

³⁰ Vgl. die Erörterung in: *Le temps retrouvé* II, 81-83 = Die wiedergefundene Zeit 364-365. Man könnte noch viele andere Beispiele anführen, z. B. das, das ich in «Impossible résonance» aaO. J. H. Newman entnommen habe.

³¹ Meines Erachtens vertritt deshalb M. Bardèche mit Recht die Ansicht, daß die doch recht sonderbaren Erlebnisse Prousts (auch wenn man nicht übertreiben darf; von «para-psychischen Anomalien» zu sprechen ist vielleicht ein wenig stark) für uns nur eine Einladung bedeuten können, das Unbewußte auszukundschaften, indem sie auf den Eingang zu dem zu besuchenden Reich hinweisen (Bardèche aaO. 333-334).

³² Vgl. *Le temps retrouvé* II, 53-54 = Die wiedergefundene Zeit 539-540.

³³ Vergleiche mit dem Handwerk: ebd. II, 239-240 = 539-540; Askese, in bezug auf Ruskin: *Pastiches et mélanges* 148; in bezug auf Rembrandt und Beethoven, die von ihrem Werk verzehrt worden sind: *Le temps retrouvé* II, 63-64 = Die wiedergefundene Zeit 344-345; eine ethische Wiederholung doch, wie M. Bardèche dazu bemerkt, geht sie mit der Zurückweisung jeder andern Moral einher, die nicht mit der Zielsetzung des Werkes gegeben ist (aaO. I, 139-140), was mit Prousts persönlichem Amoralismus und seiner ganz ästhetischen Auffassung der Liebe übereinklingt.

³⁴ M. Bardèche aaO. II, 282: «(Die wiedergefundene Zeit) trägt den Stempel der Traurigkeit, die mit dieser Lebensauffassung gegeben ist. Man begreift alles, man sieht die ganze Landschaft, doch sie ist eine Wüste: keine Liebe, keine Freundschaft, keine Kinder, keine Hoffnung, nur die dürre Landschaft der Wahrheit und hier und da die verkrüppelten und bitteren Büschel der puren Sinnlichkeit.»

³⁵ Der Schluß von M. Bardèche ist diesbezüglich ein wenig vage. Er scheint ab und zu das durch die Kunst gewonnene Heil herabzumindern, indem er es einzig mit der Suche nach der Wahrheit in Zusammenhang bringt (aaO. II, 343). An andern Stellen sagt er selbst, daß «Proust in seinem Buch, das heißt durch die Kunst wieder zu seinem Leben zurückgefunden hat» (aaO. II, 353), und fügt hinzu, daß der Schriftsteller auch dem Leser statt der Bitternis der Lehren, die er aus dem Dasein gezogen hat, die ganze Freude der Poesie bringt, die «eine wiedergefundene Zeit zurückerstattet, die schöner ist als die ganze verlebte Zeit» (aaO. II, 365), welche übrigens trotz allem ihre Frische gehabt hat (II, 353).

³⁵ Aufsatz über Ruskin: *Pastiches et Mélanges* 154-155

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-PIERRE JOSSUA

geboren 1930 in Boulogne-sur-Seine (Frankreich), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Medizinischen Fakultät von Paris, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir und an der Universität Straßburg, ist Lektor und Doktor der Theologie (Staatsdoktorat 1968 in Straßburg), seit 1965 ist er Professor für dogmatische Theologie an den Fakultäten von Le Saulchoir und seit 1968 Rektor der Fakultäten. Er veröffentlichte u. a. (als Mitarbeiter): *La liturgie après Vatican II* (Paris 1967), *Le salut. Incarnation ou mystère pascal?* (Paris 1968), *Christianisme de masse ou d'élite?* (Paris 1968), *Une foi exposée* (Paris 1972).

Iring Fetscher

Vom Leben in der Endlichkeit

Die meisten Zeitgenossen in den industriell entwickelten Staaten der westlichen Welt haben den Glauben an ein Jenseits, ein Weiterleben der Seele nach dem physischen Tod verloren. Wenn man einen solchen Erfahrungssatz niederschreibt, wird einem sofort seine Fragwürdigkeit bewußt. Allzuviel spricht dafür, daß sehr viele Menschen das Bewußtsein einer endlichen Existenz nicht ertragen können und begierig nach tröstender Bestätigung suchen, daß es doch nicht so sei. Die Bereitschaft, allen möglichen «Botschaften» zu glauben, wenn diese nur im Gewande von «Wissenschaft» auftreten, ist groß. Was die christlichen Religionen an Gläubigen verloren haben, haben oft krypto-religiöse Lehren und Aberglauben gewonnen. Dennoch spricht die krampfhaftige Art und Weise,

wie der Tod aus dem Bewußtsein, ja aus dem Blickfeld verdrängt wird, dafür, daß er oft als definitives Ende empfunden (oder immerhin gefürchtet) wird, an das man nicht erinnert werden möchte. Die Hoffnung auf den Arzt als Lebensverlängerer hat die Hoffnung auf das Jenseits verdrängt. Daher die unstillbare Neugier, mit der Fortschritte der Medizin aufgenommen werden und das Prestige, das diesen Berufsstand noch immer umgibt. Der Arzt aber weiß, daß die von ihm erwartete Lebensverlängerung in vielen Fällen nur die Aufrechterhaltung rudimentärer Leibesfunktionen ist, während die Hirnzellen infolge der Unterbrechung ihrer Durchblutung endgültig abgestorben sind. Er sieht sich vor der schweren Entscheidung, den konservierten Kreislauf des Blutes in dem bewußtseinsunfähig gewordenen Körper «abzustellen», schon um die klinischen Einrichtungen noch rettbarerem Leben mit Bewußtseinschancen zuführen zu können. Die gesteigerte Macht der Medizin schafft immer neue ethische Probleme.

Die fehlende Fähigkeit mit der eigenen Endlichkeit «fertigzuwerden» bei gleichzeitigem Unglauben an eine Unsterblichkeit der Seele oder eine

Auferstehung des Leibes ist aber nur *ein* Aspekt jener tiefen Unzufriedenheit, jenes fundamentalen Unglücks, unter dem viele Menschen in den zeitgenössischen Gesellschaften leiden.

Fragt man sich, woher dieses spezifische Unglück kommt, dann wird es notwendig, die verschiedensten Aspekte des Lebens zur Beantwortung heranzuziehen. Das Bewußtsein der individuellen Endlichkeit, ja der Individualität selbst muß in frühen Phasen der Menschheitsgeschichte noch ganz gefehlt haben. Der Stammesangehörige war so sehr eins mit seinem Stamm (seiner «Gemeinschaft»), daß er gleichsam seinen eignen Tod im Leben des Stammes «überlebte». Der Stamm seinerseits war durch die vorherrschende Produktionsweise (Jagd-Fischfang, später Weidewirtschaft) eng mit der Natur und ihren, scheinbar ewig gleichbleibenden, Rhythmen verbunden, ihnen zu gehorchen war Voraussetzung des Überlebens und damit wurde auch die Hinnahme des Todes zur «natürlichen» Haltung. – Auf weit höherer kultureller Entwicklungsstufe gilt Vergleichbares noch für die antike Polis-Gemeinschaft. Auch hier muß – jedenfalls für die Polites, sicher nicht für die Sklaven und Metöken – das Weiterleben der Polis lange Zeit das Bewußtsein eigener Endlichkeit gedämpft oder doch leicht erträglich gemacht haben. So sehr war der Athener und Spartaner der klassischen Zeit mit seiner Polis eins, daß ihn deren Weiterleben für die eigne Hinfälligkeit ausreichend entschädigte oder – weniger «modern» ausgedrückt – daß ihm die eigne Endlichkeit gar nicht voll, und jedenfalls nicht schmerzhaft, zu Bewußtsein kam.¹ Mit der Sophistik aber und der Herausbildung eines individualistischen und egoistischen Verhaltens, das den Zerfall der «substanziellen Sittlichkeit» (Hegel) der Polis begleitet, wacht das Bewußtsein eigener Endlichkeit schmerzvoll auf. Erst jetzt wird Tragik im Zusammenstoß von individuellem Glücksverlangen und Polis-Anspruch geboren und mit der sokratischen Philosophie eine Denkweise entwickelt, die in bewußter sittlicher Verantwortung zu leisten beansprucht, was bislang aus unbewußter Befolgung der Polis-Sitte geschah. Erst jetzt wird Seelenkraft erfordert, um den Gesetzen der Polis (die Sokrates' Hinrichtung dekretieren) mehr zu gehorchen als dem eignen partikularen Interesse.

Die epikureische und stoische Philosophie spiegelt am deutlichsten jenen Zerfall der Polis-Gemeinschaft und die moralphilosophische Reaktion auf das Erwachen des Bewußtseins der individuel-

len Endlichkeit. Erst jetzt wird es notwendig, moralphilosophisch auf dieses Faktum zu reflektieren. Im Unsterblichkeitsglauben der älteren Antike war gleichsam der Glaube an die Unsterblichkeit der Polis mit dem an ihre unsterblichen Götter in eins verschmolzen. Mit der Erfahrung der Hinfälligkeit der Polis selbst und mit der Herauslösung des Individuums aus der Polisgemeinschaft löst sich der Unsterblichkeitsglauben von den menschlichen Ordnungen und Verhältnissen los: nur mehr die Götter sind (bei aller Menschlichkeit) unsterblich. Die materialistisch oder naturalistisch denkenden Schulen der Spätantike können auch nicht mehr – wie noch Sokrates und Platon – in der Unsterblichkeit der Seele einen Ersatz für den Verlust des Ewigkeitsglaubens an Polis und ihre Götter (und «in ihnen» aufgehoben aller Polites) finden, sie lehren, wie sich der Einzelne mit seiner Endlichkeit abfinden kann und wie er – gerade durch solches sich Abfinden – zu größtmöglichem Glück gelangt. *Adolf Bonhöffer* charakterisiert in seinem Buch «Die Ethik des Stoikers Epictet» dessen Einstellung wie folgt: «Epictet sucht den Gedanken an den Tod nicht bloß seiner Furchtbarkeit, sondern, beinahe möchte man sagen, auch seines Ernstes zu entkleiden, indem er nicht bloß mit bitterem Spott die Meinung geißelt, als ob das einzelne Leben für den Kosmos so wichtig wäre, sondern den Tod eine Larve nennt, hinter der nichts sei, ja sogar den Gebrauch des Wortes «sterben» beanstandet, insofern dasselbe einem so einfachen und natürlichen Vorgang, wie die Auflösung des Stoffs in seine Bestandteile es ist, eine unnötige Wichtigkeit beilege.»² Wie nach ihm viele Stoiker und Neostoiker vergleicht Epictet das Leben mit einem Fest und läßt den Weisen wie folgt zum Leben sprechen: «Du willst, daß ich das Fest verlasse? Ich gehe, dir von Herzen dankend, daß du mich gewürdigt hast, an deinem Feste teilzunehmen und deine Werke zu schauen und dein Walten zu erkennen.»³ Und zu einem Zögernden spricht das Leben mahnend: «Hat dich Gott nicht als Sterblichen in die Welt eingeführt? um eine kurze Zeit sein Walten zu schauen und mit ihm zu festen? . . . aber ich möchte noch weiter festen. Auch die Mysten und Besucher des olympischen Festes. Aber das Fest hat ein Ende, geh' – und zwar dankbar, mach anderen Platz . . . was bist du unersättlich und ungenügsam und beengst den Kosmos?»⁴ Die verwendeten Metaphern dieser stoischen und späterer neo-stoischer Reflexionen verweisen freilich auf die Erfahrungswelt von Angehörigen begüterter

Schichten und bevorrechteter sozialer Klassen. Nur ihnen kann das Leben sinnvoll unter dem Bild des festlichen Mahles erscheinen, dessen Genuß am Ende zu Dankbarkeit und zur Bereitschaft geneigt macht, heim zu gehen, oder auch ins Nichts. Ganz ähnlich argumentiert Jahrhunderte später *Michel de Montaigne* im zwanzigsten Kapitel des ersten Buches seiner *Essais*, in dem es heißt: «Habt ihr Euer Leben genutzt, so seid Ihr gesättigt: steht zufrieden auf und wandelt heim: Cur non ut plenus vitae conviva recidis? (Warum stehst Du nicht auf wie ein lebenssatter Gast von der Mahlzeit?)... Der Tod ist weniger zu fürchten als nichts. Ihr habt euch weder tot noch lebend um ihn zu kümmern. Lebend, weil Ihr seid, tot, weil Ihr nicht mehr seid. Noch mehr: niemand stirbt, bevor nicht seine Stunde gekommen ist. Was ihr an Zeit hinter Euch laßt, war ebensowenig Eure, als die Zeit, welche vor Eurer Geburt verfloß, und geht Euch ebensowenig an...»⁵

In den Reflexionen des Neostoikers Montaigne spiegelt sich das Selbstbewußtsein des sich von der festgefühten Feudalordnung emanzipierenden Großbürgertums, das mit dem vermehrten Bewußtsein der Individualität zugleich das der persönlichen Hinfälligkeit erwirbt und im Gefühl eigner sittlicher Kraft dem Bewußtsein des Todes ohne den Trost des Unsterblichkeitsglaubens standzuhalten vermag. Ja mehr noch, der Gedanke an die Unsterblichkeit wird geradezu als unerträglich zurückgewiesen. Bei Montaigne wird eine Anekdote aus der antiken Göttermythologie berichtet, die deutlich machen soll, wie wenig eine irdische Unsterblichkeit wünschenswert wäre: «Chiron, so berichtet Montaigne, schlug die Unsterblichkeit aus, da er die mit ihr verknüpften Bedingungen von seinem Vater Saturn, dem Gott der Zeit und der Dauer, erfahren hatte. Stellt Euch der Wahrheit gemäß vor, wie sehr ein immerwährendes Leben dem Menschen unerträglicher und lästiger sein müßte, als dasjenige ist, das ich ihm gegeben habe. Hättet Ihr Menschen den Tod nicht, Ihr würdet mir ohn' Unterlaß fluchen, daß ich Euch desselben beraubt hätte. Mit gutem Bedacht habe ich ein wenig Bitterkeit hinzugemischt, um zu verhindern, daß Ihr, wenn Ihr fühlte, wie lieblich sein Genuß ist, demselben zu gierig und zu unbedachtsam nachjagen möchtet. Um Euch in diese Mäßigung zu versetzen, weder das Leben zu fliehen, noch vor dem Tode zurückzuschrecken, habe ich beide, das Bittere wie das Süße, das eine durch das andere gemäßigt.»⁶

Bemerkenswert und charakteristisch für das diesseitige Selbstgefühl des emanzipierten Denkers Montaigne ist der Zusammenhang, den er zwischen erfülltem (erfolgreichem) Leben und Bereitschaft zur Hinnahme seiner Endlichkeit herstellt: «Der Nutzen des Lebens liegt nicht in seiner Ausdehnung, sondern in seinem Gebrauch: jener hat doch lange gelebt, der nur kurze Zeit lebte; sorget dafür solange ihr da seid. In Eurem Willen liegt es – nicht in der Zahl der Jahre – ob ihr genug gelebt habt. Glaubt Ihr etwa nie dort anzulangen, wohin ihr doch ohne Unterlaß geht? Es gibt aber doch keinen Weg ohne Ende.»⁷ Montaigne deutet auch schon an, daß jedes Leben seinen ihm *eigentümlichen* Tod zur Folge hat, daß es eine «Ähnlichkeit» zwischen der Art des Lebens und der des Sterbens gibt. Stolz, selbstbewußt, von dem höheren Wert seiner Klasse überzeugt, kennt er freilich kein Mitleid für diejenigen, deren Leben – gewiß ohne ihre eigne Schuld – keine Erfüllung ihm Sinne erfolgreicher Leistung und Wirkung kennt. Im zweiten Buch der *Essais* schreibt Montaigne: «Jeder Tod muß dem betreffenden Leben gleichen. Wir ändern uns nicht, indem wir sterben. Ich deute stets das Sterben durch das Leben. Und wenn man mir von einem anscheinend heftigen Sterben spricht, das einem geschwächten Leben anhängt, dann nehme ich an, daß es aus einer schwachen Ursache hervorgeht, die sich durch das Leben erklärt.»⁸

Die Art und Weise des Sterbens hängt also von der Art des Lebens ab. Die Todesangst der Menschen, ihr krampfhaftes Festhaltenwollen des Lebens ist eine Folge eines «schwachen», eines unbefriedigenden, elenden Lebens. Umgekehrt bedeutet das Wissen der Endlichkeit des eignen Lebens also eine Erhöhung der Intensität möglichen Lebensgenusses für diejenigen, die auf den politischen, kulturellen, ökonomischen Höhen einer Gesellschaft stehen. Freilich, die Art Unsterblichkeit, die Chiron ausschlug, und die Montaigne für unverträglich mit einem erfüllten Leben hält, wünscht sich auch der Leidende und Elende nicht. Vielmehr sehnt er sich nach einem «besseren» Leben, mag das nun durch die Verlängerung seines irdischen oder durch ein jenseitiges ihm «geschenkt» werden.

Die von den Stoikern der Antike und dem Neostoizismus eines Montaigne markierte Tradition lebt in der Gegenwart zum Teil in der Existenzphilosophie weiter. *Simone de Beauvoir* hat in ihrem Thesenroman «Tous les hommes sont mortels» (1946) am Beispiel eines durch das Lebenselixir zu

«ewigem Leben» Verdammten illustriert, wie aller Reiz, alle Erlebnismöglichkeit, alle soziale Verbundenheit dahinschwenden müssen, wenn ein isolierter, unter lauter Sterblichen lebender Mensch nicht mehr sterben kann. Morgen und Frühling verlieren ihren Reiz, Winter, Herbst und Alter ihre Melancholie, Freundschaft und Liebe ihr Gewicht. Im Gespräch zwischen dem unsterblichen Romanhelden Fosca und dem Frankokanadier Carlier spricht Fosca aus, was ihm alles durch das einmal so sehr ersehnte Geschenk der «Unsterblichkeit» verlorenging: «Wie gerne wäre ich unsterblich», meinte Carlier, «Das dachte ich auch einmal», entgegnet Fosca. «Dann wäre ich ganz sicher, die Durchfahrt nach China zu finden.» «Nein», erwidert Fosca, «bald würdest Du Dich nicht mehr für China interessieren, weil Du allein wärst auf dieser Welt. Nie hatte ich einen Freund, die Männer haben mich immer wie einen Fremden betrachtet oder wie einen Toten.»⁹ Diese Aussage Foscas scheint paradox: ausgerechnet der Unsterbliche, der ewig lebt, soll auf die andren, Sterblichen, wie «ein Toter» wirken! Aber das Verhalten der Sterblichen ist konsequent. Fosca gehört nicht ihrer Welt an, er hat nicht als Ihrgleichen teil an ihren Leiden und Freuden. Alles bedeutet für ihn etwas andres (weniger Ernstes, niemals Definitives). Kein Opfer, das er bringt, keine Hingabe, die er beweist, kein Einstehen für Ideale hat bei ihm den gleichen Sinn und die gleiche Bedeutung wie für die Sterblichen. Alles wird zum unverbindlichen, stets noch widerrufbaren Spiel. Was immer er tut, die Sterblichen wissen, daß es nicht den gleichen «Wert», nicht das gleiche «Gewicht» hat wie die Tat eines Sterblichen. Schon die Zeit, die ein Freund seiner Freundin widmet ist etwas andres, wenn dieser Freund unsterblich ist. Der Sterbliche gibt immer ein Stück von sich selbst, sei es auch ein noch so kleines, der Unsterbliche gibt – nichts. Trotz oder vielmehr gerade wegen seines unendlichen Reichtums (an Lebenskraft und Lebenserwartung) ist er zu arm, um von sich etwas schenken zu können. «Nicht essen, nicht schlafen, Vermögen und Zeit hergeben», so reflektiert Fosca über seine Mitmenschen, «bedeutet für sie nicht dasselbe wie für mich, ich log ihr (der Freundin) etwas vor.» Und wenig später sagt er von seiner Frau Marianne: «Trotz all meiner Liebe war ich von anderer Art, jeder sterbliche Mensch stand ihr im Grunde näher als ich.» In dem Maße, wie sich Fosca an seinen Sonderstatus als Unsterblicher gewöhnt, schwindet daher notwendig seine Fähigkeit, noch so fühlen zu können

wie ein (sterblicher) Mensch. Er endet in Stumpfheit und Verzweiflung, weil kein Abenteuer, kein Kampf, kein Einsatz seines Lebens für ein Ideal (Vaterland, Menschheit, Frieden, Freiheit) ihn mehr zu interessieren vermag. Der Roman endet mit den Sätzen: «Ich hatte nichts zu *hoffen* (!), ich ging zur Tür hinaus... Ich konnte mein Leben nicht einsetzen, ich konnte nicht mit ihnen lächeln, nie waren Tränen in meinen Augen, nie Feuer in meinem Herzen. Ein Mensch von irgendwoher, ohne Vergangenheit, ohne Zukunft und ohne Gegenwart. Ich wollte nichts, ich war niemand.»¹⁰ Simone de Beauvoir überzeugt: Ein mit irdischer Unsterblichkeit versehener «Mensch» würde aufhören, der Gemeinschaft der Menschen zuzugehören, er wäre für sie tot und ihm selbst würde es unmöglich werden, menschlich – d. h. mit Menschen zusammen – zu leben. Nur im Bewußtsein unserer Endlichkeit und Begrenztheit (und noch wo wir dieses Bewußtsein verdrängen ist es in uns präsent) erfahren wir die Mitmenschen und uns selbst als deutlich konturierte, reale Wesen. Das Unendliche, von dem wir so gern träumen, läßt uns ins Grenzenlose verschwimmen, raubt uns Individualität und Einmaligkeit. Der unsterbliche Mensch ist ein Monstrum. Nur als endliche Wesen können wir unseren Gefühlen, Taten, Plänen Gewicht verleihen, die ihnen Authentizität sichern. Deshalb bekommt ja u. a. auch der Opfertod Christi erst durch die völlige Menschlichkeit Jesu sein Gewicht. Die «Unsterblichen» des griechischen Olymp können viel für ihre Lieblinge auf der Erde tun. Für sie sterben aber können sie nicht. So bleiben sie bei aller konkret beschriebenen Menschlichkeit doch unendlich fern. Angesichts dieser unsterblichen Wesen von menschlicher Gestalt können wir nie jene Anteilnahme, Identifikation, Angerührtheit erfahren, die uns beim Anblick eines jungen, vielfach gefährdeten, sterblichen Kindes befällt. Der Unsterbliche ist notwendig ein «anderer», und vor seinem Auge muß alles Leiden und Sterben der sterblichen Menschen wie ein fades Wechselspiel ohne Sinn und letzten Ernst erscheinen.

Eine Bedingung menschlicher Existenz ist offenbar die «Gleichheit», wenigstens angesichts der gleichen Endlichkeit des Daseins und gleicher Erwartung des Todes. Diesen Aspekt hebt übrigens auch schon Montaigne hervor, «Macht andren (sterbend) Platz, wie andre Euch zuvor Platz gemacht haben. Die *Gleichheit* ist der erste Teil der Billigkeit. Wer kann sich beklagen zu einer Sache dazuzugehören, zu der alle gehören?»¹¹

Geht man aber davon aus, daß zu einem befriedigenden Leben Anerkanntsein gehört und daß befriedigende Anerkennung nur zwischen Gleichen stattfindet, dann gehört noch mehr «Gleichheit» dazu als nur die gleicher Sterblichkeit. Montaigne, so kann man annehmen, konnte jene allgemeine Gleichheit der sterblichen Menschen mühelos akzeptieren, weil er – und seinesgleichen – durch Besitz und Bildung zur anerkannten, aufsteigenden bürgerlichen Schicht gehörten. Die polemische Spitze der Betonung menschlicher Gleichheit richtet sich zwar zunächst gegen Adel und Geistlichkeit, aber in den oben zitierten Äußerungen Montaignes über die ängstliche Weigerung zu sterben, die aus einem «schwachen Leben» folgt, drückt sich doch zugleich auch so etwas wie stolzes Überlegenheitsgefühl des Großbürgers gegenüber dem «menu peuple» aus. Die von dem aufsteigenden Bürgertum als Ideal verkündete «égalité» stimmt aber mit der sozialen Realität nicht überein. Die von den Fesseln der ständischen Hierarchie befreite Gesellschaft ist – bei aller formalrechtlichen Gleichheit – eine Gesellschaft individueller und klassenmäßiger Ungleichheiten. Damit ist sie notwendig auch eine soziale Lebensform, die den Einzelnen in seinem Bedürfnis nach Anerkennung unbefriedigt läßt. Was die nicht-egalitäre Gesellschaft dem Einzelnen vorenthält, das wird aber zugleich zum Motor ihrer Entwicklung. Jeder ist bemüht, durch Arbeit, Reichtum und Macht für sich jene Anerkennung zu erwerben, ohne die er nicht befriedigt zu existieren vermag. Das Leben gleicht in der entfesselten frühkapitalistischen Konkurrenzgesellschaft einem *Wettlauf*. Diesen Vergleich hat Thomas Hobbes als erster benützt, um das Leben seiner Zeitgenossen zu charakterisieren, die eben aus der feudalen, gebundenen in die entfesselte frühkapitalistische Gesellschaft überzutreten begannen: «Der Vergleich eines Menschenlebens», schrieb er in den «Elements of Law, natural and politic» 1640: «mit einem Wettrennen ist nicht in jedem Punkt zutreffend, eignet sich aber für unsere Zwecke so gut, daß wir dadurch fast alle vorher erwähnten Affekte sehen und uns ihrer erinnern können. Dies Rennen darf aber kein anderes Ziel, keinen anderen Ruhm als den kennen, *an erster Stelle zu stehen*, und darin ist:

- Streben Verlangen;
- Träge sein Sinnlichkeit;
- Andere hinter sich sehen, Stolz;
- ... Den Boden mit Rückwärtsschauen verlieren, Eitelkeit;

- Angehalten werden, Haß;
- ... *Streben den Höchsten zu überflügeln*, Eifersucht;
- Ersetzen oder Verdrängen, Neid;
- Den Entschluß, ein vorausgesehenes Hindernis zu überwinden, Mut; ...
- Plötzlich fallen ist Neigung zum Weinen;
- Einen anderen plötzlich fallen sehen, Neigung zum Lachen;
- ... Stets besiegt werden Unglück;
- Stets den nächsten vor uns besiegen ist Glück;
- Und *das Rennen aufgeben heißt Sterben.*»¹²

Die von Hobbes am Bild des Lebens-Wettlaufs beschriebenen Affekte sind die von Menschen in einer Konkurrenzgesellschaft formal Gleicher. Um anerkannt zu werden, sucht jeder an die Spitze zu gelangen. Alle seine Affekte sind auf sein Vorwärtskommen, seinen Erfolg oder Mißerfolg bezogen. Und das Ende des Lebens wird – für die meisten, die nicht an die Spitze gelangt sind, zur Besiegelung ihrer Niederlage. Sie müssen das «Rennen aufgeben», und – soweit sie allein im Erfolg im Wettlauf Lebenssinn suchten – sich als «Versager» empfinden. So können sie den Tod nicht leicht als definitives Ende akzeptieren. Sie müssen ihn aus ihrem Bewußtsein verdrängen, wodurch sie oft zugleich ihr Leben verkürzen, weil sie die Begrenztheit ihrer physischen und psychischen Belastbarkeit nicht respektieren. Um einen Konkurrenten zu überflügeln, zerstören viele ihre Gesundheit. Um der als lebenswichtig empfundenen Anerkennung willen, setzen sie die biologische Existenzbasis aufs Spiel. Das Bild des Wettlaufs illustriert anschaulich die ungeheure Dynamik, die durch die Auflösung der ständisch-hierarchischen Gesellschaftsordnung des Mittelalters freigesetzt wurde. Es macht aber zugleich auch die zerstörenden Kräfte deutlich, die sich in den Seelen der Menschen entwickeln mußten. Solidarität schrumpft auf die Kleinfamilie ein und bricht sich selbst dort noch oft genug an den divergierenden Eigentümerinteressen. In den hochindustrialisierten Gesellschaften unserer Tage ist zwar der Konkurrenzkampf unabhängiger Warenproduzenten vielfach schon durch marktbeherrschende Oligopole abgelöst worden, aber die Wettlauf-Situation hat sich auch unter den Lohn- und Gehalts-Empfängern ausgebreitet. Die Konsumenten konkurrieren untereinander um Prestige (auf Grund ihres Konsums) und Anerkennung, wie im Frühkapitalismus die Unternehmer um die Bestätigung ihrer «Erwähltheit» auf Grund geschäftlichen Erfolges. Die Unzufriedenheit mit dem jeweils Erreichten scheint als Triebfeder

einem Wirtschaftssystem unentbehrlich, das durch seine Dynamik gegenüber allen früheren sich auszeichnet und alle früheren verdrängt hat.

Die kapitalistische Konkurrenzgesellschaft hat nicht nur die hierarchisierte Statik der Ständegesellschaft in formal egalitäre Dynamik und Konkurrenzkampf aufgelöst, sie hat auch die Wertung vom Sein («von dem, was einer ist») zum Haben («zu dem, was einer hat») verlagert. Durch ihren Besitz versuchen ja in erster Linie die Konkurrerenden im Wettkampf zu siegen und Anerkennung zu erringen.

Der «Sinn des Habens» hat vielen alle anderen Sinne verdunkelt, der Wert des Besitzes jeden anderen Wert verdrängt. Daher kommt es, daß «wir uns an alles klammern, daß wir uns festkrallen an Zeiten, Orte, Menschen, Dinge, alles, was ist, alles was sein wird, alles ist jedem von uns wichtig».¹³ So schreibt Rousseau 1762 im Emile. Dieses gewaltsame «Festhalten» übertragen die Menschen nun auch auf ihren eignen Leib (zumal viele von ihnen kaum viel anderen Besitz ihr eigen nennen). Die Einstellung zum eignen Körper – so lautet jedenfalls eine plausible Hypothese – nimmt einen Charakter an, der dem Eigentumsverhältnis analog ist. Der Körper wird als der letzte, unentbehrlichste Besitz angesehen, den freiwillig (der Natur gehorchend) herzugeben kaum jemand bereit sein kann.

Bert Brecht ist, soweit ich sehe, der einzige sozialistische Autor, der den Versuch gemacht hat, auf dem Boden einer materialistischen Diesseitigkeit die Lehren der Stoiker (und Epikuräer) zu erneuern und eine Ethik der gelassenen Hinnahme der Endlichkeit zu skizzieren. Als er 1939 daran ging, das Lehrgedicht «de rerum natura» des Epikuräers Lukrez sich anzueignen, ergänzte er es durch einige Verse, in denen er die Unwilligkeit der zeitgenössischen Menschen (Bourgeois wie Proletarier), sich mit ihrer Endlichkeit abzufinden, erklärt:

«Wenn sie so jammern, das Leben werd' ihnen
geraubt, dann gedenken
Diese des Raubs der an ihnen verübt und den sie
verübten,
Denn auch das Leben, das ihnen geraubt wird,
war ein geraubtes.
Ach, es entrissen den Fisch, den der Fischer dem
Meer entriß, gierig
Wieder dem Fischer die Händler, aber das Weib,
das den Fisch bäckt,
Ungern nur gießt sie das Öl in die Pfanne, mit
schmerzlichen Blicken

Auf den schwindenden Vorrat. O Furcht ohne
Öl zu sein!

Schrecken,
Nichts mehr zu haben und nichts zu bekommen!
Entsetzen, beraubt zu sein!

Keine Gewalt scheuten die Väter. Mit Mühe
nur halten

Und indem sie Verbrechen begehen, die Erben
das Erbteil.

Ängstlich verbirgt dort der Färber sein kostbar
Rezept vor dem Kunden.

Was, wenn's bekannt würd? Und dort in der
Runde der bechernden Künstler

Beißt sich ein Dichter die Zung' ab: er hat einen
Einfall verraten!

Schmeichelnd listet der Mann hinterm Strauch-
werk dem Mädchen den Beischlaf ab.

Opfer entlockt der Priester der hungernden
Pächterfamilie,

Und es bemächtigt der Arzt sich des Leibscha-
dens als eines Geldquells.

*Wer könnt' in solcher Welt den Gedanken des Todes
ertragen?*

Zwischen «Laß los» und «Ich halt's» bewegt sich
das Leben, und beiden,

Dem, der hält, und dem, der entreißt, krümmt
die Hand sich zur Klaue.»¹⁴

In einer Welt, in der nur begrenzte materielle Mittel zur Sicherung des Lebens vorhanden sind, und die Menschen als Privateigentümer (d. h. jeweils alle anderen aus ihrem Besitz Ausschließende) konkurrieren, wird der «Sinn des Habens», wie ihn schon der junge Marx genannt hat, zum alles beherrschenden Lebensinhalt. Während die einen ihren Besitz mit Klauen und Krallen verteidigen (und oftmals noch den kleinsten Besitz am hartnäckigsten), suchen die anderen Besitzlosen (oder auch nur Akkumulationsgierigen) mit ebenso großer Gewalt fremden Besitz an sich zu bringen. An solcher manifesten Gewalt, so glaubte Brecht, wird die Gewaltsamkeit aller zwischenmenschlichen Beziehungen in der auf Privateigentum und Konkurrenz egoistischer Individuen basierenden Gesellschaft sichtbar. Der eigne Leib, das eigne Leben aber verwandelt sich damit für jeden gleichfalls in einen Besitz, den es unter allen Umständen so lange wie möglich festzuhalten gilt. Deshalb ist jene stoische Gelassenheit gegenüber dem Tod in unserer Welt so selten anzutreffen. Brecht fügt diese Ursache (die er dem Lukrez unterschiebt) zu den klassischen ergänzend hinzu. Aber er kennt auch ein speziell bürgerliches Motiv für das Verlangen nach Unsterblichkeit, das

jenen emanzipatorischen Mut im Angesicht des Todes wieder aufhebt, den wir am Beispiel Michel de Montaignes kennengelernt haben. In einer Wirtschaftsordnung, die auf dem Prinzip des Äquivalententauschs beruht und in einer Lebenswelt, in der das eigne Leben, der eigne Leib als ein «Besitz» aufgefaßt wird, kann auch die «Hingabe des Lebens» (an den Tod) nicht ohne «Gegenleistung» akzeptiert werden. In einem Gedicht, das im amerikanischen Exil entstand, heißt es bei Brecht:

«Aber vor allem der Tod!

Da wird uns das Leben entrissen.

Wie sollen wir Entreiber uns etwas entreißen lassen?

Immer haben wir etwas bekommen dafür, daß wir lebten.

Sollen wir für unseren Tod nichts bekommen? Gott schenkt uns ein besseres Leben.»¹⁵

Das «bessere», jenseitige Leben wird so zur (angemessenen) Bezahlung für die Hergabe des diesseitigen. Der Gedanke an den eignen Tod als definitives Ende muß unerträglich sein, solange das Leben als sinnleer, unerfüllt, unbefriedigend erfahren wird. Besitzakkumulation, rastlose Arbeit, die allein im Dienst solchen Ansammelns steht oder Arbeit, die aus Not und Zwang des Lebensmüssens «abgezwungen» wird, kann so wenig Sinnerfüllung bringen wie der bloß passive Konsum und der Wettlauf um Prestige. In dem zitierten Gedicht ist aber die Fortdauer des Lebens in einem «neuen», jenseitigen Dasein nur eine Verlängerung des sinnleeren Diesseits. Die Wiederholung des gescheiterten Versuchs, Sinnerfüllung auf dem Wege des Äquivalententauschs und Konkurrenzkampfs zu erreichen, ist zum Scheitern verurteilt. In älteren eschatologischen Bildern ist dagegen stets eine «andere» Welt skizziert, in der vor allem die Beziehungen der Menschen zueinander einen «vollständig anderen» Charakter bekommen, wo sie einander frei und beglückend als Teile eines vereinigten Ganzen erfahren.

Während Stoiker und Epikuräer – wie ihre humanistischen Erben – sich damit begnügten, urteilsfähige Menschen aufzuklären, um sie zur Annahme der Endlichkeit ihres Daseins, zur Einsicht in die «Nichtigkeit» des Todes zu bringen, deutet der humanistische Marxist Brecht an, daß der Tod nur dann generell ertragen und akzeptiert werden könnte, wenn das Leben der Menschen generell aufgehört haben würde, ein Kampf aller gegen alle und vom «Sinn des Habens» beherrscht zu sein. Die ruhige Gelassenheit des stoischen Wei-

sen ist von Menschen, die unter solchen Bedingungen existieren, einfach nicht zu verlangen. Das schließt aber nicht aus, daß einzelne (mehr oder minder vom Glück begünstigte) Menschen sich von den deformierenden Einwirkungen des Daseinskampfes freimachen können. Wenigstens hat Brecht in einem späten Gedicht für sich selbst eine solche ruhige Gelassenheit gefunden:

«Als ich im weißen Krankenzimmer der Charité Aufwachte gegen Morgen zu

Und die Amsel hörte, wußte ich

Es besser. Schon seit geraumer Zeit

Hatte ich keine Todesfurcht mehr. Da ja nichts

Mir je fehlen kann, vorausgesetzt

Ich selber fehle, Jetzt

Gelang es mir, mich zu freuen

Alles Amselsangs nach mir auch.»¹⁶

Die eigne Endlichkeit, den eignen Tod akzeptieren, das heißt vor allem auch den Gedanken ertragen lernen, daß andere nach uns weiterleben und Glück und Freude erfahren werden. Das drückt Brecht durch den unprätensiösen und zarten Hinweis auf den Amselsang aus. Sich des «Amselsangs nach mir auch» freuend, freut er sich mit denen mit, die sein werden, wenn er selbst nicht mehr ist. Er hat seine egoistische Existenz überschritten und sich in Gedanken mit der künftigen Menschheit vereint. Die Hinnahme der Endlichkeit des begrenzten Wesens wird möglich durch die Identifikation mit dem unbegrenzten – der weiterlebenden Menschheit. Die Transzendenz des Individuums, die in vorindividualistischen Zeiten naiv mit der Identifikation des Politen mit ihrer Polis (des Stammesangehörigen mit seinem Stamm) gegeben war, wird jetzt in einem nachbürgerlichen (und ohne das Christentum undenkbaren) Zeitalter durch die bewußte Identifikation mit der künftigen Menschheit abgelöst. Es ist nicht der eitle Trost durch den Gedanken an den individuellen Nachruhm, der Brecht die Hinnahme eignen Sterbens erlaubt, sondern das «Glück des Gebenkönnens», das er selbst so oft schon erfahren hatte und das in einer Welt universalen Rechenhaftigkeit und Berechnung so selten geworden ist, ein Glück, das er nun auch auf das «Geben» des Lebens überträgt. In einem anderen Gedicht aus der Spätzeit hat er dieses Glück beschrieben:

«Höchstes Glück ist doch, zu spenden

Denen, die es schwerer haben,

Und beschwingt, mit frohen Händen

Auszustreun die schönen Gaben.

Schöner ist doch keine Rose

Als das Antlitz des Beschenkten,
 Wenn gefüllet sich, o große
 Freude, seine Hände senkten.
 Nichts macht doch so gänzlich heiter,
 Als zu helfen allen, allen!
 Geb' ich, was ich hab' nicht weiter,
 Kann es mir doch nicht gefallen.»¹⁷

Die Beglückung durch eignes Schenken ist aber – wie wir am Gegenbeispiel des «Unsterblichen» Fosca erkannt haben, an die Endlichkeit gebunden. Nur sterbliche Menschen können dieses Glück erfahren, weil nur sie «sich hingeben können». Um aber dieses Glück erfahren zu können, müßten die meisten Menschen von sozialen Verhaltenszwängen erst befreit werden, die es ihnen kaum gestatten «zu schenken». Brecht jedenfalls hielt es nicht für möglich, solches Verhalten generell – ohne vorherige Veränderung der

Gesellschaftsordnung – zu erwarten (oder gar zu verlangen). Man kann sich aber mit einigem Grund fragen, ob nicht sehr viel mehr Menschen jenes Glück erfahren könnten – auch in unserer Welt – wenn es ihnen deutlicher von Vorbildern vor Augen gestellt würde.

In ihrer sozialistisch-humanistischen Form jedenfalls ist die stoische Lehre von der Hinnahme der Endlichkeit des eignen Daseins nicht mehr nur der Ausdruck selbstbewußten Stolzes emanzipierter Individuen, die auf das sich quälende Volk und seinen Aberglauben spöttisch herabblicken. Sie ist – so wie Brecht sie begreift – nur die andere Seite des seligenden Bewußtseins, für das Glück künftig lebender Generationen gelebt zu haben, an die Stelle berechnenden «Tauschs» tritt damit das freiwillige, hochherzige Geschenk.

¹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen des jungen Hegel über «Volksreligion und Christentum». Dort schreibt er über den Bürger der antiken Polis: «Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb, dies war sein Endzweck der Welt, oder der Endzweck seiner Welt – den er in Wirklichkeit dargestellt fand, oder selbst darzustellen und zu erhalten mithalf. Vor dieser Idee verschwand seine Individualität, er verlangte nur für jene Erhaltung, Leben und Fortdauer, und konnte dies selbst realisieren; für sein Individuum Fortdauer oder ewiges Leben zu verlangen oder zu erbetteln, konnte ihm nichts, oder nur selten einfallen ... Cato wandte sich erst zu Platons Phädon, als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war; dann flüchtete er sich zu einer noch höheren Ordnung» (Nohl, Theologische Jugendschriften [Tübingen 1907] 221). Erst in einer Zeit, da Sicherheit des Eigentums zum zentralen Interesse der Bürger wird als «Recht an Sicherheit des Eigentums ... die ganze Welt ausfüllte» «mußte ihm der Tod als etwas Schreckliches» erscheinen «denn ihn überlebte nichts, den Republikaner überlebte die Republik, und ihm schwebte der Gedanke vor, daß sie, seine Seele (gemeint die Republik als Seele des Republikaners, I.F.) etwas Ewiges sei» (aaO. 223).

² Epictet, III, 10, 12, vgl. auch II, 1, 17 was ist der Tod? ein *σοφοῦ λόγος*: «wende es, und du siehst, daß es nicht beißt.»

³ Epictet III, 5, 10.

⁴ Epictet IV, 1, 106.

⁵ Michel de Montaigne, «Sie vous avez fait vostre prouffit de la vie, vous en estes repeu, allez vous en satisfaict,

Cur non ut plenus vitae conviva recedis?

Sie vous n'en avez sceu user, si elle vous estoit inutile, que vous chault-il de l'avoir perdue, à quoy faire la voulez-vous encores?» (Essais, ed. Maurice Rat [Paris 1958] Bd. I, 95f.). «La mort est moins à craindre que rien, s'il y avoit quelque chose de moins ... Elle ne vous concerne ny mort ny vif: vif, parce que vous estes; mort, parce que vous n'estes plus. Nul ne meurt avant son heure. Ce que vous laissez de temps n'estoit plus vostre que celui qui est passé avant vostre naissance ...» (aaO. 97).

⁶ Michel de Montaigne, «Chiron refusa l'immortalité, informé des conditions d'icelle par le Dieus mesme du temps et de la durée, Saturne, son père. Imaginez de vray combien seroit une vie perdurable, mons supportable à l'homme et plus pénible, que n'est la vie que je luy ay

donnée. Si vous n'aviez la mort, vous me maudiriez sans cesse de vous en avoir privé. J'y ay à ascient meslé quelque peu d'amertume pour vous empescher, voyant la commodité de son usage, de l'embrasser trop avidement, ny de fuir la vie, ny de refuir la mort, que je demande de vous, j'ay temperé l'une et l'autre entre la douceur et l'aigreur» (aaO. 98f.).

⁷ Michel de Montaigne, «L'utilité de vivre n'est pas en l'espace, elle est en l'usage: tel a vescu long temps, qui a peu vescu; attendez vous y pendant que vous y estes. Il gist en vostre volonté, non au nombre des ans, que vous avez vescu. Pensez-vous jamais n'arriver là, où vous alliez sans cesse? Encore n'y a il chemin qui n'aye non issue» (aaO. 98).

⁸ Michel de Montaigne, «Toute mort doit estre de mesmes sa vie. Nous ne devenons pas autres pour mourir. J'interprete tousjours la mort par la vie. Et si on me la recite d'apparence forte, attachée à une foible vie, je tiens qu'elle est produite d'une cause foible et sortable à sa vie» (aaO. Bd. II, 102).

⁹ Simone de Beauvoir, Tous les Hommes sont mortels (Paris 1946). «Ah! dit-il avec passion. Comme je voudrais être immortel! – J'ai pensé cela aussi autrefois, dis-je. – Alors je serais sûr de trouver le passage vers la Chine; ... – Non, dis-je. Bientôt tu ne t'intéresserais plus à la Chine, tu ne t'intéresserais plus à rien parce que tu serais seul au monde ... Je n'ai jamais eu d'ami, dis-je. Les hommes me regardaient toujours comme un étranger; ou comme un mort» (226).

¹⁰ aaO. «Je marchais vers la porte; je ne pouvais pas risquer ma vie, je ne pouvais pas leur sourire, il n'y avait jamais de larmes dans mes yeux ni de flamme dans mon cœur. Un homme de nulle part, sans passé, sans avenir, sans présent. Je ne voulais rien, je n'étais personne ...» (353).

¹¹ Michel de Montaigne, aaO. «Faites place aux autres, comme d'autres vous l'ont faite. L'égalité est la première pièce de l'équité. Qui se peut plaindre d'estre comprins, où tous sont comprins?» (96).

¹² Thomas Hobbes, Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen, ed. Ferdinand Toennies (Berlin 1926) 76f. (Elements of Law Natural and Politic, 1640, erste Veröffentlichung durch F. Tönnies 1889, Kapitel IX, § 21).

¹³ Jean Jacques Rousseau, «Ainsi nous tenons à tout, nous nous accrochons à tout; les temps, les lieux, les hommes,

les choses, tout de qui est, tout ce qui sera, importe à chacun de nous...» (Emile, livre II, zit. nach *Œuvres Complètes*, ed. Hachette, Bd. II, 49).

¹⁴ Bertold Brecht, *Gesammelte Werke* (große Ausgabe in 8 Bdn.) Bd. IV, 898f.

¹⁵ Bertold Brecht, *Gesammelte Werke* Bd. IV, 865.

¹⁶ Bertold Brecht, aaO. 1031.

¹⁷ Bertold Brecht, aaO. 968. Der Titel lautet «Vom Glück des Gebens».

IRING FETSCHER

geboren 1922 in Marbach am Neckar. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Sorbonne (Paris), promovierte

1950 in Philosophie, habilitierte sich 1960 in politischen Wissenschaften, ist Professor für politische Wissenschaften an der Universität Frankfurt. 1968/69 war er Gastprofessor an der Graduate Faculty der New School for Social Research in New York, 1972 an der Universität Tel Aviv, 1972/73 am Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) in Wassenaar. Er veröffentlichte u. a.: *Hegels Lehre vom Menschen* (Stuttgart 1970), *Von Marx zur Sowjetideologie* (Frankfurt ¹⁷1972), *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied ²1968), *Karl Marx und der Marxismus* (München 1967), *Modelle der Friedenssicherung* (1972) (Hrsg.), *Marxisten und die Sache Jesu* (1974).

Marie-Emile Boismard

Unser Sieg über den Tod nach der Bibel

Die ersten ausdrücklichen Aussagen über einen Sieg des Menschen über den Tod treten in der Bibel erst sehr spät auf: im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts vor Christus, bei Dan 12,2 und 2 Makk 7. Es war dies eine Zeit heftiger Verfolgung, die Antiochus Epiphanes gegen die Juden entfesselt hatte. Dies geschah sicherlich nicht von ungefähr, sondern es gibt uns Aufschluß über die Gründe, welche es dem jüdischen Volke ermöglichen, sich dieses Sieges über den Tod bewußt zu werden. Aufgrund ihrer ganzen biblischen Tradition waren die Juden überzeugt, daß Gott einerseits Urheber und Herr des Lebens ist (1 Sam 2,6) und daß er andererseits diejenigen, welche sein Gesetz beobachten, liebt und schützt. Nun wurden aber Juden aufgrund ihrer Treue zum Gesetz ums Leben gebracht. Sie verloren ihr kostbarstes Gut, ihr Leben, in eben dem Augenblick, da sie ihre Treue zu Gott bewiesen. Lag darin nicht eine Art von Skandal? Wenn Gott tatsächlich der Herr über das Leben ist, ist er es sich dann nicht schuldig, dieses Leben denjenigen, die es um seinetwillen verloren haben, auf irgendeine Weise wieder zurückzugeben? Der Glaube an den Sieg des Menschen über den Tod ist eine unmittelbare Folgerung aus dem Glauben an die lebendigmachende Allmacht Gottes und an seine Liebe zu denen, die ihm dienen.

Aber dieser Glaube trat – wie schon gesagt – erst sehr spät auf in der Bibel. Man braucht sich

jedoch nicht zu verwundern, wenn man feststellt, daß dieser Glaube noch dabei ist, seinen adäquaten Ausdruck zu suchen. Selbst in neutestamentlicher Zeit hat dieser «neue» Glaube noch nicht seine endgültige Formulierung gefunden. Er äußert sich auf unterschiedliche Weise, je nach den Milieus und den Kulturen, auf die er trifft. Das «Wie» unseres Sieges über den Tod konnte tatsächlich auf unterschiedliche Art begriffen werden, je nach den verschiedenen Weisen, wie man sich das Wesen des Menschen vorstellte. Dies ist der Punkt, den wir hier ausführlich entwickeln wollen.

I.

In der Bibel wurde der Sieg des Menschen über den Tod anfänglich als eine *Auferweckung* oder – wie wir heute sagen würden – als eine *Auferstehung* begriffen. Die älteste ausdrückliche Formulierung dieses Glaubens findet sich bei Dan 12,2: «Viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden aufwachen...» (vgl. Jes 26,19!). Aber diese Stelle bedarf der näheren Erklärung.

a) Der Text bei Dan fährt fort mit den Worten: «...die einen zu ewigem Leben, die anderen zur Schmach, zu ewiger Schande.» Man hat daraus gefolgert, daß Dan sowohl eine Auferstehung der Gottlosen wie eine Auferstehung der Gerechten im Blick gehabt habe, eine Auferstehung, die übrigens nur partiell zu denken sei, da sie nur «viele» bzw. «eine große Anzahl» betreffe.

J. B. Alfrink jedoch hat eine richtigere Interpretation dieses Textes gegeben¹: Man muß V. 2 b von V. 2 a trennen und einen selbständigen Satz aus ihm machen, wobei das Verb «sein» (bzw. «bestimmt sein») sinngemäß einzufügen ist: «Die einen (sind bestimmt) zu ewigem Leben, die anderen zur Schmach, zu ewiger Schande.» Dieser