

José-Maria González-Ruiz
 Entmythologisierung der
 «*anima separata*»?

Die neueren Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der Phänomenologie, Geschichte und Soziologie der Religion und die vom deutschen Theologen Rudolf Bultmann aufgebrachte Problematik haben die Frage nach dem Mythos in die vorderste Reihe der theologischen Auseinandersetzungen gerückt.

Wir wollen hier nicht in den dichten Wald des Mythosproblems eindringen, sondern wir gehen von ihm aus in der Absicht, uns in einen geeigneten Gesichtswinkel zu einer theologisch-pastoralen Überprüfung eines Aspekts unseres christlichen «Mythos» zu versetzen, der uns heute einer gründlichen Revision zu bedürfen scheint: die Eschatologie der Einzelperson, d. h. das, was mit dem vor sich geht, was wir bis vor ganz kurzem «*anima separata*» genannt haben.

1. *Funktion des Mythos*

Die Geschichte der menschlichen Kultur weist unbestreitbar eine in die Augen springende Zwi-spältigkeit auf. Der Mensch ist darum bemüht, sich selbst zu verstehen und nach den nötigen Antrieben zu suchen, um das menschliche Abenteuer fortzusetzen.

Nun aber treten auf dieser Suche nach Selbstverständnis deutlich zwei Richtungen auf, die als einander prinzipiell entgegengesetzt erscheinen. Jede von ihnen drückt sich in einem bestimmten Modell aus: im «wissenschaftlichen Modell» und im «mythischen Modell».

Bultmann gibt von beiden Entwürfen eine unseres Erachtens erschöpfende Darstellung.¹

Der «wissenschaftliche Entwurf» geht von der Voraussetzung aus, daß das Universum in sich geschlossen ist; er hat eine Vorliebe für das aristotelische *συνεχές*. Das Universum ist nicht «durchlöchert», so daß durch seine Spalten eine supponierte Transzendenz einzudringen vermöchte. Zwar ist in der modernen Sicht die kosmische «Kontinuität» nicht mehr statisch, sondern diese hat sich in eine dynamische Kontinuität verwandelt; dennoch bleibt sie weiterhin ebenfalls *συνεχές*.

Daß heute die Arbeitshypothesen einander rasch ablösen, will wenig besagen, handelt es sich dabei doch stets um die Auffassung des Universums als eines sich selbst genügenden Ganzen. Dieses hat es nie nötig, aus sich selbst herauszutreten oder sich gegen «etwas» zu projizieren, das sich völlig außer ihm befände und etwas «ganz anderes» wäre.

«Im gleichen ist (modernes wissenschaftliches Denken) nicht durch den Inhalt dessen gekennzeichnet, was in ihm über Natur und Welt geurteilt wird, sondern dadurch, daß kein Urteil über diese Gegenstände Geltung beanspruchen darf, das nicht den Erfordernissen hinreichender Begründung genügt. Man verkennt den eigentlichen Differenzpunkt zwischen (mythologischem) und (modernem) Denken, wenn man die Inhalte der verschiedenen Weltbilder gegeneinander setzt und dabei darauf hinweist, daß das (moderne Weltbild) in gewisser Hinsicht (uneinheitlich), (unabgeschlossen) oder gerade heute in gänzlicher Umbildung begriffen sei. Darum geht es nicht; sondern der unüberbrückbare Unterschied zwischen modernem und mythischem Denken liegt in der Verschiedenheit von unbewußt-unkritischem und bewußt-kritischem Urteil – mögen auch die Ergebnisse, zu denen beispielsweise die moderne Naturwissenschaft (wohlgemerkt auf Grund bewußt-kritischen Urteilens) kommt, innerhalb weniger Jahre wechselnde sein. Die einander ablösenden weltbildlichen Vorstellungen erheben sich als Hypothesen auf dem Grunde der kritischen Verantwortlichkeit des Denkens.»²

Der «mythische Entwurf» wurde von der Menschheit aller Zeiten geteilt. Mircea Eliade schildert die Realität des Mythos und schreibt diesem eben diese Intention zu, aus sich selbst herauszutreten, sich zu transzendieren, welche die Zivilisationen religiösen Gepräges kennzeichnet.

Der religiöse Mensch macht sich ein Menschsein zu eigen, das ein transhumanes, transzendentes Modell hat. Er anerkennt sich selbst eigentlich nur in dem Maß als Mensch, als er sich nach «äußern», «transzendenten» Mächten ausrichtet. Der religiöse Mensch strebt darnach, sich von dem, was er antrifft, was auf der Ebene seiner profanen Erfahrung liegt, zu unterscheiden. Den religiösen Menschen gibt es nicht: er macht sich selbst zu einem solchen, indem er sich den göttlichen Leitbildern annähert. Insofern betrachtet sich der religiöse Mensch auch als Ergebnis der Geschichte, jedoch nicht der profanen Geschichte, sondern der Heilsgeschichte. Der

profane Mensch ist bestrebt, einzig durch die menschliche Geschichte konstituiert zu sein, d. h. durch die Summe der «nichttranszendenten» Akte, denen es nicht darum geht, irgendein höheres Modell zu schaffen, und die infolgedessen für den religiösen Menschen sinnlos und uninteressant sind. Gemäß dem «mythischen Entwurf» gelangt man nur dann zum wahren Menschsein, wenn man sich nach der Lehre und Weisung der Mythen richtet, d. h. die Gottheiten nachahmt.³

Nun aber existieren die beiden Entwürfe – der «wissenschaftliche» und der «mythische» – nicht immer in paralleler Form, sondern sehr oft kommt es zwischen den beiden zu einer gegenseitigen Beeinflussung und einer Osmose.

Wenn wir uns auf den mythischen Entwurf beschränken, so sehen wir, daß der Mensch stets versucht ist, den Mythos zu «rationalisieren», indem er die übernatürlichen «Mächte» domestiziert und ihnen das Überraschende und Verwirrliche nimmt, das sie an und für sich zwangsläufig besitzen.

G. van der Leeuw⁴ beobachtet, wie sehr es gewissen Gruppen von Gläubigen daran gelegen ist, für die Gottheit einen Namen herauszufinden. Der Name gibt der Macht eine genaue, bestimmte Gestalt und einen konkreten Inhalt. Als Moses Gott nach seinem Namen fragt, um sich vor seinen Stammesgenossen zu beglaubigen, antwortet Gott mit einer «transzendentalistischen» Ausflucht: «Ich werde der sein, der ich bin...» (Ex 3, 14). Die Römer unterschieden zwischen den «dii certi» und den «dii incerti». Diese letztern waren viel beunruhigender. Die einzige Form, sich ihrer zu bemächtigen, bestand darin, dem «unbekannten Gott» einen Altar zu errichten (der *ἄγνωστος θεός* des Griechen, vgl. Apg 17, 22).

Diese Absicht, den Mythos zu «rationalisieren», ist das, was Bultmann «Mythologie» nennt; folglich heißt «entmythologisieren» soviel wie «ent-rationalisieren»: den Sinn des Mythos vom Logos des natürlichen Menschen befreien, der jedes Anderssein, das ihn in eine Krisis bringt, d. h. jedes echte Anderssein, zu neutralisieren und sich einzuverleiben sucht.⁵

Infolgedessen ist die eigentliche Funktion des Mythos das «Begegnenlassen»; er will als Mittel dienen, wodurch die direkte Kommunikation zwischen dem Gewissen des Glaubenden (oder der Gemeinschaft) und der übernatürlichen Macht zustande kommt, die stets als «völlig verschieden», als «ganz anders» auftritt.

Jürgen Moltmann definiert den «Atheismus» (?)

Ernst Blochs treffend als einen «Atheismus um Gottes willen»: ⁶ der «Atheist um seiner selbst willen» kennt Gott nicht als den ganz andern oder völlig verschiedenen, da er sich selbst für Gott hält; der «Atheist um Gottes willen» hingegen zerstört alle an und für sich religiösen Bilder, Überlieferungen und Gefühle, die ihn auf illusorische Weise mit Gott verbinden, und zwar tut er dies gerade wegen der nicht zum Ausdruck zu bringenden Vitalität Gottes als des ganz andern.

Nun aber ist die «Mythologie» eben die Absicht, die «Andersheit» Gottes zu zerstören; zu erreichen, daß er aufhört, ein «anderer» zu sein, und zu etwas wird, was unser und erreichbar ist. Es ist die Absicht, Gott zu domestizieren und sich von der Unsicherheit zu befreien, die seine unbegründete und damit verwirrlische Präsenz mit sich bringt.

Infolgedessen hört der Mythos auf, transparent zu sein, und wird undurchsichtig.

Der echten «Entmythologisierung» geht es nicht darum, den Mythos zu zerstören, sondern ihm wiederum seine Transparenz zu geben. Deswegen ist es notwendig, weniger den Mythos an und für sich ins Auge zu fassen, sondern sich zu bemühen, durch seine ihm zurückerstattete Transparenz hindurch zu sehen. Das wäre die positive Operation der «Transmythologisierung», der Zurückwendung zum Mythos als zu einem inadäquaten Ausdruck des Unsagbaren.

Dies ist es, was wir beabsichtigen, wenn wir den alten christlichen Mythos der unmittelbaren Eschatologie der Einzelperson oder der «anima separata» prüfen. Zweifellos ist eine eigentliche «Mythologisierung» des – an und für sich gültigen – Mythos der Begegnung der Einzelperson mit Gott jenseits der Grenzen ihres persönlichen Lebens vor sich gegangen.

Wir wollen, indem wir dem biblischen Leitfadener folgen, den Inhalt des Mythos entdecken, um ihm seine Transparenz wiederzugeben und damit auch seine echt religiöse Werthaltigkeit zurückzuerstat-ten.

2. Der Erlösungsmythos bei den Griechen

Um den religiösen Gehalt des Mythos der unmittelbaren Eschatologie des Einzelmenschen besser zu verstehen, ist es von Nutzen, das griechische Denken über diesen Punkt zu erheben, da dieses beim Umdenken des Mythos, das die Autoren des Neuen Testaments vornahmen, als Hintergrund und Kontrast diente.

Wir lassen die volkstümlichen Ausprägungen des griechischen Denkens beiseite und beschränken uns, wenigstens im Grundlegenden, auf die Philosophie, wie die großen Denker sie repräsentierten, die im Bereich des Neuen Testaments und des Urchristentums zu großem Einfluß gelangten.

Wie wir wissen, ist in der platonischen Metaphysik die Seele nicht nur unsterblich, sondern ewig. Sie ist ein Funke des göttlichen Feuers, kannte «vorzeiten» die Welt der erhabenen Ideen und wurde – aus Gründen, die in der platonischen Überlieferung nicht immer klar sind – von den Höhen gestürzt und in einen menschlichen Organismus eingeschlossen, wo sie gefangen und verbannt ist, auch wenn sie deswegen nicht ihren unvergänglichen Charakter einbüßt.

Platon unterscheidet in der Seele drei Teile: den Sitz der niedern Leidenschaften, den Sitz der edlen Eigenschaften und den Sitz der Intelligenz. Nur dieser letztere ist unsterblich.

Aristoteles geht scheinbar mit Platon nicht einig, da er die Seele als «Form» des Körpers auffaßt, ohne die dieser seine Lebensfunktionen nicht auszuüben vermöchte.⁷ Trotzdem ist es nicht so leicht, Aristoteles in eine «materialistische» Position einzufügen. In der Tat spricht er von einer «Seele anderer Art», von der Intelligenz, dem *Noûs*, dem Sitz des Denkens, die sich zwar auf den Körper stützt, sich jedoch mit ihm nicht vermischt. Sie ist eine Art «Superform», welche den Betätigungen der «Form» des Körpers ihre Ausrichtung gibt. Dieser *Noûs* ist unsterblich und stellt das Göttliche am Menschen dar.

Glauben wir ja nicht, daß das Denken dieser beiden Geistesriesen in einem abgeschlossenen Lebensraum vor sich ging; ganz im Gegenteil bot die alte und verbreitete orphische Überlieferung einen guten Nährboden für diese Auffassung der Seele als eines göttlichen und unsterblichen Elements. Die Orphiker betrachteten die innerkosmische Wanderung der Seele als einen unglückseligen Weg durch den «Kreislauf der Schmerzen». Die Seele entrinnt schließlich diesem Kreislauf und wendet sich der Götterwelt zu. Um sich den Göttern zu nähern, besitzt die Seele in sich selbst einen Identitätsausweis: ihren göttlichen Ursprung, ihre innigste Zugehörigkeit zu ihren Göttern.

Eine Goldtafel, die in einem Grab von Petelia entdeckt wurde, läßt den verstorbenen Orphiker sagen: «Ich bin ein Doppelwesen: halb irdisch,

halb himmlisch.»⁸ Oder noch einfacher: «Die Erde zur Erde, der Geist zum Himmel.»⁹

Dieser Dualismus lief folgerichtig auf eine Herabwürdigung des Leibes hinaus, der zum Grab der Seele wurde: *σῶμα σῆμα*.¹⁰

Die dualistische Überlieferung setzte sich bei den Stoikern fort. Die ersten Stoiker geben das Fortleben der Seele zu, scheinen ihr jedoch eine unpersönliche Unsterblichkeit zuzuschreiben. Es ist eine Unsterblichkeit «zyklischen» Charakters, da ein Tag kommen wird, an dem die Welt in das Innere des Prinzips, das sie beseelt, reabsorbiert wird in einem universalen «Weltenbrand», auf den eine «Regeneration» folgen wird, die den Kosmos in einer Form, die mit seiner alten Gestalt identisch sein wird, reproduzieren wird.

Bei den römischen Stoikern entwickelt sich jedoch die Lehre von der Unsterblichkeit in einem mehr «personalistischen» Sinn und nimmt dabei einen religiösen Akzent an, der dem Christentum sehr nahesteht. Auf jeden Fall folgt ihm der Dualismus auf dem Fuße: Im Menschen sind zwei Elemente vorhanden, die zueinander gänzlich im Gegensatz stehen: der Leib, welcher der Erde angehört, und der Geist, das sittliche, erhabene Prinzip, das von Gott kommt und zu ihm zurückkehrt.

3. Der Mythos der Erlösung der Einzelperson in der Bibel

Um den biblischen Mythos der Eschatologie der Einzelperson richtig zu situieren, müssen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß für alle biblischen Schriftsteller – sowohl des Alten wie des Neuen Testaments – keine «Seele» existiert in dem Sinn, wie wir ihm im griechischen Denken begegnet sind. Der biblische Mensch besteht ganz aus einem Stück. Das entscheidende aber ist dies, daß nach der Bibel im Menschen kein göttliches Element vorhanden ist, welches das Fortleben der menschlichen Persönlichkeit verbürgen würde.

Schon das Wort «nepheš», das unzutreffenderweise mit «Seele» wiedergegeben wird, bezeichnet die Vitalität des Menschen in ihrem weitern Sinn, und es wird von ihr ausdrücklich gesagt, daß sie sterben könne (Nm 23, 10; Jdt 16, 30). Der biblischen Auffassung geht es darum, den Menschen – den ganzen Menschen – als eine von Gott gänzlich verschiedene Wirklichkeit darzustellen. Der Mensch ist von sich aus «Fleisch». Im Alten Testament weist das «Fleischsein» eine doppelte Dimension auf.

Die eine – vertikale – Dimension bezieht sich auf Gott. «Bāsār» setzt die Kreatur in Gegensatz zum

Schöpfer und betont die Schwäche, Hinfälligkeit, Begrenzung im Gegensatz zu den Attributen Gottes. Das «Fleisch» ist sichtbar, Gott ist unsichtbar; das «Fleisch» ist begrenzt, Gott ist unendlich; das «Fleisch» ist ohnmächtig, Gott ist allmächtig; das «Fleisch» leidet, schwindet, stirbt; Gott ist unsterblich.¹¹

Die zweite Dimension des Menschen als Fleisch im Alten Testament erstreckt sich in horizontaler Richtung: als «Fleisch» wird nicht nur jeder Mensch in seiner Einzelindividualität bezeichnet, sondern die Menschheit als solche, der Mensch, insofern er einer mehr oder weniger homogenen Kollektivität angehört. In den eben angeführten alttestamentlichen Texten wird diese kommunale Dimension des «Fleisches» betont. Der Ausdruck «alles Fleisch» («kōl bāsār»), der an sehr vielen Stellen vorkommt, bezieht sich deutlich auf einen Menschenblock als solchen, auf die geschichtliche Lage einer mehr oder weniger breiten Gruppe menschlicher Wesen.¹²

Paulus erarbeitet seine ganze Theologie des Menschen von dieser alttestamentlichen Auffassung aus. Für ihn bedeutet «Fleisch» das Menschlich-Irdische als solches, in seiner Schwäche und Hinfälligkeit, im Gegensatz zu Gott und seinem «Geist» (Gal 1, 16; 1 Kor 15, 50; Röm 9, 7–8). Dieser aus dem Alten Testament geschöpfte Sinn wird – wie H. Mehl-Koehnlein¹³ bemerkt – noch erweitert und übersteigert, insofern «Fleisch» nicht nur das Menschsein als solches bezeichnet, sondern die ganze Sphäre des Humanen, all das, was in der geschaffenen Welt nahe oder entfernt den Menschen angeht, all das, dem er sein Gepräge oder die Spur seiner Herrschaft aufdrückt, all das, was vom Menschen vermenschlicht wird. Die menschliche Existenz, die Daseinsweise des Menschen wird nicht auf die Leiblichkeit eingeeignet, auf die Individualität eines jeden eingegrenzt, sondern sie tritt in Erscheinung und realisiert sich in einer weitern Sphäre, an der der Mensch teilnimmt und in der er seine Verantwortung ausübt.

Kurz, der Mensch der Bibel ist:

1. ganz aus einem Stück;
2. als ganzer gebrechlich, hinfällig, sterblich.

Diese Hinfälligkeit und Sterblichkeit kann nur überwunden werden durch den «Hauch» oder «Geist» Gottes, der stets ein unverdientes Geschenk darstellt. Im Alten Testament ist der «Geist» immer eine Gabe Gottes. Er allein bietet die Möglichkeit dafür, daß ein Wesen in die «Vital»-Sphäre eingegliedert wird.¹⁴

«Das ist», schreibt G. van der Leeuw,¹⁵ «trotz vieler gegenteiliger Anschauungen im Christentum selbst, die christliche Auffassung vom Los des Menschen: «Die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu» (Röm 6, 23). Und: «Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen» (Jo 17, 3). Es bedeutet, daß die Seele keine unsterbliche Göttin ist, sondern nur eine Einstellung auf Gott. Es bedeutet, daß weder Begehung noch sittliche Tat endgültigen Einfluß haben auf das Los des Menschen, sondern nur Gott. Es bedeutet, daß das ewige Leben dem Menschen zwar geschenkt wird, aber nicht des Menschen ist, sondern nur Gottes. Die Gewißheit des Jenseits beruht auf dem Erlebnis der göttlichen Liebe: *nihil longe est a Deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi unde me resuscitet*, wie Monica (Aug. Conf. IX, 11) sagte. Das Los des Menschen, wie es auch sei, ruht in der Liebe Gottes. So konnte der großartige Gedanke aufkommen, dem Dante Ausdruck gibt, daß auch die Hölle die Liebe schuf (Inf. III, 4ff.).»

Da man so den Menschen von Grund auf als «Fleisch», d. h. in seinem ganzen Sein als von Wesen aus hinfällig und sterblich auffaßte, sah man das Eindringen des «Geistes» Gottes als ein Gnadengeschenk an, zugleich aber als eine im Gewebe der menschlichen Existenz präsente Realität. Der Mensch erhält *de facto* durch diesen Einbruch des göttlichen Geistes sein Gepräge. Deshalb wird der Tod als etwas Negatives betrachtet, das dem Wirken Gottes widerstreitet. Für die Geisteshaltung der Bibel stellt der Tote den äußersten Grad der Unreinheit dar (Nm 9, 6; 11, 11. 18; 31, 19). Dies erklärt die Anwendung ritueller Mittel, um sich vor jedem Kontakt mit der Sterblichkeit und Hinfälligkeit zu schützen.

«Das Ergebnis von alledem», schreibt G. von Rad,¹⁶ «war eine radikale Entmythologisierung und Entsakralisierung des Todes. Der Tote stand schlechterdings außerhalb des Kultbereiches Jahwes, und einen anderen als diesen durfte Israel nicht kennen. Die Toten waren von Jahwe und der Lebensgemeinschaft mit ihm geschieden, weil sie jenseits des Jahwekultus standen (Ps 88, 11–13). Hier lag des Todes eigentliche Bitterkeit, und dieses Todeserlebnis sprachen die Klagepsalmen ergreifend aus.»

Von dieser Sicht aus versteht man leicht, daß nach biblischer Auffassung das Gott-nahe-Sein stets bedeutet, dem Leben nahe und dem Tod fern sein.

Dies ist die tiefe Grundlage des jüdisch-christlichen Mythos der Eschatologie des Einzelmenschen.

4. *Gott ist nur der Gott der Lebendigen*

Nun können wir das Argument für die Auferstehung verstehen, das Jesus mit solcher Selbstverständlichkeit aus der Tatsache zieht, daß Gott der «lebendige Gott ist»: «Was aber die Auferstehung von den Toten betrifft: habt ihr nicht gelesen, was Gott euch sagen wollte, da er sprach: «Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?» Er ist ja nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebendigen» (Mt 22, 31–32).

Durch die ganze Bibel hindurch tritt Gott als der «Geber des Geistes» in Erscheinung, d. h. als derjenige, der Wesen, die von sich aus hinfällig und dem Tod preisgegeben sind, das Leben verbürgt.

Zwar erscheint in der Bibel Gott zugleich als Schöpfer und als Erlöser; zwischen diesen beiden Dimensionen liegt jedoch so etwas wie ein dialektischer Antagonismus vor. Gott ist eben deshalb Schöpfer, weil er eine Welt erschafft, die gänzlich von ihm verschieden, völlig anders ist. Nach dem schönen und tiefen Wort des Athenagoras «besteht zwischen Gott und der Welt ein großer Abgrund».¹⁷ Die Erschaffung entfernt die Welt eher von Gott, als daß sie diese ihm näherbrächte. Und vor allem: der Mensch bleibt seinem Gutdünken überlassen und erhält den Auftrag, die Schöpfung weiterzuführen. Der tiefe Sinn der Sabbatruhe Gottes (Gn 2,2–3) ergibt sich aus diesem Zusammenhang. Die Aussage der Bibel sucht die Welt zu exorzieren, indem sie die Gespenster aus ihr vertreibt, die nach andern Religionsentwürfen sie bevölkerten.

Nun aber anbietet sich dieser Schöpfergott, der Gott, der diesen abgründigen Abstand zur Welt einnimmt, aus Gnade in ihr zugegen zu sein, doch dieses Mal als Erlöser. Gott kommt, um zu retten: dies ist die große biblische Aussage über die Gegenwart Gottes in der Geschichte der Menschheit und des Kosmos.

Der Mensch erkennt seine Hinfälligkeit und findet sich mit ihr nicht ab. Diese Erfahrung ist bereits der Beginn der Präsenz Gottes; sie ist das, was die Konzilien von Orange später das «initium fidei» nannten. Gott tritt darin mit dem Angebot der Erlösung auf, und die Erlösung zielt immer auf Überwindung der Hinfälligkeit. Die Erlösung steht immer mit dem Leben in Zusammenhang.

Die ganze Geschichte des israelitischen Glau-

bens ist ein Weg, der zu einem größern Verständnis des Lebens als eines Gottesgeschenks aufsteigt.

A. T. Nikolainen behauptet mit Recht, daß die Macht Jahwes über den Tod die Voraussetzung der Auferstehung der Toten ist.¹⁸ R. Martin-Achard¹⁹ faßt seine Untersuchung wie folgt zusammen: «Wie wir sahen, stützt sich im Alten Testament der Glaube an die Rückkehr der Verstorbenen zum Leben letztlich auf die Offenbarung Jahwes an sein Volk; auf Grund dessen, daß sich der Gott Israels als ein mächtiger, gerecht eingestellter und gütiger Gott zu erkennen gab, behaupteten die «chassidim», die Toten kehrten zum Leben zurück. Das Ereignis, das die Christen an Ostern feiern, bürgt in ihren Augen ebenfalls für die Größe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit des Gottes Israels und der Kirche. Die Auferstehung Jesu legt Zeugnis ab für den Triumph des lebendigen Gottes über die dämonischen Mächte (Apg 3, 15; 4, 10; 10, 40 usw.); sie legt Zeugnis ab für die göttliche Kraft, die den Sündern das Heil anbietet und sie nach dem Bild des Sohnes Gottes gestaltet (Röm 4, 22 ff); sie offenbart den Gläubigen die Liebe des Vaters, von der nichts sie zu trennen vermag, und die Besorgtheit Christi, der unablässig für sie eintritt (Röm 8, 34 ff). Ostern ist auch die Bestätigung der Offenbarung Jahwes an sein Volk; der Glaube der Apostel vereint sich mit der Hoffnung der Chassidim; gleich wie Israel stützt sich die Kirche auf die Verheißungen Gottes, um den Tod des Todes zu erhoffen; doch nur sie weiß, daß der Tod schon besiegt ist, und sie besingt Jesus Christus, gegen den die Unterwelt nicht die geringste Gewalt besitzt, und der den Menschen ein für allemal den Weg zum ewigen Leben gebahnt hat.»

Somit ist der Glaube an die Auferstehung nichts anderes als der Glaube an den Erlösergott. Nach Ansicht der biblischen Schriftsteller ist im Menschen nichts Göttliches und nichts Unsterbliches vorhanden; alles ist hinfällig. Gott allein kann mit seiner Heilsmacht dem Menschen die Möglichkeit anbieten, die ihm angeborne Hinfälligkeit zu überwinden.

Ja noch mehr: Gott selbst wird einzig als Retter aufgefaßt. Dies ist in den Augen der Gläubigen sein Daseinsgrund, ist doch Gott nicht der Gott der Toten. Der Gott, der *de facto* sich den Gläubigen zum Bewußtsein gebracht hat, ist ein Gott, der trotz der dem Menschen angeborenen Hinfälligkeit das Leben anbietet. Er ist der Gott der Lebendigen. Wenn er auch in der Zeit nach dem Tod

Abrahams, Isaaks und Jakobs sich immer noch als ihr Gott hinstellt, so deswegen, weil diese Patriarchen, die große Gläubige waren, die Sterblichkeit irgendwie überwunden haben oder auf dem Weg zu ihrer Überwindung sind.

Aus dieser Sicht heraus halten wir die Behauptung Karl Barths, die viele Theologen zunächst zu verwirren vermochte, für richtig: «Ganz unzweifelhaft ist ja das Wort ‹Auferstehung der Toten› für ihn (Paulus) nichts anderes als seine Umschreibung des Wortes ‹Gott›».20 Selbstverständlich halten wir diese Gleichsetzung nur für gültig, sofern sie nicht «rationalisiert» wird, wie dies Barth selber zu tun scheint, wenn er das «Eschaton» außerhalb der Zeit und des Raumes zu situieren scheint. Denn laut dem großen Schweizer Theologen kommt die eschatologische Auferstehung der Menschen «nicht in allmählichen oder katastrophalen Entwicklungen», sondern «die Auferstehung geschieht quer hindurch durch das Leben und Sterben der Menschen, sie ist die Heilsgeschichte, die ihren eigenen Weg geht durch die andere Geschichte».21 Auch die Parusie Christi ist ein «Erscheinen, das zu keiner Zeit stattfindet, weil es aller Zeit Geheimnis, Aufhebung, Grundlegung und Ewigkeit ist».22 Beide – Auferstehung und Parusie – sind identisch und finden statt «im ewigen Augenblick, im Jetzt; darin, daß es keine Vergangenheit und keine Zukunft mehr gibt, da jene nicht mehr vergeht und diese nicht mehr im Kommen ist».23

Wie ich glaube, können wir Gläubige, wenn wir der Logik des Glaubens folgen, uns nicht den Luxus leisten – wie Karl Barth es tut –, die Art und Weise, wie der Heilsgott sein Versprechen, uns die Hinfalligkeit überwinden zu lassen, erfüllt, innerhalb oder außerhalb der Zeit und des Raums anzusetzen.

5. Schluß

Dies ist die einzig richtige Haltung des Gläubigen gegenüber dem «Mythos» der Eschatologie des Einzelmenschen. Was geschieht zwischen dem Zeitpunkt des Todes eines Menschen und der Vollverwirklichung der göttlichen Verheißung, daß wir den Tod überwinden? Bleibt ein Teil des Menschen gleichsam in einem Zustand der Überwinterung in der Hoffnung darauf, daß alle andern sich angliedern, um das endgültige Volk Gottes, das Volk der Erlösten zu bilden?

Wir können nicht leugnen, daß wir in unserer christlichen Überlieferung und in der sukzessiven

kirchlichen Formulierung unseres Glaubens eine ganze theologische Bildwelt konstruiert haben, die uns auf unsere bangen Fragen irgendwie konkrete Antworten gab. Sind diese Antworten gültig? Stellt sich auch eine Aufgabe der «Entmythologisierung» unserer Formulierungen, mit Einschluß der dogmatischen Formeln? Ich glaube, daß dies von grundlegender Wichtigkeit ist. Wenn wir damit einverstanden sind, ernsthaft an die Entmythologisierung der Bibel zu gehen, warum sollten wir uns dann der unumgänglichen Entmythologisierung der Dogmen widersetzen?

Der Entmythologisierung der Bibel geht es nicht darum, den Mythos zu zerstören oder ihn wenigstens zu ersetzen, sondern sie will ihm nur seine Transparenz wiedergeben, damit er wiederum *bloß* ein klares Mittel zur Übermittlung der Offenbarungsbotschaft ist.

Die Entmythologisierung der dogmatischen Formeln muß selbstverständlich nicht nur das ewig Gültige jeder Formulierung, sondern auch ihre ekklesiale oder, besser gesagt, geschichtlich – ekklesiale Wahrheit bewahren. Im Lauf ihrer Geschichte hat die Kirche unter dem Antrieb des Geistes sich selbst ihren Glauben ausgesagt, ihn in der Sprache der jeweiligen Zeit formuliert und dabei die Absicht verfolgt, zum Verständnis der Offenbarungsbotschaft zu gelangen, die im betreffenden Zeitpunkt sich an sie richtete.

Doch «das Wort Gottes ist nicht gefesselt» (2 Tim 2,9), nicht einmal an die Zeit und den Raum des Lebens der Kirche. In jeder Epoche der Kirche ist das Wort Gottes weiterhin präsent, neu und wie eben erst entstanden.

Heute überdenkt die Kirche ihren Glauben an den Heilsgott und findet neue Formulierungen (oder wird sie finden), um diesen Glauben zum Ausdruck zu bringen, ohne daß sie deswegen den alten, geschichtlichen Formeln zu entsagen braucht; sie kann jedoch auf keinen Fall sie zu einem «Wort Gottes» erheben. Das Wort Gottes läßt sich nicht einfrieren, sondern bleibt durch die ganze Heilsgeschichte hindurch im Fluß.

Heute sind die Gläubigen zu größerer Reife gelangt und fühlen sich nicht gezwungen, ihre Phantasie spielen zu lassen und sich die konkrete Art und Weise vorzustellen, wie Gott wirkt, nachdem der einzelne Mensch den entscheidenden Zeitpunkt des Todes überschritten hat. Sie glauben, daß Gott ihr Heil will, und stellen ihm eine «Blankovollmacht» aus, auf die Art und Weise zu wirken, die er für richtig hält.

Selbstverständlich gehören wir der Kirche an, und als überzeugte Katholiken geben wir unsere Bindung an das kirchliche Lehramt nicht auf. Ganz im Gegenteil: wir vertrauen uns ihm so sehr an, daß wir, wenn dieses Lehramt in einem gegebenen Zeitpunkt uns eine neue dogmatische Formel vorlegt, uns nicht darüber aufhalten und in unserem Glauben nicht schwankend werden. Auch der Kirche haben wir eine «Blankovollmacht» ausgestellt. Wir wissen, daß es nur auf das eine ankommt: an den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu glauben, und auch zu glauben, daß dieser nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist.

«Wo Hoffnung ist, ist Religion», sagt Ernst Bloch.²⁴ Unsere Hoffnung an den Heilsgott, die uns über die Grenzen unserer Hinfalligkeit hinaus hoffen läßt, ist das, was die Religion in der Welt bestehen läßt. Sie ist das, was uns mit den Gläubigen in einer einzigen Kirche verbindet. Wir wissen, daß diese Hoffnung sich im prophetischen Bereich dieser Kirche konkretisieren und zum Ausdruck bringen wird.

¹ H. W. Bartsch (Hrg.), *Kerygma und Mythos* (Hamburg-Volkdorf³ 1954) I, 22–27; II, 180–184.

² C. Hartlich und W. Sachs, zitiert von Bultmann in: *Kerygma und Mythos II*, Anm. S. 181. Vgl. André Malet, *Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann* (Genève 1962) 43 f.

³ Vgl. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1967) 10 ff.

⁴ *La religion dans son essence et ses manifestations* (1948) 142 ff.

⁵ Vgl. A. Malet aaO. 57.

⁶ In: Ernst Bloch, *Religion im Erbe = Siebenstern-Taschenbuch* 103 (München und Hamburg 1967) 15.

⁷ «Da die Seele die *ἐντελέχεια* des Leibes ist, kann sie nicht ohne Leib bestehen; sie ist zwar nicht ein Körper, aber etwas, was dem Körper angehört» (De anima, II, 2, 413, a. 12).

⁸ *ἐλεῖν γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον*. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig² 1910) 8.

⁹ *Γὰρ μὲν ἐς γὰρ, πνεῦμα' ἀνω..* E. Rhode, *Psyche* (Tübingen¹⁰ 1925) II, 389, 257 ff.

¹⁰ Platon, *Gorgias*, 47, 493 A.

¹¹ Gn 6, 3; Ps 78, 38–39; Is 40, 6; Dt 5, 26; 66, 16; Jr 12, 12; Ez 21, 9–10.

¹² Vgl. Gn 6, 12; Sir 14, 18; 33, 21; Is 40, 5, 6; 49, 26 usw.

¹³ *L'homme selon l'Apôtre Paul* (Neuchâtel-Paris 1955) 131 ff.

¹⁴ Vgl. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris 1955) 131 ff.

¹⁵ *Phänomenologie der Religion* (Tübingen² 1956) 380 f.

Wir fliehen in gleicher Weise zwei «rationalistische» Gefahren: 1. die theologische Vorstellungswelt (den kirchlichen Mythos) zu einer Art quasi-wissenschaftlicher Antwort auf die rationalen Fragen des Menschen zu machen; 2. zu suchen, den nicht mehr zeitgemäßen Mythos durch einen andern, «rationaleren» zu ersetzen, der – wie lange? – den Ansprüchen der modernen Menschen genügen soll.

Kurz: ein unablässiges Bemühen um Entmythologisierung läßt uns auf den wahren Inhalt unseres Glaubens achten: die Hoffnung auf den Heilsgott, der auf die Weise, die er für die angemessenste hält, uns an der Grenze unserer Existenz, wenn wir unsere Sendung als «Diener des lebendigen Gottes» erfüllt haben werden, eine gnädige Aufnahme bereiten wird.

Bis dahin leben wir dem Schoß unserer Kirche anvertraut und befolgen ihre Ratschläge und Weisungen, ohne deswegen zu erwarten, daß sie alle Möglichkeiten ihres Verständnisses des Gotteswortes erschöpfe.

¹⁶ *Theologie des Alten Testaments I* (München⁴ 1957) 290.

¹⁷ *Suppl. pro christianis* 4.

¹⁸ *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt, Anales, Accad. Scient. Fennicos* (Helsinki 1944) 113 f.

¹⁹ *De la muerte a la resurrección* (Madrid 1967) 236.

²⁰ *Die Auferstehung der Toten* (Zollikon-Zürich⁴ 1953) 115.

²¹ *Ebd.* 126.

²² *Der Römerbrief* (München 1924) 402.

²³ Vgl. J. M. González-Ruiz, *Epistola de S. Pablo a los Gálatas* (Madrid 1964) 305 ff.

²⁴ *Das Prinzip Hoffnung III* (Frankfurt 1959) 1404.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ MARIA GONZÁLEZ-RUIZ

geboren am 5. Mai 1916 in Sevilla (Spanien), 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften und Doktor der Theologie (1940), war Professor für Neues Testament am Priesterseminar von Malaga und ist theologischer Referent der Diözese Malaga und Publizist. Er veröffentlichte Studien über Marxismus und Humanismus und arbeitet mit an den Zeitschriften: «Estudios Biblicos» und «Biblica».