

Sebastian Moore

## Tod als Entgrenzung des Begehrens: Ein Schlüsselbegriff für die Soteriologie

Jesus stellt den neuen Menschen dar, in dem das Begehren aus seinem Gefangensein in Furcht (Sterblichkeit), Sorge (Hunger) und Scham (Sexualität) und einem dadurch hervorgerufenen Zwiespalt zwischen Selbstliebe (deshalb Zwiespalt in sich selbst) und Selbsthingabe befreit ist. Die kosmische Einsamkeit, aus der sich all die genannten Nachteile und Schwächen ergeben, wird durch eine Vertrautheit mit dem Grundmysterium ersetzt, das nach der übereinstimmenden Ansicht aller Fachwissenschaftler – der gläubigen und der ungläubigen – einzig dasteht: das ehrfurchtgebietende, rätselhafte, oft bedrohliche Mysterium, zu dem unsere Einsamkeit Gott macht, wird zum Abba. Und aus dieser Vertrautheit ergibt sich die Befreiung des Begehrens zu einer grenzenlosen Hoffnung, die alles, was man in sich selbst und mit anderen erlebt, durchdringt. Dies ist die Geisteshaltung Jesu.

Damit stellt sich eine wichtige Frage. Wie wirkte sich diese neue Erfahrung des Lebendigseins auf die Männer und Frauen aus, die Jesus zu seinen engeren Jüngern gemacht hatte? Sie setzte in ihnen das grenzenlose Begehren frei. Auch in ihnen begann die innere Einsamkeit in Hoffnung und Liebe zu entbrennen. «Gott» begann einzig den Gegenstand dieser Hoffnung, den Beseitiger aller Einsamkeit zu besagen und nicht die vielen Dinge, als die Gott dem in seiner Einsamkeit gefangenen Geist erscheint: als diese für uns nie ganz verlässliche Mischung von Verheißung und Drohung, an die wir uns alle aus unserer religiösen Kindheit erinnern. «Gott» begann Gottes *wirkliche* Unendlichkeit anzunehmen zumal als die einzige Befriedigung für ein *unendliches Begehren*. Von der religiösen Tradition her gesehen war diese «übergeschnappte» Religiosität Jesu eine totale Revolution. Ein heutiger Theologe spricht von der «Ansteckung», die von Jesus ausging.

Und nun kommt die vielleicht allergrößte Frage. Angenommen, daß die Jünger Jesu somit durch die Hoffnung in eine neue Intensität des Verlangens, in eine neue Konzentration des grenzenlosen Begehrens hinaufgehoben wurden, in welcher Beziehung standen sie dann zu den drei Faktoren, welche die kosmische Einsamkeit ausmachen: Hunger, Sexualität und Sterblichkeit? Nicht, wie Jesus, von Grund auf befreit (da sie nicht «sündelos» waren), waren sie immer noch eine Beute der Sorge, der Scham und der Furcht, in denen der Mensch von jeher gefangen war. Es bestand eine seltsame, vorher nie gekannte Spannung zwischen der neuen befreienden Einfachheit, die sie vom Sündelosen übernahmen, und der universalen Grundbefindlichkeit der Menschheit.

Die von Jesus erhaltene Befreiung konnte somit bloß ein Beginn sein. Die Grundängste des menschlichen Daseins waren immer noch an der Tagesordnung. Man mußte sich weiterhin mit ihnen herumschlagen, wenn die Befreiung von der kosmischen Einsamkeit zu Ende geführt werden sollte.

Um das, was in diesem weiteren Stadium vorgeht, zu betrachten, werde ich die Aufgabe auf den Punkt einschränken, der «Sterblichkeit» heißt. Der wichtigste Grund hierzu ist der folgende: Wir wirken nicht auf unsere Sterblichkeit ein wie auf unseren Hunger und unsere Sexualität. Im Unterschied zu seinen beiden Partnern wird der Tod von uns nicht erfahren. Wir kennen niemanden, der gestorben ist, und noch weniger haben wir eine *unmittelbare* Erfahrung vom Tode. Unsere Beschäftigung mit unserer Sterblichkeit ist folglich von Grund auf unvollständig – und dies gilt auch für Jesus. Der Grund also, die theologische Erforschung auf den Faktor Sterblichkeit zu konzentrieren, wenn wir uns nun auf das «weitere Stadium» der Jünger einlassen, ist der beängstigende Grund, daß hier auch Jesus «unvollendet», unvollkommen ist. Die Herausforderung, welche die Sterblichkeit für unsere geistige Reise darbietet, ist so radikal, daß sie während der «ersten Periode» der Geschichte, während des ersten Aktes des Dramas für den Meister wie für die Jünger noch aussteht.

Doch nachdem wir diesen Entscheid getroffen haben, haben wir den ganzen Sinn des Todes zu überprüfen.

Hier gehe ich von einer Anregung aus, die ich jüngst von einem befreundeten Philosophen erhielt. Er sagte: Selbstverständlich sind die beiden

wichtigsten Dinge, die uns betreffen, die, daß wir begehren und daß wir sterben. Ist es nicht seltsam, fuhr er weiter, daß eigentlich keine Philosophie einen Zusammenhang zwischen ihnen herauszufinden sucht?

Ich möchte angeben, worin dieser Zusammenhang besteht, und warum wir ihn nicht ohne weiteres ersehen. Das Begehren ist grenzenlos. Wir sind nie befriedigt. Jedermann weiß dies. Es ist eine Binsenwahrheit. Wenn wir uns nun die Mythen ansehen, worin die Menschheit zum Ausdruck bringt, was sie dem Tod gegenüber empfindet – denken wir beispielsweise an die jüdische Scheol und den heidnischen Hades –, so ersehen wir, daß er als das Wegfallen aller Zusammenhänge, aller Bindungen, aller Bande, als eine Auflösung des verwickelten Gewebes gedacht wird, durch das wir in diese Welt eingewoben sind. Nun aber *sind* Verknüpfungen und Bande *Grenzen*. So besagt das intuitive Empfinden, daß sich im Tod die Bande auflösen, die Grenzen wegfallen. Und darin liegt – obwohl diese Folgerung nie ganz gezogen wird – die Befreiung des Begehrens. Nun aber liegt der Grund, weshalb diese Folgerung nie gezogen wird, darin, daß wir die Grenzenlosigkeit des Verlangens nie geradewegs einzusehen suchen. Dadurch, daß wir von einem Objekt des Begehrens zu einem anderen übergehen, zeigen wir, daß wir nie voll befriedigt sind, ziehen es aber vor, die zeitweilige Erwartung zu schaffen, daß das neue Objekt dann befriedigen wird. Und so ist die Grenzenlosigkeit unseres Begehrens nicht eine unmittelbare Erfahrung, sondern eine Implikation – und zwar eine verwirrlische –, die in unser ganzes Leben eingewoben ist. (Vielleicht erfahren wir nur im kontemplativen Gebet, das Abt Chapman glänzend als einen «Zustand der Idiotie» bezeichnet hat, irgendwie unbegrenztes, formloses Verlangen. Aus diesem Grund ist dieser Zustand für uns der allerbeste.)

Die Affinität zwischen Verlangen und Tod bleibt uns verborgen, weil wir im Denken an beides die Unendlichkeit streifen, und dies erschreckt uns. Wir werden davon abgeschreckt, uns auf die Verwandtschaft zwischen Begehren und Tod zu konzentrieren.

Und wenn in unserem Denken beides nicht ohne weiteres zueinanderrückt, wie werden sie dann erst recht voneinander getrennt in unserem Leben! Daß wir, wie schon bemerkt, vom Sterben keine Erfahrung haben, hängt damit zusammen, daß wir auch keine Erfahrung haben vom

Zusammentreffen zwischen unserem weiterhin von Begehren getriebenen Leben und dem Tod. Wir kennen das Zusammentreffen zwischen unbegrenztem Verlangen und grenzensetzendem Tod nicht. Wir kennen den Tod nicht *als* die Entgrenzung des Begehrens.

Nun bedarf es aber gerade dieser Erfahrung – wie immer sie auch hervorgebracht werden mag, wenn sie überhaupt hervorgebracht werden kann –, um den durch das Wirken Jesu angebahnten Prozeß der Befreiung des Verlangens zu vollenden. Ich sagte zu Beginn, daß die Jünger einer «weiteren Auseinandersetzung» mit den Faktoren bedurften, die unsere kosmische Einsamkeit ausmachen. Was ich eben geschildert habe, ist diese «weitere Auseinandersetzung» mit dem Faktor Sterblichkeit, auf den ich, wie erinnerlich, den Fragepunkt eingeengt habe. Und auch daran sei erinnert, daß diese weitere Auseinandersetzung auch bei Jesus selbst erfordert ist, denn auch er muß notwendigerweise in einem Zustand leben, wo der Tod, wo das Zusammentreffen von Verlangen und Tod noch aussteht.

Sehen wir also nach, ob eine solche Erfahrung unter den betreffenden Umständen möglich war. Zuerst wollen wir uns daran erinnern, was eigentlich unter normalen Umständen – unter allen außer unter diesen einzigartigen Umständen – diese Erfahrung uns unzugänglich macht. Es gibt zwei Gründe hierfür: erstens den, daß wir den Tod nicht erfahren; zweitens den, daß wir die Grenzenlosigkeit des Verlangens nicht *direkt* erfahren. Mit anderen Worten: Keiner der am Zusammentreffen zwischen Verlangen und Tod beteiligten Faktoren ist für uns vorhanden.

Nun war *der* eine dieser Faktoren *für die Jünger Jesu vorhanden*. Jesus weckte, wie wir sahen, in ihnen grenzenloses Begehren. Dies war der Kernpunkt der «palästinensischen» Erfahrung: die Lyrik der universalen Liebe Gottes, des kommenden Gottesreiches. Die subjektive Komponente des Wirkens Jesu besteht darin, daß es unser grenzenloses Verlangen aus dem unvordenklichen Schlummer seiner Akkomodation an die Kultur weckt.

Doch dieses befreite Verlangen geht so weit über unsere normale Handhabungsfähigkeit, daß es für die Jünger nicht «gewirkt» haben könnte, außer wenn es in Jesus als einem sinnbildlichen Zentrum konkretisiert war. In einer weniger intensiven Form kennen wir dieses Phänomen in allen Bewegungen, die ein charismatischer Führer hervorruft. Die Gefolgsleute werden derma-

ßen geweckt, ihr Horizont wird dermaßen erweitert, daß sie mit sich nichts «anfangen» können außer in Verbindung mit dem Führer als dem Zentrum ihres Empfindens. Und einige Bibelwissenschaftler helfen uns hierin sehr weiter, wenn sie die Dynamik des Wirkens Jesu wie folgt bestimmen: Er schien etwas zu wecken, das in allen Menschen vorhanden ist, aber nur in Verbindung mit ihm wirkte (in «Jesus and the Spirit», einem der besten neueren Werke auf diesem Gebiet, macht Dunne eben diese Bemerkung).

Nun wollen wir uns an das zweite Hindernis erinnern, das die Vorwegnahme des Todes verehrt: daß – unter normalen Umständen – nicht nur das grenzenlose Begehren, sondern auch der Tod nicht bei der Begegnung dabei ist. Doch wenn in den besonderen Umständen, die wir betrachten, grenzenloses Begehren zwar vorhanden, aber zwangsläufig *außerhalb* der Jünger symbolisch *in* Jesus vereinigt, konzentriert, eingestellt ist, dann wird die Zerstörung Jesu für sie das Zusammentreffen (das als Zusammenstoß erlebt wird, aber doch ein Zusammentreffen ist) des Begehrens mit dem Tod sein. Jesus, ihr Begehren, wurde zu einem schrecklichen Ende gebracht – selbst der gewöhnliche Sprachgebrauch läßt zu, Jesus als ihr «Begehren» zu bezeichnen.

In ihrer Erfahrung, daß Jesus ihnen genommen und getötet wurde, erlitten sie die gleiche Ablösung des Begehrens von seinem Kontext, den wir «diese Welt» nennen, wie wir sie erleiden werden, wenn wir sterben werden. Kein anderer Mensch hat diese Erfahrung gemacht, zu sterben und doch am Leben zu sein. Und alle, die eine Erfahrung des Sterbens gemacht haben und doch am Leben sind – und wie wirklich kommt dies bei einem Trauerfall vor! –, haben eine Erfahrung gemacht, zu der die Erfahrung der Jünger das erste Analogatum darstellt.

Sein Tod war ihr Tod. Er versetzte sie auf «die andere Seite». Er projizierte ihr Verlangen in das Jenseits der Zeit und des Raumes, wo allein das Begehren gestillt werden kann. Er brachte Verlangen und Tod in den gleichen Bezugsrahmen. Sie wußten nun, was die Toten wissen. Der Tod war für sie nicht mehr der Schatten, der über dem einzigen Leben, das wir kennen, brütet. Er war durchschritten worden. In dieser Erfahrung liegt eine radikale Raumerweiterung der Seele, eine ganz neue Wahrnehmungsfähigkeit. In der dunklen Nacht der Seele haben die Mystiker einen Vorgeschmack davon.

Doch nun kommt die allerwichtigste Frage: Ist diese neue Fähigkeit die Grundlage der totalen Erfüllung, der höchsten Beseligung, der endlich gewonnenen Freiheit? Im Gegenteil, sie bringt ein Bedürfnis mit sich, das so weit ist wie die Seele jetzt ist. Der Tod als solcher führt nicht in die beseligende Gegenwart ein; er macht bloß die Seele dafür bereit, und diese Bereitung besteht in einer totalen Entleerung, einer Trostlosigkeit. Kein realer Theismus verträgt sich mit einer Auffassung, wonach der Tod lediglich ein Durchbruch ist. Endliches und Unendliches vereinen sich nicht auf diese Weise.

Das schreckliche Ende Jesu verursacht diese gänzliche Entleerung der Seele, welche die Schwelle darstellt, die man unbedingt überschreiten muß, um zur Vereinigung mit dem Unendlichen zu gelangen. Wir sind in der «Mitte des Weges», in der dunklen Nacht der Seele. Wie kommt es dann zum dritten Moment? Auf welche Weise erfolgt dann die Vereinigung?

Sie hat zwei Komponenten, eine subjektive und eine objektive. Eine subjektive: Gott, der allein Lebensfülle jenseits des Todes ist, zieht in die Jünger ein als unendliche Freude, unsäglicher Friede. Sie verkosten den unendlichen Geist – und in ihrer Schilderung der Auferstehungsbegegnung sprechen sie viel vom Heiligen Geist, seiner zur Begegnung unerläßlichen Präsenz. Eine objektive: Sie begegnen Jesus als dem Brennpunkt ihres neuen Lebens, so wie er im alten Leben der Brennpunkt ihres neuen Begehrens war. Wir erinnern uns, daß auch er zur Krise des Todes gebracht werden mußte, zum Tod als «der kritischen Masse» des Begehrens. In diesem Stadium sind das, was ihm zustoßen mußte, und das, was ihnen zustoßen mußte, sehr eng miteinander verbunden. Gerade darin, daß er zu seiner Vollendung getötet werden mußte, läßt er sie im Stich, wirft er sie in die dunkle Nacht. Deshalb wird seine Vollendung im neuen Leben das Zentrum ihrer Wiedervereinigung auf der anderen Seite des Todes sein. Und wie oft vernehmen wir diesen Rhythmus im Kerygma: Der Gekreuzigte, der Gescheiterte, der Gottverlassene ist zur Herrlichkeit erhoben worden. Der Unterton ist: Das, was uns drunten hält, ist das, was uns erhoben hat. Dies ist der Sinn der Herrlichkeit Jesu, deren sichtbare Komponente nur eine Metapher oder vielleicht eine psychische Projektion ist: daß er nach seinem Tod in den Seelen von Männern und Frauen wirkt, was Gott allein wirkt; daß er mit einer Gegenwart, die nur

göttlich sein kann, den Seelen aufhilft, die in der Einöde des Todes sämtliche Gewalt, sämtliche Kräfte verloren haben. Er hilft ihnen auf mit dem Gottesgeist, der ihm nun zu eigen ist.

Er bescheint den Toten, der allein Augen für ihn hat. Er zerreißt die Hölle, die allein tief genug für ihn ist. Er füllt unsere Leere, die unendlich ist und ihn kennt, der allein sie auszufüllen vermag. Er ist das Alpha und das Omega, war tot (und läßt uns sterben) und lebt (bringt uns ins Leben) und hat die Schlüssel des Todes und der Hölle.

Dies ist Erstandensein von den Toten. Ihn zu sehen, erhebt den Toten, erhebt den Seher aus der Reihe der Toten, in die er durch die schreckliche Passion hineingeführt worden ist. Er konnte unmöglich gesehen werden, ohne daß, wer ihn sah, so erhoben wurde. Und wer sind die Toten? Sie sind das für uns unvorstellbare Subjekt der Leere, das Schattenvolk der Leere, die Leute, die leer von all dem sind, was uns erfüllt, die mit leeren Händen. Der heidnische Hades, die jüdische Scheol bringen diese Schattenhaftigkeit des Todes im Vergleich zu uns, den Lebenden, zum Ausdruck – selbstverständlich eine fehlerhafte Darstellung, aber eine sehr menschliche. Der, der für uns die Leere füllt, er, der für uns Leben in der Leere ist, der die Leere von Gott vibrieren läßt, kann nicht da sein, wo wir uns die Toten denken.

Die Lage des Jüngers, tot zu sein, findet sich im Reinzustand im Karfreitagsinterim. Mit der Ostererfahrung jedoch bleibt sie als das, was erfüllt ist, als die bleibende, stets von neuem sich einstellende Vorbedingung der Erfüllung, als die fundamentale Hilflosigkeit des geistbeseelten Seins, als die Hilflosigkeit, in die wir in einer Krise der geistlichen Infragestellung immer wieder zurücksinken müssen, um mit Christus im Geist erhoben zu werden. Die Leere, von der ich spreche, ist eben die Ohnmacht, von der Paulus dauernd spricht – «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark». Sie ist der Status des Todes, der Trennung, worin man den Halt an allem verliert. Die ganze Lehre des Paulus über die Schwachheit als das Samenkorn der Stärke liegt hier vor. Sie bezieht sich letztlich auf diesen Urkollaps unseres Festhaltens am Leben.

Wir sind im Herzpunkt dessen, was man den Gedanken des «großen Reinemachens» bei Paulus nennen könnte. Für Paulus wird alles weggeschwemmt, die Vergangenheit vernichtet, «die Sünde im Fleisch zerstört», der Schuldanspruch gegen uns ans Kreuz geheftet und getilgt, und so ist alles

neu. Gott ist alles in allem; die totale Leere läßt das potentiell Unendliche zu; die erfahrene Trennung des Todes wird zur Begegnung mit dem, der die Toten auferweckt. Die ganze Soteriologie des Paulus, das Empfinden, daß am Galgen des neuen Menschen alles wegfleießt, steht in diesem großen Rhythmus des Leerens und Füllens, der Entleerung von allem, der Füllung mit «Herrlichkeit». Denn was ist «Herrlichkeit» anderes als das Leben in unbegrenzter Fülle? Wie leicht gerät unsere verdummte moderne Imagination vor dem visuellen Beiklang von «Herrlichkeit» ins Stocken?

Der paulinische Rhythmus kommt in literarischen Parallelismen zum Vorschein wie z. B.: «Gestorben für unsere Sünden, auferweckt zu unserer Rechtfertigung.» Dies ist weit mehr als eine literarische oder rhetorische Floskel; es geht dabei nicht um Ästhetik. Es ist nicht einfach ein Fall von «Jedes Ding hat zwei Seiten». Sondern es ist die Rede von der massiven Sequenz des Leerens («gestorben für unsere Sünden» – das Moment der Wegnahme) und des Füllens («wieder erstanden zu unserer Rechtfertigung»). Die Aussage «Christus ist der Sünde gestorben» ist eine kompakte, zusammenfassende Aussage und besagt gleichzeitig den Tod Jesu und dessen unmittelbaren Leerungseffekt. «Er läßt uns der Sünde, der alten Welt absterben.»

Die Aussage des Paulus «Die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt» bringt die totale Ablösung von allem, die die Kreuzigung Jesu für den Jünger bewirkt, auf andere Weise zum Ausdruck. Der mystische Lehrer macht die «Loslösung» von der Welt zur Pflicht. Paulus hingegen verkündet in der Macht des Geistes die «Kreuzigung» unserer Beziehung zu ihr; er tut mit unserer Beziehung zur Welt, was unser Tod mit ihr tun wird und was jetzt nur der Tod Jesu mit ihr tun kann. Die Lehre des Paulus über das «Sich-selbst-Sterben» läßt sich nun besser verstehen. Für gewöhnlich fassen wir «selbst» im Sinne eines «selbstsüchtigen Ich» auf, und «Sterben» als negativ, als die Zerstörung, Beendigung der Selbstsucht. «Sich selbst sterben» verweist jedoch auf die Urerfahrung des Jüngers, worin der Tod (der wirkliche Tod, den wir sterben werden) über das verlangende Selbst als dessen letzte Wandlungskrise kommt. «Sich selbst sterben» besagt die «Entgrenzung des Verlangens durch den Tod».

Jesu Tod brachte die Jünger «auf die andere Seite». Doch verhält es sich nicht so, daß man,

wenn man einmal auf der anderen Seite ist, notwendigerweise «sieht, was dort ist»: Jesus in der Herrlichkeit. Die andere Seite als solche ist inhaltslos, formlos, hilflos. Die Seele des Toten muß verlebendigt werden durch den lebendigen Jesus, von dem es in einem Schrifttext heißt, er sei zum «lebenspendenden Geist» geworden. Die Vorbereitung auf diese Verlebendigung ist noch nicht deren Vollzug.

Der alte Gegensatz zwischen einer «theologia crucis» und einer «theologia gloriae» fällt damit dahin. Sobald man die Golgotaerfahrung des Jüngers als das ansieht, was die totale Leere schafft, in der allein die Herrlichkeit erscheinen kann, verliert diese Gegenüberstellung jeden Sinn.

Wie das neue Leben in die zu Christus Bekehrten, beispielsweise in die Heiden von damals, übergehen kann, ist zu prüfen. Doch habe ich keine Schwierigkeit, zu sehen, wie ansteckend das neue Leben gewesen sein muß, das Gott für die ersten Glaubensboten offensichtlich aus ihrem Tod herbrachte. Und es ist selbstverständlich bezeichnend, daß der Bekehrte in der Taufe in das neue Leben hineinzusterben hat. Möchte doch dieses unser Bild von der Taufe wieder seine ursprüngliche Vitalität erlangen und den Begriff der «Zeichenhaftigkeit» verlieren, den die Sakramente im verarmten Klima der Aufklärung, die zwar nun ausgespielt hat, aber in der wir immer noch zu leben haben, vielleicht zwangsläufig erhalten.

Jesus sagt bei Johannes, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Nur Tote können diese Stimme in ihrem Ton vernehmen. Doch nur die, die sie zu hören begannen und dann verloren haben, können tot sein.

Ignatius spricht von «grundloser Tröstung». Vielleicht ist dies seine am tiefsten dringende Beschreibung des Mystischen, dieses tiefen Sinns in uns, der allein von Gott erregt werden kann. Die Golgota-Erfahrung der Jünger wischt sämtliche «Gründe» unter den Tisch — und wir können vielleicht das Wort «Grund» auch für Dinge gebrauchen, die es wert sind, daß man sich für sie einsetzt —, so daß über die Seele die Wirklichkeit kommen kann, die ihr ganz und absolut angehört. «Grundlose Tröstung» ist «Leben, wo bloß Tod gewesen ist».

Zum Schluß möchte ich mich erkühnen, eine neunte Seligpreisung hinzuzufügen: «Selig die Toten, denn sie werden auferweckt werden, um die Erde zu erneuern!» Es besteht die Gefahr,

daß meine nachdrückliche Konzentration auf die Psychologie der Jünger zu einer Begrenzung der Auferstehung auf die Psychologie, zur Vernachlässigung ihrer Dimension als Erneuerung der Erde führen wird. Doch diejenigen, die durch die einzigartige Jesus-Sequenz den Tod kennen, wissen, was nur die Toten wissen, was an unser Hineingestelltsein ins Dasein, was an unsere Kosmologie rührt. Und da sie um die Herrlichkeit ihres Meisters in dieser Grundlegung der Welt wissen, wissen sie auch, daß die Welt selbst verändert worden ist. Otto Ranke hat gesagt: «Wir werden ohne Psychologie geboren und wir sterben ohne Psychologie.» Im Zentrum der Weltgeschichte wurde eine kleine Gruppe von sonst nicht auffallenden Menschen zu diesem schrecklichen Vorgebirge hinausgeführt, das «jenseits der Psychologie» liegt, und sie haben durch das Leben, das sie daselbst antrafen und das sie erfüllte, die Welt verändert.

#### Zusatz

Für diese unsere Darlegung war die Auffassung, wonach der Tod ein Wegfallen aller Bande ist, entscheidend. Dies wird von Rilke gegen Ende seiner ersten Duineser Elegie klassisch zum Ausdruck gebracht («Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen...»).

Und diese Vorstellung vom Tod ist an und für sich schrecklich niederdrückend. In ihr liegt an und für sich nicht der Gedanke eines Durchbruchs zur Freiheit. Sie besagt Freiheit nur dann, wenn das Begehren von einer übernatürlichen Hoffnung befeuert wird, was endgültig nur durch Jesus Christus der Fall sein kann. Er erfüllt die unendliche Leere des Todes mit dem Heiligen Geist als dem Ursprung von allem.

Wie bedrückend aber auch ohne diese Präsenz Jesu die Auffassung sein mag, wonach der Tod das Wegfallen sämtlicher Bindungen und Sinngehalte ist, so stellt sie doch die Voraussetzung dar, ohne die kein Vertrauen auf diese Präsenz möglich ist. Für diese Auffassung bedeutet der Tod nicht ein Erlöschen, sondern bringt er die Einsamkeit in uns ins Grenzenlose. Nicht nur daß die Auffassung, wonach der Tod ein Erlöschen ist, sich mit dem Auferstehungsglauben nicht vereinbaren läßt (was von selbst einleuchtet). Wichtiger ist, daß es nicht dies ist, was der Auferstehungsglaube verdrängt. Eher stellt sie einen solchen Zustand der Nichtbeachtung seiner selbst dar, daß sich die Glaubensfrage nicht

einmal stellen kann. Ich kann mich nicht als nichtexistierend denken. Selbstverständlich kann ich mir eine Welt denken, in der ich nicht existiere. Selbstverständlich würde ein Logiker hier einwenden: «Sie können überhaupt nichts als nichtexistierend denken. Aber das, woran Sie jetzt denken, wird zu existieren aufhören. Und so auch Sie selbst. « Ich bin mir nicht klar, was ich darauf antworten soll, aber ich bin ganz gewiß, daß die Antwort darin zu bestehen hat, daß für die einen Denker das Selbstbewußtsein gleichbedeutend ist mit der Reflexion über sich selbst, und daß deshalb das eigene Ich ebenso ins Bewußtsein gehoben werden muß wie etwa Island oder die Titanic, während die anderen wissen, daß dem nicht so ist. Die unveräußerliche Qualität des Selbstbewußtseins erstreckt sich nach unserer Ansicht irgendwie «über das Grab hinaus». Und diejenigen, deren mehr reflexive Geisteshaltung dieser unveräußerlichen Qualität treu bleibt, sehen sich, wie kläglich oder unbestimmt auch immer, als «über das Grab hinaus» gekommen an.

Man hat mir gegenüber den Gedanken geäußert, meine Auffassung, wonach der Tod in einem Wegfallen aller Zusammenhänge bestehe, die jüdische Auffassung sei, sofern man überhaupt von einer jüdischen Auffassung sprechen könne. Es ist für mich sehr hilfreich, dies zu hören. Es stimmt einfach etliches nicht an der Behauptung, die von Christen so oft gemacht wird, daß sich nämlich in den jüdischen Schriften der Gedanke eines Weiterlebens nach dem Tod zumeist nicht finde. Wäre dies tatsächlich der Fall, könnte die jüdische Religiosität nicht die ihrer selbst so sehr bewußte Religiosität sein, wie wir sie kennen. Und wenn, wie ich darzulegen habe, der Auferstehungsglaube nicht in erster Linie gegen die Furcht vor dem Erlöschen, sondern gegen das trübsinnige Weitervegetieren in der Scheol oder im Hades gerichtet ist, dann steht meiner Ansicht nach zu erwarten, daß *jener* Glaube, dem Christus eine wundervolle Ausweitung bietet, eine Vorstellung vom Weiterleben nach dem Tode *hat*, aber nicht eine hoffnungsvolle. Die jüdische Scheolsidee ist eine wahre Vorstellung vom Zustand nach dem Tod, wenn es Christus nicht gibt, die Auferstehung nicht gibt. Wir haben diese Fähigkeit verloren, uns ein «Weiterleben ohne Erfüllung» zu denken, da wir es uns als Christen angewöhnt haben, gegenüber einer materialistischen Kultur, die beides ablehnt, das Weiterleben und die Erfüllung in eins

zu sehen. Und natürlich wirkt Pascals «Wette» auch im Sinn der Annahme, daß beides eins sei. Falls es keinen Gott gibt, dann verliert man die Wette durch ein frommes, sittenstrenges Leben nicht, denn dann wird man nicht mehr da sein. Dies entstellt und privatisiert die christliche Hoffnung. Der herkömmliche Glaube, daß Christus uns vor der Hölle rettet, besagt: Wenn es Gott, Jesus und den Heiligen Geist nicht gibt, fahren wir alle zur Hölle – und über diese sagt C. D. Broad in einer Deutung spiritualistischer Phänomene, daß nichts ihr sosehr gleiche wie eine moderne Universität!

Kurz, im Denken des Christen kommt es zu einer fatalen Verwechslung von bloßem «Weiterleben» und «glücklichem Weiterleben». Was unser Glaube uns anbietet, ist das zweite im Unterschied zum ersten. Die Hoffnung auf eine glückselige Unsterblichkeit entsteht nicht aus dem Tod, wie man ihn voraussieht und denkt oder aus dem, was darüber «geoffenbart» ist, sondern aus dem vom Jünger des Gekreuzigten vorweggenommenen Tod; der Jünger wird lebendig, indem er im Geist des ewigen Weltgrundes an Christus Geschmack findet. Das Evangelium richtet sich an eine Leere, unter der dieses Leben liegt, und die das ganze nächste Leben ausmacht: eine Leere, in die man willig mit Begehren eintreten muß, damit der Geist sie mit ewigem Leben füllt.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

#### SEBASTIAN MOORE

1917 in Madras, Indien, geboren. Schulausbildung 1924–1934 in England. 1934–1938 Dienst in der Königlich-Britischen Kriegsmarine. 1938 Eintritt in die Benediktinerabtei Downside. Bis 1945 Studium der englischen Literatur in Cambridge. 1946–1951 Studium der Theologie an der Ordenshochschule Sant'Anselmo in Rom. Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Arbeit über Irenäus. 1951–1960 Dozent für Theologie und Englisch an der Ordenshochschule in Downside. 1954–1960 Herausgeber der Downside Review. 1960 Spezialstudien bei Bernard Lonergan in Rom. 1960–1970 in der Gemeindegeseelsorge in Liverpool tätig. Während dieser Zeit wurden die folgenden Werke veröffentlicht: *God is a New Language; No Exit; The Dreamer not the Dream; Beyond the Deluge; The Experience of Prayer*. Seit 1971 Hochschulseelsorger und Professor der Theologie an der Marquette University in Milwaukee, USA. Seitdem erschienen folgende Werke: *The Crucified is No Stranger; The Fire and the Rose are One*; demnächst erscheint: *The Inner Loneliness*. Sein durchgehendes Hauptinteresse gilt der Frage, wie sich das Geheimnis Jesu Christi unter psychologischen Aspekten und – mehr allgemein – unter den Bedingungen der modernen Kultur vermitteln läßt. Anschrift: Marquette University Campus Ministry, 1717 W. Wisconsin, Milwaukee, Wisconsin 53233, USA.