= Revue Thomiste) 65, S. 279–291; Watt/Welch (1980), S. 217–221.

schen dem Himmel und der Erde, die Reise während 500 Jahre."[61] Die irdischen Maßstäbe werden bewusst und poetisch in kühne Metaphern umgebogen. Von einem Baum im Paradies wird gesagt, dass „in seinem Schatten ein Reiter 100 Jahre läuft, ohne ihn zu überqueren." Und noch einmal überbietend: „... unter dem einer, der ein gutes, schlankes, schnelles Pferd reitet, 100 Jahre läuft, ohne ihn zu überqueren."[62] „Im Paradies gibt es ein Zelt aus einer hohlen Perle, 60 Meilen breit."[63] Alle wichtigen Daseinsbereiche werden gegenüber abbildhafter Realität ins „Unvorstellbare" gesteigert, auch die ewige Jugend oder die (männliche) Potenz.[64] Letztlich wird dabei angezielt, was auch Paulus in 1. Kor 2, 8 über das Jenseits formulierte: „Die Augen haben nichts dergleichen gesehen, die Ohren nichts dergleichen gehört, und in keines Menschen Sinn ist desgleichen gekommen."[65] Diese besondere Aussageform der koranischen Sprachwelt bzgl. eschatologischer Inhalte ist im interreligiösen Dialog zu berücksichtigen. Sie wird auch besonders deutlich im Zusammenhang der Paradiesjungfrauen, wie sie etwa das „Totenbuch des Islam" schildert.[66]

2.4 Formen spiritueller Jenseitigkeit im Islam

Den Mystikern z. B. ging es um die Erfahrung von der Nähe Gottes und darum, wie das Einheitsbekenntnis den Menschen schon im Diesseits zum einen Wesen Gottes hin verwandelt. Erst recht führt das im Jenseits zur dauerhaften Einigung mit Gott (ohne dass dadurch die unendliche Einheit Gottes verändert würde).[67] „Was braucht der, der so Dich liebt, denn Huris und Paläste? / Doch dem, der Dich nicht liebt, ist alle Welt nur Hölle!"[68]

Eine andere Form spiritueller Jenseitigkeit wäre die Gottesschau, wie sie ein Ḥadīṯ bei Muslim formuliert: „Wenn die Leute des Paradieses ins Paradies eingehen, sagt Gott: ‚Wünscht ihr euch, dass ich euch noch mehr gebe?' Sie sagen: ‚Hast du uns nicht unsere Gesichter weiß gemacht? Hast du uns

[61] Khoury 2008, S. 226, Nr. 571 und S. 229, Nr. 582.

[62] Ebd., S. 231, Nr. 586 und 587.

[63] Ebd., S. 232, Nr. 591f.

[64] Ebd., S. 232, Nr. 594 und Nr. 593: „Dem Gläubigen wird im Paradies so viel und so viel Potenz zum Geschlechtsverkehr gegeben. Es wurde gesagt: O Gesandter Gottes, kann man so etwas verkraften? Er sagte: Es wird ihm die Potenz von hundert (Männern) gegeben."

[65] Ebd., S. 233f., Nr. 595 nach einem Ḥadīṯ bei at-Tirmiḏī.

[66] Vgl. „Wie die Überlieferung berichtet, sagte der Prophet: ‚Gott schuf das Gesicht der Huris aus vier Farben: weiß, grün, gelb und rot; ihren Leib aus Safran, Moschus, Ambra und Kampfer; ihre Haare aus Gewürznelken [...]. Wenn sie auch nur einmal in diese Welt spucken würden, so würde sie zu Moschus'": Werner 2002, S. 199–201.

[67] Vgl. Schimmel, Annemarie ([2]1992): *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München: Diederichs.

[68] Zitat bei: Schimmel, Annemarie ([2]1998): *Die Welt des Islam*. Düsseldorf: Walter, S. 34.

nicht ins Paradies eingehen lassen und uns vor dem Höllenfeuer gerettet?' Da zieht er den Vorhang weg. Siehe, ihnen ist nichts geschenkt worden, was ihnen lieber wäre als das Hinschauen zu ihrem Herrn."[69] Dabei kann man den Koran Vers 75, 22f. zum Ausgangspunkt nehmen: „An jenem Tag gibt es strahlende Gesichter, die zu ihrem Herrn schauen." Khoury bringt in seinem Standardwerk *Der Koran, erschlossen und kommentiert* ein schönes Beispiel zeitgemäßer eschatologischer Auslegung im Islam nach Muḥammad Iqbāl (1877–1938) in der Zusammenfassung von Annemarie Schimmel: „Ewiges Leben, so sagt er, ist Teilhaben am Leben Gottes, ist ein ständiges Wachsen ohne Verminderung, während die Hölle die Realisation des eigenen Verfehlens, des eigenen Mangels ist [...] Wir können nicht sagen, was das eigentliche Endziel des frommen Muslims ist: Paradies im traditionellen Sinne, Schau Gottes, Aufgehen in Gott, oder die unendliche Reise in Gott, die nie zu Ende ist, weil Gott unendlich ist; doch die Antwort, was die richtige Auslegung des Zieles ist, müssen wir abwarten, und Gott weiß es am besten."[70] Zum Ende dieses Abschnittes sei ein Gedicht von Muḥammad Iqbāl zitiert, aus seiner Sammlung *Dschavidname: Buch der Ewigkeit*:

„Der freie Geist, der Gut und Böse kennt / Passt nicht zu dem, was Paradies man nennt / Des Frömmlers Paradies hat Wein und Huris; / Des Freien Paradies ist ew'ges Wandern! / Des Frömmlers Paradies ist Schlafen, Essen, / Des Liebenden: die wahre Schau des Wesens [...] Uns ist die starke Liebe Jüngster Tag!"[71]

2.5 Jenseitigkeit als Ausdruck islamischer Kultur: die Ästhetik der Ewigkeit

Für die Jenseitsauffassung im Islam sollte man auch die Ausprägungen typisch islamischer Kultur zu Hilfe nehmen, wie sie sich in der oben zitierten Poesie manifestieren. Die Lyrik der großen Poeten und Mystiker, wie z. B. Ḥāfiẓ, wäre in dieser Hinsicht ein eigenes Kapitel wert: „O Seele aus dem Paradies, / Gib meinem Bemühen das Geleit, / Denn das Ziel liegt fern / Und ich bin ein Reisender, der unerfahren ... / Willkommen der Tag, an dem ich aufbreche / Von dieser Wegesstrecke / Und die Freunde in der Gasse / Von dir meinen Verbleib erfragen."[72]

Eine Vorstellung sinnlich wahrnehmbarer aber doch abstrakter Ewigkeit bietet darum die Ästhetik im Islam. Ob es das „Sprachkunstwerk Koran" selber ist oder die Koranrezitation oder die „magische" Kraft der Buchstaben und Worte: Die Ästhetik bildet einen Weg und schafft einen Zugang,

---

[69] Khoury 2008, S. 241, Nr. 616. Zur Schau Gottes siehe auch ebd. die Nummern 614, 615, 617.

[70] Khoury 2005, S. 106.

[71] Aus: Iqbal, Muhammad (1968): *Persischer Psalter*. Übers. v. Annemarie Schimmel. Köln: Jakob Hegner, S. 128.

[72] Atabay, Cyrus (Übers.) (1980): *Hafis Liebesgedichte*. Frankfurt/Main: Insel, S. 71.

um die Ewigkeit „zu berühren“ bzw. von ihr angerührt zu werden. *Aisthäsis* griechisch bedeutet ja ursprünglich „etwas wahrnehmen, fühlen, bemerken.“ Dieser Zugang zur Ewigkeit sollte im Gespräch Islam–Christentum mehr herausgearbeitet werden, denn es hilft, die Tiefenperspektive zu entdecken: „Wenn ich den Koran höre oder ihn rezitiere, meine ich im Augenblick der Offenbarung zu sein, und der Gesandte spricht aus, was ihm herabgesandt wurde bzw. was Gabriel ihm herabgebracht hat.“[73] Navid Kermani, der dieses Thema für das deutsche Gespräch mit dem Islam (wieder) entdeckt hat, kommentiert: „Indem sich in der Rezitation Menschliches und Göttliches verbinden, wird der Mensch aus seiner irdischen Welt herausgehoben, ist Gottes Stimme im Irdischen präsent.“ Dabei geht es nicht um den „Wundercharakter“ des Koran (*i'ǧāz*), sondern um eine Dimension islamischer Kultur, die in großer (sinnlicher) Schönheit das Über-Sinnliche nahe bringen kann. Ein solcher Ausdruck wäre auch die Kalligraphie im Islam.

Ob Buchkunst oder Inschriften an Gebäuden und Objekten religiösen oder alltäglichen Gebrauchs: Die Kalligraphie webt ein dichtes Netz religiöser Vergegenwärtigung für den Gläubigen und stellt ihm die Ewigkeit vor Augen, denn „Schönschrift löst durch die künstlerisch erzielte Rhythmik im muslimischen Betrachter auch tiefgreifende religiöse Emotionen aus.“[74] Es geht also um viel mehr als um bloßes „Dekor“ oder um „Verzierung“ wie manchmal westliche Betrachter meinen. Das steigert sich noch, wenn die Kalligraphie als Relief auf Fliesen und Metall ansprechend heraustritt: „Wirkliche Kalligraphie zielt durch Ausgewogenheit in Form, Verzierung, Ornament, Abstraktion und Farbgebung auf ihre Wirkung, ist ein *aistheton*, das mit den Sinnen wahrgenommen wird.“[75] Besonders Schriftbänder, die sich in sich zusammenfügen, vermitteln die Bewegung der unabschließbaren Ewigkeit Gottes bzw. der Unbegreiflichkeit seiner Willensoffenbarung (vgl. das Axiom vom un-erschaffenen Koran bei den Ḥanbaliten u. a.).

Metallarbeiten auf Kupfer oder Silber, die die ganze Fläche überziehen, lösen die Oberfläche auf, machen sie „immateriell“ und zu einem Vorhang vor der Ewigkeit. Sehr häufig findet man auf Textilien „all overpatterns“, deren Muster kein Ende kennt. Gleichgültig ob ein geometrisches Muster oder naturgetreue oder abstrahierende Pflanzenranken und Blüten: Der Rahmen oder die Bordüre (z. B. auf einem Teppich oder Kelim) definiert dann einen Flächenausschnitt eines viel größeren, ja unendlichen Rapports. Viele Muster werden gereiht und dann vom Rahmen „angeschnitten“ bzw. geteilt, um visuell zu verdeutlichen, dass das Muster noch weiter geht. Und das wirft

---

[73] Muḥammad ʼAbduh in Kermani, Navid (2000): *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: Beck, S. 218.

[74] Raeuber, Alexandra (1979): *Islamische Schönschrift*. Zürich: Museum Rietberg, S. 11.

[75] Frembgen, Jürgen Wasim (2010): *Die Aura des Alif. Schriftkunst im Islam*. München: Prestel (= Katalog zur Sonderausstellung im SMV München), S. 13f.

ein neues Licht auf die diesseitige Welt: Sie besitzt in Wahrheit einen „Ausschnittcharakter“ vor dem Hintergrund einer unbegrenzten Wirklichkeit.

Ganz spezifisch gilt die Moschee als „Abbild des Paradieses“[76], erzählt das alif-gleiche Minarett von der Einzigkeit Gottes, die Kuppel vom Himmelsgewölbe (vgl. das Azurblau der Safawiden-Moscheen Isfahans oder den Innenraum der Blauen Moschee Istanbuls),[77] und die Nische vom Geheimnis Gottes als Durchstieg zur anderen Welt. Auch die Fayence-Ornamentik der klassischen Moscheen sollte man in dieser Richtung interpretieren. So sind auch die islamischen Gartenanlagen zu verstehen. Sie sind Spiegelungen des Paradieses, ob das nun die großen Anlagen der Mächtigen sind oder die mit Pflanzen und Wasserbrunnen geschmückten Innenhöfe der Wohnhäuser.[78] Dabei ist besonders, genauso wie in der Architektur, die Symmetrie als Gestaltungsprinzip wichtig. Sie schafft ein abstraktes Ordnungsgefüge. Das wird ganz deutlich, wenn eine zusätzliche symmetrische Spiegelung durch die ruhige Wasseroberfläche eines großen Beckens hervorgerufen wird. Wie eine Projektion aus dem Jenseits spiegelt sich die materielle Architektur auf dem Wasser: Dann erst wird das Erscheinungsbild vollkommen. Die „einfache Wirklichkeit“ genügt nicht. Henri Stierlin spricht zu Recht von „transzendentaler Symbolik“.[79] Man kann das mit den Glasfenstern mittelalterlicher Kathedralen vergleichen, als „Fenster zur jenseitigen Welt“, oder mit der Aussagekraft romanischer oder gotischer Baukunst überhaupt. Im Gespräch mit dem Islam ist es aber wichtig, am erweiterten Realitätsbegriff der Symbolik festzuhalten und sich darüber zu verständigen, dass ein solches religiöses „Symbol“ nicht weniger bedeutsam ist als die „handgreifliche“ Realität, sondern deren horizontale Realität wesentlich übersteigt (daher transzendental) und Kraftfelder erschließt, die einer nur horizontalen, linearen oder flächigen Ebene verschlossen bleiben.

„Getreu der koranischen Botschaft Gottes ‚Wir werden ihnen Unsere Zeichen zeigen in den Horizonten und in ihnen selbst!‘ (Sure 41, 53), fanden sie (= die Mystiker) Hinweise auf Gott in allem Geschaffenen. So wurde der Garten tatsächlich zu einem Symbol des Paradieses [...]. Gab es nicht einen dem Propheten Muhammad zugeschriebenen Satz, dass man geistige Freude dadurch finde, dass man auf drei Dinge schaut: ‚Wasser, Grünes und ein schönes Gesicht‘? [...] Die Bäume sind beim Ritualgebet, und die Vögel

[76] Stierlin, Henri (1976): *Isfahan.* Genf: Sigma, S. 161ff.: Die Moschee als Spiegel des Paradieses.

[77] Vgl. die Abb. ebd., S. 153.

[78] Vgl. Schimmel 2001. Siehe auch Forkl, Hermann u. a. (Hg.) (1993): *Die Gärten des Islam*. Stuttgart: Mayer; Petruccioli, Attilio (Hg.) (1995): *Der islamische Garten. Architektur und Landschaft*. Stuttgart: DVA.

[79] Stierlin 1976, S. 161. Abbildungen dazu S. 154, 112, 98.

singen ihre Litaneien, und das Veilchen vollzieht die Niederwerfung im Gebet, sagt Rumi."[80]

Anknüpfungspunkte bzw. Schnittmengen zu spirituellen Ausdrucksformen der islamischen Kultur mit dem Christentum finden sich leicht, wenn man erst einmal diesen Blickwinkel mit einbezieht: die christliche Schreibkunst religiöser Texte, die Evangeliarien und deren Verehrung im Gottesdienst, die Architektur der Kirchen und die symbolgeladene Mathematik gotischer Kathedralen, die umfriedeten Klostergärten usw. Man muss sich nur klar machen, dass es sich dabei um einen Jenseitsbezug handelt und den Verweischarakter sichtbar machen!

„Die Menschen schlafen, und wenn sie sterben, erwachen sie, so sprach unser heiliger Prophet. Möge Er, den weder Schlummer ergreift noch Schlaf, uns im strahlenden Morgenlicht Seiner Gegenwart erwachen lassen."[81]

Weiterführende Literatur

Al-Ghazali (2014): *Erinnerung an den Tod und das Leben danach*. Übersetzt von Radhia Shukrullah. Lefkosia: Spohr Limited Publishers.

Al-Ghazali (2009): *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*. Übersetzt von Mohamed Brugsch. Lefkosia: Spohr Limited Publishers.

Heine, Susanne / Özsoy, Ömer / Schwöbel, Christoph / Takim, Abdullah (Hrsgg.) (2014): *Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 125–153.

Hübsch, Hadayatullah (2003): *Paradies und Hölle. Jenseitsvorstellungen im Islam*. Düsseldorf: Patmos.

Imam Abd ar-Rahim ibn Ahmad al-Qadi (1993): *Das Totenbuch des Islam*. Freiburg: Herder (auch in anderen Ausgaben erhältlich).

Khaled-Rubi, Gada ([3]2013): *Die Reise ins Jenseits*. Düsseldorf: Islamische Bibliothek.

Khoury, Adel Theodor (2008): *Der Hadith, Urkunde der islamischen Tradition*. Bd. 1 (der Glaube). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 176–242.

Ourghi, Mariella (2013): „Eschatologie im zwölfterschiitischen Islam". In: Predrag Bukovec / Barbara Kolkmann-Klamt (Hg.): *Jenseitsvorstellungen im Orient*. Hamburg: Dr. Kovač, S. 503–518.

Werner, Helmut (Hg.) (2002): *Das Islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam*. Bergisch-Gladbach: Lübbe.

[80] Schimmel 2001, S. 21.

[81] Schimmel [2]1998, S. 160.

Hans-Bernhard Petermann

Hoffen – warum, wie, worauf?

Philosophische Bemerkungen zur eschatologischen Frage

1. Kritische Vorbemerkung zum Status eines philosophischen Beitrags

„Hoffnung über den Tod hinaus" – so lautet der Titel des vorliegenden Buchs. Die Philosophie gerät bei der Herausforderung, was sie zu diesem Thema beitragen könne, in Verlegenheit. Warum? Stellen wir uns vor, wie sich wohl der alte Sokrates zu dieser Frage geäußert hätte und versetzen uns dazu in einen fiktiven Dialog: Da käme ein junger Mensch, nennen wir ihn der Einfachheit halber Esperanza, und würde Sokrates mit der Frage bedrängen, ob es Hoffnung gebe auf ein Leben nach dem Tode, was man tun könne, um zu solch einer Hoffnung zu kommen, oder ob wir Menschen diese Hoffnung von Natur aus hätten, ob sie gar allen Lebewesen eigen sei.[1] Nach einigem Vorgeplänkel würde Sokrates Esperanza wahrscheinlich damit konfrontieren, dass zuvor erst einmal zu klären wäre, was denn überhaupt Hoffnung sei. Esperanza würde daraufhin antworten, das sei doch ganz leicht, sei uns doch aus dem Hinduismus die Wiedergeburt bekannt, von den alten Griechen und Ägyptern die Seelenwanderung, vom Christentum die Auferstehung und so weiter, einige würden dabei vom ewigen Leben reden, andere vom Paradies oder vom Himmel, wieder andere vom Jenseits, von einer künftigen und neuen Welt oder auch vom Nirwana und so weiter. Sokrates wäre damit sicher nicht zufrieden, er würde in der für ihn typisch kritisch-ironischen Art nachhaken, solch eine Antwort sei kenntnisreich, in weiteren Details gar brillant, doch setze sie schlicht voraus, was erst einmal vorab zu klären sei, nämlich was denn grundsätzlich unter Hoffnung zu verstehen sei, statt gleich ein ganzes Panorama von Hoffnungsvorstellungen aufzublättern.

Ein erstes Zwischenergebnis dieses Gedankenspiels: Die Frage nach Hoffnung über den Tod hinaus kann philosophisch nur metakritisch geklärt werden, indem nicht mögliche Positionen genannt oder gar eingenommen werden; zu erläutern sind vielmehr der Sinn, die Möglichkeiten und die Grenzen dieser Frage und möglicher Antworten; ein philosophischer Beitrag verhält sich zur vorgelegten Frage also asymmetrisch im Verhältnis

[1] Die Vorlage des folgenden Gedankenspiels liefert der Beginn von Platons Schrift *Menon*.

zu unterschiedlichen religiösen Beiträgen. Im Rahmen eines interreligiösen Gesprächs zum Thema Hoffnung kann es der Gewinn eines philosophischen Beitrags nicht sein, eine bestimmte eschatologische Position neben einer Reihe anderer Positionen einzunehmen. Auch in einem zwischen den Gesprächspartnern gleichberechtigten Gespräch bietet die Philosophie lediglich die Möglichkeit, mit den durch sie zu formulierenden Problemstellungen und begrifflichen Differenzierungen bestimmten tradierten Positionen und Überzeugungen Kriterien zu liefern zur kritischen Verständigung und Klärung über die jeweils eigenen Eschatologie sowie zur Auseinandersetzung mit anderen Positionen.

Nun hat es auch in der Geschichte der Philosophie nicht wenige nichtreligiöse, gleichwohl wirksame eschatologische Positionen gegeben. Auch darüber quasi lexikalisch zu orientieren, ist nicht Ziel des vorliegenden Beitrags.[2] Auch diesbezüglich wird hier eine metatheoretische Position eingenommen, nicht, um die Philosophie in einen gegenüber bestimmten Positionen und vor allem den Religionen überlegenen Standpunkt zu versetzen, oder als überzogene Form von Inkompetenzkompensationskompetenz;[3] vielmehr bindet sich Philosophie als kritisches, Probleme differenzierendes Ferment ein in die interkonfessionelle bzw. interreligiöse und auch intrareligiöse Auseinandersetzung, gerade weil sie sich nicht als ein positionelle Teilnehmerin unter anderen verstehen kann.

---

[2] Vgl. dazu Artikel zu Begriffen wie „Hoffnung" oder „Eschatologie" in entsprechenden philosophischen und wissenschaftstheoretischen Enzyklopädien, etwa im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. K. Gründer u. a., 13 Bde., Basel: Schwabe 1971ff, oder die *Enzyklopädie Philosophie*, hg. v. H. J. Sandkühler, 3 Bde., Hamburg: Meiner 2010; dazu natürlich auch wichtige Monografien, herauszuheben Taubes, Jakob (1947): *Abendländische Eschatologie*. Bern: A. Francke (aktuelle Aufl. München: Mattes & Seitz 1991), der sich unzweideutig selber eschatologisch positioniert mit seiner These vom Zusammenbruch einer religiös konnotierten Eschatologie, indem der Mensch sich selbst zum Maß aller Dinge nehme (vgl. 193), dem er am Ende die Vision vom Offenbarwerden des göttlichen Maßes entgegen stellt (ebd., 194); sowie Löwith, Karl (1953): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie.* Stuttgart: Kohlhammer.

[3] So das berühmte Wort von Odo Marquard, vgl. dazu Marquard (1973): Inkompetenzkompensationskompetenz. Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie. In: ders.: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam 1981, 23ff. – Ohne die skeptizistische Position Marquards gegenüber eschatologischen Entwürfen ganz zu teilen (vgl. dazu Marquard (1982): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp; und Marquard (1995): *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen.* München: W. Fink), stimmt der vorliegende Beitrag doch mit Marquards (zumindest implizit vertretener) Bestimmung von Philosophie überein, dass diese keine Positionen zu vertreten habe, sondern ihre Aufgabe in einer kritischen Diagnose von Positionen insbesondere eschatologischer Natur habe (vgl. dazu insbesondere seine Einlassungen zur interdisziplinären Rolle der Philosophie als „Stuntman des Experten", in: Marquard: Der Mensch „Diesseits der Utopie", in ders: *Glück im Unglück* (s.o.), 153f.)

2. Wovon ist die Rede, wenn es um Eschata und Hoffnung geht?

Vor Entfaltung von Kriterien zur Auseinandersetzung mit Eschatologie muss jedoch eine Schwierigkeit erläutert werden: Wir haben nämlich unter der Hand einen Zusammenhang unterstellt zwischen „Hoffnung" und sogenannten eschatologischen Fragen. Greifen wir für dieses Wort-Feld nur ein wenig weiter aus, wird das Thema noch komplexer, ja unübersichtlicher: Wir hören und lesen von konkreten Vorstellungen wie Auferstehung, Wiedergeburt, Paradies, Nirwana, Himmel, Reich Gottes, künftige Welt, Jenseits, Utopie, auch von allgemeineren Begriffen oder Phänomenen wie Ewigkeit, Unendlichkeit, Horizont, Transzendenz, Zukunft, Geschichte, Erlösung, Heil, Verheißung, Glückseligkeit, Freiheit, Endzweck, Erfüllung, Offenbarung, oder von so unterschiedlichen Haltungen wie Erwartung, Spekulation, Verlangen, Wunsch, Entgrenzung, Verheißung, Aussicht, Orientierung, Weitung, Wachstum, Antizipation, Optimismus, Ausgriff, Vision, Einsicht, Glaube, Versenkung, aber auch Wunschdenken, Illusion, Projektion, Blendwerk, Hinterwelt u. a. m. – Bei aller Unterschiedlichkeit haben diese Phänomene, Haltungen, Begriffe alle etwas miteinander zu tun. Doch was? Und sind die Worte „Hoffnung" und „Eschatologie" die dafür geeigneten Sammelbegriffe? Und sind wir in der Lage, in diese Vielfalt eine Ordnung zu bringen oder können sie zumindest in verschiedene Ebenen oder Bereiche systematisieren oder kategorisieren?[4]

In der Literatur, auch in Unterrichtswerken und ihnen zugrunde liegenden Curricula wird zur Beantwortung dieser eher wissenschaftstheoretischen Frage oft auf Kant verwiesen: Unser Thema betreffe Kants Frage „Was darf ich hoffen?" – Natürlich ist damit noch nichts verstanden, gibt Kants Frage doch von sich her keine Erklärung über ihren Gegenstand und Sinn. Vorläufig beruhigt eine weitere Erkundigung: Mit der Frage „Was darf ich hoffen?" bestimme, so Kant, der Philosoph „die Grenzen der Vernunft".[5] Da-

[4] Dem aufmerksamen Leser wird in der Aufzählung bereits eine implizite Systematik aufgefallen sein, in welchen Hinsichten wir nach Hoffnung fragen können: (a) Zunächst einmal ist ganz grundsätzlich zu bestimmen, um *was* es überhaupt geht bei dem Thema „Hoffnung", genauer, wie wir uns wissenschaftlich nachdenkend auf Hoffnung beziehen können, um welchen *Bereich*, welche Ebene menschlicher Vernunft es also bei der Hoffnung geht. – (b) Erst auf dieser Basis können wir zweitens fragen nach unterschiedlichen *Dimensionen* von Hoffnung, danach, worauf Hoffnung sich richtet, also nach der sog. *spes quae speratur*. – (c) Entsprechend richtet sich drittens die Frage auf die *spes qua speratur*, mithin auf *Formen* der Hoffnung, genauer Formen, in denen und durch die wir hoffen. – (d) Konkrete *Vorstellungen* und Bilder von Hoffnung, wie sie durch die großen Religionen tradiert sind, sollten wir kritisch-verstehend nur auf dieser Grundlage in den Blick nehmen.

[5] Kant, Immanuel (1800): *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Königsberg: Nicolovius, A 25, [zitiert in Originalpaginierung, Ausg. Kant: Werke. Hg. v. W. Weischedel, Bd. III, Wiesbaden: Insel 1958].

mit wäre jedenfalls äußerlich ein Zusammenhang zwischen Hoffnung und Eschatologie gegeben, meinen doch die *eschata* die sog. letzten an bzw. jenseits der Grenze des Erfassbaren liegenden Dinge; auf sie bezieht sich Hoffnung, und Eschatologie gilt von daher als Lehre eben dieser letzten Dinge. Viel ist mit dieser Auskunft freilich nicht gewonnen, wissen wir doch immer noch nicht, wonach, wie und was wir fragen, wenn wir nach diesen letzten Dingen und Hoffnung fragen. Vermeiden sollten wir aber, das ist von Kant zu lernen, eine vorschnelle ontologisch vergegenständlichende Auskunft: Was wir hoffen dürften, das sei eben Auferstehung oder Nirwana oder Paradies u. a. m. – Doch auf das Was, also ihre möglichen Gegenstände richtet sich Kants Frage „Was darf ich hoffen?" gerade nicht; wenn ein Philosoph so fragt, zielt sein Fragen vielmehr metakritisch darauf, zu prüfen und sich darüber klar zu werden, nach was, wie und warum ich eigentlich frage, wenn ich frage „Was darf ich hoffen?". Der Untersuchung bedarf in dieser Frage also neben dem Wort „hoffen" vor allem das diese Frage pointierende „darf", erst von daher wird auch die Frage nach dem „was" interessant.[6]

Unter eben dieser Perspektive sind nachfolgend ausgewählte Theorien zur eschatologischen Frage vorzustellen, Bekanntes und in diesem Zusammenhang vielleicht auch Überraschendes, nicht aber eschatologische Positionen. Die Erläuterungen fokussieren sich darauf, zu Differenzierungen zu kommen, wenn die Rede ist von Eschatologischem. Dadurch sollen, ganz dem prüfenden philosophischen Blick gehorchend, Kriterien gewonnen werden, mit denen eschatologische Positionen eingeordnet, verstanden und dann auch beurteilt werden können.

---

[6] Das ist nicht ganz leicht zu verstehen, bei genauer Betrachtung aber einleuchtend: So fragt die erste Frage Kants „Was kann ich wissen?" nicht im Stile eines trivial pursuit nach möglichen Wissensgehalten oder Kenntnissen und lautet daher auch nicht „Was weiß ich?", sondern fragt nach den „Quellen", wie Kant selber sagt (ebd.), genauer nach den Grundbedingungen und Voraussetzungen unseres Wissens, unseres wissenden Zugangs zu Wirklichkeit. Betont ist in der Frage das „kann". Theoretische Philosophie ist darum eine Theorie des Erkennens und Wissens, nicht eine Sammlung von Kenntnissen, also eine Bescheid-Wissens-Kunde. – Ebenso ist auch die zweite Frage „Was soll ich tun?" jedenfalls als philosophische Frage nicht auf ein Sortiment oder einen Kanon zu beachtender Handlungs-Hinweise oder Normen aus; das betonte „soll" fragt vielmehr danach, was die Grundvoraussetzungen jener menschlichen Aktivitäten sind, die mich dem Anspruch und der Verpflichtung aussetzen, dieses oder jenes tun zu sollen. Praktische Philosophie bzw. Moralphilosophie ist entsprechend eine Theorie der Moral (nach heutigem Wortgebrauch Ethik), nicht aber deskriptive oder gar präskriptive Moral, also geltende Moralvorstellungen beschreibend oder gar vorschreibend, sondern Moral auf ihre Begründung und ihren Verpflichtungscharakter hin untersuchend. – Entsprechend zielt auch die dritte Frage „Was darf ich hoffen?" nicht auf mögliche Gegenstände der Hoffnung, sondern eben darauf, wonach wir eigentlich fragen, wenn wir hoffend uns auf Wirklichkeit beziehen. Das aber genauer zu erläutern, ist sehr viel schwerer zu formulieren als für die beiden ersten Fragen.

3. Was ist Hoffnung? Und: Warum Hoffen? Miniaturen zur Differenzierung von Eschatologischem

3.1 Hoffnung als Kompetenz: Hesiod

Die älteste Tradition zur Frage, was eigentlich Hoffnung sei, ist uns überliefert in dem Lehrgedicht *erga kai hemerais* des altgriechischen Dichters Hesiod. *Elpis*, die Hoffnung, besser die Haltung oder auch Fähigkeit der Erwartung des Künftigen, verbleibt, so der Mythos bei Hesiod, in dem Gefäß der Pandora, aus dem diese zuvor alle Sorgen (*kêdea*) und Elendigkeiten bzw. Unglücke (*lygra*) freigelassen und unter den Menschen verbreitet hat.[7] Auf den ersten Blick macht diese Geschichte freilich wenig Sinn, scheint sie doch zu vermitteln, die Hoffnung bleibe den Menschen verwehrt. Wohl deshalb hat der italische Dichter Babrios den Mythos umgedreht: Hoffnung wird hier den Menschen überlassen, während alle anderen Güter, die Zeus den Menschen übermittelt hat, wieder zu den Göttern entfliehen. Ähnlich hat später Goethe die Pandora-Überlieferung gedeutet.

Schauen wir also genauer in den Text von Hesiod, fürs Erste in den Kontext: Der Mythos von Pandora und ihren Gaben wird als Begründung für eine urmenschliche Eigenschaft erzählt: Das Leben der Menschen ist geprägt von Streit und Wettstreit; *eris* ist die Grundlage für das, was Francis Bacon und Thomas Hobbes viel später als Grundstruktur der Steigerung erkannten, die uns Menschen unser Leben nicht einfach genießen lässt, sondern einer ständigen Bewegung aussetzt;[8] als Möglichkeit der Disziplinierung dieser Anlage schickt Zeus, so weiter der Mythos, Pandora (griech.: die viele Gaben Tragende oder Übermittlende); sie erweist sich freilich als Unheil, denn die dem Gefäß der Pandora entweichenden Gaben sind nichts anderes als Formen der Bewusstwerdung der grundsätzlichen Existenz-Sorge, Angst vor Unheil und Gewissheit des Todes, die alle menschlichen Lebensäußerungen begleiten. Mit ihnen ist der Mensch quasi schicksalhaft geschlagen; darum schildert der Mythos sie als Gaben Gottes, sie sind keine selbst erworbenen oder durch das Leben sich ergebende Elemente. Das gilt auch für *elpis*,

---

[7] Hesiod: *Werke und Tage*. 94ff. – Zitiert mit den Versnummern nach: http://www.gottwein.de/Grie/hes/ergde.php?submit=griech.+Originaltext, [griechischer Text und Übersetzung nach H. Gebhardt, von E. Gottwein bearbeitet; 02/2014].

[8] Vgl. Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*. Paris; hier zit. i. d. Ausg. London: Dent 1914. Hobbes' Satz „*life is but a motion*" (ebd., 1, 30) kann als Motto seiner Anthropologie gelesen werden: der Mensch ist geprägt von *desire*, die ihn zur ständigen Steigerung (*continuall progress*) von *power* führt (ebd., 49). – Zu diesem anthropologischen Urelement (Hobbes: *generall inclination*) mit vielen weiteren Belegen und Erläuterungen vgl. auch neu Ralf Konersmann (2015): *Die Unruhe der Welt*. Frankfurt a. M.: S. Fischer. – Hesiod als einen Denker zu verstehen, der nach Bewegung als Lebensprinzip und ihrer Ursache geforscht habe, das war bereits die Ansicht von Aristoteles (Metaphysik 984b).

hier die eher konstruktiv-lebensfrohe Erwartungshaltung, insofern durchaus Hoffnung. Doch ihr Verbleib im Gefäß der Pandora bedeutet jedenfalls im Hesiodschen Mythos nicht, dass sie den Menschen gänzlich versagt bliebe. Sie sollte, so die kritische Lesart, nur nicht als irgendwie vorgegebene Struktur missverstanden werden, als ob ontologisch gesichert sei, dass es Hoffnung gebe, gar eine bestimmte, und dass wir alle berechtigte Hoffnung hätten, diese erhofften Räume zu erreichen. Vielmehr legt der Mythos die Aufforderung nahe, dass es an uns läge, die Hoffnung, die eine göttliche Gabe bleibt, zu entbergen, damit sie fruchtbar werden könne. In diesem Sinn hätte uns Hesiod eine erste kritische Eschatologie vorgelegt.

3.2 Ent-Deckung von Transzendenz: Thales

Wenn wir uns an Kants Einordnung der Hoffnungs-Frage als Bestimmung der Grenzen erinnern und an die Schwierigkeit, dies als Thema der Philosophie genauer zu erläutern, mag es überraschend sein, dass als Urfigur philosophischen Denkens für die alten Griechen ausgerechnet Thales galt: Platon jedenfalls sieht Thales als Prototyp einer philosophischen Haltung, die nicht beim Naheliegenden stehen bleibt, sondern grenzüberschreitend die Tiefen der Erde und die Sterne über dem Himmel erforsche:[9] Basis für diese Deutung bietet die Erzählung, Thales sei, als er wieder einmal aufmerksam den Blick nach oben gerichtet habe zur Betrachtung der Sterne, in die Tiefe des Brunnens gefallen; seine Mitbürger hätten ihn dafür verspottet, weil er „zwar darauf aus sei zu wissen, was am Himmel vor sich gehe, ihm aber verborgen bleibe, was in seiner Nähe und vor seinen Füßen liege"; doch, so Platon weiter, Thales habe damit eine grundsätzliche Zielsetzung aller Philosophie dokumentiert: was überhaupt der Mensch sei, danach suche er und mühe sich, es herauszufinden.

Weder von letzten Dingen noch von Hoffnung ist hier die Rede. Und doch erfahren wir mit dieser Geschichte Grundlegendes zur Klärung unserer Frage, wonach wir eigentlich bei eschatologischen Themen fragen: Platon deutet das Interesse und die Suchbewegung des Thales als Ausrichtung auf das nicht unmittelbar Erfassbare, auf etwas dem Alltäglichen Enthobene, das unseren Blick anzieht, obwohl wir es nie werden erreichen können. Der Blick zu den Sternen wie auch der Fall (oder Sprung?) in die Tiefe des Brunnens stehen metaphorisch für diese grundsätzliche Ausrichtung. Zudem behauptet Platon diese Ausrichtung nicht als Sonderweg der Philosophie, sondern unterstellt sie als Grundlage für Menschsein überhaupt, welches herauszufinden Thales ja durch seinen Blick zu den Sternen letztlich im Sinn hat.[10]

---

[9] Platon: *Theaitetos*, 173e ff. – Hier zitiert mit Angabe der üblichen griechischen Seitenzählung nach der Ausg. E. Martens Stuttgart: Reclam.

[10] Vgl. dazu die faszinierende Deutung von Hans Blumenberg: „Sterne zu sehen, ist ein Inbegriff des Mehr, das der Mensch als Nebenprodukt seines aufrechten Ganges zu

Transzendieren als Modus des Verhaltens zu Wirklichkeit freigelegt und als wesentliche Bestimmung von Menschsein festgehalten zu haben, das ist, kritisch gedeutet, Thales' eschatologisches Verdienst.

3.3 Grenzen überschreiten: Sokrates

Geschah die philosophische Selbstverständigung als Transzendenzbewegung für Thales noch nicht selbstreflexiv, so provoziert Sokrates, eigentlicher Begründer abendländischer Philosophie, seine Mitstreiter ganz explizit zum Transzendieren: In seiner Verteidigungsrede lässt Platon ihn zunächst die Anklagepunkte gegen sich zitieren: „Sokrates frevelt und treibt Torheit, indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht [*zêtôn ta te hypo gês kai ourania*] und Unrecht zu Recht macht und dies auch andere lehrt."[11] Unmittelbar ins Auge fällt die Parallele zu Thales: was Platon an Thales hervorgehoben hat, wird Sokrates hier zum Vorwurf gemacht, die Betrachtung dessen, was über dem Himmel und unter der Erde ist, doch nun in klar metaphorischem Sinn: Es geht nicht um eine mehrdeutig zu verstehende Betrachtung der Sterne, sondern weiter um die Untersuchung des Bereichs des Transzendenten, von allem dem Alltag Enthobenen; und indem dies von Sokrates auch gelehrt worden sei, wird ihm dabei eine reflektierte und bewusste Zielsetzung unterstellt. Im weiteren Verlauf der *Apologie* leugnet Sokrates diese Vorwürfe auch nicht, stellt sie eher richtig: Dass er Unterirdisches erforsche, um etwa Kenntnis vom Hades, der Unterwelt, zu erlangen, davon verstehe er allerdings nichts.[12] Ebenso wenig treibe er sich real in den Wolken herum, verstehe von solchen Albernheiten nichts.[13] Ernsthaft und absichtlich aber reiße er Menschen heraus aus Selbstverständlichkeiten vorgeblicher Kenntnisse: „Dieses nun, nach des Gottes Anweisung zu untersuchen und zu erforschen, gehe ich auch jetzt noch umher, wo ich nur einen für weise halte von Bürgern und Fremden; und wenn er es mir nicht zu sein scheint, so helfe ich dem Gotte und zeige ihm, dass er nicht weise ist."[14] Ja, wer sich nur mit Äußerlichkeiten abmühe und diese nicht auf tiefere Einsicht

---

seiner bedrängenden Alltäglichkeit hinzuzufügen vermochte." (Blumenberg (1975): *Die Genesis der kopernikanischen Welt.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 14). – Ausführlicher dazu vgl. Petermann (2014): Der philosophische Blick zu den Sternen. In: *„Weißt du, wieviel Sternlein stehen?" Eine Kosmologie (nicht nur) für Religionslehrer/innen*. Hg. v. V.-J. Dieterich & G. Büttner. Kassel: kassel university press, 53–68.

[11] Platon: *Apologia Sokratous. Des Sokrates Verteidigung*, 19b. – Zitiert i. d. Stephanus-Paginierung nach der Übersetzung F. Schleiermacher, in: Platon: *Werke.* Bd. 2, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1973.

[12] Ebd. 29b.

[13] Ebd. 19c.

[14] Ebd. 23b.

und Wahrheit für die Seele hinterfrage, den „werde ich nicht loslassen und fortgehen, sondern ihn fragen und prüfen und ausforschen."[15]

Diese Einlassungen darf man getrost als Eschatologie-Kritik und als Vorform einer kritischen Eschatologie verstehen: Sokrates leugnet keineswegs Transzendentes, unterzieht aber der unreflektierten, nämlich vergegenständlichenden Beziehung auf Transzendentes einer heftigen Kritik: Kant vorweg nehmend weist er objektives Wissen von Transzendentem zurück, rettet aber zugleich unseren Bezug auf Transzendentes, indem er das Transzendieren im Sinne eines Hinterfragens von Alltäglichem und unreflektiert angenommener Kenntnisse als urmenschliche Fähigkeit nicht nur herausgestellt, sondern sogar von allen Menschen einfordert.

3.4 Bezug auf Eschata als Begründung guten Lebens: Jesus Sirach

Zwar nicht als Begründung, aber als Anknüpfungspunkt für Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen, nennt Christoph Türcke das berühmte Wort des Jesus Sirach „Bei allem, was du tust, bedenke das Ende".[16] Wenn aber aus diesem Satz gefolgert wird, der „Fundus" für Eschatologie sei „das biblische Verheißungsdenken",[17] unterstellt dies, das Buch *Sirach* sei eine wichtige Quelle für ein im engeren, nämlich religiösen Sinne eschatologisches Verheißungsdenken. Zweifelsohne hat Eschatologie als Terminus seinen Ursprung im religiösen Kontext, genauer im Horizont christlicher Theologie. *Sirach* kann dafür aber nur bedingt als Basis gelten, schlägt gegenüber heilsgeschichtlichen Erwartungen einen eher kritisch-skeptischen Ton an; auch der zitierte Vers ist nicht als Hinweis auf eine endzeitliche Hoffnung zu verstehen.

Interessant ist er für uns gleichwohl: Wörtlich geht es bei dem zu bedenkenden Ende tatsächlich um *ta eschata*, im Hebräischen אחרית (ʼchrjt); doch das hier in den Blick zu nehmende Ende meint im Zusammenhang nicht ein künftig, gar jenseitig zu erwartendes Heil, sondern den ganz konkreten, als Zielsetzung und Folge avisierten Ausgang eines Tuns: Die praktisch-moralischen Ratschläge, die in Sir 7 versammelt sind, sind allesamt nicht ausgerichtet auf einen gutes Handeln überschreitenden Glückszustand, sondern binden menschliches Tun ein in den Rahmen gelebten Lebens und das Bedenken konkreter Handlungsfolgen. Im frühen 2. Jh. v. u. Zt. geschrieben ist jener Satz also eher im Horizont der teleologischen Ethik des Aristoteles zu verstehen. Für uns wichtig ist dabei eine Auffassung der *Eschata* nicht als einer real zu erwartenden jenseitigen Welt, vielmehr als Orientierungspunkt, Kant würde sagen: als regulative Idee zur Begründung des rechten Tuns.

---

[15] Ebd. 29e.

[16] Sir 7,36. Von Türcke zitiert als Eingangssatz des Artikels „Eschatologie" in der *Enzyklopädie Philosophie* (s.o. Anm. 2), Bd. 1, 614.

[17] Ebd.

Für eine kritische Auseinandersetzung mit eschatologischen Entwürfen bedeutet das, Eschatologie nicht vereinseitigend als Lehre von den letzten Dingen, gar als Lehre ihrer Realität zu verstehen, sondern weiter zu fassen als Lehre einer teleologischen Ausrichtung menschlichen Lebens bzw. der Einbindung menschlichen Lebens in die Struktur von Zeitlichkeit.[18]

3.5 Die Entdeckung des Geschichtlichen in der Kategorie der Erfüllung: Messianität

Einen eschatologischen Entwurf im engeren, nämlich auf einen verheißenen Heilszusammenhang ausgerichteten Sinn bietet die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, jedenfalls wie die Evangelien sie reformulieren.[19] Uns geht es dabei aber nicht um die eschatologische Position der Naherwartung, die theologisch der frühchristlichen Gemeinde (mit guten Gründen) unterstellt wird, vielmehr um die theoretische Grundlage eines solchen Glaubens. Am deutlichsten findet sie sich in dem Vers: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium."[20] Diese Aussage gilt als Beleg für die zur Zeit Jesu virulente Messias-Erwartung. Doch sollte sie vor allem aus christlicher Perspektive nicht zu schnell gelesen werden als Dokument des Glaubens, dass dieser Jesus tatsächlich der verheißende Messias sei. Vielmehr fordert sie heraus zu einer Auslegung mit der diesem Glauben zugrundeliegenden Messianität. Wozu diese Unterscheidung? Die Aussage, Jesus sei der Messias, der Christus, setzt sich zuweilen hinweg über die Schwierigkeit, was denn mit Messias, Christus überhaupt gemeint ist, eine Schwierigkeit, der sich im Übrigen die Theologen der alten Kirche ausführlich und differenzierend gestellt haben.

---

[18] Auch die zuweilen zum Thema „Hoffnung" zitierten Passagen aus der aristotelischen Schrift *Peri Mnêmês* 449b sind wohl in dieser Weise zu verstehen: Aristoteles ordnet hier den drei Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft drei Formen zu, sich zu Zeit zu verhalten, Gedächtnis (*mnêmê*), Wahrnehmung (*aisthesis*), Erwartung (*elpis*), [hier zitiert nach: Mikrós Apóplous (ed. W. D. Ross, 1955); in: https://sites.google.com/site/ancienttexts/gk-a3]. Auch hier wäre es überzogen, daraus einen eschatologischen Entwurf zu konstruieren. Interessant ist vielmehr die Behauptung von Zeitlichkeit, genauer von subjektiver Zeiterfahrung, in die alles Reden über Wirklichkeit, vor allem so genannter Zeiträume eingebunden ist.

[19] Dieser Ausdruck setzt voraus, dass die neutestamentlichen Schriften, vor allem auch die Evangelien, keineswegs nur Glaubens-Zeugnisse der Botschaft sind, dass jener Jesus von Nazareth der Gesalbte Gottes, der Messias (griech. Christus) ist, sondern auch hoch reflektierte Auseinandersetzungen, Theorien zu Themen wie Glauben und eben auch die Frage nach den sog. letzten Dingen, – eine hermeneutische These, die an dieser Stelle nicht weiter erläutert und begründet werden kann, für deren Konsistenz aber der weitere Beitrag des Vf. im vorliegenden Band einen Beleg bieten kann.

[20] So das Markus-Evangelium in 1:15, von den anderen Evangelisten mehr oder weniger abgewandelt übernommen, vgl. Lk 4:21 und Mt 4:17, aber auch Joh 1.

Die Erwartung des Messias, des Gesalbten Gottes, als Ankunft ewigen Heils ist im späteren biblischen Judentum entstanden und wurde christlicherseits auf Jesus übertragen. Der zitierte Satz wird dafür als Beleg genommen, doch zugleich enthält er eine Reflexion auf Messianität: Zunächst unterstellt er, dass unser Leben der Zeitlichkeit unterworfen ist, deutet Zeitlichkeit aber weder als schlichten linearen Verlauf, noch nur als Bewegung von Entstehen und Vergehen, sondern als progressiv ausgerichteten Prozess, zulaufend auf eine Vollendung, hier markiert durch den Ausdruck „Reich Gottes", was zugleich einen Anfangspunkt impliziert, von dem aus Zeitlichkeit überhaupt erst ihren Ursprung hat;[21] zudem sieht er die Möglichkeit des Vorfalls (Prolepse) jener Vollendung im Hier und Jetzt, so dass die Gegenwart nicht allein auf (letzte) Erfüllung ausgerichtet ist, sondern bereits in ihrem Hier und Jetzt erfüllt ist von jener Vollendung. Das wirft natürlich die hier nicht weiter erläuterte Frage auf, in welchem Maße jene vorlaufende Erfüllung zu denken ist: Um eine vollständige Erfüllung kann es sich nicht handeln, dann wäre in Mk 1:15 weder von Nahesein noch vom *kairos* (als einbrechender Zeitfülle und nicht als verlaufende Zeit, *chronos*) die Rede; doch geht es andererseits auch um mehr als bloße Vorzeichen der Vollendung, stehen doch die Verben „erfüllt sein" und „nahe sein" im Griechischen nicht im Präsenz, sondern im Perfekt: *peplêrôtai* und *êggiken*.[22]

3.6 Säkularisierte Eschatologie: Fortschritt in der Geschichte?

Kaum finden sich in den Theologien auch geschichtsphilosophische Deutungen von Messianität.[23] In der Philosophie sind sie zahlreicher, haben aber

[21] Selten erläutert wird in diesem Zusammenhang die Parallele zu Mk 1:15 nicht nur bei Lukas und Matthäus, sondern auch zum berühmten Johannes-Prolog, der das Christusgeschehen in explizit heilsgeschichtlich-eschatologischen Begriffen fasst: Auch Joh 1:16 spricht in Anspielung auf Markus von der Fülle (*plêrôma*), die durch das fleischgewordene Wort Gottes der Welt zuteil geworden ist, Joh interpretiert diese Fülle 1:9 und 14 aber ausdrücklich als in die Jetztzeit hinein gekommene (*erchomenon*) und gewordene (*egeneto*), geworden nämlich aus dem Anfang bei Gott (1:3).

[22] In der Theologie wird dieses Problem diskutiert unter den Titeln der eschatologischen Spannung sowie des eschatologischen Vorbehalts: Mit Jesus sei das Reich Gottes angebrochen, aber eben noch nicht als *apokatastasis* alles vervollständigend und wiederherstellend vollendet. – Das Wort *peplêrôtai* hat auch Lukas in der Parallelstelle 4:20 aufgenommen, nicht bezüglich der in Gegenwart einbrechenden Zeit der Vollendung (*kairos*), aber als Erfüllung des zuvor von Jesus gelesenen Schriftworts (bzw. –Inhalts!) Jes 61, der einen Befreiung beinhaltendes Jahr Gottes verkündet hatte (*eniautos*, besser Zeitraum, als die die im Jahr zählbare Zeit durchbrechende Zeit Gottes).

[23] Nicht zuletzt im Hinblick auf interreligiöse Verständigung scheint mir insbesondere Messianität zu wenig als Kategorie für Lebensdeutung diskutiert zu werden. So gilt es etwa im Gespräch zwischen Juden und Christen als unüberwindliches Hindernis, dass Juden den Messias am Ende der Zeiten erwarten, Christen hingegen glauben, der Messias sei in Jesus von Nazareth bereits gekommen. Gewiss werden daraus abgeleitete

mit der Kritik zu kämpfen, dass Geschichtsphilosophie kryptotheologisch eigentlich nur eine im religiösen Horizont zu verstehende Eschatologie in säkularisierter Form betreibe. So behauptet Karl Löwith, dass „alle Philosophie der Geschichte ganz und gar abhängig [ist] von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens."[24] Jakob Taubes ist noch radikaler, wenn er den „Aufbau der philosophischen Eschatologie" darin zu sehen meint, dass der Mensch nach Abbruch der „Brücken nach drüben", des Glaubens also, dass „das eigentliche Werk der Erlösung durch den jenseitigen Gott oder dessen Mittler" geschehe, nun in der Neuzeit „selbst das erlösende Werk ausführen" müsse.[25]

Ihren wichtigsten Beleg hat diese fortschrittskritische These in Hegels Diktum, „daß Vernunft in der Weltgeschichte ist".[26] In der Tat entlehnt Hegel das der Theologie: „Die Wahrheit nun, daß eine, und zwar die göttliche Vorsehung, den Begebenheiten der Welt vorstehe, entspricht dem angegebenen Prinzip", (erg: dass es in der Geschichte vernünftig zugehe).[27] An dieser Stelle kann nicht die von Löwith und Taubes und implizit bereits von Marx geäußerte Kritik weiter diskutiert werden, wie und warum Hegel die biblische Verheißungshoffnung auf innerweltliche historische Prozesse übertragen und damit einer säkularisierten Eschatologie Vorschub geleistet habe. Hegels Kritiker zitieren dazu den berühmten Satz, „was wirklich ist, das ist vernünftig"[28]; darin sehen sie eine unangemessene, bestehende Verhältnisse verherrlichende Sicht auf eine Wirklichkeit, in der geschichtlicher Fortschritt zur Erfüllung gekommen sei. Zielsetzung des inkriminierten geschichtsphilosophischen Konzepts ist jedoch nicht eine schlichte Fortschritts- und Rechtfertigungs-Ideologie; Hegel meint vielmehr, „daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jensei-

---

Unterscheidungen zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie auch theologisch diskutiert, wenig traut man sich aber, das Christusereignis mittels der eschatologischen Kategorie der Messianität zu einem gegenseitigen Verständigungspunkt auszuformulieren, etwa indem der Messias nicht unhinterfragt ontologisierend als Existenz angenommen wird, sondern zunächst schlicht nach dem tieferen Sinn von Messianität gefragt wird. – Vgl. dazu beispielsweise die bislang weitgehend unrezipiert gebliebenen Ausführungen des gelehrten Talmudisten Aharon Agus, insbesondere in dem 3. Teil („Eschatologie als Interpretation und Erfahrung") seines Buchs *Heilige Texte*, München: Fink 1999.

[24] Löwith (1953): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [wie Anm. 2], 11.

[25] Taubes (1947): *Abendländische Eschatologie*. [wie Anm. 2], 125.

[26] Vgl. insbesondere Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955): *Die Vernunft in der Geschichte.* Hamburg: Meiner. [Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1830], 29.

[27] Ebd., 39.

[28] Hegel, G. W. F. (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vorrede. Berlin. (Hier zitiert nach: Werke. Ed. Moldenhauer & Michel, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970, 24.)

tigen ist."[29] Er kritisiert damit gerade eine vergegenständlichende und dogmatisierende Eschatologie, und zwar nicht nur im allenfalls zu denkenden, aber nicht zu erkennenden Jenseits, sondern auch im Hier und Jetzt. Diese Wirklichkeit gelte es vielmehr auf ihre Vernünftigkeit hin zu ergründen und zu prüfen. Eschatologische Ideen, die Vernunft, auch der viel kritisierte Weltgeist dienen Hegel also als Kriterien der Kritik an bestehender Wirklichkeit.

Hegel bezieht sich damit auf Kants These, dass die Eschata Gott und künftiges Leben notwendige Voraussetzungen unseres moralischen Verhaltens und Handelns in der Welt seien.[30] Zugleich wendet er die für Kant regulativen Ideen moralischen Handelns aber zu Möglichkeiten und Mitteln der Kritik bestehender Verhältnisse. Insofern ist seine Eschatologie durchaus als säkularisierte zu verstehen, aber nicht so, dass Verheißung nun innerweltlich behauptet würde, sondern dass eine eschatologisch zu verortende Verheißung in eine Spannung tritt zum Hier und Jetzt, das als sog. Objektiver Geist zwar Spuren auf Vollendung hin aufweist, aber vollendetes Leben eben noch nicht ist.

Eschatologie als Kritik des Bestehenden hat 100 Jahre später Walter Benjamin in anderer Wendung formuliert: Sein berühmter Engel der Geschichte hält mit seinem Ausdruck des Entsetzens der Fortschrittsideologie den Spiegel vor, wodurch sich die „Kette von Begebenheiten" als Trümmerhaufen von Katastrophen zeigt.[31] Das Paradies als gedachter Ursprung, von dem her der Sturm des Fortschritts den Engel in die Zukunft treibt, ist wie auch der Zukunftsraum für Benjamin nicht wie bei Hegel der Maßstab zum kritischen Verstehen von Geschichte, sondern selbst Kritik aller Geschichte im Sinne ihrer Vernichtung: Durch den Messias wird nicht Erfüllung, sondern „Vergängnis" von Geschichte offenbar.[32]

Gegen eine vorschnelle Kritik an der Übertragung von religiöser Eschatologie auf geschichtliche Prozesse kann eine tiefer gehende, nämlich eine kritische Theorie von Geschichte beinhaltende und insofern eschatologiekritische Deutung von Messianität diesen zunächst ganz religiös konnotierten

---

[29] Ebd.

[30] Kant, Immanuel (1787): *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. Königsberg: [hier zitiert mit der üblichen Angabe der Originalpaginierung nach der Ausgabe: Werke. Bd. II. Wiesbaden: Insel 1956], B 839.

[31] Benjamin, Walter (1977): *Über den Begriff der Geschichte* [1940/42]. In: Illuminationen. Ausgew. Schr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, IX. These.

[32] Benjamin, Walter (1977): *Theologisch-Politisches Fragment* [1920/21]. In: Illuminationen. Ausgew. Schr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. – Vgl. dazu auch Benjamins These von der Rechtsverhältnisse vernichtenden und damit entsühnenden und erlösenden göttlichen Gewalt gegen die bestehende Verhältnisse durchwirkende menschliche Gewalt in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt.* [1921]. In: Ges. Schr. II.1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977. – Zur eschatologiekritischen Lesart von Messianität vgl. bereits oben Anm. 23.

Topos anthropologisch und geschichtsphilosophisch fruchtbar machen und gerade dadurch für das interreligiöse Gespräch von Bedeutung sein.

3.7 Denken heißt überschreiten: Hoffnung als Prinzip

Ganz im Zuge eines kritisch eschatologischen Denkens hat Ernst Bloch mit seinem *Prinzip Hoffnung* die bis dato umfangreichste philosophische Auseinandersetzung mit Eschatologie vorgelegt. Der Ausdruck „Prinzip" verleitet freilich zu dem Missverständnis, als gehe es auch Bloch um eine säkular gewendete Ontologie der letzten Dinge, nun nicht als Rechtfertigung des Bestehenden (so Hegel vorgeworfen), sondern als Aufstellung eines innerweltlichen Eschatons in der Nachfolge der Marxschen Proklamation eines Reichs der Freiheit. Hoffnung als „Prinzip in der Welt" reklamiert Bloch jedoch allein für die „docta spes, begriffene Hoffnung".[33] Das ist jedenfalls in seinen Grundlagen mit sechs Thesen zu erläutern:

(1) Wie die gesamte neuere Philosophie sieht Bloch Hoffnung nicht objektivierend als Raum des Jenseits, sondern subjektiv als menschliche Wesensbestimmung. Von Hoffnung ist daher die Rede im Sinne des substantivierten Verbs „Hoffen".

(2) Gerade als anthropologische Kategorie ist aber das Hoffen nicht statisch als Wesensmerkmal zu verstehen, sondern als „noch unabgeschlossene Daseinsbestimmtheit" und im „Bewußtsein seines Fieri und seines fortlaufenden Prozesses".[34]

(3) Der Reichtum der im Laufe menschlicher Geschichte entstandenen eschatologischen Entwürfe, Positionen, Bilder, die Bloch in seinem Hauptwerk auf über 1600 Seiten durchforstet, gilt von daher als Material, an dem Hoffnung ganz nach dem Prinzip des sog. Historischen Materialismus gelernt und auch gelehrt werden kann, um zu jener „docta spes, dialektisch-materialistisch begriffene[n] Hoffnung" sich herauszubilden.[35]

(4) Philosophie hat ihre Aufgabe entsprechend als Bildung, Bildung nämlich eines „Gewissen des Morgen"[36], für Bloch einerseits eine philosophiehistorische Aufgabe: „das Desiderium, … dies blühende Fragegebiet in der bisherigen Philosophie liegt fast sprachlos da, … unerforscht".[37] Doch eine historisierend bloß rückwärts gewandte „Vergangenheitsbindung" lehnt Bloch ab, setzt dagegen mit Marx auf „das Pathos des Veränderns, als den Beginn einer Theorie, die sich nicht auf Schauung und Auslegung resi-

[33] Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 5.

[34] Ebd., 4, 7.

[35] Ebd. 8. – Von daher proklamiert Bloch gleich S. 1 des Vorworts quasi als Programm seines Buchs: „Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen."

[36] Ebd., 5.

[37] Ebd., 4.

gniert",[38] sondern die als eine Art „Hermeneutik" das Hoffen „nicht nur [als] einen Grundzug menschlichen Bewußtseins, sondern, konkret berichtigt und erfaßt, [als] eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt" begreift.[39]

(5) Ein Woraufhin des Hoffens gibt es für Bloch gleichwohl, sonst würde er nicht von „Hellwerden" durch Hoffnung reden[40] und von der „Heimat", die sich in jener Erforschung von Hoffnungstendenzen herausbilde. Heimat, bekanntlich auch das Schluss-Wort in Blochs *Prinzip Hoffnung*[41], liegt aber nicht als eschaton am Ende, gar jenseits aller Geschichte, wird von Bloch vielmehr radikal als Wurzel im Prozess von Geschichte aufgedeckt als etwas, das „in der Welt" entsteht.[42] Das Neue an dieser eschatologischen Theorie ist ein Verständnis von Prolepse nicht als Vorfall von apokatastischer, alles vollendender Erlösung in der Geschichte – so Hegel vorgeworfen als Rechtfertigung historischen Fortschritts –, sondern als in der intentionalen Sehnsucht und Erwartung in der Welt angelegte „Tendenz-Latenz"[43].

(6) Und schließlich: Banal wäre es, diese vorfallende Hoffnungsstruktur als bestehende menschliche Eigenschaft wiederum zu ontologisieren, unendlich Eschatologisches somit ganz in endlich anthropologisches Dasein aufzulösen. Bloch ist sich dessen bewusst, indem er Marx' berühmtes Diktum „Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst"[44] leicht, aber entscheidend variiert bzw. eschatologisch uminterpretiert: Die Wurzel ist der seine Geschichte und sich selbst „umbildende und überholende Mensch".[45] Der Mensch lebe also in einer „noch ungewordene[n]" „unabgeschlossenen", erst im Werden begriffenen „Vorgeschichte".[46] Und fortschrittskritisch meint Bloch, eine „bewußte Herstellung der Geschichte" gebe es nicht, hält damit Geschichte gerade offen auf ein letztlich „unsichtige[s], ja an und für sich selbst noch unvorhandene[s] Grundziel, Endziel", das als solches allein den Horizont bietet, auf den hin unser Hoffen Gegenwärtiges nie bloß verstehend erforscht, sondern überschreitet. Das Prinzip Hoffnung lässt sich nur verstehen von der dieses Prinzip erläuternden Struktur: „Denken heißt überschreiten."[47]

---

[38] Ebd., 7.
[39] Ebd., 5.
[40] Ebd., 2.
[41] Ebd., 1628.
[42] Ebd.
[43] Ebd.
[44] Marx, Karl (1844): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: MEW Bd. 1. Berlin: Dietz 1972, 385.
[45] Bloch 1959 (wie Anm. 33), 1628.
[46] Ebd., 4f., 1628.
[47] Ebd., 2.

3.8 Negative Eschatologie

Zum Schluss der kleinen Übersicht zu philosophischen Theorien zu Eschatologie noch ein kurzer Blick auf Positionen, die sogar eine metakritische Einlassung auf eschatologischer Fragen ablehnen. Man findet sie vor allem bei Autoren der angelsächsischen Analytischen Philosophie. Thomas Nagel etwa hat ein Buch unter dem deutschen Titel *Letzte Fragen* vorgelegt, klammert darin aber alle Fragen aus, die auch nur irgendwie Anlass geben könnten, die Vergänglichkeit unseres Lebens transzendieren zu wollen.[48] Hintergrund dafür sind die sprachanalytischen Überlegungen Wittgensteins zu religiösen Fragen: „Meine gewöhnliche Sprachfähigkeit läßt mich im Stich. Ich weiß nicht, ob ich sagen soll, daß sie sich verstehen oder nicht."[49] Nagel greift das auf, wenn er hinsichtlich religiöser und eschatologischer Themen bekundet, „nicht sicher zu sein, ob ich den Gedanken verstehe", daraus aber ganz unphilosophisch die Konsequenz zieht, diesen Gedanken nicht nur nicht weiter zu prüfen, sondern sogar zu behaupten, „die gesamte Sache hat keinen Sinn."[50]

Wittgensteins eigene Überlegungen bringen wenig mehr. Eschatologisches findet sich zwar in seinem *Tractatus*[51] in Sätzen wie: „6.41 Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen…", oder „6.45 Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als-begrenztes-Ganzes …", oder „6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist…". – Immerhin werden diese Eschatologisches aussprechenden Sätze als Sätze formuliert; und offensichtlich markieren sie auch für Wittgenstein gerade unsere eigentlichen Lebensprobleme. Doch bleibt es bei Markierungen; die Formulierungen können nicht einmal den Anspruch erheben, sie in einem wissenschaftlichen Diskurs zu problematisieren: „Zu einer Antwort,

---

[48] Nagel, Thomas (1996): *Letzte Fragen.* Bodenheim: Philo, 9. – Ob die Eschatologisches suggerierende Übersetzung von *Mortal Questions* (Cambridge 1979) angemessen ist, kann hier nicht diskutiert werden, darf aber angesichts der explizit skeptizistischen Haltung des Autors bezweifelt werden, scheint das adjektiv „mortal" doch eher auf endliche Fragen hinzuweisen. – Auch in dem ersten Aufsatz wird die Auseinandersetzung mit dem Phänomen wie auch dem Wort „Tod" bewusst eingeschränkt „auf den endgültigen Tod, … auf jenen wirklichen Tod, der alle Formen bewußten Weiterlebens ausschließt" (ebd., 17).

[49] Wittgenstein, Ludwig (1996): *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Düsseldorf: Parerga, 78. (Es handelt sich hier um aufgezeichnete Gespräche mit Wittgenstein etwa aus dem Jahr 1938.)

[50] So Thomas Nagel in seinem trotz weiter Verbreitung völlig überschätzten Büchlein *Was bedeutet das alles?* (Stuttgart: Reclam 1990, Oxford 1987), 83, 81.

[51] Wittgenstein, Ludwig (1960): *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1921), nachfolgend zitiert mit den von Wittgenstein den Sätzen vorangestellten Nummern.

die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen."[52]

4. Kant zum Zweiten: Was tun wir, wenn wir nach den Grenzen fragen

Im Gegensatz zu Wittgenstein hat Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Frage „Was darf ich hoffen?" nicht nur gestellt, sondern auch einer genaueren philosophischen Erläuterung unterzogen.[53] Seine kritische These verdeutlicht er bereits in den poetischen, doch um nichts weniger klarer Eingangssätzen zum letzten Teil seines Hauptwerks, der *Transzendentalen Methodenlehre*: Uns schwebe zwar die Idee von einem „Inbegriff aller Erkenntnis der reinen und spekulativen Vernunft" vor, doch reiche, wenn wir dieses Ganze aller Erkenntnis einmal als ein Gebäude mit Turm ansähen, „der bis zum Himmel reichen sollte", das Material dazu „nur zu einem Wohnhause" aus.[54] Die „bis zum Himmel" reichenden Erkenntnisbestrebungen bezeichnen die von uns zu untersuchenden eschatologischen Fragen; beim Versuch ihrer Beantwortung werden wir jedoch nie über die Grenzen unserer Erfahrung und ihrer endlichen Sprachmöglichkeiten hinaus gelangen können. So die Zentralthese der gesamten *Kritik der reinen Vernunft*, hinter die heute kein vernünftig nachdenkender Mensch zurückfallen kann. Welchen Sinn macht dann aber noch eine philosophische Untersuchung der Frage „Was darf ich hoffen"? Wittgenstein tendierte dazu, wie angedeutet, schon die Frage als nicht verstehbar und daher unsinnig anzusehen. Kant stellt sie gleichwohl, einerseits (wie Wittgenstein) zur Warnung, „es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen", doch zugleich als Möglichkeit der kritischen Überprüfung unseres Plans zu jenem Gebäude, sprich der Möglichkeiten, des „Bedürfnisses" und des Sinns einer Formulierung transzendierenden Fragens.[55] In dieser Perspektive ist und bleibt Eschatologie also ein elementares Thema der Philosophie. Denn unsere „Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinaus zu wagen".[56]

---

[52] Ebd., 6.5. – Dass Wittgenstein in 6.53 vorsichtig meint, solch radikale Zurückweisung metaphysischer Fragen „wäre" die eigentlich „richtige Methode der Philosophie", suggeriert nur scheinbar eine Öffnung, sich philosophisch mit eschatologischen Fragen auseinander zu setzen. Möglicherweise gibt sind solche Fragen für Wittgenstein sinnvoll, nicht aber als Gegenstand philosophisch-wissenschaftlicher Auseinandersetzung.

[53] Kant (1787): *Kritik der reinen Vernunft* [wie Anm. 30], B 833.

[54] Ebd., B 735.

[55] Ebd.

[56] Ebd., B 825.

Die Möglichkeit, diesen Hang einer konstruktiven Untersuchung zu unterziehen, sieht Kant begründet in den letzten Zwecken, denen auch unsere Vernunft unterworfen ist. Und die bestehen darin, „was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist".[57] Diese Auskunft ist verführerisch, suggeriert sie doch, dass Kant trotz aller erkenntnistheoretischen Kritik nun doch eine Philosophie der letzten Dinge betreibe. Entscheidend in seiner Auskunft ist aber die Voraussetzung dieser Auskunft: „was zu tun sei". Die Ausrichtung unserer Vernunft auf Eschatologisches geht mithin nur das Praktische an. Wenn „Gott also, und ein künftiges Leben zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" sind,[58] so hat dies lediglich den Status eines „Leitfadens" für den praktischen Gebrauch der Vernunft.[59]

Eine ausführlichere Erörterung dieses Gedankens und vor allem der Ausführungen, die Kant selbst dazu vorlegt, würde den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen. Darum hier thetisch nur einige Konsequenzen, die sich daraus für unsere Frage „Was darf ich hoffen?" ergeben, auch im Rückblick auf die oben erläuterten Theorien:

(1) Grundsätzlich ist auch die eschatologische Frage sinnvoll nur im Rahmen des *teleologischen* Charakters unserer Vernunft: „Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit", meint Kant.[60] Das ist nicht selbstverständlich, könnte die Rede von den Eschata doch dazu führen, hier gehe es um einen realiter zu bestimmenden Bereich von Entitäten. Demgegenüber unterliegen sowohl der Gegenstand wie auch das Subjekt des Hoffens der Struktur des Ausgerichtetseins. Dabei ist zu unterscheiden, ob es elementar um ein Ausgerichtetsein unserer Vernunft geht (in den Strukturen von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit) oder um eine solches, das mit dieser Ausrichtung zugleich ein alle Ausrichtung vollendendes Ziel im Auge hat (womit wir Begriffe wie Sinn oder eben Hoffnung verbinden).

(2) Kant meint zweifelsohne die zielgerichtete Deutung. Nur von daher ist auch weiter zu fragen nach dem Zusammenhang bzw. dem Einfluss dieses Ausgerichtetseins auf konkrete und alltägliche Lebensführung. Der Akzent eschatologischen Fragens liegt für Kant daher im *Akt des Hoffens*, traditionell der sog. *spes qua speratur*. Auf Glückseligkeit nämlich geht das Hoffen nur zur Einlösung unseres Interesses: „Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein."[61] Unter dieser Perspektive ist Hoffen also nicht direkt auf Glückseligkeit ausgerichtet, sondern auf die Grundbedingung des prak-

[57] Ebd., B 828.
[58] Ebd., B 839.
[59] Ebd., B 833.
[60] Ebd.
[61] Ebd., B 836f.

tischen Gebrauchs unserer Vernunft, für Kant die sog. moralische Welt als Idee, unter der allein unser konkretes moralisches Handeln Sinn macht.

(3) Gleichwohl ist ein Bedenken eines *Gegenstands* des Hoffens, traditionell der sog. *spes quae speratur*, notwendig. Warum? Kant erläutert das mit der Formel: „Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich."[62] Wie ist das zu verstehen? Kant: Lediglich in ihrem „theoretischen Gebrauch" führe uns die Vernunft dazu, „anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit zu hoffen Ursache habe", aber eben weil „er sich derselben in seinem Verhalten [scil. im praktischen Gebrauch unserer Vernunft] würdig gemacht hat".[63] Darum könne die „notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, ... durch die Vernunft nicht erkannt werden, ... sondern darf nur gehofft werden".[64] Anders: Der Gegenstand von Hoffnung kann Gegenstand unserer Vernunft nur sein als „Leitfaden" unseres Hoffnungsaktes, wird mithin auf das Hoffen selbst zurückgebrochen, um unser Handeln und seine Grundlagen nicht als „leere Hirngespinste" ansehen zu müssen. Nur im Lichte, „daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll",[65] hat dieses Geschehen selbst Sinn.

(4) Die oben (3.6) Hegel und Benjamin unterstellte kritische Funktion von Eschatologie als Kritik nämlich bestehender Verhältnisse scheint mir ganz gedeckt durch die skizzierten vernunftkritischen Erläuterungen Kants. In der Logik seiner Überlegungen sind aber auch Gründe zu finden, Blochs radikaler Inversion von Hoffnung auf den Akt des Hoffens einiges abzugewinnen: Auch das Woraufhin des Hoffens wird von Bloch ganz ins Hoffen selbst implantiert, als die nicht nur unser Hoffen, sondern unser ganzes Menschsein ausmachenden Struktur des Transzendierens. Das Woraufhin fungiert dabei (jedenfalls für uns fassbar) nur noch als Innewerden der diesem Selbstüberschreiten gesetzten Grenze: Wir Menschen führen zwar selbst unser Leben, sind aber nicht auch Grund unserer selbst. Der Blick auf die Eschata bringt Licht auf diese conditio humana.[66]

---

[62] Ebd., B 833.

[63] Ebd., B 837.

[64] Ebd., B 838.

[65] Ebd., B 833.

[66] Der nachfolgende Beitrag des Vf. „Auferstehung" zeigt in Auseinandersetzung mit Joh 11 exemplarisch, wie ein zunächst religiöses Traditionsstück nicht nur philosophisch zu deuten ist, sondern als eminent philosophische Eschatologie in Konkretion der im vorliegenden Beitrag erarbeiteten Kriterien zu lesen ist.

5. Philosophieunterrichtliche Themen zum Themenfeld „Hoffnung“

Die Bildungspläne für den Philosophie- und Ethikunterricht tun sich nicht leicht mit dem Ausformulieren eschatologischer Themen. Jedenfalls in den südlichen Bundesländern gibt es eine deutliche Tendenz, sie moralphilosophischen Themen unterzuordnen oder gar nicht erst auszuweisen.[67] Eine explizite Orientierung des philosophieunterrichtlichen Curriculums an Kants Fragen (Was kann ich wissen – Was soll ich tun – Was darf ich hoffen) findet sich (leider) nur in nördlichen Bundesländern. Unterrichtswerke, die ja überregional ausgerichtet sein müssen, richten sich nach dieser Systematik daher nicht, besser gesagt, nicht explizit; denn *Abenteuer Menschsein*[68] füllt praktisch seinen ganzen dritten Band für die Sekundarstufe I (d.i. für 9/10) mit Themen, die in eschatologischer Perspektive zumindest zu verhandeln wären; Grund genug, darauf als Anregung für inhaltlich qualifizierten und anspruchsvollen Philosophie- und Ethik-Unterricht aufmerksam zu machen. Das Buch umfasst zwölf Kapitel, die hier tabellarisch schlicht zu benennen und in Frageform mit knappen Zielsetzungen eschatologischer Ausrichtung zu versehen sind:

I. Das menschliche Leben – ein Weg
: Ist unser menschliches Leben ein linearer, aber endlicher Fluss, oder ist es ausgerichtet auf ein Ziel, einen durch gelebtes Leben anzustrebenden oder gar erreichbaren Sinn?

II. Zeit im Leben
: Ist Zeit lediglich etwas durch Uhren Messbares, kontinuierliches Verlaufendes? Und worauf deuten demgegenüber Zeiterfahrungen wie Be- oder Entschleunigung oder Aus-der-Zeit-fallen hin?

III. Das Bewusste und das Unbewusste
: Ist unsere Psyche nur eine komplexe aber beschreibbare Struktur aus Bewusstem und Unbewusstem? Oder ist das Unbewusste ein Beleg, dass wir selbst über uns selbst hinauslangen?

IV. Nachdenken über den Tod
: Der Tod passiert offensichtlich nicht einfach. Warum machen wir uns Gedanken über die Unausweichlichkeit des Todes, einen würdevol-

[67] In den Plänen 2004 für Baden-Württemberg Sek I findet sich immerhin das Themenfeld „Orientierungswissen und Auseinandersetzungsfähigkeit mit existenziellen Fragen des Menschen (Sinn des Lebens)“, in den Entwürfen für 2016 ist dieses Thema völlig untergegangen in einem unsystematischen und beliebigen Kanon moralischer (nicht einmal moralphilosophischer) Sollensansprüche. – Vgl. http://www.kultusportal-bw.de/,Lde/Startseite/schulebw/Bildungsplaene.

[68] *Abenteuer Menschsein. Ethik / LER / Werte und Normen.* Bd. 3 (2008). Hg. v. R. W. Henke und E.-M. Sewing. Berlin: Cornelsen.

len Tod, über ein Leben nach dem Tode, über den Zusammenhang zwischen Leben, Sterben und Tod?

V. Ewige Gewalt
Wir erleben Gewalt nahezu täglich. Was gibt uns Anlass, uns für das Ende von Gewalt, zumindest aber Wege heraus aus der Gewalt einzusetzen?

VI. Religion – was ist das?
Religionen gibt es seit Menschengedenken. Aber wozu brauchen Menschen Religion? Oder ist Religion Ausdruck unserer Fähigkeit zu Transzendenz?

VII. Buddhismus und chinesische Weisheit
Östliche Religionen sind mehr als Lebensweisheiten. Was suchten Buddha oder Laotse oder Konfuzius mit ihren Fragen nach Lebens-Deutung, Lebens-Führung, Lebens-Sinn?

VIII. Zusammenleben in Vielfalt
In zunehmend multikulturellen Gesellschaften müssen wir nicht nur Wege finden, mit ganz anderen Menschen zurechtzukommen. Kann die Auseinandersetzung mit Anderen unser Leben vielfältiger und reicher machen?

IX. Utopien – nur Luftschlösser?
„Die Zukunft beginnt heute“ ist die erste Seite überschrieben. Brauchen wir Phantasien, Zukunftsvisionen und gelebte Träume, um besser leben zu können?

X. Vom Mythos zum Logos – zum Mythos?
Wahr sind nicht nur logische Beschreibungen von Welt und Wirklichkeit. Bereits die uralten Mythen bergen Bilder dafür, warum etwas so ist, wie es ist, aber auch wie es vielleicht anders und besser sein könnte ...

XI. Wissenschaft und Verantwortung
Wir leben hier und heute in sog. Wissensgesellschaften. Was aber ist die Zielsetzung wissenschaftlicher Forschungen, auch für unser tägliches Leben? Und was meint dabei jeweils Wissenschaft? Und wohin kann/soll Wissenschaft uns führen?

XII. Glück und Sinn des Lebens
Fällt Glück uns einfach nur zufällig zu? Oder deutet sich in Glückserlebnissen etwas an, dass unser Leben auf Sinn ausgerichtet ist, und dass und wie unser Leben von daher sinnvoll sein könnte?

Weiterführende Literatur

Der vorliegende Beitrag kann auch als Übersicht zu einschlägiger Literatur zum Thema Eschatologie aus philosophischer Perspektive gelesen werden. Entsprechende Nachweise finden sich in den Fußnoten. Als besonders wichtig im Sinne eines Überblicks sei hier nochmals auf folgende Werke verwiesen:

Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. 3 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Mahlmann, Theodor (1972): „Eschatologie". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. K. Gründer u. a., Bd. 2, Sp. 740–743, Basel: Schwabe.

Löwith, Karl (1953): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.

Kant, Immanuel (1787): „Transzendentale Methodenlehre". In: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., B 735–884. Königsberg: Hartknoch.

Marquard, Odo (1982): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Taubes, Jakob (1947): *Abendländische Eschatologie*. Bern: A. Francke (akt. Aufl. München: Matthes & Seitz 1991).

Türcke, Christoph (2010): „Eschatologie". In: *Enzyklopädie Philosophie*, hg. v. H. J. Sandkühler, Bd. 1, 614–616, Hamburg: Meiner.

Hans-Bernhard Petermann

„Auferstehung" – was ist das?

Ein philosophisches Lehrstück

In der gegenwärtigen Debatte um schulische Bildung monieren viele Kritiker, dass es bei der (Über-)Betonung sog. Kompetenzen jungen Menschen zunehmend an grundlegenden Kenntnissen fehle. Das gelte auch für religiöse Traditionen. Und wer kennt schon noch elementare biblische Erzählstücke oder weiß etwas von den hier handelnden Figuren, obwohl sie als Namensgeber nach wie vor beliebt sind? Von Unwissen gezeichnet sind sogar viele zentrale Glaubensstücke: An Auferstehung – um zum Thema zu kommen – glauben viele, ohne zu wissen, was Auferstehung überhaupt meint und welche biblischen Ursprünge dieser Glaube hat.

Weil aber ihrerseits alte Texte vielen Menschen heute zu kompliziert anmuten, greifen manche lieber zu Bildern, die es, wie früher leseunkundigen Menschen, religiösen Analphabeten leichter machen könnten, sich zentrale Stoffe der religiösen Tradition anzueignen. Viele Bilder führen freilich eher zu Nichtbildung, statt Einsicht in elementare Traditionen zu ermöglichen, man denke nur an den oft unsäglichen Schrott auf dem Markt der sog. Kinderbibeln.[1] Viele Darstellungen sind reduziert auf banalisierende Abbildungen von Ereignissen, was gerade Kindern das falsche Bild vermittelt, die Bibel sei eine Sammlung alltäglicher Histörchen oder Märchengeschichten, die sich für den erwachsenen und wissenschaftlich aufgeklärten Menschen allesamt als Erfindungen, allenfalls als erbauliche Fiktionen erweisen.[2]

Zum Glück gibt es in der Kunstgeschichte auch verstörende Bilder, die herausfordern zu „ungläubigem Staunen"[3], eben weil sie eine Geschichte

---

[1] Zu dieser Frage habe ich mich mehrfach geäußert, vgl. etwa Petermann (2003): Ein Zeichen geben. Skizzen zur Erschließung religiöser Bilderbücher am Beispiel der Noah-Geschichte. – *Jahrbuch für Kindertheologie*. Bd. 2, hg. v. A. A. Bucher u. a., Stuttgart: Calwer, S. 129–144.

[2] Der Ausdruck „erbaulich" sollte nicht missverstanden werden als Kritik etwa an den bekannten Ausmalungen, *fioretti* sagen die Italiener, oder auch nur oberflächlich kitschigen Bildchen, die die Phantasie anregend ins Sinn-Zentrum einer Geschichte vorstoßen können.

[3] Ganz in diesem Sinne fordert das gleichnamige kürzlich erschienene Buch „Ungläubiges Staunen" (München: Hanser 2015) von Navid Kermani heraus zum genauen Hinsehen und zur engagierten Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen. Kermani deutet darin nicht ohne Zufall auffallend viele Caravaggio-Bilder.

nicht abbilden, sondern uns deren inneren Sinn als Problem vorstellen. Ein durch viele seiner Bilder zu solchem Nachfragen provozierender und eine Geschichte um ihrer Sinnpointe wegen oft sehr frei umdeutender Maler ist Caravaggio. Auch zu unserer Thematik „Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod" hat er ein provokantes Bild vorgelegt (Abb. 1).

Ungläubiges Staunen ruft dieses Bild schon beim ersten Eindruck hervor: Ins Auge sticht unmittelbar die emporgerichtete rechte Hand des Lazarus – ich kenne keine vergleichbare Darstellung des Lazarus –, vor allem aber das für Caravaggio berühmte Licht-Dunkel-Spiel (*chiaroscuro*): Gezielt stiftet der Maler hier Verwirrung, auf was und von wo her hier eigentlich das Licht geworfen wird. Auch wo man sich eigentlich räumlich befindet, bleibt unklar: Um eine Grabeshöhle scheint es sich nicht zu handeln, zwar bemerken wir auf dem glatten Boden einen Schädel und einige Beinknochen, und ein Mann scheint etwas wie eine Grabplatte zu halten, doch im Hintergrund links sehen wir glattes hohes Mauerwerk; keine Grab also; oder gähnt uns Betrachtern zugewandt am unteren Bildrand doch ein Abgrund?

Schaut man genauer hin, entdeckt man zudem eine verstörende Komposition auch der Personen: Jeweils in Dreiergruppen nehmen die Menschen ganz Unterschiedliches in den Blick, die beiden Frauen ganz rechts (Maria und Martha) sind wie der den Leichnam tragende Mann ganz um den Gestorbenen bekümmert. Drei Männer in der Mitte, einer von ihnen einen (Grab-)Stein haltend, schauen, das Gesicht jeweils hell erleuchtet und doch skeptisch oder verwundert-ungläubig in ein Licht jenseits des linken Bildrandes; in engem Beieinander machen wir dann weiter links wiederum drei Männer aus, mit offenem Mund staunend, vielleicht auch einsehend, aber nicht erschrocken, vom ersten (direkt neben dem obersten nach links Blickenden) sehen wir den Mund und die angestrahlte Nase, der zweite steht ganz am linken Bildrand, sehr dunkel, und im dritten ganz oben links meint man in überlegenem, ja wissendem Ausdruck den Maler selbst wiederzuerkennen; es bleiben wiederum drei, ganz dunkel und weitgehend verdeckt der vierte von links, ein Älterer, vielleicht lächelnd, rechts neben ihm ein jugendlicher Mann mit sanftem und ruhigem, ja beruhigendem Blick, und links von beiden die Gestalt mit dem leuchtend roten Obergewand und dem dunkelgrünen Überwurf, offensichtlich Jesus; auch sein Antlitz bleibt ganz im Dunkel, die Gestalt ist hingegen geprägt von dem ausgestreckten rechten Arm mit der eher lässigen Zeigebewegung der Hand – irgendwie wird die berühmte Erschaffung des Menschen von Michelangelo zitiert –, seine Linke weist auf die Grabplatte, nach unten gerichtet auf das alltäglich Vorfindliche wie die Hand des Aristoteles in Raffaels Schule von Athen, während Platons in den Himmel weisende Hand hier bei Caravaggio allenfalls der rechten Hand des Lazarus zuzuordnen ist, hier aber nicht mit ver-

Abb. 1: Caravaggio (ca. 1609): Resurrezione di Lazzaro. Messina: Museo Regionale. – Abb. aus: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b8/Michelangelo_Caravaggio_006.jpg

weisendem, eher mit einem vorsichtig zurückweisenden, in Frage stellenden Ausdruck.

Bilder wie dieses sind gewiss keine Abbildungen bekannter Texte, hier der berühmten Geschichte von der Auferweckung des Lazarus Joh 11: Kenner identifizieren Jesus, Maria, Martha, Lazarus, doch vom Geschehen ist allenfalls die Aufforderung Jesu V 39 „hebet den Stein weg" im Bild wiederzuentdecken. Ansonsten scheinen die Bildelemente mit dem Textverlauf wenig gemein zu haben. Sie legen vielmehr den Blick frei auf Tiefenstrukturen des Texts, die durch ritualisierte Erzähltraditionen oft nur noch oberflächlich wahrgenommen werden. Der Text selbst ist nämlich hochgradig komplex, erzählt nicht schlicht eine Geschichte aus dem Leben Jesu, beinhaltet vielmehr (und auf diese Deutung lenkt unmittelbarer als der Text das Bild) Impulse auch zu einer kritisch-hinterfragenden Auseinandersetzung.[4]

Meine These: Die Perikope[5] wird für die eschatologische Frage erst interessant, wenn wir sie lesen als ein theoretisches Lehrstück zur Frage: Was eigentlich ist Auferstehung? Verkürzend, auch theologisch verfälschend wäre es auf jeden Fall, sie zu nehmen als einen Beleg dafür, dass jener Jesus von Nazareth sogar Naturgesetze außer Kraft gesetzt habe, indem er einen bereits Gestorbenen und im Verwesungszustand Befindlichen, nämlich Lazarus, aus seinem Grab zurück ins reale Leben geführt habe. Freilich gibt die Geschichte äußerlich Anlass zu solch unvorsichtiger Deutung, wenn man sie nämlich verkürzend liest als eine Art Bericht, dass Jesus aus Liebe zu den Schwestern Maria und Martha seine Pläne, Judäa den Rücken zu kehren, wieder revidiert habe, um deren Bruder Lazarus in seiner Krankheit beizustehen und ihn schließlich, als er zu spät bei ihm in Bethanien ankommt, als nun schon Gestorbenen wieder aus dem Grab ins Leben zurück zu rufen. Eine genaue Einlassung auf den Text belehrt den Leser schnell eines Besseren; dazu an dieser Stelle nur einige eher fragend formulierte Bemerkungen – der genaue Nachvollzug am Text und der explizite Vergleich mit den genannten Elementen des Caravaggio-Bilds sei dem aufmerksamen Leser überlassen:

---

[4] In dieser gegenüber einer Ontologisierung von Eschata kritischen Perspektive kann auch dieser Text als eine philosophische Auseinandersetzung mit eschatologischen Fragen verstanden werden. Vgl. dazu den ersten Beitrag des Vf. im vorliegenden Band.

[5] Auf das 11. Kapitel des Johannesevangeliums wird nachfolgend Bezug genommen mit Zitierung des griechischen Originals in Umschrift unter Heranziehung unterschiedlicher bedeutungsnaher Übersetzungen, jeweils auf den entsprechenden Vers in Klammern verweisend. – Da es hier nur um das Aufdecken einer kritisch-philosophischen Perspektive geht, dürfen an dieser Stelle Verweise auf die umfangreiche exegetische Literatur außer Acht bleiben. Dass ich dabei gleichwohl nicht in ein willkürliches oder eisegetisches Hineininterpretieren verfalle, ist belegt mit den stets analytisch am Text orientierten Argumentationen.

(1) Schon hinsichtlich der *Komposition* ist der Text keinesfalls, wie von älteren Kommentaren behauptet, unbeholfen zusammengesetzt aus unterschiedlichen Traditionsstücken, provoziert mit seinem Brüchen vielmehr bewusst zum genauen Nachfragen: Die scheinbar sinnfreien Ortswechsel, die mehrfach und sich wiederholend anhebenden Aktionen und Äußerungen, auch die Auseinandersetzungen mit wechselnden Personen sollten bei einem dermaßen bewusst komponierenden Autor als Hinweise gelesen werden, dass hier nicht eine in sich geschlossene Begebenheit erzählt wird, vielmehr ein Geschehen, besser ein Problem wie die diversen Blicke und Konstellationen im Bild auf unterschiedlichen Ebenen bzw. in je neuen und anderen Perspektiven gedeutet wird.[6]

(2) Auch *inhaltlich* konfrontiert der Text den Leser mit recht unterschiedlichen, wenn auch letztlich miteinander zusammen hängenden Themen: Es geht um Leben, Lebensführung, ewiges Leben, die letzten Dinge, Krankheit, Schlaf, Tod, Sterben, Trauer, Aufwachen, Veränderung, Auferstehung, Verherrlichung Gottes, Verherrlichung des Sohnes, Glaubensformen und -möglichkeiten, Bekenntnissätze. Dass diese Themen alle in Gesprächen aufkommen, aber nicht ausdiskutiert, sondern zuweilen direkt als Fragen formuliert werden, verdeutlicht: Der Text will seine Leser gezielt zu der Auseinandersetzung provozieren: Und was hältst Du eigentlich davon? – Eben dies ist auch die Provokation bei Caravaggio.

(3) Besonders auffallend ist der Versuch, das Phänomen des *Todes* mittels unterschiedlich verwendeter Begriffe differenzierend zu fassen: Was eigentlich ist Tod, mit dieser Frage wird der Leser konfrontiert, wenn er solch unterschiedliche Ausdrücke liest wie Krankheit (eigentlich: Kraftlosigkeit oder Zugrundegehen, *astheneia*), Tod (*thanatos*), fortgehen (*hypagogein*), entschlafen (*koimein*), Schlaf (*hypnos*), (voll-)enden (*teleutaein*) und entsprechende Verben, besonders interessant natürlich auch die von Kierkegaard 1849 unter Bezug auf Joh 11:4 zum Buchtitel gemachten Rede von der „Krankheit zum Tode“.

(4) In gleicher Weise bringt der Text das Phänomen *Auferstehung* mit und in unterschiedlichsten Begriffen zur Sprache: Im engeren Sinne lesen wir von *exhypnizo* (aus dem Schlaf holen), *anhistêmi* (aufstehen, auferstehen), *anastasis en tê eschatê hêmera* (Auferstehung am letzten, jüngsten Tage), *airô anô*

---

[6] Hier sei kurz darauf hingewiesen, dass die neuere exegetische Literatur nicht mehr ungebrochen die seit Bultmann gängige literarkritische These von unterschiedlichen Schichten im Johannes-Evangelium teilt. Die Untersuchung des literarischen Entstehungsprozesses von Joh ist keinesfalls unwichtig; doch trägt sie zum tieferen Verstehen des Textes nur sehr bedingt etwas bei, schon weil rein äußerlich damit der kompositorische Anspruch des Autors dieses nicht erst heute, sondern von Beginn an so und nicht anders vorliegenden einheitlichen Gesamttextes nicht ernst genommen würde. – Vgl. dazu nur den *Johannes-Kommentar* von Ludger Schenke, Mainz 2014 (revidiert nur über: http://ubm.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2014/3634/pdf/doc.pdf; ursprünglich Düsseldorf: Patmos 1998).

(aufheben, erheben nach oben), *lyô* (lösen) und natürlich den schlichten, aber mehrsinnigen Ausruf *exô* (heraus!; doch woraus und wohin eigentlich?), im weiteren Sinne auch von *sôzein* (retten), *zôein* (leben); sogar die unterschiedlichen „gehen"-Wörter gehören metaphorisierend in diesen Zusammenhang: Joh 11 verwendet *agô* (gehen), *hypagô* (fortgehen), *peripateô* (umhergehen), *poreuô* (in Bewegung setzen), *erchomai* (kommen), *pareimi* (dasein, angekommen sein), *hypantaô* (entgegen gehen, begegnen), *aperchomai* (weggehen), *exerchomai* (hinausgehen), *apostelein* (senden). – Was von alledem ist gemeint, wenn von Auferstehung die Rede ist? Und wie ist es mit Lazarus: Wird er aufgeweckt, wird er auferstehen, soll er sich erheben, aufstehen, wird er gelöst, woraus soll er „heraus"? Mit diesen Fragen sich auseinanderzusetzen, dazu regt der Text an, wenn wir ihn denn genau lesen.

(5) Und wird nicht von daher auch problematisiert, welcher Charakter grundsätzlich unserer Rede, unserer *Sprache* eignet: Wissen wir überhaupt, ob und wie wir verhüllt oder offen reden können, was wir sagen, wenn wir etwas sagen? Wird nicht den Zuhörern Jesu zu Beginn bewusst *doxa* (Meinung, Schein) unterstellt (V 13), während einen Vers später Jesus *parrêsia* (freies Wort) redet, ohne dass die anderen ihn freilich verstehen? Müssen, um dies glaubend zu verstehen (und was hieße das?), nicht deswegen dem Lazarus am Ende die Binden, nein, eigentlich er selbst gelöst werden: *lysate auton* (löst ihn)?

(6) Sicher aus diesem Grund formuliert Joh in unterschiedlichen, ja inkompatiblen *Sprachformen*: Neben hohen Bekenntnisformeln („Du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommende", 11:27) finden sich fast komische Spontanäußerungen („Er riecht schon", 11:39); wörtliche Rede wechselt mit Erzählpassagen und Kommentaren.

(7) Von hier zum bewusst inszenierten Spiel mit dem Tempus der Erzählung: Wird nicht in diesem ganzen Kapitel von Johannes im wörtlichsten Sinne das existentielle Problem der *Zeitlichkeit* erörtert? Nichts verweist darauf besser als die Zeitstruktur unserer Sprache: Wie klingt in diesem Horizont Jesu (oder ist es nicht schon Christi?) berühmtes und eigens betontes *egô eimi hê anastasis kai hê zôê* (ich bin die Auferstehung und das Leben), zweifellos der Höhepunkt im Text: Eine ontologisierende Identitätsaussage ist das nicht! Vielmehr markiert sie den Einbruch einer anderen Zeitlichkeit in die alltägliche Zeit, die uns nie anders als Verlauf und somit auch als zu Ende laufende Zeit erscheinen kann.[7] Erst damit wird die anfänglich gar nicht verständliche Bemerkung aufgeklärt: *hautê hê astheneia ouk estin pros thanaton* (diese Krankheit ist nicht zum Tode, V 4).

(8) Und wie formuliert Jesus dann weiter: „… nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung Gottes, damit der Sohn Gottes verherrlicht werde" (*hy-*

[7] Zu diesem Punkt insbesondere vgl. die genaueren Ausführungen des Vf. in seinem ersten Beitrag im vorliegenden Band.

per têsdoxês tou theou, hina doxasthê ho hyios tou theou). Diese Heraushebung der *doxa* (erhabenes Scheinen), steht sie nicht in auffälliger Entgegensetzung zur *doxa* (Schein als Meinung) der Jünger in V 13? Und findet sie nicht am Ende der Perikope in V 40 eine Erfüllung, ist doch dann die *doxa tou theou* zu „sehen“ (*horaô*)?

(9) Damit zum Schlussstein der Perikope: Im Horizont der *doxa* klärt sich auch die Lichtmetapher (*phôs*) in V 9: Aufgeweckt werden soll Lazarus, um eben dieses Licht sehen zu können. Welches Licht? Hat nicht genau dies Caravaggio verstanden, der zwei Jahre vor seinem Tod jenes gar nicht auf den äußeren Erzählvorgang der so genannten Auferweckung des Lazarus passende Bild gemalt hat? Denn was, genauer welche Szene aus dem Text zeigt er hier eigentlich? So wie hier abgebildet, kommt nichts im Text vor. Und doch geht Caravaggio mit seinem verwirrenden *chiaroscuro*-Spiel (die Herrlichkeit des Sohnes Gottes bleibt jedenfalls im Antlitz Jesu dunkel!) und den nicht klaren, wie von anders her ins Alltägliche einfallenden Lichtquellen auf die Tiefendimension des Johannes-Textes ein wie kaum ein textlicher Interpret: Mit „Auferstehung“ fällt ein anderes Licht auf den gestorbenen Lazarus! Konkreter und zugleich theoretischer: Der Blick auf die jenseits des Bildes liegenden Eschata wirft ein neues Licht auf unser aller alltägliches und vor allem endliches Leben:[8] Ist die bildliche Darstellung vielleicht die gegenüber dem sprachlichen Diskurs besser geeignete Form, jene doppeldeutige *doxa* vor Augen zu führen und sehen zu lassen und damit auch die Frage nach Hoffnung bzw. Auferstehung zur Auseinandersetzung zu bringen und auf den Hoffenden zurückzuwenden, um sein Hoffen und sich selbst, sein Menschsein und sein konkretes Leben besser, in einem neuen Licht zu sehen: Wenn du so siehst und so glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen (V 40: *ean pisteusês opsê tên doxan theou*)!

[8] Auch dies ist zu verstehen als eine Einlösung der letzten These des Vf. in seinem ersten Beitrag.

Katja Boehme / Sarah Brodhäcker

„Im Gespräch ist es mir nochmal deutlich geworden, was wichtig für die Sichtweise meiner Religion ist …“

Interreligiöses Begegnungslernen in der Lehrerausbildung – Konzept und Evaluationsergebnisse

„Ich hatte bisher noch nie mit einer Muslimin gesprochen!“ – So kommentierte eine Lehramtsstudentin ihre Teilnahme an einem Projekttag zum Interreligiösen Begegnungslernen an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.[1] Wohl kaum wird aufgrund der rasanten gesellschaftlichen Veränderungen, die in Europa zu erwarten sind, in Zukunft eine Studentin an einer Hochschule Deutschlands eine vergleichbare Aussage machen. Mehr als je zuvor sind die Lehrerausbildungsstätten herausgefordert, der kulturellen und religiösen Diversität der heranwachsenden Generation Rechnung zu tragen. Gefragt sind didaktische Konzepte der Begegnung und Verständigung, die Kinder und Jugendliche bereits in der Schule eine friedvolle Konvivenz und die gegenseitige Rücksichtnahme auf unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Positionen einüben lassen. Dies darf sich nicht darauf beschränken, Kenntnisse über andere Weltreligionen zu gewinnen. Vielmehr stellt der didaktisch initiierte und angeleitete Dialog in interreligiösen Begegnungssituationen für die Zukunft der Gesellschaft eine drängende Bildungsaufgabe dar, um nachhaltig Tendenzen der Radikalisierung entgegenzutreten.[2]

Im Unterschied zu diesem Erfordernis belegt jedoch die Aussage der zitierten Lehramtsstudentin der PH Heidelberg die alarmierende Tatsache, dass bisher nur an wenigen Hochschulen in Deutschland Ausbildungsmodule eingerichtet sind, die es zukünftigen Lehrerinnen und Lehrern im Rahmen ihrer Ausbildung ermöglichen, mit Vertreterinnen und Vertretern

---

[1] Vgl. zum ‚Interreligiösen Begegnungslernen – die Kooperierende Fächergruppe im fächerverbindenden Unterricht‘, das als Forschungsprojekt von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wird:
www.ph-heidelberg.de/zq-interreligioeses-begegnungslernen.html (30. 10. 2015).

[2] Zum in Anm. 1 genannten Forschungsprojekt gehören ferner Schulprojekte, die mit Schülerinnen und Schülern des jüdischen, katholischen, evangelischen und islamischen Religionsunterrichts und des Ethikunterrichts bisher in einer 5./6. Klassenstufe und in einer 7. Klassenstufe durchgeführt wurden:
https://www.youtube.com/watch?v=6V42wyft0mk (Schuljahr 2012/13);
https://www.youtube.com/watch?v=sZXeTaqfWLw (Schuljahr 2014/15) (30. 10. 2015).

anderer religiöser Bekenntnisse, etwa des Islams, des Judentums, verschiedener Konfessionen des Christentums oder anderer Weltreligionen in ein hochschuldidaktisch angeleitetes, theologisch-philosophisches Fachgespräch zu kommen.[3] Dazu, und um in der Schule fächerkooperierende interreligiöse Projekte umsetzen zu können, ist jedoch ein solches Ausbildungsangebot insbesondere für Lehrkräfte der verschiedenen Fächer des konfessionellen Religionsunterrichts – also der Fächer Evangelische, Katholische, Islamische oder Jüdische Religionslehre[4] – und des Ethik- bzw. Philosophieunterrichts erforderlich.

1. Anforderungen an die interreligiöse Bildung der Lehrerinnen und Lehrer

1.1 Landespolitische Vorgaben am Beispiel Baden-Württembergs

Auch in Baden-Württemberg sind interreligiöse Begegnungen zur Kompetenzgewinnung interreligiöser Dialogfähigkeit in den Ausbildungsmodulen von Lehrerinnen und Lehrern nicht vorgesehen. Umso erstaunlicher ist es, dass in diesem Bundesland dennoch die jüngste Rahmenvorgabenverordnung für Lehramtsstudiengänge bereits für Lehrkräfte der Grundschule den „Dialog der Religionen" als verpflichtenden Studieninhalt vorschreiben.[5] Von angehenden evangelischen Religionslehrerinnen und -lehrern erwartet

[3] Eine Übersicht über die Fakultäten und Lehrerausbildungsstätten in Deutschland, an denen interreligiöse Kooperationen angeboten werden, bietet: Miotk, Julian: „Ausgewählte Zertifikate, Zusatzqualifikationen und Studiengänge zur interreligiösen Kompetenzbildung an Theologischen Fakultäten und Hochschulen". In: Boehme, Katja (Hrsg.): *„Wer ist der Mensch?". Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren.* (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, Bd. 4) Berlin 2013, S. 277–283. Vgl. zu Österreich: Krobath, Thomas; Ritzer, Georg (Hrsg.): *Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig.* (Schriften der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems, Bd. 9) Wien [u. a.] 2014. Ebenso befasst sich das Themenheft *‚Religionspädagogische Kooperationen angesichts religiöser Vielfalt'* der Zeitschrift ‚Österreichisches Religionspädagogisches Forum' 23 (2015) mit kooperativem Lernen und Lehren in Österreich:
http://unipub.uni-graz.at/oerf/periodical/titleinfo/817671 (10. 11. 2015).

[4] Selbstverständlich gilt das hier Gesagte ebenso für die übrigen in den Bundesländern eingerichteten Fächer des Religionsunterrichts, wie z. B. die Alevitische, Altkatholische und Syrisch-Orthodoxe Religionslehre.

[5] Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg: *Rechtsverordnung des Kultusministeriums über Rahmenvorgaben für die Umstellung der allgemein bildenden Lehramtsstudiengänge an den Pädagogischen Hochschulen, den Universitäten, den Kunst- und Musikhochschulen sowie der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg auf die gestufte Studiengangstruktur mit Bachelor und Masterabschlüssen der Lehrkräfteausbildung in Baden-Württemberg* (Rahmenvorgabenverordnung Lehramtsstudiengänge – RahmenVO-KM) vom 27. April 2015, S. 576 (Anlage).

die Verordnung des baden-württembergischen Kultusministeriums, dass sie „Prinzipien und Konzeptionen des ökumenischen und interreligiösen Dialogs erläutern, auf dieser Grundlage ihre eigene theologische Position differenziert und kontextuell reflektieren und sich im ökumenischen und interreligiösen Dialog positionieren“[6] können. Und von Absolventen der Islamischen Theologie/Religionspädagogik wird gefordert, dass sie „den islamischen Glauben argumentativ im Dialog mit Positionen der philosophischen Ethik und anderer theologischer Ethiken reflektieren und vertreten“[7] und ihn „im Rahmen interreligiöser und interkultureller Problemhorizonte theologisch [...] diskutieren“ können.[8] Ebenso wie ihre evangelischen und islamischen Kolleginnen und Kollegen in der Grundschule sollen auch angehende katholische Religionslehrerinnen und -lehrer bereits in dieser Schulart „zu fachübergreifenden und fächerverbindenden Kooperationen in der Lage [sein], insbesondere mit anderen (religiös-) wertbildenden Fächern.“[9] In der Sekundarstufe I sollen zukünftige Lehrerinnen und Lehrer – etwa der Jüdischen Religionslehre – selbstverständlich über die fachdidaktischen Kompetenzen verfügen, „den Religionsunterricht weiterzuentwickeln, ihn fächerverbindend auszugestalten, besonders auch in konfessionell-kooperativer Hinsicht, und das Schulleben um seine religiöse Dimension zu bereichern.“[10] Und auch von Lehramtsstudierenden des Parallelfachs Ethik in Baden-Württemberg wird gefordert, dass sie sich während ihres Studiums „die religiöse Frage und Formen ihrer Äußerung, unter Einbeziehung von Grundlagenwissen über verschiedene Religionen“[11] erarbeiten.

Aber nicht nur das Kultusministerium in Baden-Württemberg, sondern ebenso die ländergemeinsamen Anforderungen der Kultusministerkonferenz legen in der Ausbildung von Lehrerinnen und Lehrern ein nachdrückliches Gewicht darauf, dass diese „mit Vertretern anderer Konfessionen und Religionen sowie anderer weltanschaulicher Lebens- und Denkformen“[12] in einen nachhaltigen Dialog kommen.

Diese Anforderungen an die Lehrerinnen- und Lehrerausbildung korrespondieren mit den Aufgaben, die in der Schule auf sie warten. In diesem Sinne nimmt auch der Bildungsplan 2016 Baden-Württembergs die interreligiöse Bildung der Schülerinnen und Schüler als wichtige Aufgabe in

---

[6] Ebd., S. 437 (Anlage).
[7] Ebd., S. 441 (Anlage).
[8] Ebd., S. 441 (Anlage).
[9] Ebd., S. 444 (Anlage).
[10] Ebd., S. 527 (Anlage).
[11] Ebd., S. 500 (Anlage).
[12] Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland: *Ländergemeinsame inhaltliche Anforderungen für die Fachwissenschaften und Fachdidaktiken in der Lehrerbildung.* Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 16. 10. 2008 i. d. F. vom 16. 5. 2013, S. 42.

den Blick. Der Bildungsplan fordert in einer seiner sechs (für alle Fächer aller Schularten geltenden) Leitperspektiven von den Lehrerinnen und Lehrern, sich für „Bildung für Akzeptanz und Toleranz von Vielfalt" einzusetzen. Hier wird sogar konkret von „Formen des interkulturellen und interreligiösen Dialogs"[13] gesprochen. So sollen Lehrerinnen und Lehrer bereits ihre Grundschülerinnen und -schüler dazu befähigen, zu „kommunizieren und dialogfähig [zu] sein" und „anderen in deren Vielfalt tolerant, achtsam und wertschätzend [zu] begegnen, auch im Kontext inter-konfessioneller und interreligiöser Begegnungen."[14]

1.2 Zu den Anforderungen der christlichen Religionsgemeinschaften an die Religionslehrerinnen- und -lehrerbildung

Die beiden christlichen Religionsgemeinschaften erwarten von ihren Religionslehrerinnen und -lehrern, dass diese in ihrer Ausbildung die Dialog- und Diskurskompetenz entwickeln, die sie dazu befähigt, „in der Begegnung mit anderen wissenschaftlichen Perspektiven, aber auch mit Vertretern anderer Konfessionen und Religionen sowie anderer weltanschaulicher Lebens- und Denkformen die eigene theologische Position reflektieren und im Dialog argumentativ vertreten"[15] zu können.

Diese, als „Dialog- und Diskurskompetenz" bezeichnete Kompetenz, nimmt mit *einer* unter den fünf von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ausgearbeiteten Leitkompetenzen und mit *zwei* der neun von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) verfassten Kompetenzen jeweils ganze 20% aller dort formulierten Kompetenzen ein. Ein elementarer Anteil der von beiden Religionsgemeinschaften für die Religionslehrerausbildung geforderten Fähigkeiten bezieht sich also auf die Dialog- und Diskurskompetenz.[16] Die EKD erwartet mit dieser Leitkompetenz sogar umfassend, dass evangelische Religionslehrerinnen und -lehrer „auf der Grundlage

[13] Diese werden unter der Leitperspektive „Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt" aufgeführt;
vgl. www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/Startseite/Informationen/de_BTV (2. 11. 2015)
Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg: Leitperspektive „Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt".

[14] Unter „Prozessbezogene Kompetenzen" der Katholischen Religionslehre aufgeführt in der Arbeitsfassung des Bildungsplans 2016, S. 3, in:
http://www.bildung-staerkt-menschen.de/service/downloads/arbeitsfassung/gs/GS_KathRel_Arbeitsfassung_140908.pdf (5. 10. 2015).

[15] So die Formulierung aus dem fachspezifischen Kompetenzprofil der Evangelischen Religionslehre: Ebd., S. 5. Für die Studienabsolventinnen und -absolventen des Fachs Philosophie heißt es allgemeiner, dass sie „fachwissenschaftliche Denkmuster auf lebensweltliche Fragehorizonte beziehen" und „zur Identitätsfindung Heranwachsender beitragen" (ebd. S. 38) können.

[16] Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Theologisch-religionspädagogische Kompetenz. Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrerausbil-*

konfessions- und religionskundlicher sowie philosophischer Kenntnisse Konzepte des Lernens, des Dialogs und der Zusammenarbeit über die Grenzen der eigenen Konfession und Religion hinweg erschließen [...] sowie dialogische Lehr- und Lernprozesse mit Schülerinnen und Schülern anderer religiöser und weltanschaulicher Prägungen initiieren"[17] können.

„Religionskundliche Grundkenntnisse" gehören auch der DBK zufolge ebenso wie die „Grundlagen, Methoden und Ziele des ökumenischen und interreligiösen Dialogs" als inhaltliche „interdisziplinäre Dialog- und Diskurskompetenz" zum Absolventenprofil des Fachs Katholische Theologie.[18] Folglich erwarten die katholischen Bischöfe von den Religionslehrerinnen und -lehrern der Katholischen Religionslehre, dass sie „Religion und Glaube nicht nur aus der theologischen Binnenperspektive, sondern auch aus der Außenperspektive anderer Wissenschaften wahrnehmen und reflektieren"[19] können. Und schließlich gehen die Bischöfe davon aus, dass die Religionslehrerinnen und -lehrer ihrer Diözesen „zu fächerübergreifenden und fächerverbindenden Kooperationen in der Lage"[20] sind.[21]

Angesichts dieser Vielzahl der inhaltlichen und methodischen Anforderungen, die an Religionslehrerinnen und -lehrer gestellt sind, um mit den Kollegen und Kolleginnen der religiösen oder philosophischen Parallelfächer in den fächerverbindenden und interdisziplinären Dialog in der Schule zu treten, sollte es selbstverständlich sein, bereits im Lehramtsstudium Ausbildungsmodule einzurichten, die angehenden Lehrerinnen und Lehrern ermöglichen, sich Fähigkeiten und Fertigkeiten des interreligiösen Dialogs im Raum der Schule anzueignen.

Umso mehr ist augenfällig, dass für die praktische Umsetzung solch eines fächerverbindenden Dialogs bisher weder in der Schule noch in der Lehramtsbildung didaktische Konzepte etabliert sind. Dabei sind diese bereits vorhanden und werden vom Institut für Philosophie und Theologie der

---

dung. Hannover 2009, S. 21; sowie: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Kirchliche Anforderungen an die Religionslehrerbildung*. Bonn 23. September 2010, S. 20f.

[17] Ebd., S. 32 Teilkompetenz 5.

[18] Ebd., S. 21.

[19] Ebd.

[20] Ebd. Vgl. Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland [wie Anm. 12], S. 44.

[21] Vgl. Boehme, Katja: „Interreligiöses Begegnungslernen in der Lehrerbildung. Zum Konzept der Kooperierenden Fächergruppe in der Hochschuldidaktik". In: Boehme, Katja (Hrsg.): *„Wer ist der Mensch?". Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren.* (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, Bd. 4) Berlin 2013, S. 233–253, hier S. 236f.

Pädagogischen Hochschule Heidelberg sowohl in der Lehramtsausbildung, als auch in der Schule entwickelt, erprobt, evaluiert und veröffentlicht.[22]

2. Das Projekt ‚Interreligiöses Begegnungslernen' in der Lehramtsausbildung der PH Heidelberg

Mit dem Projekt des ‚Interreligiösen Begegnungslernens' will das Institut für Philosophie und Theologie der PH Heidelberg dazu beitragen[23], dass sich – wie in Baden-Württemberg vorgesehen – die zukünftigen Lehrerinnen und Lehrer nach Abschluss ihres Studiums „als Vermittler zwischen den Bildungsansprüchen des Kindes und den gesellschaftlich geltenden Bildungsanforderungen"[24] verstehen. Weil diese gesellschaftlichen Bildungsanforderungen mehr denn je von der Pluralität von Religionen und Weltanschauungen geprägt sein werden, gehen die Verantwortlichen dieses hochschuldidaktischen Projekts davon aus, dass die zukünftigen Lehrerinnen und Lehrer über didaktische Methoden und Konzeptionen interkultureller und interreligiöser Begegnungen verfügen müssen, um ihren Schülerinnen und Schülern ihrerseits ermöglichen zu können, sich Kompetenzen interkultureller und interreligiöser Verständigung anzueignen.

2.1 Impulse aus interkulturellen Trainings

Eine der jüngeren wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum interreligiösen Lernen empfiehlt, Methoden aus dem interkulturellen Training auf das interreligiöse Lernen zu übertragen. Die Studie kommt zu dem Schluss, dass „ein entscheidender Vorzug einiger spezifischer Methoden aus dem Bereich interkultureller Trainings gegenüber allgemeinen Methoden ist, dass sie sich,

[22] Vgl. zur Lehrerausbildung ebd., sowie u. a.: Boehme, Katja: „Religiöse Bildung der Zukunft – konfessionell oder interreligiös?" In: Hailer, Martin; Petermann, Hans-Bernhard; Stettberger, Herbert (Hrsgg.): *Bildung – Religion – Säkularität.* Heidelberg 2013, S. 293–311; sowie zur Umsetzung in der Schule: Boehme, Katja: „Interreligiöses Begegnungslernen. Plädoyer für eine Didaktik des fächerkooperierenden Religionsunterrichts." In: IRP Freiburg (Hrsg.): *begegnen – lernen – interreligiös.* Information & Material für den katholischen Religionsunterricht an Grund-, Sonder-, Haupt-/Werkreal-, Real- und Gemeinschaftsschulen Sek I. Freiburg 2015, 6–11; Boehme, Katja; Benizri, Susanne; Kalac, Canan; Petermann, Hans Bernhard; Weber, Cornelia: „Abraham unter dem Segen Gottes. Unterrichtsentwürfe zum Interreligiösen Begegnungslernen für die Klassenstufen 5/6." In: Ebd., S. 36–51.

[23] Das Institut für Philosophie und Theologie der PH Heidelberg bietet in Kooperation mit der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, und dem Institut für Islamische Theologie der PH Karlsruhe eine Zusatzqualifikation an: ‚Interreligiöses Begegnungslernen – die Kooperierende Fächergruppe im fächerverbindenden Unterricht'; vgl. Anm. 1.

[24] Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg [wie Anm. 5], S. 576 (Anlage).

für interreligiöse Lernprozesse adaptiert, auf das Proprium interreligiösen Lernens beziehen, nämlich auf interreligiöse Überschneidungssituationen."[25] Der evangelische Religionspädagoge Joachim Willems rät daher dazu, im interreligiösen Lernen „Phasen einzuschieben, in denen eigene religiöse oder weltanschauliche Positionen expliziert und reflektiert werden. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Auseinandersetzung mit anderen Religionen bzw. mit interreligiösen Überschneidungssituationen für die Lernenden existenziell bedeutsamen werden."[26] Ferner fordert er Modelle, die es ermöglichen, „die eigene Position im Austausch mit anderen Positionen explizieren zu können, weil es nur so möglich ist, eigene Deutungen zu hinterfragen und für mögliche Gesprächspartner kenntlich zu sein."[27]

Doch wie können solche Modelle der interreligiösen Verständigung in die Ausbildung von Religionslehrerinnen und -lehrern Eingang finden, ohne dass dadurch der Umfang der gesamten Studienanforderungen unverhältnismäßig vergrößerst wird? Denn eine „eigene theologische Position" einnehmen zu können, wie es die Kultusministerien der Länder von Religionslehrerinnen und -lehrern fordern[28], kann nicht bedeuten, zugunsten etwa religionswissenschaftlicher Ausbildungsmodule die Anteile der theologischen Fachwissenschaft im Studium zu verringern. Und ebenso müssen die zukünftigen Ethiklehrerinnen und -lehrer in die Pflicht genommen werden, sich für das interreligiöse Lernen ihrer Schülerinnen und Schüler einzusetzen. Denn angesichts der demographischen Entwicklung unserer Gesellschaft dürfen auch diejenigen Schülerinnen und Schüler, die sich vom konfessionellen Religionsunterricht abgemeldet haben, nicht von interreligiöser Bildung, die – wie oben dargestellt – immer auch interreligiöse Dialogkompetenzen umfasst, dispensiert werden.[29]

---

[25] Willems, Joachim: *Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden*. Wiesbaden 2011, S. 254. Willems geht dabei von einem Ansatz sog. ‚Critical Incidents' aus, „also bei solchen Ereignissen in interkulturellen Überschneidungssituationen, in denen ein oder mehrere Interaktionspartner merken, dass ihr Verhalten und ihre Deutung der Situation offensichtlich nicht ‚funktionieren', was sich darauf zurückführen lässt, dass die Beteiligten verschiedenen kulturellen Codes folgen." Ebd., S. 225.

[26] Ebd., S. 254.

[27] Ebd., S. 255.

[28] Vgl. Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland [wie Anm. 12], S. 5; vgl. Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg [wie Anm. 5], S. 437 (Anlage).

[29] Entsprechend sollten die Bundesländer, in denen das Fach Ethik- bzw. Philosophieunterricht noch nicht als Parallelfach zum konfessionellen Religionsunterricht in der Grundschule eingerichtet ist, das Bildungsangebot in der Schule entsprechend erweitern. In Baden-Württemberg wurde 2011 eine diesbezügliche Koalitionsvereinbarung getroffen, aber nicht eingelöst.

2.2 Zur Organisation des ‚Interreligiösen Begegnungslernens' in der Hochschuldidaktik

Seit 2011 führt das Institut für Philosophie und Theologie der PH Heidelberg grundsätzlich einmal im Studienjahr in Kooperation mit der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, und dem Institut für Islamische Theologie der PH Karlsruhe ein gemeinsames Projekt des Interreligiösen Begegnungslernens durch. Ein solches Projekt sieht vor, dass sich die Dozentinnen und Dozenten der unterschiedlichen Studienfächer der Theologie sowie der Philosophie der drei beteiligten Hochschulen einmal im Studienjahr auf ein und dasselbe Thema einigen, das in jedem Fach jeweils seiner Studienordnung entsprechend – und somit in einer curricularen Hochschulveranstaltung – ein Semester lang angeboten wird. Weil diese Veranstaltungsangebote somit Teil der ohnehin zu belegenden Studienangebote sind, bedeutet die Teilnahme an diesen für Studierende kein zusätzlicher Studienaufwand. Damit benötigt eine solche fächerkooperierende Zusammenarbeit auch kein zusätzliches Deputat der Lehrenden.

Tabelle 1.

Modul-Struktur	Modulinhalt	LP *	SWS **
Modul 1A (Pflichtbereich)	Veranstaltung in der Kooperierenden Fächergruppe (im eigenen Studienfach der Theologie bzw. Ethik, Teilnahme am Interreligiösen Projekttag)	3	2
Modul 1B (Pflichtbereich)	Thematisch gebundene Begleitveranstaltung (zu Modul 1A) aus dem Grundfragenbereich	2	2
Modul 2 (Pflichtbereich)	Hauptseminar Interreligiöses Lehren und Lernen	3	2
Modul 3 (Wahl-pflichtbereich)	Fachfremde Veranstaltung (mit systematischem oder philosophischem Thema) im interreligiösen Kontext	3	2
Modul 4 (Wahl-pflichtbereich)	Veranstaltung aus einem der Vertiefungsbereiche 1. Frühkindliche Bildung 2. Interkulturelles Lernen 3. Theologie oder Philosophie der Religionen	3	2
Abschließender Leistungsnachweis: fächerübergreifendes Kolloqium		3	–

Und mit wenigen zusätzlichen Veranstaltungen haben die Studierenden der theologischen und philosophischen Fächer die Möglichkeit, die Zusatzqualifikation „Interreligiöses Begegnungslernen – Die Kooperierende Fächergruppe im fächerverbindenden Unterricht" zu erwerben, die 2013 vom Institut für Philosophie und Theologie der PH Heidelberg eingerichtet wurde (vgl. Tabelle 1). In dieses Zertifikat ist das o. g. Projekt des Interreligiösen Begegnungslernens als eines von insgesamt vier Modulen eingebunden, welche ansonsten sowohl die religionspädagogische Vertiefung, als auch die Erweiterung religionswissenschaftlicher Kenntnisse vorsehen. So ermöglicht etwa der Besuch einer fachfremden theologischen oder philosophischen

Hochschulveranstaltung die Begegnung und Auseinandersetzung mit Lehrenden und Studierenden der Philosophie oder der Theologie einer anderen Konfession oder Religion. Und in den religionskundlichen Vorlesungen und Seminaren, die das Zertifikat umfasst, erweitern Studierende unterschiedlicher theologischer und philosophischer Fächer ihr Wissen über andere Religionen. Und schließlich werden die Absolventen dieser Zusatzqualifikation in einem (religions-) didaktischen Hauptseminar mit weiteren pädagogischen und didaktischen Ansätzen des interreligiösen Lernens bekannt gemacht.[30]

3. Zur Auswertung des Projekttags zum ‚Interreligiösen Begegnungslernen' zum Thema „Hoffnung über den Tod hinaus"

Wie bereits in den Studienjahren 2011 und 2013 organisierte das Institut für Philosophie und Theologie der PH Heidelberg auch im Studienjahr 2014 eine hochschulübergreifende Kooperation mit der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, und dem Institut für Islamische Theologie der PH Karlsruhe.[31] In den Studienfächern Evangelische Theologie/Religionspädagogik, Katholische Theologie/Religionspädagogik und Philosophie/Ethik der PH Heidelberg wurden im Sommersemester 2014 jeweils eine Veranstaltung zu dem Thema „Hoffnung über den Tod hinaus" angeboten.[32] Auch das Institut für Islamische Theologie der PH Karlsruhe beteiligte sich mit Studierenden aus zwei Hochschulveranstaltungen, „Islamische Ethik" und „Einführung in die islamische Glaubenslehre". Hier wurde das Thema der islamischen Eschatologie schwerpunktmäßig behandelt, weil es im besagten Semester in keinem anderen Studienangebot des Instituts für Islamische Theologie unter-

[30] Zur Zusatzqualifikation und der zuvor aufgeführten Tabelle 1 vgl. www.ph-heidelberg.de/zq-interreligioeses-begegnungslernen.html (3. 11. 2015).
* = Ein Leistungspunkt entspricht 25–30 Stunden studentischer Arbeitszeit (Präsenz, Vor- und Nachbereitung, Selbststudium, Prüfung).
** = SWS steht für Semesterwochenstunde (ein Seminar hat in der Regel 2 SWS).

[31] Zum hochschuldidaktischen Projekt 2011 vgl. Boehme (2013) [wie Anm. 21], sowie Boehme, Katja; Brodhäcker, Sarah: „‚Das Beste war, dass wir ins Gespräch gekommen sind …'. Zu den Ergebnissen einer Evaluation der Kooperierenden Fächergruppe in der Lehrerausbildung." In: Boehme, Katja (Hrsg.) [wie Anm. 3 und 21], S. 255–275.

[32] An der PH Heidelberg wurde das Hauptseminar der Evangelischen Theologie „Hoffnung – auch über den Tod hinaus. Christliche Eschatologie" (Modul 3) von Prof. Dr. Martin Hailer geleitet. Im Fach Katholische Theologie bot Vertr. Prof. Dr. Julia Knop das Hauptseminar „Hoffnung über den Tod hinaus. Christliche Eschatologie" (Modul 2 und 3) an. Und von AOR Dr. Hans-Bernhard Petermann wurde im Fach Philosophie/Ethik ein Hauptseminar mit dem Titel: „Was darf ich hoffen? Religion und Geschichte im philosophischen Unterricht" (Modul 2 und 3) gehalten.

gebracht werden konnte.[33] Und im Rahmen der ‚Praktischen Religionslehre' befassten sich jüdische Studierende an der Hochschule für Jüdische Studien in einer Veranstaltung mit dem Titel „Tefila und Gemara" mit der jüdischen Eschatologie.[34]

Bereits die *Erarbeitung des Themas* im eigenen Studienfach kann somit als erste Phase des interreligiösen Begegnungslernens bewertet werden (daher wird hier von der 1. Phase des hier umgesetzten Konzepts der Kooperierenden Fächergruppe gesprochen).[35] Eine solche Vorbereitungsphase ermöglicht, alle Studierende der verschiedenen beteiligten Veranstaltungen auf etwa denselben Kenntnisstand über das Thema aus ihrer Fachperspektive zu bringen. Denn ein gewinnbringender Dialog setzt ein annähernd vergleichbares Wissensniveau voraus.[36]

Am Ende des Sommersemesters wurde nun ein interreligiöser Begegnungstag in der Aula der PH Heidelberg organisiert, der in einer sogenannten *Forumsphase* alle Studierende der sechs verschiedenen theologischen und philosophischen Hochschulveranstaltungen dazu einlud, das Thema aus ihrer jeweiligen Fachperspektive zu präsentieren (2. Phase: Präsentation). In einer weiteren *Austauschphase* (3. Phase) kamen die Studierenden aus jedem der beteiligten Fächer am selben Tag in kleinen Gesprächsgruppen zusammen, um sich über weitere Fragen, die sich durch die Präsentation im Forum über das Thema „Hoffnung über den Tod hinaus" ergeben hatten, in eher vertraulicher Runde auszutauschen. Die *Reflexion* über den inhaltlichen oder methodischen Zugewinn durch die Kooperation und Begegnung am interreligiösen Begegnungstag fand als 4. und abschließende Phase dieser kooperierenden Fächergruppe wieder in der Hochschulveranstaltung des eigenen Studienfachs statt. Sie wurde mit einem Fragebogen abgeschlossen, dessen Auswertung im Folgenden in Teilen vorgestellt werden soll. Die Ausführun-

---

[33] „Islamische Ethik" (Modul 2) wurde von Amina Boumaaiz M.A., die „Einführung in die islamische Glaubenslehre" (Modul 1) von Imran Schröter M.A. an der PH Karlsruhe angeboten.

[34] Diese Veranstaltung findet viermal in der Woche pro Semester zweistündig unter der Leitung von Rabbiner Shaoul Friberg statt.

[35] Die Phasen sind ausführlich dargestellt in: Boehme (2013) [wie Anm. 21], S. 242–246.

[36] Mit dieser thematisch fokussierten Vorbereitung wird die „Problematik der Semesterungleichzeitigkeit mit unterschiedlichen Wissensständen" umgangen, die im Rahmen der hochschuldidaktischen Begegnungsprojekte der Kirchlichen PH Wien/Krems und des Privaten Studiengangs für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen (IRPA) von den dort teilnehmenden Studierenden festgestellt wurde. Vgl. Sobreira-Majer, Alred Garcia; Abuzahra, Amaini; Hafez, Farid; Ritzer, Georg: „Interreligiöses Lernen in Begegnung. Evaluation von Begegnungslernen in der ReligionslehrerInnenausbildung." In: Krobath, Thomas; Ritzer, Georg (Hrsgg.): *Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig.* (Schriften der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems, Bd. 9) Wien [u. a.] 2014, S. 155–184, hier S. 177.

gen im nächsten Abschnitt gewähren somit einen Einblick in die Bewertung des Projekts aus der Perspektive der Studierenden.[37]

3.1 Zu den Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der Befragung

3.1.1 Besuchte Veranstaltungen

Von den insgesamt 60 Studierenden[38], die aus den sechs Veranstaltungen der fünf Studienfächer[39] am Projekttag teilnahmen, füllten 52 den Fragebogen im paper-pencil-Verfahren aus. Das entspricht einem Rücklauf von knapp 87%. Entsprechend der jeweiligen Größe der Veranstaltungen nahmen 4 Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Veranstaltung aus der Hochschule für Jüdische Studien, 17 Studierende aus dem Fachbereich Katholische Theologie der PH Heidelberg, 17 Studierende des Fachbereichs Evangelische Theologie und 4 Studierende des Fachbereichs Ethik[40] der PH Heidelberg und 8 Studierende aus dem Studiengang der Islamischen Theologie der PH Karlsruhe an der Befragung teil.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren Studierende der jeweiligen Studienfächer und, sofern sie ein theologisches Fach studierten, entsprechend jüdischen, katholischen, evangelischen oder islamischen Bekenntnisses.

3.1.2 Alter der Befragten

Die Hälfte (50,0%) der befragten Studentinnen und Studenten war zum Zeitpunkt der Befragung zwischen 22 und 23 Jahre alt. Im Durchschnitt waren die Studierenden 24,5 Jahre alt, wobei drei ältere Studierende über 30 Jahre das Bild verzerren.[41]

---

[37] Mit der Auswertung der quantitativ zu erhebenden Antworten wird hier nur ein Teil der gesamten Auswertung des Fragebogens vorgestellt, der übrige Teil der qualitativen Auswertung der offenen Fragen ist Gegenstand einer weiteren Publikation.

[38] Diese Angabe beruht auf den Teilnahmelisten zu den Gesprächsgruppen der Austauschphase, die am Nachmittag des interreligiösen Projekttags am 26. 6. 2014 stattfanden.

[39] Um die Anonymität der Studierenden des Fachs Islamische Theologie zu gewährleisten, wurden für die Auswertung die beiden beteiligten Veranstaltungen des Instituts für Islamische Theologie als eine Lerngruppe zusammengefasst.

[40] Den gesamten Projekttag über waren von den 11 Studierenden des Fachs Philosophie/Ethik, die den Vormittag des Projekttags mitgestaltet hatten, 4 Studierende präsent.

[41] Es handelt sich dabei um zwei Studentinnen und einen Studenten über 40 Jahre alt aus den Fächern Islamische Theologie/Religionspädagogik bzw. Ethik.

3.1.3 Fachsemester der Befragten

Die meisten Studierenden (39,6%) befanden sich zum Befragungszeitpunkt im 6. Fachsemester, ein Drittel im 1. bis 5. Fachsemester.

3.2 Aussagen und Reflexionen der Studierenden zum Einfluss auf die eigenen religiösen und weltanschaulichen Einstellungen nach dem interreligiösen Begegnungstag

3.2.1 *Mit wievielen Studierenden aus den anderen Hochschulveranstaltungen sind Sie während des Projekttags ins Gespräch gekommen?*

Die Studierenden waren offensichtlich im Laufe des interreligiösen Projekttages rege im Gespräch gewesen, sie gaben im Schnitt an, mit neun (9,29) Studierenden aus anderen Hochschulveranstaltungen ins Gespräch gekommen zu sein.

3.2.2 *Durch die Begegnung mit Studierenden anderer Fächer religiöser bzw. ethischer Bildung bin ich mir über den Standort meines eigenen religiösen Bekenntnisses bzw. meiner eigenen philosophischen Weltanschauung bewusster geworden* (Abb. 1).

85,4% aller Studierenden gaben an, durch die Begegnung mit Studierenden anderer Fächer religiöser bzw. ethischer Bildung sich über den Standort ihres eigenen religiösen Bekenntnisses bzw. ihrer eigenen philosophischen Weltanschauung bewusster geworden zu sein. 45,8% stimmten dieser Aussage sogar ohne Einschränkung, 39,6% mit „stimmt in etwa“ zu.[42]

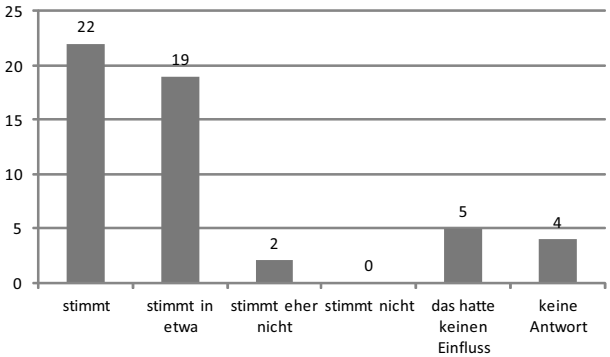

Abb. 1.

[42] Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt auch die österreichische Studie von Sobreira-Majer/Abuzahra/Hafez/Ritzer (2014) [wie Anm. 36], die u. a. eine Studierende zitiert: „Man kommt seiner eigenen Religion näher, man lernt die andere zu verstehen und zu tolerieren.“ Ebd., S. 169, 171f.

3.2.3 *Durch die Begegnung mit Studierenden anderer Fächer religiöser bzw. ethischer Bildung fühle ich mich in meiner eigenen Haltung zu meinem eigenen Fach eher verunsichert* (Abb. 2).

Mehr als die Hälfte (53,2%) aller befragten Studierenden gaben an, nicht durch die Begegnung mit Studierenden anderer Fächer religiöser bzw. ethischer Bildung in ihrer Haltung zu ihrem eigenen Fach verunsichert worden zu sein.

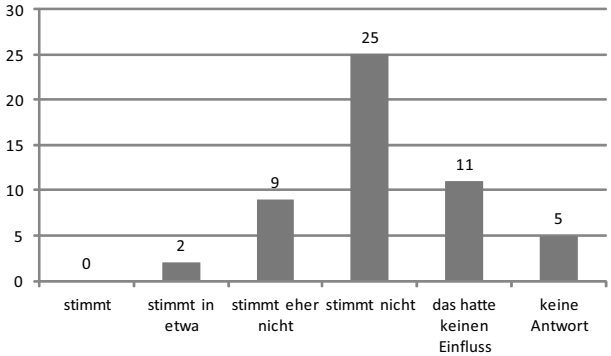

Abb. 2.

3.2.4 *Durch die Begegnung mit Studierenden anderer Fächer religiöser bzw. ethischer Bildung habe ich mich intensiver mit dem Thema meiner Veranstaltung befasst, als ich es in einer herkömmlichen Hochschulveranstaltung tue* (Tabelle 2).

Tabelle 2.

	stimmt	stimmt in etwa	stimmt eher nicht	stimmt nicht	das hatte keinen Einfluss	Gesamt
Katholische Religionspädagogik	13	3	0	0	1	17
	76,5%	17,6%	0,0%	0,0%	5,9%	100,0%
Evangelische Religionspädagogik	8	6	0	1	2	17
	47,1%	35,3%	0,0%	5,9%	11,8%	100,0%
Ethik	0	2	0	0	2	4
	0,0%	50,0%	0,0%	0,0%	50,0%	100,0%
Jüdische Studien	3	1	0	0	0	4
	75,0%	25,0%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%
Islamische Religionspädagogik	2	3	0	1	0	6
	33,3%	50,0%	0,0%	16,7%	0,0%	100,0%
Gesamt	26	15	0	2	5	48
	54,2%	31,3%	0,0%	4,2%	10,4%	100,0%

Insgesamt gaben 85,5% der Teilnehmerinnen und der Teilnehmer des Kooperationsprojekts an, dass sie sich durch die Begegnung mit Studierenden anderer Fächer religiöser bzw. ethischer Bildung intensiver mit dem Thema ihrer Veranstaltung befasst hatten, als sie es in einer herkömmlichen

Hochschulveranstaltung tun. Sie stimmten dieser Aussage ganz (54,2%) oder „in etwa“ (31,3%) zu. Insgesamt lässt dieses Ergebnis einen positiven Rückschluss auf die höhere Effizienz fächerverbindenden Arbeitens zu. Auch ist anzunehmen, dass Konzepte der Begegnung, zumal interreligiöser Begegnung, einen bedeutenden Zuwachs an Lernmotivation bedeuten.[43]

3.2.5 *Durch die Begegnung mit Studierenden anderer Fächer religiöser bzw. ethischer Bildung habe ich deutlich meine Defizite bzgl. des Wissens über mein eigenes Fach wahrgenommen* (Abb. 3).

Auch führt eine fächerverbindende Kooperation, wie sie durch das Interreligiöse Begegnungslernen durchgeführt wurde, offensichtlich dazu, dass knapp die Hälfte (47,0%) der Studierenden angaben, durch die Begegnung mit Studierenden anderer Fächer und ethischer Bildung die eigenen Defizite bzgl. des Wissens über ihr eigenes Fach wahrgenommen zu haben. Auch hieraus kann geschlossen werden, dass ein solches Begegnungsmodell wie das der Kooperierenden Fächergruppe dazu motiviert, sich mit den Inhalten seines eigenen Studienfachs vertiefter zu beschäftigen.

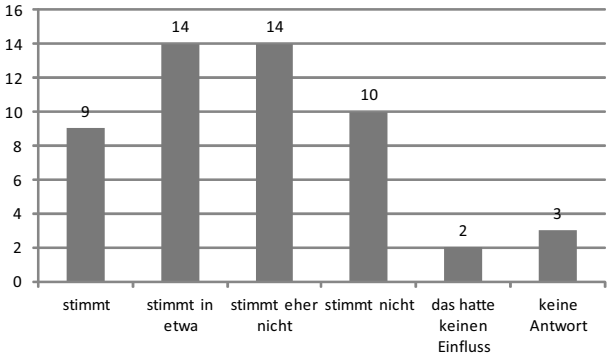

Abb. 3.

3.3 Zur Bewertung des Konzepts in der Lehrerbildung und in der Schule

3.3.1 *Ich würde es begrüßen, wenn ein solches Konzept der Begegnung zwischen den Studierenden der Schulfächer der religiösen und ethischen Bildung, wie wir es am Projekttag erprobt haben, in der Religions- und Ethiklehrerausbildung zum festen Bestandteil des Lehrprogramms werden würde* (Abb. 4).

Fast alle der befragten Studierenden (93,3%) hatten offensichtlich so positive Erfahrungen mit dem Kooperationsprojekt im Sommersemester 2014 gemacht, dass sie es begrüßen würden, wenn ein solches Konzept der Begeg-

[43] Dass hochschuldidaktisch initiierte interreligiöse Begegnungen bei Studierenden „besonderes Interesse“ evoziert, ist auch Ergebnis der Studie von Sobreira-Majer/Abuzahra/Hafez/Ritzer (2014) [wie Anm. 36], S. 176.

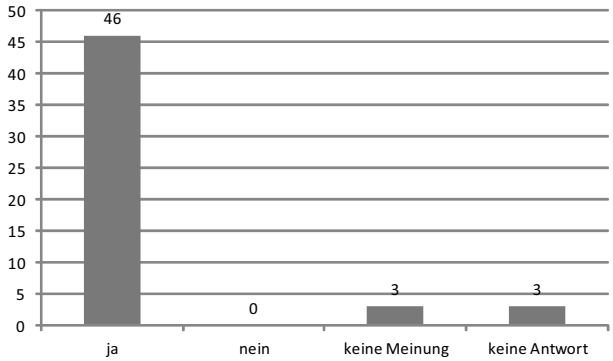

Abb. 4.

nung zwischen den Studierenden der Schulfächer der religiösen und ethischen Bildung, wie sie es am Projekttag erprobt hatten, in der Religions- und Ethiklehrerausbildung zum festen Bestandteil des Lehrprogramms werden würde. Von den insgesamt 52 Befragten hatten 6 Teilnehmerinnen und Teilnehmer keine Meinung zu dieser Frage oder beantworteten sie nicht.

3.3.2 *Ich könnte mir ein solches Konzept der Begegnung zwischen den Schulfächern der religiösen und ethischen Bildung, wie wir es am Projekttag erprobt haben, auch in der Schule gut vorstellen* (Abb. 5).

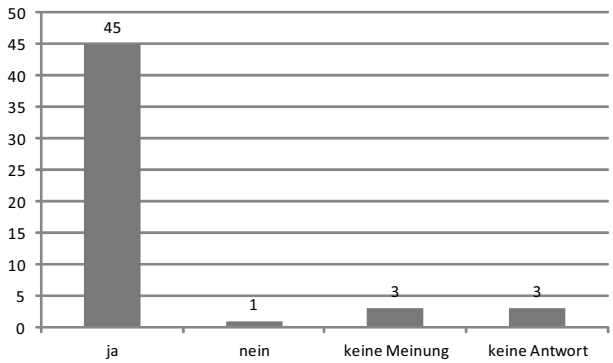

Abb. 5.

Auch für die Schule können sich 45 Studierende (das entspricht 86,5%) der 52 Befragten ein solches Konzept der Begegnung zwischen den Schulfächern der religiösen und ethischen Bildung, wie sie es in der Hochschule erlebt hatten, in der Schule gut vorstellen. 3 Studierende gaben an, sich über diese Frage (noch) keine Meinung gebildet zu haben, 3 enthielten sich der Stimme und nur ein/e Studierende/r (1,9%) verneinte es, sich dieses Konzept auch gut für die Schule vorstellen zu können.

3.3.3 *Zur interreligiösen Kompetenzbildung von Schülerinnen und Schülern in der Schule halte ich folgendes Konzept für besser* (Abb. 6).

Fast alle (91,3%) Studierende optierten nach dem Besuch des interreligiösen Projekttags für den konfessionell getrennten Religionsunterricht verschiedener Religionsgemeinschaften mit regelmäßigen gemeinsamen Kooperationen. Nur 4 Studierende sprachen sich für einen ‚Ethikunterricht für alle' aus, der über alle Religionen und Konfessionen neutral informiert.

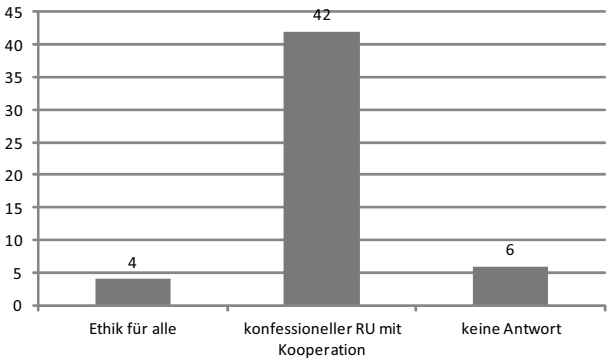

Abb. 6.

Betrachtet man das Ergebnis entsprechend der Studienfächer, welche die Studierenden jeweils belegt haben, ergibt sich folgendes Bild (Tabelle 3):

Tabelle 3.

	Ein Ethikunterricht für alle, der über alle Religionen und Konfessionen neutral informiert.	Ein konfessionell getrennter Religionsunterricht verschiedener Religionsgemeinschaften mit regelmäßigen gemeinsamen Kooperationen	Gesamt
Katholische Religionspädagogik	0	17	17 von 17
	0,0%	100,0%	100,0%
Evangelische Religionspädagogik	1	16	17 von 17
	5,9%	94,1%	100,0%
Ethik	1	0	1 von 4
	100,0%	0,0%	100,0%
Jüdische Studien	1	2	3 von 4
	33,3%	66,7%	100,0%
Islamische Religionspädagogik	1	7	8 von 8
	12,5%	87,5%	100,0%
Gesamt	4	42	46
	8,7%	91,3%	100,0%

Keine angehende Lehrerin und kein angehender Lehrer des katholischen und nur jeweils ein/eine Studierende/r der übrigen kooperierenden

Studienfächer sprach sich für das Konzept eines „Ethikunterrichts für alle" aus, der „über alle Religionen und Konfessionen neutral informiert". Sechs Teilnehmerinnen und Teilnehmer gaben keine Antwort, alle anderen (42 TN) plädierten für einen „konfessionell getrennten Religionsunterricht verschiedener Religionsgemeinschaften mit regelmäßigen gemeinsamen Kooperationen".

4. Fazit

Ein erstes interreligiöses Kooperationsprojekt zum Thema „Anthropologie – Wer ist der Mensch?" nach dem Konzept der Kooperierenden Fächergruppe wurde bereits im Sommersemester 2011 durchgeführt.[44] Hieran waren Dozentinnen und Dozenten der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, und dem Studienfach Islamische Theologie der Pädagogischen Hochschulen Freiburg und Karlsruhe und des Instituts für Philosophie und Theologie der PH Heidelberg beteiligt gewesen. Und bereits 2011 fand im Anschluss an dieses hochschuldidaktische Kooperationsprojekt eine Befragung der teilnehmenden Studierenden statt. Vergleicht man nun die Antworten des quantitativen Auswertungsteils des Fragebogens der Studierenden, die am interreligiösen Kooperationsprojekt 2011 teilgenommen hatten, mit den Antworten der Studierenden, die 2014 Akteure des Begegnungslernens gewesen waren, so ist eine fast gleichlautender Übereinstimmung festzustellen.[45]

Daher bestätigt die Auswertung des hier präsentierten, quantitativen Teils des Fragebogens die Ergebnisse der Befragung von 2011[46] und demzufolge den vielseitigen Mehrwert, die das Interreligiöse Begegnungslernen nach dem Konzept der Kooperierenden Fächergruppe für eine zukunftsorientierte Lehramtsausbildung hat. So liegt der *pragmatische und pädagogische Mehrwert* dieses Konzepts des Interreligiösen Begegnungslernens darin, dass fast alle der Studierenden, die in ihrem Studium an einem interreligiösen Projekttag dieses Konzepts teilgenommen haben, das Interreligiöse Begegnungslernen sowohl für die Lehramtsausbildung wünschen (2011: 87,2%; 2014: 93,3%), als auch für die Umsetzung in der Schule (2011: 76,9%; 2014: 86,5%) begrüßen würden. Ebenso ist der *Mehrwert durch höhere Lernmotivation*

---

[44] Vgl. die Beiträge in: Boehme, Katja (Hrsg.) [wie Anm. 21].

[45] Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch das hochschuldidaktische Kooperationsprojekt zwischen christlichen und muslimischen Lehramtsstudierenden. Vgl. Sobreira-Majer/Abuzahra/Hafez/Ritzer (2014) [wie Anm. 36].

[46] Die Ergebnisse der Auswertung der Kooperationsveranstaltung vom Sommersemester 2011 sind veröffentlicht in: Boehme/Brodhäcker (2013) [wie Anm. 31]. Eine Zusammenfassung findet sich in: Boehme, Katja: Fächergruppe Religionsunterricht in interreligiöser Kooperation. In: Schröder, Bernd (Hrsg.): *Religionsunterricht – wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur*. Neukirchen-Vluyn 2014, 31–44, S. 41–43.

im eigenen Fachstudium, den dieses Konzept erbringt, mit 85,5% (2011: 68,4%) Zustimmung zu dieser Aussage deutlich erkennbar. Ferner eröffnet das Konzept die Möglichkeit, eine selbstkritische Haltung zum eigenen Studienverhalten einzunehmen und bietet dadurch einen *Mehrwert durch Erkenntniszuwachs der eigenen Defizite*, die etwa die Hälfte der Teilnehmerinnen und Teilnehmer (2011: 53,8%; 2014: 47,0 %) bei sich wahrnahm. Und schließlich bietet Interreligiöses Begegnungslernen einen deutlichen *Mehrwert durch vertieftes Bewusstsein des eigenen religiösen bzw. philosophisch-weltanschaulichen Standortes*, wie die Zustimmung von 85,4 % (2011: 70,5%) aller teilnehmenden Studierenden der kooperierenden Veranstaltungen zum Thema „Eschatologie – Hoffnung über den Tod hinaus?" im Sommersemester 2014 belegt.

So kann – ebenso wie bereits für das hochschuldidaktische Projekt zum Interreligiösen Begegnungslernen 2011 festgestellt wurde – die hohe Akzeptanz, die das Konzept der Kooperierenden Fächergruppe unter den teilnehmenden Studierenden fand, zur Durchführung und Verstetigung dieses Konzepts in der Lehrerbildung der Zukunft motivieren. Und nicht zuletzt bestätigen auch die Ergebnisse ähnlicher Projekte in der Hochschuldidaktik Österreichs den Gewinn von Studienmodulen, die interreligiöse, fächerverbindende Kooperationen im Lehramtsstudium vorsehen.[47] Sie befähigen die zukünftigen Lehrerinnen und Lehrer des Religionsunterrichts und des Ethikunterrichts, den gesellschaftspolitisch notwendigen interreligiösen Dialog bereits zwischen Kindern und Jugendlichen zu initiieren.[48]

[47] Vgl. zu Österreich Anm. 3 und Anm. 36.

[48] Zu den Links, die zu Dokumentationsfilmen erster Schulprojekte nach diesem Konzept führen, vgl. Anm. 2. Zu einem bereits veröffentlichten Modul interreligiös kooperierender Unterrichtsmaterialien des jüdischen, katholischen, evangelischen, islamischen Religionsunterrichts sowie des Ethikunterrichts vgl. Anm. 22. Lehrerfort- und -weiterbildungen in interreligiösen Begegnungen werden jedes Jahr im Rahmen der Tagungsreihe „Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen" angeboten und deren Ergebnisse in Tagungsbänden veröffentlicht, vgl. www.zikk.eu/Lehrerfortbildung.html (20. 11. 2015).

Autorinnen und Autoren

Katja Boehme, Dr. theol., geb. 1961. Studium der Katholischen Theologie, Germanistik und Kunstpädagogik. Nach der Promotion Schuldienst. Von 1997–2009 Akademische Oberrätin an der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Seit 2009 Professorin für Katholische Theologie / Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg mit den Schwerpunkten Systematische Theologie, Kirchengeschichte und Religionspädagogik. Forschungsschwerpunkte: Interreligiöses Lernen, Kirchenraumpädagogik, Theologie der Spiritualität.

Sarah Brodhäcker, geb. 1981. Studium der Erziehungswissenschaft und Soziologie in Mannheim. 2008–2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Institut für Erziehungswissenschaft an der Universität Hildesheim. 2011 bis 2012 Mitarbeiterin der Servicestelle Evaluation der Universität Hamburg. 2012 bis 2014 Hochschulreferentin an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg im BMBF-Projekt ‚Experts in Education'. Seit 2014 Referentin für Lehre und Studium in der Stabsstelle Lehre und Qualitätssicherung der Goethe-Universität Frankfurt. Forschungsschwerpunkte: Lehrerbildung, Lernprozesse an Hochschulen und Kompetenzentwicklung.

Bernd Feininger, Dr. theol. Dr. phil., geb. 1948, war bis 2013 Professor für Katholische Theologie / Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Altes Testament (v.a. Genesis, Prophetie und Psalmen) und Religionswissenschaften (v.a. zentrale Inhalte jüdischer und islamischer Religion, interreligiöses Gespräch).

Julia Knop, Dr. theol. habil., geb. 1977. Studium der Fächer Katholische Theologie und Deutsch in Bonn und Münster. 2001–2006 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn, 2006–2010 Wissenschaftliche Koordinatorin der Graduiertenschule Theology and Religious Studies und 2007–2012 Wissenschaftliche Assistentin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., WS 2012/13 – SoSe 2013 Vertretung der Professur für Katholische Theologie, Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Bergischen Universität Wuppertal, WS 2013/14 – SoSe 2014 Vertretung der Professur für Katholische Theologie / Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, 2014 Ernennung zur außerplanmäßigen Professorin der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., seit WS 2014/15 Lehrstuhl-Vertretung am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Daniel Krochmalnik, Dr. phil. Dr. h.c. theol., geb. 1956. Seit 2003 Professor für Jüdische Religionslehre, -pädagogik und -didaktik an der Hochschule für Jüdische Stu-

dien, Heidelberg, und Privatdozent für Jüdische Philosophie an der Universität Heidelberg. Forschungsschwerpunkte: Jüdische Hermeneutik und jüdische Aufklärung (Haskala), Mitherausgeber der Gesammelten Schriften Moses Mendelssohns „Jubiläumsausgabe".

Abdel-Hakim Ourghi, Dr. phil., geb. 1968. 1991 Lizenziat der Philosophie an der Senia-Universität Oran, Algerien, 2006 Promotion in der Islamwissenschaft, Universität Freiburg. Seit 2011 Abteilungsleiter des Fachs Islamische Theologie im Institut der Theologien der PH Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Der Koran als Text, Geschichte des Frühislam, Islamische Theologie.

Hans-Bernhard Petermann, Dr. paed., Dipl. Theol., M.A. phil., geb. 1952, studierte Katholische Theologie, Evangelische Theologie und Philosophie in Münster, Tübingen und Heidelberg. Nach 21 Jahren Unterrichtstätigkeit an verschiedenen Gymnasien lehrt er seit 1997 an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg Philosophie und Ethik. Forschungsschwerpunkte: Didaktik der Philosophie, Philosophieren mit Kindern, Religionsphilosophie und Leseförderung.

Dorothee Schlenke, Dr. theol., geb. 1961. Studium der Evangelischen Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft in Bielefeld, München, Mainz und Jerusalem, 1. und 2. Theologisches Examen, Gemeindevikariat und Pfarrerin im Schuldienst in München, 1995 Ordination, 1996 Promotion, seit 2000 Professorin für Evangelische Theologie / Religionspädagogik mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Bildung und Religion, systematisch-theologische Gegenwartsfragen, Genderforschung.