

Geschenke, nicht postulierte „Unsterblichkeit“

(Evangelisch-katholische Kontroverse)

von Medard Kehl

Aus: Eschatologie, Würzburg: Echter 1986, S. 272-275.

In der evangelischen Theologie der Neuzeit, besonders seit der sogenannten „dialektischen Theologie“ zu Beginn unseres Jahrhunderts hat sich ein starker Widerstand gegen die (in ihrer Sicht!) rein philosophisch begründete Unsterblichkeitslehre der Scholastik entwickelt. Man warf ihr vor, sie schreibe dem Menschen eine ihm „von Natur aus“ zukommende Unsterblichkeit zu; sie sei sein „Selbstbesitz“ aufgrund seiner Natur, so daß sich gerade darin der menschliche Wille zur unbedingten Selbstbehauptung und Selbstmächtigkeit auch über den Tod hinaus manifestiere. In dieser Lehre formuliere sich der sündige Widerstand des Menschen gegen das „sola gratia“ des toten-erweckenden Gottes.

Zweifellos trifft dieser Vorwurf so nicht zu; für Augustinus z.B. ist die Seele des Menschen deswegen unsterblich, weil sie ein von Gott geschaffenes Bild und Gleichnis Gottes ist. Auch Thomas und mit ihm die ganze Scholastik hält die Seele nur deswegen für unsterblich, weil sie von Gott als Identität verleihendes Formprinzip des irdischen (und – in besonderer Gnade – auch des auferstandenen) Leibes so geschaffen wurde. Die „Natur“ der Seele ist also in diesem Sinn immer schon eine von Gott geschenkte, den Menschen als das Gegenüber seiner unaufhebbaren Liebe konstituierende Wirklichkeit. „Und deshalb ist mit ‚natürlicher Unsterblichkeit‘ jener unwiderwärtliche, von der Schöpfung her begonnene Dialog Gottes mit den Menschen und nicht ein geschichtslos-monologischer Eigen- und Wesensstand des Menschen thematisiert.“¹

Seine Berechtigung behält der Vorwurf der evangelischen Theologie jedoch zweifellos gegenüber der Philosophie der Aufklärung und des deutschen Idealismus. Bei vielen ihrer Vertreter gilt die Unsterblichkeit als ein Postulat der Sittlichkeit des Menschen. Zum Wesen der menschlichen Sittlichkeit gehört eben – als Postulat einer endgültigen Erfüllung und Vollendung des sittlichen Handelns – die Unsterblichkeit des Menschen im Sinn eines „unendlichen Progressus“, einer „ins Unendliche fort-dauernde(n) Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens“² ... Die Stimme des götter trotzenden Prometheus scheint in Fichtes Willen zur Unsterblichkeit wieder laut zu werden:

„Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt, – und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Übernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! ... Zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; – mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühl und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe

¹ G. Greshake, Tod und Auferstehung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 5, Freiburg 1980, 109f; sehr differenziert greift G. Ebeling die traditionelle Lehre von der „Unsterblichkeit der Seele“ auf: „Daß die Seele fortbesteht, besagt im Grunde nur, daß des Toten ein ewiges Geschick wartet. Denn die Auferstehung zum Gericht bringt allererst die Scheidung in ewiges Leben und ewigen Tod. Die Unsterblichkeit der Seele gibt kein Anrecht auf ewiges Leben. Richtiger spricht man darum von Unzerstörbarkeit der Seele, da ja auch dem ewigen Tod das Moment der Unzerstörbarkeit eigen ist“ (Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. III, Tübingen 1979, 458).

² I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke in 10 Bänden (hrsg. v. W. Weischedel), Bd. 6, Darmstadt 1968, 252ff.

meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.“³

Gegen dieses Unsterblichkeitspathos richtet sich vor allem der Protest weiter Teile der neueren evangelischen Theologie. Denn im Grunde ist der Mensch vor Gott ein Nichts, und dies wird im Tod deutlich manifestiert, insofern dort der Mensch in das Nichts zurücksinkt. Der Mensch stirbt den Ganztod; es bleibt nach dem Tod „weder ein göttliches, noch ein geschöpfliches Etwas, sondern ein Tun und Verhalten des Schöpfers seinem Geschöpf gegenüber“.⁴ Gott schafft in der Auferweckung der Toten ein neues Geschöpf ohne einen sich durchhaltenden Identitätsträger im Menschen selbst. Der einzige Identitätsträger des Geschöpfes ist Gott und seine Treue zu diesem Geschöpf. Statt der Seligkeit einer unsterblichen Seele rückt die biblische Rede von der Auferstehung der Toten ins Zentrum der Eschatologie.

Gegen diese Theorie von der radikalen Neuschöpfung des Menschen aus dem Nichts hat die katholische Theologie starke Bedenken angemeldet. Natürlich gilt auch für sie, daß das „ewige Leben“ nicht der Selbstmacht des Menschen, seiner unsterblichen Seele oder dem Willen seines geistigen Ich entspringt, sondern einzig und allein als Geschenk des totenenerweckenden Gottes entgegengenommen werden kann. Aber dieses Geschenk hat seinen Grund bereits in der Schöpfung; denn der erlösende Gott ist kein anderer als der Schöpfergott. So ist und bleibt der Mensch Geschöpf Gottes auch im Tod; und als solches ist er von Gott in Abhängigkeit und Eigenständigkeit zugleich ins Dasein gesetzt. Dieser geschenkte „Selbststand“ des Menschen kann weder durch seine Sünde noch durch seinen Tod schlechthin aufgehoben werden; denn das schöpferische Ja Gottes zu seinem Geschöpf ist unwiderruflich. Dieses Ja hat seinen Ort aber nicht nur im Bewußtsein und im Handeln Gottes, sondern es schlägt sich in der geschöpflichen Wirklichkeit nieder, indem es ihr einen unzerstörbaren Charakter verleiht und sie so (auf endlich-geschöpfliche Weise) teilhaben läßt an der Unzerstörbarkeit der Liebe Gottes. Eine totale „annihilatio“ des Geschöpfes im Tod kann es von daher nicht geben; sonst müßte Gott die geschenkte, im Geschöpf selbst Gestalt gewordene Teilhabe an seiner Liebe zurückziehen, was ein Widerspruch in sich ist. Denn dies würde zugleich die Selbstaufhebung der Liebe Gottes in ihrer schöpferischen Unwiderruflichkeit und damit in ihrer Göttlichkeit bedeuten.

Deswegen führt die „Neuschöpfung“ in der Auferweckung der Toten nicht über den Weg des völligen Untergangs des „alten“ Geschöpfes, sondern über die radikale Umkehr aus der pervertierten Schöpfungsrelation zwischen Geschöpf und Schöpfer zu der endgültig geglückten Weise, wie sie Christus in seinem Gehorsam dem Vater gegenüber gelebt hat. Darin ist die ursprünglich intendierte Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer in einer einmaligen, unableitbaren (d.h. aus der Schöpfung selbst nicht entspringenden) Gestalt erfüllt worden. In dem Maße, wie sich ein Mensch in diese von Christus geheilte und erneuerte Schöpfungsrelation hineinnehmen läßt, bekommt er Anteil an der neuen Schöpfung des von den Toten auf erweckten Christus.

Allerdings bleibt auch hier die Frage noch offen, wer denn genauerhin in dieser Neuschöpfung durch „Umkehr“, die auch den Tod miteinschließt, das Subjekt solcher Vollendung sein soll: Wer „kehrt um“, so daß er vom Tod zum Leben gelangt?

³ J. G. Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 3. Vorlesung, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Stuttgart 1966, 50 (zitiert nach G. Greshake, aaO. 99).

⁴ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, Zürich 1948, 428.