

Beiträge

Jan Kerkhofs

«Du lieber Himmel»

Es gab Zeiten, in denen Theologen mit einer fruchtbar Phantasie bis in Einzelheiten gehende Beschreibungen vom Himmel gaben, der als «neuer Himmel und neue Erde» aufgefaßt wurde, aufruhend auf dem himmlischen Gewölbe, das die flache Erdscheibe überdeckte. Damals drehten sich Sonne, Mond und Sterne wie in einem großen Uhrwerk mechanisch um die Erde. Über all dem thronte Gott. Der Himmel war in eine komplexe Hierarchie von Sphären eingeteilt, bewohnt von Ehrfurchtgebietenden, Seligen, Heiligen und einer ganzen Stufenfolge von Engeln, Cherubim, Mächten usw., die ihre Spitze in Maria erreichte, der letzten Tür zum höchsten Himmel der Heiligsten Dreifaltigkeit. Diesem Himmel – oben – entsprach dann eine Hölle – unten – mit einer geographisch zur tiefsten Tiefe hin lokalisierbaren Hierarchie von Strafzonen, entsprechend den verschiedenen Graden der menschlichen Bosheit, ganz unten mit dem Haupt der teuflischen Engel: Luzifer. Natürlich wußten die großen Theologen durchaus, daß diese Vorstellungen die Wirklichkeit eines Mysteriums symbolisierten. Auch die großen Künstler (Dante, Van Eyck, Milton, die Kathedralbauer und die Glasfenstermaler) und das Volk wußten – mit ihrem mehr oder weniger naiven Geist –, Sinn und Zeichen zu unterscheiden, wenn sie die Verflechtung der himmlischen, irdischen und höllischen Wirklichkeit «sahen».

Es ist gar nicht so lange her, da war noch der ganze Volksglaube im Abendland von diesem Grundschema geprägt. In Zeiten, als das Leben kurz war, ganze Landstriche periodisch von ansteckenden Krankheiten dezimiert wurden und der Tod sichtbar mitten im Leben stand<sup>1</sup>, waren Himmel und Hölle greifbare Wirklichkeit für das kollektive Bewußtsein des abendländischen Menschen, wenn auch in den Donnerpredigten der Volksmissionare die Drohungen mit der Hölle lauter waren als die Beschreibung der himmlischen Musik und das «In paradisum deducant te angeli» die Angst vor Verdammnis und Fegefeuer nur mühsam überstimmen konnte, die sich in der Sorge um die Ablässe, z.B. den Portiuncula-Ablaß, und das Lesen vieler Messen ausdrückte, in denen vor allem die höheren Einkommensgruppen eine Art posthumer sozialer Sicherheit sahen.

Die klassische Vertrautheit mit dem «Himmel» (und mit der «Hölle») ist heute, gegen Ende des 20. Jahrhunderts, weniger selbstverständlich geworden. Wenn es auch wissenschaftlich so gut wie unmöglich ist zu erforschen, wie weit sich in dieser Sache beim Volksglauben grundlegende Verschiebungen ergeben haben (vergleichbare Meinungsforschungen gibt es nicht): trotzdem ist die «Naivität», mit der unsere Vorfahren an den Himmel glaubten, deutlich abgeebbt, teilweise weil der Säkularisationsprozeß mit dem alles durchdringenden wissenschaftlichen Zweifel auch hierhin durchdrang, aber teilweise auch, weil die neuen Symbole für die «himmlische Wirklichkeit» noch nicht als solche erkannt wurden. Die neuen «Engel»<sup>2</sup> wurden noch ungenügend erforscht, und wie in anderen Lebensbereichen schieben viele ihr abschließendes Urteil hinaus. Auch in Sachen Himmel kann man von einem «Homeless mind»<sup>3</sup> sprechen, wenn auch noch täglich von Millionen Europäern irgendwie auf den Himmel verwiesen wird, z.B. in Ausdrücken wie «du lieber Himmel»<sup>4</sup>.

#### *Der «Himmel» in der öffentlichen Meinung*

Eine zusammenfassende Übersicht öffentlicher Meinungsforschungen über religiöse Überzeugungen<sup>5</sup> in fünfzehn Ländern, fußend auf fünf Untersuchungen von 1947 bis 1975, zeigt, daß in dieser Zeit der Glaube an Gott weit verbreitet ist und sich wenig geändert hat. Dagegen wird der Glaube an ein Leben nach dem Tode von weniger Menschen geteilt und nimmt wahrscheinlich auch ab. Doch sollte man vielleicht besser von Polarisierung sprechen; eine vergleichende Untersuchung in den USA zeigt, daß die Zweifler an einem Leben nach dem Tode und an der Existenz des Teufels sich den Nichtgläubigen zuwenden – vielleicht weil die öffentliche Meinung darin toleranter geworden ist –, während die Gläubigen einen stabilen Prozentsatz zeigen<sup>6</sup>. Trotzdem gibt es bei der Gruppe der 21- bis 31jährigen zwischen 1957 und 1968 deutlich eine Abnahme beim Glauben an ein Leben nach dem Tode (von 75,4 % auf 70,7 %) und an den Teufel (von 69,5 % auf 58,9 %), während bei der Altersgruppe von 76 Jahren und älter für das Leben nach dem Tode eine Zunahme von 75 auf 82,6 % und beim Glauben an den Teufel von 52,1 % auf 60 % festgestellt werden konnte<sup>7</sup>.

Über Himmel und Hölle gibt es einige Daten aus dem Jahr 1968, die international vergleichbar sind. Sie müssen aber mit großer Vorsicht benutzt werden. Diese Gallup-Untersuchung (1968) führte zu folgenden Ergebnissen über den Glauben an den Himmel, ein Leben nach dem Tode, die Reinkarnation und die Hölle (in Prozenten).

	Himmel			Leben n. d. Tode		
	ja	nein	w. n.*	ja	nein	w. n.*
1. Österreich	44	49	7	38	56	6
2. Großbritannien	45	27	19	38	35	27
3. Finnland	62	20	18	55	23	22
4. Frankreich	39	52	9	35	53	12
5. Griechenland (Athen)	65	23	12	57	28	15
6. Niederlande	54	31	15	50	35	15
7. Norwegen	60	20	20	54	25	21
8. Schweden	43	42	15	38	47	15
9. Schweiz	50	41	9	50	41	9
10. USA	85	11	4	73	19	8
11. Bundesrep. Deutschland	43	42	15	41	45	14

\*w. n. = weiß es nicht

	Reinkarnation			Hölle		
	ja	nein	w. n.*	ja	nein	w. n.*
1. Österreich	20	73	7	26	68	6
2. Großbritannien	18	52	30	23	58	19
3. Finnland	—	—	—	29	49	22
4. Frankreich	23	62	15	22	70	8
5. Griechenland (Athen)	22	60	18	62	25	13
6. Niederlande	10	55	35	28	61	11
7. Norwegen	14	57	29	36	45	19
8. Schweden	12	72	16	17	71	12
9. Schweiz	—	—	—	25	67	8
10. USA	20	64	16	25	29	6
11. Bundesrep. Deutschland	25	54	21	25	62	13

\*w. n. = weiß es nicht

In fast allen Untersuchungen fällt ein mangelnder Zusammenhang auf (oder sollte eine tiefer schürfende Forschung doch einen Zusammenhang aufdecken?). Der Glaube an den Himmel ist stärker als der Glaube an das Leben nach dem Tode, und dieser ist wieder stärker als der Glaube an die Hölle. Man hat auch den Eindruck, daß der Glaube an den Himmel in den soziologisch protestantischen Gegenden Europas schwächer ist als in den soziologisch katholischen; aber es gibt mehrere Ausnahmen, wie in den Niederlanden, wo nicht nur die Gereformierten, sondern auch die Hervormden stärker an ein Leben nach dem

Tode glauben als die Katholiken, im Gegensatz zu Großbritannien und Westdeutschland. Ob dieser Unterschied auch mit verschiedenen Unsterblichkeitstheologien bzw. Auferstehungstheologien von Katholiken und Protestanten zusammenhängt, wobei die Sola-fides-Lehre zu einem radikalen Unterschied zwischen Unsterblichkeit und Auferstehung führen würde?<sup>8</sup> Auch zwischen nördlichen Ländern wie Norwegen und Finnland (soziologisch protestantisch) und einem südlichen Land wie Italien (soziologisch katholisch) gibt es auffallende Unterschiede: der Glaube an den Himmel scheint im Norden ausgeprägter als im Süden, wo z.B. S. Buralassi in Livorno (1977) 41,5% Glauben an das Paradies und 38,6% Glauben an die Hölle vorfand<sup>9</sup>; auch in Rom scheint der Glaube an den Himmel tiefer zu rangieren als in den erwähnten skandinavischen Ländern<sup>10</sup>. Die praktizierenden Gläubigen, sowohl Protestanten wie Katholiken, glauben mehr an ein Leben nach dem Tode, an Himmel und Hölle als die nicht praktizierenden; außerdem glauben mehr Frauen als Männer an den Himmel und ein Leben nach dem Tode. Ob aber jüngere im allgemeinen weniger daran glauben, Entwickeltere weniger als weniger Entwickelte, ändert sich von Land zu Land. In den USA, wo die meisten Untersuchungen angestellt wurden, zeigt sich auch, daß der Glaube an Gott viel stärker ist als der Glaube an ein Leben nach dem Tode, aber daß mehr Menschen an den Himmel glauben als an ein Leben nach dem Tode. Wissenssoziologisch ist interessant anzumerken, daß der Glaube an den Himmel in den «christlichen» Ländern nirgendwo stärker ist als in den USA. Doch hier kommen die Protestanten vor den Katholiken. Mit Bezug auf ein Leben nach dem Tode stellt Lawrence M. Hynson Jr. fest, daß «die meisten Menschen noch an ein Leben nach dem Tode glauben. Die höchste Prozentzahl an Gläubigen findet man bei den Sekten (84%), ihnen folgen die Protestanten (76%), die Katholiken (72%), die Religionslosen (39%) und die Juden (17%)»<sup>11</sup>.

Auffallend ist, daß im «christlichen» Westen zwischen 10 und 25% der Bevölkerung an Reinkarnation glauben; Stichproben in Dänemark scheinen auf eine schnelle Zunahme dieses Glaubens hinzuweisen, vor allem bei Jüngeren, beeinflusst durch östliche Religionen. Aus dem verfügbaren soziologischen Material kann man sich nur mit großer Vorsicht entschließen, allgemeine Urteile über Trends in der öffentlichen Meinung auszusprechen. In einer ausgezeichneten Übersicht weist P. Delooy<sup>12</sup> darauf hin, wie zusammenhanglos Antworten sind, die das «Unsichtbare» betreffen. Eine IFOP-Untersuchung (1958) bei französischen jungen Erwachsenen (18 bis 30 Jahre), die übrigens durch Forschungen in Italien (1970) und Bel-

gien (1969) bestätigt wurden, lieferte z.B. folgende Antworten:

Glaube an Gott	73 %
Göttlichkeit Christi	62 %
Leben nach dem Tode	55 %
Einfluß dieses Lebens auf das kommende	46 %
Himmel, Fegefeuer, Hölle	38 %
Auferstehung des Leibes	32 %

### *Der Himmel in der Volksreligion*

Daß es in Gestalt und Festigkeit des Himmels Glaubens Verschiebungen gibt, ist kein Hindernis dafür, daß der «Himmel» noch immer zu den Archetypen im kollektiven Bewußtsein der meisten Völker gehört. Religionsgeschichtlich gilt fast überall die Feststellung, daß das Firmament ein Symbol des «Höchsten» ist, des «Unerreichbaren», des «Unendlich-Tiefen». Meistens läßt sich nicht ausmachen, ob es hier um eine Person, eine Perspektive oder eine Projektion geht. Bei den Griechen war der Himmel eine Art Oberdeck der Schöpfung. Das «Deck» kannte übrigens noch viele Stockwerke. Dasselbe gilt für den Volksglauben im Hinduismus und Buddhismus, für das späte Judentum, den Islam, für die Indianer Nord- und Südamerikas. Bei vielen sind Himmel und Erde durch die Krone und die Wurzeln des «Lebensbaumes» verbunden. Aus dem Himmel kommt die Fruchtbarkeit (durch Regen und Sonne); von dort kommt der Geist (durch den Wind); er offenbart die Fremdheit des Göttlichen (in Sturm und Unwetter); er enthält göttliche Kryptogramme (zu lesen in den Sternen). Für viele Naturvölker ist der Himmel Symbol des männlichen, die Erde Symbol des weiblichen Prinzips. In der chinesischen Welt ist der Himmel einmal ein Wohnort der Geister, dann wieder Symbol der göttlichen Macht, eventuell des Volkes und des Kaisers, als eine Art Hypostase des kollektiven Volksbewußtseins. Nannte Mao die Frauen nicht «die andere Seite des Himmels»? Für den klassischen Konfuzianismus ist der Himmel zugleich die persönliche Gottheit (überwiegend zur Zeit der Tschou-Dynastie) und der Partner der Erde in einer Ehe, aus der das Universum entstand (unter dem Einfluß der Yin-yang-Denker). Der Himmelskult wurde dem Kaiser vorbehalten, der aber nie zu einer echten Inkarnation der Gottheit wurde. Zwar liegt das Verhältnis Immanenz-Transzendenz im chinesischen Weltbild anders als im westlichen: sogar aus der Baustruktur des Himmelstempels in Peking geht das Dasein eines größeren Zusammenhangs zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen mehr hervor als aus

dem christlichen Kirchenbau mit den spitz zum Himmel gerichteten Türmen<sup>13</sup>.

In den sechs heutigen großen Religionen der Menschheit (Hinduismus, Buddhismus, die Anhänger des Zoroaster, Judentum, Christentum und Islam) gibt es auf die eine oder andere Weise einen Glauben an eine Art Auferstehung und an den «Himmel» als Ort der Erfüllung, von «mehr Leben», im Gegensatz zu den Griechen, die das Weiterbestehen meistens als eine Art Schattendasein ansahen (der Hades), oder auch im Gegensatz zu vielen animistischen Afrikanern, für die der Ahnenkult wenig ausdrücklichen Glauben an einen Himmel enthält<sup>14</sup>.

In den indischen heiligen Schriften, in der christlichen Schrift und im Koran steht der Himmel im Mittelpunkt. Und nach einer kurzen Phase des Rationalismus (18. – 20. Jahrhundert) sehen wir den Glauben an «ein anderes Leben» wieder unter mancherlei Gestalten hervorblühen: im nach-christlichen Westen versuchen viele auf künstliche Art (durch Drogen, Yoga, transzendente Meditation, religiöse Sex-Praktiken usw.) den Himmel innerhalb einer monistischen Weltauffassung zu einer Jetzt-Erfahrung zu machen<sup>15</sup>. Viele andere schieben ihr Urteil auf und bekennen gegenüber dem Himmel mit gelassenem Agnostizismus: Wer weiß?

Tatsächlich, niemals ist der Mensch mit dem Mysterium des Todes rational klargekommen, und deshalb ebensowenig mit dem Himmel, der einmal durch das Nirwana entsymbolisiert wird, dann wieder als Endergebnis einer langen Serie von Wiedergeburten als gleich vieler Reinigungsphasen gesehen wird oder als unbegreifliche Folge einer blinden «Prädestination».

Vielleicht sprechen noch am meisten die Gefühle Sterbender, nicht um darzustellen, sondern um orientierend zu umschreiben, was der «liebe Himmel» sein kann. Eine synthetische Forschung darüber wurde u.W. nie angestellt, aber die Beschreibung von C.S. Lewis scheint doch eine weit verbreitete Erfahrung wiederzugeben: «Plötzlich begannen seine Augen zu strahlen... er sah sie (= die Himmlischen)... Das unbestimmte Bewußtsein, von Freunden umringt zu sein, das ihn von seinen jüngsten Jahren her befiel, wenn er einsam war, wurde nun endlich geklärt. Die Musik, die im Wesen jeder reinen Erfahrung klang und die immer gerade der Erinnerung entglitten war, wurde nun endlich gefunden... Er sah nicht allein sie, sondern auch Ihn... ein kühles Licht, die Klarheit selbst.»<sup>16</sup>

Der Himmel ist hier eine leuchtende, personalisierte Weite, die Personkerne und Gottes Wesen wie verflochten und unterschieden füllt (s. auch Offb 22). Gleichzeitig klingt darin ein Wunsch nach Ganzheit an, nach kosmischer Befreiung, in die alles heim-

kommt, so daß schließlich das ganze Universum ans Ziel gelangt, nichts verlorengelht, sogar der Teufel nicht, wie mehrere griechische Väter mit ihrer Apokatastasis glaubten.

Oft auf hedonistischere Art und Weise ist es trotzdem dieser Urtraum, der im Volksbewußtsein mit der kollektiven Erinnerung<sup>17</sup> an ein irdisches Paradies und mit der Erwartung des einen oder anderen himmlischen Jerusalem verbunden ist. Eine ganze Soziologie der Volksträume wäre hier erwünscht<sup>18</sup>. Tatsächlich tauchen Chiliasmen (also Träume vom Tausendjährigen Reich) und Messianismen spontan periodisch auf; sie halten diese Erinnerung und diese Erwartung im Bewußtsein lebendig, als ob der Mensch nicht ohne Hoffnung leben könne und sich diese Hoffnung ausdrücken müsse in deutlichen Bildern von einem schönen Beginn und einem schönen Ende, wie in so vielen Märchen, Filmen, Bühnenstücken und Ballettmotiven. Der Himmel ist das Bild der Sehnsucht nach Glück und also Symbol des Positiven im Leben. «Glücklich», «glücklichselig» und «himmlisch» sind oft Synonyme.

Viele, wenn nicht alle Elemente des kollektiven Bewußtseins der Menschheit haben auch die christliche Vorstellungswelt jahrhundertlang genährt und tun es immer noch. In zahllosen Ausdrücken stoßen wir auf sie, wie z. B. «im siebenten Himmel sein», «lieber, guter, gnädiger Himmel», «in Himmels Namen», «er hat sich den Himmel verdient», «er hat den Himmel auf Erden», «das weiß der Himmel» usw. Ein niederländisches Synonym für sterben ist «hemelen» (himmeln); entsprechend etwa dem deutschen Satz: er ist gestorben, «er ist im Himmel». Oft bedeutet das Wort Himmel einen Superlativ: «Das schreit zum Himmel», «himmelstürend», «das ist himmlisch», «sie ist eine himmlische Erscheinung». Jedenfalls hat «Himmel» immer etwas mit Vollkommenheit zu tun, oft mit dem Akzent auf etwas Überraschendem, Unbekanntem, ganz anderem. Manchmal klingt nur noch das Überraschungsmoment durch (wie in «du lieber Himmel!») oder ein Bedürfnis nach Akzentuierung bis zum äußersten («in des Himmels Namen!»).

Im christlichen Kollektivbewußtsein ist Himmel natürlich irgendwie mit dem Sein-bei-Gott verbunden. Trotzdem scheinen die mehr greifbaren und sozialen Aspekte zu überwiegen; der Hunger wird gestillt werden («Reis mit goldenen Löffeln essen...», jahrhundertlang lebten große Teile Europas in einer Subsistenz-Wirtschaft, wie in den Sahel-Ländern); Geliebte werden wieder vereinigt (eine ganze sozialhistorische Analyse der Grabschriften wäre wünschenswert<sup>19</sup>); Krieg und Tod wird es nicht mehr geben, alles wird schön sein und jeder jung, verständig, anziehend –

lerdings wissen Christen in ihren Himmelsvorstellungen nicht so recht, wohin mit der Sexualität; andere Kulturen wissen das besser, z. B. die indischen.

### *Die Krise der himmlischen Vorstellungswelt*

Mit Recht sagt G. Van Hemert: «Einer der wichtigsten Gründe für die Krise der Vorstellung ist zweifellos, daß gerade in unseren Tagen die Idee von einem göttlichen «Oben» fortfällt. Die Sicht des Kopernikus, Galilei und Newton hatte zur Folge, daß der Gedanke an eine höhere Welt, wo Gott, die Engel und Seligen sind, nicht mehr unterzubringen war. Das drang aber erst langsam ins Gefühl durch. Und es war noch nicht gearbeitet, als die andere Umwälzung in das Weltbild eindrang, in der Darwin die Geschichte als eine aufsteigende Linie dartat. Unsere Zeit steht vor der Aufgabe, sowohl das Weltall, in dem die Erde kein Mittelpunkt ist, wie auch die biologische Entwicklung bei der Vorstellung von Glauben, Hoffnung und Liebe ernstzunehmen.»<sup>20</sup> Tatsächlich: der Himmel als Schlußstein einer kosmischen Ordnung, fester Punkt über der fliehenden Zeit, als Perspektive dauerhafter Unendlichkeit der immer entfliehenden Endlosigkeit der Geschichte gegenübergestellt, als eine Art Durchbruch aus dem *samsara* mit seinen stets wiederkehrenden Umwälzungen ist als räumliches Symbol verschwunden. Es ist eine neue Symbolik nötig für eine neu zu umschreibende Wirklichkeit.

«Wenn wir, die Modernen, aber nicht mehr übereinstimmend mit dem ursprünglichen Glauben die großen Symbole des Heiligen erleben können, können wir doch wohl in und durch Kritik nach einer zweiten Naivität streben»<sup>21</sup>, schreibt Paul Ricœur. Deshalb wird mehr und mehr nach dem Zeichen himmlischer Erfahrungen innerhalb des irdischen Daseins gesucht, nicht als ob es keinen «Himmel» gäbe, sondern weil dieser nur sehr mühsam nach «oben», nach «vorn» oder nach «rückwärts» (Paradieserinnerung) verschoben werden kann. Man sucht nach Ewigkeits- und Glückserfahrungen im eigenen oder zwischenpersönlichen Dasein. Manche finden Wege in der Liebe oder in den tieferen Dimensionen der Mitmenschlichkeit (auf der Linie des Wortes «Das Reich Gottes ist mitten unter euch») oder in allerlei Formen der Bewußtseins-erweiterung, oder durch erneute Aufmerksamkeit für Erfahrungen des Geistes (in charismatischen Bewegungen und vielerlei Sekten). Wie schon gesagt wurde, scheinen sehr viele das rationalistische Weltbild, welches das jüngste abendländische Selbstverständnis beherrschte, unbefriedigend zu finden und von neuem auf die Suche nach überationalen Glücks- und Identitätserfahrungen zu gehen, meistens außerhalb institu-

tioneller religiöser Zusammenhänge. Wo der aufkommende Rationalismus deutlich gegen eine oft pessimistisch gefärbte Gelassenheit der Kirchen anging und den «terrorisierten Menschen» durch Glauben an Leben und Fortschritt wieder zu erziehen suchte, u.a. indem man dank medizinischer Wissenschaft und öffentlicher Gesundheitsfürsorge den Tod regelrecht anfiel statt dem «*dégoût catholique de la vie*», dem «katholischen Ekel vor dem Leben» und «*les saints désirs de la mort*», «den heiligen Todeswünschen»<sup>22</sup> nachzugeben, suchen jetzt viele die Erfahrung von etwas Himmlischem innerhalb des Daseins, das tödlich geliebt ist und in vielen Kreisen vorchristlichen Pessimismus aufweckt. Zweifellos ist diese These in ihrer Bündigkeit zu wenig nuanciert. Eine Reihe von Studien psychosozilogischer Art über die Verschiebungen im abendländischen Geist bezüglich Leben und Tod während der letzten Jahrzehnte scheinen da sehr notwendig. Sie müßten Teil einer großangelegten Forschung sein über den Wandel in Wertauffassungen und Erfahrungsformen.

Unter den neuen Verständnisweisen gibt es einige, die – wenigstens wegen ihres Informationswertes – verdienen, beleuchtet zu werden.

Raum und Zeit sind mitbestimmend für alle Vorstellungen und das Denken des Menschen. Auch Glücks- und Unglückserfahrung bzw. -erwartung werden nicht nur in Zeitkategorien ausgedrückt, sondern auch in Bildern und Begriffen des Raumes. Während Bischof J.A.T. Robinson in seinem Buch «Gott ist anders» (*Honest to God*) die plump räumliche («*crudely spatial*») Vorstellung der Bibel abweist, aber doch auch wieder in räumliche Vorstellung zurückfällt, wenn er den Himmel als «den Grund des Daseins» betrachtet, sieht van Niftrik den Himmel als «verinnerlichten Raum», nämlich Gott als den «Erweiterer», als den alles Bergenden: «der Himmel ist der Raum – die Weite – von Gottes Liebe für die Menschen»<sup>23</sup>, deren Symbol die Kirchen und Tempel und die weite Natur ist. Der Akzent liegt hier auf Raum/Weite aller für alle, auf Begegnung, auf einem Gegenüber, das der Geschichte endgültig entzogen ist. Für Christen ist der Himmel etwas anderes als das grenzenlose «Jenseits» (hinter dem dunklen Strom) – nämlich der Gott der Liebe selbst, in dem man einander begegnet.

Andere sehen in der räumlichen Vorstellung von

Himmel und Hölle soziale Funktionen des kollektiven Bewußtseins. So meint B.P. Prusak<sup>24</sup>, Himmel und Hölle seien ursprünglich Ausdrücke des Protests gegen soziale und politische Ungerechtigkeit gewesen, nicht ohne Beziehung zum Protest der heutigen Befreiungstheologien. Daraus soll das Bedürfnis zu Himmel- und Höllensphären gewachsen sein, entsprechend dem Gerechtigkeitsbedürfnis von Strafe und Belohnung, zuerst von «Völkern», später privatisiert zum persönlichen Heil und Unheil von Individuen. Das messianische Reich und die apokalyptische Erwartung sind fundamental kollektive Wirklichkeiten. Prusak fragt sich deshalb auch, ob die Hölle nicht eine «christliche» Form der Rache ist und ob «Himmel» und «Hölle» nicht zunächst, wenigstens vom historischen Gesichtspunkt aus, soziale Motive sind, um zu einer Gemeinschaft mit Verantwortungssinn zu kommen und also Überlebens-Chancen zu haben. Andere sagen, es sei ein gereinigter, aber wirklicher Glaube an den Himmel nötig, um die Erde bewohnbar zu halten und den Menschen von seinem tödlichen Ernst zu befreien. Der Himmel läßt die Erde erkennen als Raum einer göttlich-menschlichen Komödie, stets transzendent von einem bleibenden Liebesspiel<sup>25</sup>.

G. van Hemert u.a. suchen mehr in Richtung der Verinnerlichung, der außerhalb der Zeit liegenden Wurzel des Daseins, wo der Mensch teilzuhaben weiß am «göttlichen Milieu» (Teilhard de Chardin) und wo dauerhafte Erfahrungen zwischenmenschlicher Treue Ausdrücke werden von Gottes Treue jetzt und für sein Treubleiben über den Tod hinaus.

Um diese letzte Perspektive auszuarbeiten, müssen vielleicht doch dann in personalistischer Linie die alten Unterscheidungen zwischen *tempus-aevum-aeternitas* oder zwischen *chronos* und *kairos* ausgelotet werden und muß die Mehr-Dimensionalität der Raum- und Zeiterfahrung systematisch untersucht werden<sup>26</sup>. Eine derartige Erforschung der Sterbemomente einer Anzahl privilegierter Zeugen könnte dazu lehrreiches Forschungsmaterial beibringen. Jedenfalls scheint die Symbolik der Liebe und des Lichtes alle räumlichen und sogar die ethischen Bildsprachen (von Lohn und Strafe) allmählich zu ersetzen – auf der Linie des Wunsches der heiligen Teresa von Ávila: «Ich möchte die Hölle und den Himmel vernichten, damit Gott wirklich um seiner selbst willen geliebt wird.»

<sup>1</sup> Philipp Aries, *L'homme devant la mort* (Paris 1977) 642.

<sup>2</sup> *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (New York 1969) = *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (Frankfurt 1970).

<sup>3</sup> Peter L. Berger u.a., *The Homeless Mind. Modernisation and consciousness* (New York 1973).

<sup>4</sup> *Juste Ciel, Bon Ciel, Good heavens* usw.

<sup>5</sup> Lee Sigelman, *Multi-Nation surveys of Religious Beliefs: Journal for the Scientific Study of Religion* (1977, 16/3) 289–294.

<sup>6</sup> Nicht zu Unrecht sagt A. Greeley (*National Catholic Reporter*, 3.2.1978, 6): «Vor vierzig Jahren, als eine solche Frage zum ersten Male bei einer sorgfältigen Erhebung gestellt wurde, glaubten 70 % der amerikanischen Bevölkerung an ein Leben nach dem Tode. Sie-

benzig Prozent glauben immer noch daran. Es gibt viele Beweise für einen Rückgang der religiösen Praxis und religiöser Autorität, aber für einen Rückgang der Religion selbst (m.E. mit Recht gemessen am Glauben an ein Weiterleben des Menschen) – dafür gibt es nicht den Beginn eines Beweises.»

<sup>7</sup> Bradley R. Hertel und Hart M. Nelson, Are we entering in a post-christian Era? Religious Belief and Attendance in America, 1967–1968: Journal for the Scientific Study of Religion (1974, 13/4), 409–419, wo die Autoren mit Recht folgern: «Aus unserer eigenen Analyse folgern wir, daß – obwohl am Ende der sechziger Jahre Amerika in zunehmendem Maße unbefangen seinen Unglauben auszudrücken schien – das Verhalten der Amerikaner, die weiterhin an die großen Thesen des Christentums glaubten, keine wichtige Änderung erfuhr, Wir möchten mit der Bemerkung schließen, daß es jetzt nötig ist, die qualitative Dimension der Rechtgläubigkeit zu betonen, um der Art dessen, was geglaubt wird, nachzugehen und mehr vor allem zu sehen, wie für die Gläubigen der Teufel, das Leben nach dem Tode usw. Hinweise auf die Transzendenz enthalten.»

<sup>8</sup> G. Greshake und G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie = Quaest. Disputatae 71 (Freiburg i.B. 1975).

<sup>9</sup> Il Regno – Attualità (Bologna 10/1978) 204.

<sup>10</sup> E. Pin und C. Cavallin, Atteggiamenti religiosi ed atteggiamenti dei Romani (Rom 1970).

<sup>11</sup> Lawrence M. Hynson Jr., Religion, Attendance and Belief in an Afterlife: Journal for the Scientific Study of Religion 1975, 14/3, 285–287. Wir geben die Prozentzahlen für 1973 (Roper Public Opinion Research Center Study, Nr. 9002).

<sup>12</sup> Pierre Delooz, Who believes in the Hereafter?: Death and Presence (Psychology of Death and the Afterlife). Studies in the Psychology of Religion, Hg. A. Godin, Bd. V (Brüssel 1972) 17–38.

<sup>13</sup> Das «Reich der Mitte» (d.i. China) wird auch «Himmliches Reich» genannt, bewohnt von «Himmlichen» (d.s. Chinesen). Über die verschiedenen Bedeutungen von Himmel im Konfuzianismus s. Julia Ching, Confucianism and Christianity. A comparative Study (Tokio und New York 1977).

<sup>14</sup> M. Singleton, Ancestors, adolescents and the absolute: Pro Mundi Vita Bulletin Nr. 68 (Brüssel 1977).

<sup>15</sup> The New Religious Consciousness, hg. von Ch.Y. Glock und R.N. Bellah (Berkeley und London 1976). Es müßte eine gründliche Forschung über den Einfluß der Horoskope angestellt werden.

<sup>16</sup> Brieven uit de Hel (Amsterdam 1949) 167–170. Deutsch: Dienstanweisung für einen Unterteufel (Freiburg i. B. <sup>14</sup>1971). Parallele Erfahrungen findet man in vielen Stellen von «Herrlichkeit» (Drei Teile im Johannes-Verlag, Einsiedeln 1961–69), hg. von H. Urs von Balthasar.

<sup>17</sup> Mircea Eliade, La nostalgie des origines. Methodologie et histoire des religions (Paris 1971); H. Desroche, Sociologies religieuses (Paris 1968). Denken wir auch an den Paradies-Mythos im «american dream» und an den Mythos von den paradiesischen Ferien: J. Gritti, Le paradis en miettes: La Vie Spirituelle (1977, Nr. 30–38).

<sup>18</sup> H. Desroche, Les dieux rêvés (Paris 1972); ders., Sociologie de l'espérance (Paris 1973). Ansätze auch bei Arnold Toynbee, Arthur Koestler u.a., Life after Death (London 1976). Für den Islam: El-Sa-

leh (Soubhi), La vie future selon le Coran (Paris 1971: Etudes Musulmanes XIII) über das Ringen der Muslimtheologen mit den Volksvorstellungen vom Himmel. Ferner: R. Laurentin, Nouvelles dimensions de l'espérance (Paris 1972); P. Versins, Encyclopédie de l'Utopie et de la Science Fiction (Lausanne 1972); R. Cailliois und G.E. von Grunbaum gaben heraus: Le rêve et les sociétés humaines (Paris 1967) in R. Bastides' berühmter Sociologie du Rêve.

<sup>19</sup> G. Vovelle und M. Vovelle, Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XV–XX<sup>e</sup> siècles (Paris 1970); s. auch: J. Ntedika, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Etude de patristique et de liturgies latines IV<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles (Löwen 1971: Recherches Africaines de Théologie. Travaux de la Faculté de Théologie de l'Université Lovanium de Kinshasa–2).

<sup>20</sup> G. van Hemert, Lieve Hemel. Denken over het komende bij beelden die verdwijnen (Bilthoven 1975); B. Van Onna, Urstandsfragen im Lichte des Evolutionsproblems: CONCILIUM 3 (1967, 6/7) 495–499.

<sup>21</sup> La symbolique du mal (Paris 1960).

<sup>22</sup> Robert Favre, La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des lumières (Presses Universitaires de Lyon 1978) 147.

<sup>23</sup> G.C. van Niftrik, De Hemel. Over de ruimtelijkheid van God (Nijkerk 1968) 49.

<sup>24</sup> Bernard P. Prusak, Heaven and Hell. Eschatological Symbols of Existential Protest: Cross Currents (New York 1975) Bd XXIV, Nr. 4, 475–491.

<sup>25</sup> Peter L. Berger, The Precarious Vision. A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith (New York 1961); 214: «Von einem christlichen Standpunkt aus kann man sagen, daß das Lustspiel im Gegensatz zur Tragödie ein großes Geheimnis birgt. Dieses Geheimnis ist das Bedürfnis nach Erlösung. Denn Erlösung verheißt für die Ewigkeit, was das Lustspiel uns in einigen Augenblicken schwacher Befreiung besorgt, nämlich das Wegfallen der Wände unserer Gefangenschaft ... Im Himmel wird es keine Tragödie geben ... Das Tragische zeigt uns der Mensch in der Zeit, aber das Komische könnte uns wohl einmal eine Andeutung geben von dem, was der Mensch eigentlich sein wird, selbst in der Ewigkeit.»

<sup>26</sup> F. Russo S.J., La Parapsychologie: Etudes 349 (Paris 1978) 7–26.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

## JAN KERKHOFS

1924 in Hasselt geboren. 1942 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, zum Priester geweiht 1956. Er studierte in Löwen, Münster und Oxford. Abschluß mit dem Lizentiat der Philosophie und der Theologie sowie mit dem Doktorat der Soziologie. Professor für Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Generalsekretär des Internationalen Studien- und Informationszentrums «Pro Mundi Vita», Brüssel. – Geistlicher Berater bei Unipac-international. Anschrift: Consciencestraat 58/8, B-3000 Leuven, Belgien.