

<sup>7</sup> Siehe J. Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben (Regensburg 1977) 156.

<sup>8</sup> Z. B. K. Rahner, Das Leben der Toten, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1960) 429–437 und ders., Fegfeuer, aaO. (vgl. Anm. 5) 435–449.

<sup>9</sup> L. Boros, *Mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung (Mainz <sup>11</sup>1993).

<sup>10</sup> K. Rahner, Das Leben der Toten, aaO. (vgl. Anm. 8); außerdem: *Trost der Zeit*, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 3 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1956) 169–188 «Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit» (187). «Nicht eigentlich nach der Zeit kommt die Ewigkeit, sondern diese ist die vollendete Zeit. Aus der Zeit wird unsere Ewigkeit gezeitigt als die Frucht, in der, wenn sie geworden ist, alles bewahrt ist, was wir in dieser Zeit waren und wurden» (188).

<sup>11</sup> Ein bedeutsames Problem für die thomistische Theologie und die heutige Kirchenlehre, die im allgemeinen gegen die Reinkarnation immer mit der radikalen Einheit von Leib und Seele argumentieren, ist die anomale Situation des Zwischenzustandes, in welchem sich die vom Leib getrennte Seele befindet. Während Thomas die Meinung vertritt, daß die Seele als die «Form» des Leibes weder diesem ihrem Leib vorausexistieren noch von einem Leib zum anderen wandern könne (Summa contra gentiles II, 83), so besagt ihr substanzhaftes, von geistiger Erkenntnisfähigkeit bestimmtes Wesen, daß sie nicht von Materie abhängig sein

kann (Summa contra gentiles II, 51). Er bestand jedoch auf der numerischen Identität des irdischen Leibes mit dem verherrlichten Leib (Summa contra gentiles IV, 84–85), was tatsächlich bedeutete, daß die Seele selbst dann, wenn sie im «Zwischenzustand» vom Leib getrennt sein mag, eine Beziehung zu diesem Leib hat.

Solch ein realistisches Verständnis des verherrlichten Leibes ist heute nicht mehr einsichtig. Die meisten heutigen Autoren vertreten die Ansicht, daß Leibhaftigkeit und Kontinuität der leiblichen Identität in etwas anderem bestehen müssen als in einer molekularen Identität. Dies scheint einleuchtend; aber worin eine solche Identität näherhin bestehen soll, ist alles andere als evident.

Aus dem Englischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## JOHN R. SACHS

Mitglied des Jesuitenordens. 1984 an der Universität Tübingen zum Dr. theol. promoviert. Lehrt Systematische Theologie an der Weston School of Theology (Cambridge, USA). Neuere Veröffentlichungen u. a.: *Basic Christian Anthropology: The Christian Vision of Humanity* (Collegeville MN, 1991); *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell* (in der Reihe «Theological Studies», Nr. 52, 1991). Anschrift: Weston School of Theology, 3 Phillips Place, Cambridge MA 02138, USA.

Hermann Häring

## Anthropologische Wende?

Der Einfluß Augustins

Augustin lebte am Ende einer Epoche, der die Fragen nach Reinkarnation und Seelenwanderung nicht fernlagen. In der Orphik und im Manichäismus waren sie bekannt. Die vielfältigen Systeme des Gnostizismus kannten den Gang der Seele vom Himmel in die Fremde von Erde und Leib, wo sie auf der Suche nach einer Wahrheit ist, die ihr den Weg zurück in die Erlösung bringt. Augustin selbst sympathisierte viele Jahre (373–382) mit dem Manichäismus. Nach dessen Lehre wohnt in jedem Menschen ein

göttlicher Funke, der in diese Welt gefallen ist und der wiederhergestellt werden muß, um zu seiner Heimat zurückkehren zu können. Sollte der Weg nicht über mehr als eine Verleiblichung führen können? Es fällt auf, daß diese Frage Augustin nicht beschäftigt. Auch hatte er zum Ursprung der Seele lange Zeit keine ausgeprägte Meinung<sup>1</sup>. Viel wichtiger war es ihm, das Geheimnis der Schöpfung und der Versöhnung zu respektieren. Wir kommen von Gott und kehren zu ihm zurück: *«Zum seligen Leben gelangt keiner, der seinen Weg in das Nichts lenkt, oder in ein Sein, das keinen selig machen kann.»*<sup>2</sup> Das klassische Schema von Ausgang und Rückkehr bildet die entscheidende Klammer auch seines theologischen Denkens. Von ihm ist in dieser Sache nicht viel anderes zu sagen als von der Theologie vor und nach seiner Zeit.

Aber Augustin hat das westliche Christentum wie kein anderer Theologe bis in die Gegenwart hinein geprägt: Er steht für eine anthropologische Wende, die in unserem Jahrhundert neu in die Diskussion geraten ist. Wer sich zu Reinkarnation und Auferweckung äußern will, muß auf diesen Zusammenhang achten. Was ist von Augustins Menschenbild zu übernehmen,

wo liegen — christlich gesprochen — seine Schwächen und Probleme? Läßt sich von ihm her erläutern, was Reinkarnation und Auferweckung bedeuten? Im Blick auf diese Fragen werden vier Aspekte analysiert, die das christliche Menschenbild tief geprägt haben. Es geht um die Aspekte der Individualisierung und Spiritualisierung des Menschen, seiner Demoralisierung und der Neutralisierung der Geschichte. Die Analyse soll zeigen, 1. daß und warum die Vorstellung von der Reinkarnation von einer christlichen Anthropologie nicht übernommen wurde, und 2. daß und warum die Frage nach der Auferstehung erneut zur Diskussion zu stellen ist<sup>3</sup>.

1. *Individualisierung: Der Mensch ist seine Seele.*

«Gott und die Seele verlange ich zu wissen; sonst nichts? sonst gar nichts.» (Sol 1,2,7).

Es ist bekannt, daß Augustin (geb. 345) einen komplizierten Weg der Bekehrung gegangen ist. Erst seine Begegnung mit Ambrosius und einem Kreis von Neuplatonikern in Mailand führte im Jahre 386 zum Durchbruch. Seine entscheidende Entdeckung lautete: *Gott ist reiner Geist*, und dessen Entsprechung im Menschen ist die Seele. Bislang hatte er sich Gott als eine grenzenlose, körperhafte Masse gedacht, als ein endloses Meer, das alle Schöpfung rings umflutet<sup>4</sup>. Erst die strenge Denkschule Plotins zwang ihn dazu, Gott neu zu sehen: als das Eine und Unausprechliche, mit sich Identische, das durch keine Wesensbezeichnung oder keinen Namen näher bestimmt werden kann und keiner Beziehungen nach außen bedarf<sup>5</sup>.

Möglicherweise hat Augustin in den Bekenntnissen diese «Neuentdeckung» überinterpretiert. Daß Gott «Geist» sei, mögen ihm und der christlichen Tradition auch zuvor selbstverständlich gewesen sein. Weniger selbstverständlich war jedoch diese strikt a-materielle, streng überzeitliche und überräumliche Definition dessen, was «Geist» bedeutet. Plotins Geist überwand nicht nur Raum und Zeit, sondern trat zu ihm auch in ein gegensätzliches Verhältnis. Dieser Geist war nicht nur größer oder mächtiger, sondern qualitativ anders, unvergleichbar, eben nur das Eine selbst. «Geist» war für Plotinus ein hierarchisch-ontologischer Begriff. Gott stand kraft seines Seins selbst an der

Spitze der Dinge. Bei Plotin war Gott ja nicht Herr oder Vater, auch nicht mehr in erster Linie erfahrbar in kosmischer Hoheit und Macht. Gott ist für Plotinus in erster Linie die höchste und unbedingte, in sich geschlossene Fülle des Seins, damit die entscheidende Aussage über die Wirklichkeit selbst.

Natürlich hat Augustin diese neue Gotteserfahrung vielfältig in die christliche Gotteserfahrung integriert und Plotins Gottesbild in vielfältiger Weise korrigiert; man lese nur den großartigen Lobpreis Gottes zu Beginn der Bekenntnisse (I, 4.4). Dort erscheint Gott nicht nur als Größe und Macht, sondern — ganz unplatonisch — auch als Eifersucht und Liebe. Nichtchristlich oder unchristlich wird man dieses Gottesbild also nicht nennen können. Aber das neue Gottesbild entwickelt eine unvorhersehbare Dynamik, weil ihm ein *neues Menschenbild* entspricht. Wie Gott reiner Geist ist, so begreift Augustin auch die je individuelle Seele des Menschen ganz als Geist. Weil sie Geist ist, kann sie das Irdische, kann sie die Grenzen von Ort und Zeit überschreiten und schließlich an das Göttliche selber rühren und doch dem Menschen seine Identität geben. Die entscheidenden Fragen spielen sich jetzt zwischen Gott und der menschlichen Seele, d.h. zwischen Gott und mir als einzelner ab. Alles andere wird nur *quantité négligeable*. «Gott und die Seele verlange ich zu wissen; sonst nichts? sonst gar nichts.» Was aber ist die *Seele*? Es ist eine geistige, substantiell in sich geschlossene, sich selbst tragende Entität, die im Prinzip vom Leibe abgetrennt werden kann. Die Seele kann Raum und Zeit überschreiten, weil sie ihnen gegenüber erhaben ist; sie wird den Tod überdauern, weil sie überhaupt nicht untergehen kann. Die augustininische Seele ist das geistige Prinzip des Menschen, das — wenn es gut geht — über den Leib und seine Bedürfnisse triumphiert. Damit aber ist das christliche Menschenbild individualisiert. Nicht umsonst schreibt Augustin die Bekenntnisse in der Ich-Form und begründet damit ein individualisiertes Menschenbild.

Die Wirkung dieses Seelen- und Menschenbildes auf das westliche Christentum ist kaum zu überschätzen. Es hat mystische Züge verstärkt und wurde immer wieder zum Katalysator der Kritik, wenn das Heil und die Beziehung zu Gott an kirchliche oder weltliche Institutionen gebunden werden sollten. Zugleich aber hat die-

ses Menschenbild dafür gesorgt, daß das Heil immer wieder vom Leib, von der Geschichte und von materiellen Bedingungen abgekoppelt und auf ein *inneres Ich* bezogen wurde. Nicht der Manichäismus Augustins, sondern sein Logozentrismus wurde für das spätere Christentum wie für die gesamte westliche Kultur zum Problem.

Was ist für unsere Frage nach Reinkarnation und Auferstehung zu folgern? Die Vorstellung von der Geistseele wurde wohl so schnell und problemlos rezipiert, weil sie den Glauben an die Auferstehung zugleich *individualisierte und ontologisch unterbaute*. Als Seele mußte das Ich des verstorbenen Menschen nach dem Tod ja weiterleben, ob es wollte oder nicht. Der Hoffnung auf die Auferweckung war damit die Provokation genommen; die Bilder vom endgültigen Leben (trotz dem Tod) wurden jetzt in die Vorstellungen von Himmel und Hölle transformiert. Für das Problem des unvollendeten Weges entstand bald der Gedanke des Fegefeuers. Für den Reinkarnationsgedanken war aber auch jetzt kein Platz; denn über allem stand die unmittelbare Rückkehr des menschlichen Ich als Seele zu Gott. Materie und Leib bedeuteten ja nicht Vermittlung, sondern in erster Linie Hindernis; schon der erste Tod wurde zur großen, zur hinreichenden Befreiung.

## 2. Spiritualisierung: Ruhe in Gott

*«Und während wir so reden von dieser ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, da streiften wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens; da seufzten wir auf und ließen dort festgebunden die Erstlinge des Geistes; und wir wandten uns wieder dem Getön der Rede zu, bei der das Wort Anfang und Ende hat.»* (Conf. IX, 10,24)

Der Neuplatonismus folgt einem mystischen Grundmodell. Dem Abstieg der Seele in die Leiblichkeit muß deren Aufstieg in die Räume des Geistes folgen. Dort erst ist die Seele zu Hause, dort kann sie unbehindert bei sich und bei dem sein, was ihr zukommt, der Schau der reinen Wahrheit. Zusammen mit seiner Mutter hat Augustin diesen Aufstieg kurz vor deren Tod erfahren<sup>6</sup>. Er berichtet später, ganz im Rahmen der damaligen Psychologie und Kosmologie, wie sie die Welt ihrer Sinne hinter sich lassen, die Welt des Materiellen, der Erde und der Gestirne übersteigen, das Reich der zeitlo-

sen geistigen Wahrheit erreichen und in einem Herzschlag die *Weisheit selbst berühren*. In einem zweiten Anlauf beschreibt er dann, wie auf diesem Weg ein Element der Sinnlichkeit nach dem anderen zurücktritt. Die Sinnesindrücke verschwinden ebenso wie alle Selbstgespräche, es verschwinden die Bilder von Traum und Phantasie, ja selbst Sprache und jegliches Zeichen, Rätsel und Gleichnis bleiben zurück. Das ganze All versinkt ins Schweigen, denn Gott, schon von Plotinus das Schweigen genannt, kann nur im Schweigen, also in letzter *Unmittelbarkeit* ohne jegliche Vermittlung vernommen werden. Auch das Schauen muß im Grunde überwunden werden: Denn wenn dieses Schauen *«Dauer hätte und alles andere Schauen, das so völlig anders ist, uns entschwände und einzig dieses den Schauenden ergriffe, hinnähme, aufnähme in tiefe Freuden»*, so wäre erst dies das ewige Leben, das wir alle erhoffen. Angesichts dieser Erwartung weiß Monnika nicht mehr, was sie hier in diesem Leben noch tun soll.

Das Herz des augustinischen Christen schlägt also in jener geistigen Welt. Dort allein ist das erstrebenswerte Ziel. Trotz aller Aufgaben, die hier zu erfüllen sind, ist letztlich Weltflucht angesagt, denn hier gibt es nichts mehr zu vermitteln. Welt wird gleichgültig. Die *Paradoxie* und Widersprüchlichkeit dieser Spiritualisierung läßt sich an zwei bekannten Positionen Augustins illustrieren. Die erste behauptet, daß die Menschen in ihrer ererbten Bosheit aller Freiheit zum Guten beraubt sind. Innerweltliche Vermittlung zum Guten ist also nicht mehr möglich; Gottes Gnade hat es im Diesseits mit einer ohnmächtigen Natur zu tun. Die zweite Position behauptet, daß das Böse, für Augustin Kernproblem von Menschsein und Geschichte überhaupt, letztlich ein Nichts, Beraubung an Gutem sei.

Die erste Position wurde in der Geschichte des westlichen Christentums immer wieder abgeschwächt. Die vielen Debatten um Erbsünde, Gnade und Taufe machen das deutlich<sup>7</sup>. Die zweite Position wurde bis ins 19. Jahrhundert hinein erstaunlich unbesehen übernommen. Dabei muß es doch erstaunen, daß das Böse, die große Gegenkraft in Augustins Anthropologie, letztlich — nichts bedeutet. Gewiß, es handelt sich um kein statisches, sondern um ein gefährlich beraubendes, um ein *tödliches Nichts*. Es hat nur wenig mit der befreienden Entwerdung,

dem Eingang in den Schoß der Wirklichkeit zu tun. Aber daß dieses tödliche Nichts vor Gott letztlich keine Bedeutung hat, deutet nur auf den Triumph einer Gnade, die mit dieser irdischen Welt nur wenig anfangen kann. Gottes Gnade richtet hier die Freiheit nicht aus, sondern *ersetzt* sie.

Was folgt daraus für unser Thema? Während Augustins Bild von der je individuellen unsterblichen Seele die Auferstehung ontologisch unterbaut und sie dadurch ihrer Provokation beraubt hat, macht die Weltflucht Augustins sie zur *Lebensnotwendigkeit*<sup>8</sup>. Im Anschluß an Augustin wird die Auferweckung als der Beginn des eigentlichen Lebens im Jenseits begriffen<sup>9</sup>. J.J. Pohier hat zu dieser *Objektivierung* eines «Lebens nach dem Tod» die notwendige Kritik geliefert<sup>10</sup>. Zwar erhält die Auferstehung eine zentrale Bedeutung, aber das Diesseits bleibt von ihrer Wirkung weitgehend ausgeschlossen. Auch sie wird spiritualisiert. Reinkarnation aber würde jetzt erst recht zum sinnlosen Umweg. Wo Gott hinter der Tür steht und Gott allein noch helfen kann, wäre ein neues diesseitiges Leben nur Rückschlag ohne Folge. Der erste Tod ist unmittelbar der Weg zu dem anderen Reich, «das kein Ende hat».

### 3. Demoralisierung: Der Mensch war einmal frei

«Da haben wir also wieder jenes ewige Gesetz...: es hat mit unwandelbarer Festigkeit bestimmt, daß das Verdienst im Willen liegt; im Glück aber und im Elend liegen Belohnung und Strafe.» (De lib. arb. I, 30)

Der Weg zu Plotin bedeutete für Augustin auch Überwindung des Manichäismus. Aber Fragen waren noch zu bewältigen. Es ging immer wieder um den Ursprung des Bösen. Der Manichäismus verwies auf zwei konkurrierende Prinzipien oder Götter. Dagegen hat sich Augustin mit all seinem Scharfsinn gewandt. Wiederholt interpretiert er die Schöpfungsberichte. Gott ist der Schöpfer von allem, und alles Geschaffene ist gut. Jeder Lobpreis Gottes wird für ihn zum Protest gegen diese bedrohliche Weltreligion. Er ruft Gott selbst zum Zeugen an: «Dies alles sehen wir, und es ist sehr gut: denn Du siehst es in uns, der Du den Geist uns gegeben hast, damit wir in ihm es sehen und in all dem Dich lieben sollten.» (Conf. XIII, 34, 49) Jeder Zweifel an der

Güte der Schöpfung wird für Augustin zum unmittelbaren Zweifel an *Gottes Güte*. In der Rückschau beklagt er sich deshalb bitter über die Arroganz der Manichäer wegen ihrer philosophischen Scheinlösungen<sup>11</sup>.

Aber auch Augustin konnte vor den Realitäten nicht die Augen verschließen. Im Grunde wendet er sich radikal gegen Plotin, in dessen Weltplan die menschliche Freiheit keine Rolle spielt. Plotin erklärt das Böse zu «Kulissenschieben und Szenenwechsel, dazu gespielte Tränen und Wehklagen». Jammern und Weinen beeindrucken ihn nicht<sup>12</sup>. Das ist nicht die Sprache Augustins. Er kann weinen und nimmt das Elend der Menschen wahr. Vor allem aber kann er nicht zulassen, daß Gott, der sich den Menschen liebend zuneigt, das Übel will.

Deshalb setzt die eigenständige Leistung Augustins mit seinem Nachdenken über die *menschliche Freiheit* ein<sup>13</sup>. 387 beginnt er mit seinem Traktat «Über den freien Willen». Auch dieser Traktat ist neuplatonisch geprägt, aber Augustin verbindet ihn entschieden mit dem Moralismus, den die biblische Tradition seit den Propheten kannte. Wir Menschen sind — so die prophetische Entdeckung — vor Gott frei und deshalb für unsere Schuld verantwortlich. Allerdings sind zwei Einschränkungen hinzuzufügen. Augustin kennt nur eine individuelle und nur eine geistige Freiheit, weil er die Möglichkeit zum Bösen ausschließlich im Willen der individuellen Seele verankert. Im Willen kommen wir unbedingt zu uns; denn in ihm entscheiden wir bedingungslos über uns gegenüber Gott, wir brauchen es nur zu wollen: «Deshalb liegt ja nichts so sehr in unserer Macht als unser Wille selbst, denn er ist ungeteilt und ununterbrochen, sobald wir ihn nur wollen, in unsere Hand geben.» Damit aber hat er die menschliche Situation moralisiert und zugleich überfordert: «Wer in keines Macht steht, kann auch durch keine Kraft überwältigt werden.»<sup>14</sup>

Das ist ein absolutes, aber ein *ungeschichtliches* und im Grunde unbarmherziges *Freiheitsmodell*. Unser Wollen hat keine Entschuldigung; denn es steht in jedem Fall über den Bindungen von Leib und Geschichte, als ein «mittleres» Gut zwischen Materie und Geist. Natürlich denkt Augustin nicht als erster christlicher Theologe über die menschliche Freiheit nach. Aber noch nie hatte die individuelle menschliche Freiheit eine solche Last zu tragen. Das ist verständlich;

denn die augustinische Freiheitslehre steht jetzt bedingungslos im Dienste der Theodizee. Glück und Unglück müssen, wenn Gott gerechtfertigt bleiben soll, von den Menschen verdient sein; sie sind Lohn oder Strafe. Entschuldigungen sind als Vorwand zu entlarven; Ijob ist damit zum Schweigen gebracht.

Ergibt sich von hier aus nicht wieder eine Verbindungslinie zum Kreislauf der Wiedergeburt? Denn müßte die menschliche Seele unter der Last dieser Schuld nicht einen Weg der Läuterung gehen, bevor sie vor Gott treten kann? Es sind zwei Gründe, die diesen Gedanken nicht nahelegen. Der erste: Nach Augustins Weltsicht würden weitere Leben die Schuld nur noch erhöhen, weil wir — trotz unserer Freiheit — der Macht des Teufels ausgeliefert sind<sup>15</sup>. Der zweite Grund: Für Augustin gilt wie für die gesamte vorhergehende christliche Tradition, daß *Gott selber Schuld vergibt*<sup>16</sup>. Vor Gottes Initiative aber verblassen die Tat und der Weg, die Kenosis und Reinigung seiner Geschöpfe, gleich ob wir diese als Werk oder als Erleiden begreifen. Das von Gott gewährte Ziel ergibt sich aus seinem schöpferischen Entschluß, nicht aus der Ordnung der Dinge. Diesen urchristlichen Ansatz hat Augustin mit Nachdruck herausgearbeitet.

Kehren wir zur Interpretation Augustins zurück. Um Gottes Güte willen machte er die Menschen zu verantwortlichen Tätern, denn in ihren Entscheidungen laufen nun alle Linien des Bösen zusammen. Allerdings hat sich diese Betonung der menschlichen Freiheit in Augustins weiterer Entwicklung bitter gerächt. Sobald er nämlich über die Geschichte der Menschheit nachdachte und sobald er einen Blick gewann für das Elend und die Bosheit der Welt<sup>17</sup>, ließ er seinen prometheischen Ansatz formal zwar in Geltung, aber in einem großen *Umschwung des Denkens* konzentrierte er seit 397 die Last dieser überdimensionierten Freiheit in Adam, dem ersten großen — und im Grunde einzigen — Sünder, mit dessen Schuld wir nun alle ausweglos belastet sind; denn wir alle haben in Adam gesündigt (Röm 5,12b).

Was aber soll diese (exegetisch falsche) Aussage bedeuten? P. Ricoeur hat in einer meisterhaften Analyse von Augustins Theorie gezeigt, daß wir die *Macht des Bösen* sowie gemeinsame Schuld nicht in eine rationale Theorie einfangen können, wie es Augustin versucht<sup>18</sup>. In seinen eige-

nen Untersuchungen zur Phänomenologie und Symbolik des Bösen hat er auch von der (unfreiwilligen) Befleckung, von der Tragik, von der «gefangenen Freiheit» sowie vom Protest gegen Gott gesprochen und damit deutlich gemacht, daß wir das Böse weder von einem Nullpunkt aus rekonstruieren noch einlinig als frei gewollte Tat verstehen können<sup>19</sup>. Das Böse ist immer auch Geschichte und Zukunft, über uns verhängt. Es gehört zur Tragik Augustins, daß er die christliche Erfahrung des Unheils mit der Verteidigung Gottes rational ausgleichen wollte. So hat die Betonung der Freiheit Adams zur *Leugnung von unser aller Freiheit* geführt. Aus dem Satz, daß wir alle frei sind, wurde so die Behauptung, daß wir alle einmal frei waren, uns jetzt aber nicht mehr zur Freiheit gegenüber Gott durchringen können. Diese frei gewählte Unfreiheit hat für Augustin endgültige Bedeutung; er hat die ganze Menschheit — trotz Auferweckung und Freiheitshoffnung — demoralisiert. Sie wurde zur erlösungsbedürftigen *massa damnata*. Die katastrophalen Folgen dieses — wenn auch immer wieder eingeschränkten — Menschenbildes für die Neuzeit sind hinreichend bekannt.

#### 4. Neutralisierung: der Gang der Geschichte

*«Dort werden wir ruhen und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Und dies am Ende ohne Ende. Denn welches andere Ziel könnten wir haben, als zu einem Reich zu gelangen, das kein Ende hat?» (De civ. Dei XXII,30)*

Augustin ist nicht nur der Lehrer der Erb-sünde und der Gnade, sondern er hat in seinem monumentalen Werk «De civitate Dei» auch eine *Theologie der Geschichte* präsentiert. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten mag das erstaunen. Konnte Augustin vor dem Hintergrund seiner Anthropologie die menschliche Geschichte überhaupt noch ernstnehmen? Verteidiger können darauf hinweisen, daß Augustin die Geschichte sehr ernstgenommen hat. In ihr entfaltet sich für Augustin ein zielgerichtetes Geschehen von großer *Dramatik* mit einem eindeutigen Beginn und einem eindeutigen Ende. Zwei Herrschaftsbereiche durchdringen einander und liegen miteinander im Streit. Wer zu welchem Reich gehört, ist nicht immer eindeutig, auch die Kirche ist mit dem Reich Gottes nicht einfach deckungsgleich. Aber Augustin

sucht nach den unterscheidenden Prinzipien: «Zwei Arten von Liebe; die irdische Selbstliebe bis zur Verachtung seiner selbst»<sup>20</sup>. Der Gottesstaat muß bedroht und unerkant durch die Geschichte pilgern. So versammelt Augustinus in seinem Entwurf die *Utopie* derer, die unbedingt auf Gottes Heil hoffen.

Dennoch hat Augustin die Geschichte in merkwürdiger Weise *stillgestellt*. Der irdische Staat, der für das irdische Wohl zu sorgen hat, ist per definitionem zum Scheitern verurteilt, weil die sündigen Menschen schon vor ihrer Geburt gescheitert sind. Mit Adams Fall und Verbannung aus dem Paradies beginnt ja der notwendige Gang der Sünde, die die irdische Geschichte als einen Weg zu Gott entmächtigt. Der Menschheit kann nur noch von außen Hilfe zukommen. E. Bloch weist in seiner Analyse darauf hin, daß in dieser Geschichtskonzeption *nichts Neues*, nichts Unerhörtes, keine wirkliche Befreiung mehr geschehen kann<sup>21</sup>. Das Ziel der Geschichte ist ja vorherbestimmt, so wie die Zahl der Erwählten vorherbestimmt ist<sup>22</sup>. Und schließlich endet der Gang der Geschichte nicht in der Erfüllung einer irdischen oder doch irdisch wirksamen Utopie, sondern — wie wir gesehen haben — im Jenseits der Anschauung Gottes, in der wir *Gott schauen*, lieben und loben. Damit wurde die Geschichte zur vorbereitenden Szenerie. Heil, Freiheit und Erlösung kommen nicht nur ausschließlich von Gott, sondern bleiben auch in Gott. Der dramatische Kampf vollzieht sich auf einer zeitlosen Folie. Die Geschichte, die hier abläuft, ist im Grunde schon entschieden, bevor sie beginnt.

Hier liegt die *entscheidende Wende*. In der biblischen Tradition wird die Geschichte anders verstanden. Dort ist sie der primäre und entscheidende Ort von Gottes Handeln mit den Menschen, nicht Durchgangsstadium zum Jenseits. Dort ist Geschichte der Ort, an dem Gott sein Volk, die Unterdrückten, befreit, indem sie selbst Freiheit und Befreiung lernen. Geschichte ist biblisch gesehen der Ort, an dem menschliche Freiheit immer neu bedroht ist und in Gemeinsamkeit immer wieder neu errungen werden kann. Geschichte schafft immer gemeinsame Erfüllung und gemeinsames Heil.

Kommen wir zur Frage der Auferweckung zurück. Auferweckung ist in der biblischen Tradition weder ontologisch selbstverständlich noch anthropologisch notwendig. Sie bedeutet Ein-

bruch in die Geschichte und Konfrontation mit ihr. In ihr blitzt auf, was sich hinter jeder Tat der Rettung verbirgt: ein unerhört Unerwartetes, Neues, aus der Geschichte heraus Unerklärliches: Erfüllung, Freiheit und Gemeinschaft sind hier und jetzt möglich. Gräber öffnen sich schon jetzt. Ich meine, daß vor diesem Hintergrund noch deutlicher wird, warum Reinkarnation ein Erlösungskonzept darstellt, das sich mit dem der Auferstehung nicht verträgt.

### Schluß

Augustin ist zu groß, um auf einigen Seiten angemessen gepriesen oder abgelehnt zu werden. Daß sich in seiner Anthropologie eine radikale Individualisierung und Spiritualisierung vollzog, wird heute kaum mehr bestritten. Welche zentrale Rolle für ihn das menschliche Entscheidungsvermögen einnimmt, wird in der Regel übersehen; denn seine Theorie von der Ursünde ließ davon nur noch Ohnmacht übrig. Deshalb läßt auch der Gang der Geschichte keine unerwartete Entwicklung mehr offen. Für Augustinus hat sich eine Reinkarnationslehre nie als Problemlösung angeboten, denn der erste Tod ist notwendigerweise der Weg zum ewigen Leben. Was aber passiert, wenn der metaphysische Gedanke einer Geistseele verfällt und wenn eine ganze Kultur an der Freiheit der Menschen zweifelt? Bietet sich der Gang der Reinkarnationen nicht als ein alternatives, auch christlich akzeptables Modell der Erlösung an?

Ich habe meine Zweifel. Augustins Plotinismus ist ans Ende gekommen, wir können den Menschen nicht mehr ontologisch als mystische Sehnsucht begreifen. Deshalb ist es an der Zeit, auch die Auferweckung wieder ursprünglich als den unerwarteten Anbruch des Neuen in unserer Geschichte zu sehen. In erster Linie geht es um die Zukunft dieser Geschichte und ihrer Menschen, also nicht um das je individuelle Geschick derer, die eine Zukunft im individuellen Tode suchen. Daß sie in jedem Fall in Gottes Hände fallen, das scheint mir eher die Voraussetzung als das Problem einer neuen Zukunftsvision zu sein. Die Diskussion mit Augustinus kann zeigen, daß die christliche Hoffnung immer auf Auferweckung hin ausgerichtet war, wie immer sie auch verstanden wird. Je konsequenter sie wieder zur Vision einer endgültigen Menschheitszukunft wird, umso deutlicher

wird auch, daß die Reinkarnation ein ganz anderes Bild vom Menschen und seiner Geschichte voraussetzt. Die entscheidende Frage ist nicht, ob die Reinkarnationsidee für Chri-

sten akzeptabel ist. Entscheidend ist vielmehr die Frage, wie sich der Gedanke der endlosen Wanderung zur Hoffnung auf den Gott des Lebens verhält.

<sup>1</sup> «Ob sich die Herkunft der Seele einzig aus der Nachkommenschaft ergibt, ob sie in jedem einzelnen Gezeugten neu entsteht, ob sie schon irgendwo vorhanden, von Gott in den Körper gesandt wird, oder ob sie aus eigenem Antrieb zu ihm herabgeleitet: von diesen vier Meinungen über die Seele dürfen wir hier keine ohne weiteres bejahen.» (De lib. arb. III, 59) Im Zusammenhang der späteren Erbsündelehre setzt sich Augustin noch einmal mit der ersten Möglichkeit, dem sog. Generationismus auseinander, ohne sich jedoch dieser Lehre zu verschreiben.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> In seinen Grundzügen bezieht sich dieser Artikel auf H. Häring, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (Zürich 1979).

<sup>4</sup> Conf. VII; zur Gesamtfrage vgl. Häring, aaO. 54–60.

<sup>5</sup> Wie bekannt, bedarf es bei Plotinus (und in Augustins Trinitätslehre) erst einer streng systematischen Reflexion, um zu erklären, wie und warum Gott überhaupt das strenge Einssein überwinden, etwas aus sich entlassen, etwas anderes also zulassen kann.

<sup>6</sup> Conf., IX, 10,24–25.

<sup>7</sup> Häring, aaO. 181–265.

<sup>8</sup> E. Jüngels Kritik an einem notwendigen Gott muß hier aufgenommen werden: E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977) 16–44.

<sup>9</sup> «Aber der siebente Tag ist ohne Abend, und er hat keinen Untergang, weil Du ihn geweiht hast zu ewiger Dauer. Und im Wort von Deinem Ruhen am siebenten Tag nach den sehr guten Werken, die Du doch in Ruhe geschaffen, sollte uns die Stimme Deiner Schrift vorausverkünden, daß auch wir nach unseren Werken, die nur deshalb, weil Du sie uns gegeben, sehr gut sind, am Sabbat des ewigen Lebens ruhen werden in Dir.» (Conf. XIII, 36, 51)

<sup>10</sup> J.J. Pohier, Dieu fractures, Teil II/I (Paris 1985) Pohiers Positionen werden oft als Leugnung der Auferstehung interpretiert. Dieser Interpretation ist entschieden zu widersprechen. Pohier kritisiert vielmehr die *Verdinglichung* des Auferstehungsglaubens, der wir allgemein erlegen sind und die sich u. a. auf die Theorie von der Unsterblichkeit der Seele stützt.

<sup>11</sup> Conf. V, 3,3–7,13

<sup>12</sup> Häring, aaO. 78–80.

<sup>13</sup> Dies betont neuerdings mit Nachdruck H. Blumenberg, Arbeit am Mythos (Frankfurt 1979) 221f, 273 u.ö.

<sup>14</sup> De lib. arb. III, 7; III, 19.

<sup>15</sup> «Daß der Mensch der Macht des Teufels nicht verweigert wird, nachdem er sich seiner bösen Verführung unterworfen hat, entspricht völlig dem Grundsatz der Billigkeit.» (De lib. arb. III, 29).

<sup>16</sup> «So findet die Seele Ihn, den sie innerlich in ihrem Hochmut verlassen hat, in ihrer äußeren Welt wieder als den Demütigen; und will sie seine sichtbare Demut nachahmen, so steigt sie wieder empor zu jener Höhe, die ihr unsichtbar ist.» (De lib. arb. III, 30)

<sup>17</sup> Meistens wird in diesem Zusammenhang auf den praktischen Manichäismus und auf den dualistischen Pessimismus Augustins verwiesen. Für eine psychologische Ebene mag das zwar zutreffen, für eine theologische Überlegung reicht dieses Argument jedoch nicht aus.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II (München 1974) 140–161.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, Phänomenologie der Schuld, 2 Bde (Freiburg 1971).

<sup>20</sup> De civ. dei XIV, 28.

<sup>21</sup> E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1967) 582–590.

<sup>22</sup> G. Kraus, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie (Freiburg 1977).

## HERMANN HÄRING

geboren 1937; Theologiestudium in München und Tübingen; 1969–1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Veröffentlichungen vor allem zu ekklesiologischen und christologischen Fragen. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen, Niederlande.