

# Zukunft ohne Ich?

---

## Die christliche Hoffnung auf persönliches Fortleben im Kontext der Gegenwartskultur

In der zeitgenössischen Kultur ist trotz der starken Individualisierung die Vorstellung verbreitet, das Ich des Menschen löse sich mit dem Tod auf. Der christliche Glaube, dass das Subjekt-Sein der Einzelnen mit dem Tod nicht endet, muss sich mit diesem Kontext auseinandersetzen und jedenfalls unterstreichen, was mit dem Verlust dieser Hoffnung auf dem Spiel steht. Doch bleibt auch der Gesamtkontext der Schöpfung in den eschatologischen Entwürfen zu bedenken. (Red.)

**Eva-Maria Faber**

Prof. Dr. theol., Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie  
an der Theologischen Hochschule Chur

Die zeitgenössische westeuropäische Kultur zeigt hinsichtlich des Umgangs mit dem Tod und der Vorstellungen des postmortalen Geschickes einige Ambivalenzen. Wie im folgenden Abschnitt auszuführen ist, stehen individualisierte Formen der Begräbniskultur direkt neben Tendenzen zur Anonymisierung. Zahlreiche Menschen haben keine Hoffnung auf ein individuelles Fortleben nach dem Tod, ohne dies als bedrohlich zu empfinden. In diesem Kontext ist der christliche Auferstehungsglaube neu zu reflektieren. Die Kostbarkeit eines jeden Menschen, auch über den Tod hinaus, gehört zu den Kernaussagen

**Zahlreiche Menschen haben keine Hoffnung auf ein individuelles Fortleben nach dem Tod, ohne dies als bedrohlich zu empfinden. In diesem Kontext ist der christliche Auferstehungsglaube neu zu reflektieren.**

der christlichen Hoffnungsbotschaft. Dass Menschen diese Hoffnung nicht nur nicht teilen, sondern nicht einmal ihren Gehalt positiv bewerten, fordert Christen und Christinnen heraus, sich der Relevanz ihrer Hoffnung zu vergewissern. Zugleich hebt die beschriebene Konstellation die christlichen Vorstellungen selbst auf den Prüfstand.

---

## Rückkehr in den Kosmos

Religionssoziologische Umfragen führen vor Augen, dass die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod im Schwinden begriffen ist, ganz abgesehen davon, dass die Vorstellungen darüber, was denn allenfalls nach dem Tod folgen würde, auseinandergehen.<sup>1</sup> Die statistischen Zahlen bleiben dürr, solange nicht näher erkennbar ist, was Menschen bei ihren Angaben bewegt. Die folgenden Ausführungen greifen exemplarisch Äußerungen und Phänomene auf, die für die christliche Hoffnung einen Stachel darstellen.

„Ich glaube nicht an ein Danach für mich als Individuum“<sup>2</sup>, so lautet in Kurzfassung die (hier von einem 82jährigen Mann formulierte) Auffassung, dass es kein persönliches Fortleben nach dem Tod gibt. In einer 2015 publizierten Befragung führt der damals 55jährige Steinmetz Gerold Eppler näher aus: „Selbst Steine lösen sich irgendwann auf und werden zu Mineralien, und daraus entsteht wieder etwas Neues. So ähnlich kann ich mir das bei mir vorstellen: Mein Körper löst sich auf, und dann entwickelt sich daraus irgendetwas anderes. Nichts Ergreifendes, sondern einfach etwas auf der biologischen, energetischen Ebene. Dass ein Geist, eine Seele oder sonst etwas Übernatürliches von mir übrig bleibt und dann weiter fortbesteht, glaube ich nicht“<sup>3</sup>. Dabei erklären sich Menschen in vergleichbaren Äußerungen erstaunlich häufig *einverstanden* mit der Erwartung, nach dem Tod nicht als Subjekte fortzuexistieren. Ein Aufgehen in der Natur bzw. in kosmischen Sphären erscheint ihnen als eine sympathische Vorstellung. Sie erscheint austauschbar mit buddhistischen Erwartungen des Nirwana: „Ungleich sympathischer ist mir da die buddhistische Lebensphilosophie mit ihrem Ethos, die eigenen Wünsche zu zähmen und alles Lebende zu achten, ohne einen Gott, und wieder ins Universum, ins Nirwana zurückzukehren. Der Mensch, die Welle im Meer, die Wolke am Himmel. Sie entstehen, sie vergehen“<sup>4</sup>. Diese Zielbestimmung des Nirwana wird hier jedoch nicht als letztes Ziel von Reinkarnationen

1 In einer 2009 durchgeführten Umfrage in der Schweiz gaben 56,8% der Menschen an, an ein Leben nach dem Tod zu glauben. 31,2% der Befragten tendierten zur Erwartung einer Wiedergeburt, 18,1% zur Erwartung des Nirwana: Stolz u. a., Religion, 272. Die Aussage „Die höhere Macht, das ist der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos“ wird von 55,9% der Befragten geteilt (271).

2 Schürmann-Mock / Toll, Entdeckungsreisen, 45.

3 Schürmann-Mock / Toll, Entdeckungsreisen, 92.

4 Schürmann-Mock / Toll, Entdeckungsreisen, 49f (Aussage von Horst Dronia).

gedacht, sondern als unmittelbare postmortale Zukunft der Verstorbenen, deren Leichnam sich nach dem Tod ins Universum auflöst.

Verzicht auf eine postmortale Hoffnung propagieren auch weltanschauliche Utopien wie die Yuval Noah Hararis, welche die Individuen von heute lediglich auf das Paradies von morgen verträsten, in dem die Generationen nach uns sich ewiger Jugend erfreuen.<sup>5</sup>

Solche Einstellungen spiegeln sich in der zeitgenössischen Begräbniskultur wider. Dabei kommt es gleichzeitig zu sehr unterschiedlichen, geradezu gegenläufigen Phänomenen. Einerseits hat in stark individualisierten Formen die Erinnerung der Biografie von Verstorbenen hohe Bedeutung gewonnen. Andererseits nimmt die Zahl anonymer Bestattungsformen ohne personbezogene Grabstätten zu.<sup>6</sup> So bemerkt Reiner Sörries: „Der Trend zur Individualisierung wird durch Erscheinungsformen der Kollektivierung schon bald überwunden sein“<sup>7</sup>. Hinzu kommt die Entwicklung naturbezogener Formen der Bestattung. Viele Menschen wünschen, dass ihre Asche nach der Kremation in der Natur verstreut werden soll. Die Entstehung von Friedwäldern bewog 2004 eine Arbeitshilfe der Deutschen Bischöfe zu der Vermutung: „Die Deutung einer bloßen Rückkehr des Menschen in den Naturprozess liegt nahe“<sup>8</sup>. Wengleich bestimmte Formen im Einzelfall nicht vorschnell mit inhaltlichen Positionierungen identifiziert werden sollten, könnte der Wunsch nach einer rituellen Übergabe von Asche in die Natur vielfach tatsächlich die Sehnsucht nach dem Aufgehen im Überindividuellen manifestieren.

Den Wunsch nach einem persönlichen Weiterleben halten viele Menschen für eher fragwürdig. Er entspringe einem „menschlichen Überlebensinstinkt“ und sei zwar verständlich, aber doch eher infantil. Angemessener scheint eine illusionslose Nüchternheit à la Friedrich Nietzsche: „Der Wunsch nach einem Weiterleben ist verständlich. Aber auch dieser elementare Wunsch beweist nicht, dass es das geben muss, was man sich wünscht“<sup>9</sup>.

---

## Literarische Illustration

Einen literarischen Ausdruck findet die Spannung bzw. der Streit zwischen verschiedenen eschatologischen Konzeptionen im „poetischen Streit im Jenseits“ von Sibylle Lewitscharoff (\*1954) und Heiko Michael Hartmann (\*1957) unter dem Titel „Warten auf“ (2020). Zwei „frisch“ Verstorbene treffen in einem Jenseits aufeinander, das beider Erwartungen entgegenläuft. Die eine hatte sich ein belebtes Jenseits vorgestellt, mit der Notwendigkeit, in einem Jüngsten Gericht das eigene Leben vor Gott zu verantworten. Stattdessen ist sie konfrontiert mit Leere, in der zunächst nur die Stimme des anderen Verstorbenen und erst allmählich weitere schemenhaft „huschende Seelen“ auftauchen. Immerhin pocht sie auf die Identität mit ihrer irdischen Existenz: „Ich komme mir immer noch vor wie die Person, die ich einmal gewesen bin“<sup>10</sup>. Und so sucht sie Kontakt mit den huschenden Gestalten um sich herum und stellt sich vor: Sie sei Gertrud Severin aus Stuttgart.

5 Vgl. Römelt, Erfüllung, 22–113.

6 Vgl. Richter, Sorge, 169f.

7 Sörries, Perspektivenwechsel, 63.

8 Bestattungskultur. Orientierungen, 12f.

9 Schürmann-Mock / Toll, Entdeckungsreisen, 45 (Aussage von Horst Dronia).

10 Lewitscharoff / Hartmann, Warten, 11.

Im Duktus des Gedankenganges hat es die andere Figur schwerer. Denn hier realisiert ein Verstorbener, dass das eigene Subjekt entgegen der Erwartung auch nach dem Tod noch fort dauert. Zuerst stört ihn, dass ein anderes Wesen sein Ich behauptet. „Ich? [...] Ruhe jetzt, Schluss! Aus, Ende! Ich! Ich! Was plappert da noch?“ ist die erste Reaktion auf das laute Sinnieren der Gertrud aus Stuttgart. Ihr Nachdenken über ihre bisherigen Vorstellungen, deren Realisierung sie weiterhin erhofft, erfährt eine klare Antwort: „Mich schrecken solche Aussichten, nach denen jeder er selbst bleiben, ganz wie er es vom Leben gewohnt ist, und doch seliger Allheit teilhaftig werden könne“. Beharrlich, mit intellektuellem Habitus und zugleich sympathischer Nachdenklichkeit widersetzt dieser Verstorbene sich einer Anknüpfung an das frühere Leben. Er will lieber aufgehen wie ein Tropfen im Meer: „Es wäre lächerlich, ein abgeschlossenes Leben noch allzu ernst zu nehmen. Das Gewesene mag unser Wesen geprägt haben, aber es ist vorbei. Ich bin nicht, an was ich mich erinnere. [...] Dass das Leben nur Schein ist, darin besteht die Wahrheit des Todes“.<sup>11</sup>

Eine Person, die sich noch im Jenseits als „Gertrud aus Stuttgart“ vorstellt, zieht mindestens ein Schmunzeln auf sich, wenn sie nicht gar als lächerlich gelten muss – wie es auch in den skeptischen Äußerungen der von so viel Naivität geradezu angewiderten zweiten Figur herauskommt. Allerdings ist diese Gertrud aus Stuttgart eine durchaus gebildete Frau, deren Jenseits sich allmählich besser zu ihren Vorstellungen fügt, während die zweite Figur am Ende allein und ihrerseits eher lächerlich zurückbleibt – in einem Monolog, der voller „ich“ ist.

**Warum sollte ein Ich sich gegen etwas auflehnen, das ein natürlicher Vorgang ist?**

Der Verzicht auf eine individuelle Fortdauer nach dem Tod tritt in der europäischen Gegenwartskultur geradezu abgeklärt auf. Die Parallelität zu Naturphänomenen gibt der erwarteten Rückkehr in die materiellen Bestandteile des Kosmos eine hohe Plausibilität und entzieht dem Bedauern oder gar einer Verzweiflung den Boden: Warum sollte ein Ich sich gegen etwas auflehnen, das ein natürlicher Vorgang ist?

---

### **Tod des Subjektes?**

Die beschriebenen Phänomene lassen ein Paradox hervortreten. Mitten in einer von Individualisierung geprägten Kultur schwinden individualisierte Jenseitsvorstellungen. Menschen der „Ich-Gesellschaft“ scheinen sich ohne Probleme damit abfinden zu können, den Tod nicht als ein Ich zu überdauern. Demnach kostet das Subjekt das Leben so lange wie möglich aus, bis es unaufgeregt sein Ende findet, wenn der Körper sich in materielle Elementarteilchen auflöst.

Die Koexistenz der starken Betonung des individuellen Subjektes mit dem Aus-

<sup>11</sup> Lewitscharoff / Hartmann, Warten, 8.33.136.

rufen seines Todes ist nicht ein erraticches Gegenwartsphänomen. Sie erinnert an entsprechende (hier nur in groben Strichen skizzierbare) Phänomene der Philosophiegeschichte, in der die „Subjektkonjunktur“ neuzeitlichen Denkens von „Gegenprogrammen“ begleitet wurde.<sup>12</sup> In der neuzeitlichen Subjektphilosophie macht das Individuum einerseits als Träger eines unvertretbaren und freien Selbstbewusstseins Karriere. Andererseits meldet sich harsche Subjektkritik, welche eine diagnostizierte Selbstüberschätzung des Subjekts samt den damit verbundenen Herrschaftsphänomenen an den Pranger stellt.<sup>13</sup> Subjekttheoretische Ansätze schreiben dem Subjekt Selbstursprünglichkeit und Selbstgewissheit zu und sehen darin die Voraussetzung für den Selbstvollzug des Menschen in Denken, Freiheit und Handeln. Demgegenüber desavouiert Friedrich Nietzsche (1844–1900) das Ich als eine „Konstruktion des Denkens“ und eine „regulative Fiktion“.<sup>14</sup> Dabei lässt sich gerade an Nietzsches Werk die Spannung zwischen der Freisetzung des Individuums und dem (im Spätwerk) deklarierten Tod des Subjektes nachzeichnen.<sup>15</sup>

**Mitten in einer von Individualisierung geprägten Kultur schwinden individualisierte Jenseitsvorstellungen.**

#### **Führt ein hypertrophes Subjektverständnis zu Selbstüberforderung?**

Erwähnenswert sind in diesem Kontext kulturkritische Stimmen, die über gelingendes und überfordertes Menschsein nachdenken. Führt ein hypertrophes Subjektverständnis zu Selbstüberforderung? Alain Ehrenberg sieht auf die „Dramen der Schuld und des Gehorsams“ infolge der Emanzipation des Subjektes die Dramen „der Verantwortung und des Handelns“ folgen, die in „depressive Erschöpfung“ führen.<sup>16</sup>

So gesehen könnte hinter der Genügsamkeit, die nicht auf ein Fortleben des eigenen Ich über den Tod hinaus hofft, ein Überdruß an zu viel Ich stecken samt der Hoffnung, die Anstrengung des Ich dann doch auch einmal hinter sich lassen zu dürfen. (Deswegen braucht man sich noch nicht die einzelnen Menschen, die sich entsprechend positionieren, als überforderte und erschöpfte Existenzen vorzustellen.) Zudem scheint in der Verabschiedung von individuellen Hoffnungen nicht selten Nietzsches Ironie fortzuleben, mit der er im Spätwerk die Selbstüberschätzung des Subjekts belegt. Ist die persönliche Hoffnung auf ein individuelles Weiterleben nach dem Tod eine gar nicht wünschenswerte oder jedenfalls hoffnungslos peinliche und infantile Vorstellung?

Vor diesen nur kurz angedeuteten Hintergründen ist im Folgenden zu sondieren, wie die christliche Hoffnung im Kontext der Gegenwartskultur ins Gespräch zu bringen ist.

12 Vgl. Müller, Glauben, 219.

13 Vgl. zusammenfassend Wendel, Affektiv, 49–84.

14 Nietzsche, Fragmente, 526 (im Original gesperrt).

15 Vgl. von Petersdorff, Freiheit. S. auch Striet, Ich.

16 Ehrenberg, Selbst, 273.

---

## Die christliche Hoffnung für das Individuum – ein Fremdkörper im menschlichen Selbstverständnis?

Der christliche Glaube ist aufs engste mit der Hoffnung auf das Gerettetsein des Individuums verwoben. Die Überzeugung von der Einmaligkeit und Kostbarkeit des einzelnen Menschen wurzelt bereits in der Schöpfungstheologie. Deren Entfaltung mit dem Motiv der unsterblichen Seele zielt direkt auf die individuelle eschatologische Zukunft. Der soteriologische Glaube verbindet das „für uns“ mit dem „für mich“, wie z. B. in der intimen Dankbarkeit des Paulus über die Erlösungstat Jesu Christi, „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“

(Gal 2,20). Nicht umsonst gilt der jüdisch-christliche Glaube als eine Wurzel für das philosophische Ringen um eine angemessene Konzeption der kontingenten individuellen Wirklichkeiten ebenso wie für die Hochschätzung des individuellen, mit Freiheit

**Der christliche Glaube ist aufs engste mit der Hoffnung auf das Gerettetsein des Individuums verwoben. Die Überzeugung von der Einmaligkeit und Kostbarkeit des einzelnen Menschen wurzelt bereits in der Schöpfungstheologie.**

und Personwürde begabten Menschen. Dass sich die römisch-katholische Kirche mit der Anerkennung der Freiheitsrechte schwertat und schwertut, ist eher Symptom von Inkohärenzen als von einer grundsätzlichen Distanz zu individualitäts- und subjektorientierten Perspektiven. Der Schöpfungs- und Inkarnationsglaube steht an der Wurzel der Überzeugung von der Kostbarkeit des einzelnen Menschen. Zum Ausdruck bringt dies treffend die sich daran stoßende Kritik des rumänischen Philosophen Emile Michel Cioran (1911–1995): „Die Inkarnation ist die gefährlichste Schmeichelei, die uns zuteil wurde. Sie hat uns ein maßloses Statut verliehen, das in keinem Verhältnis zu dem steht, was wir sind. Indem es die menschliche Anekdote zur Würde des kosmischen Dramas erhebt, hat es uns über unsere Bedeutungslosigkeit hinweggetäuscht, hat es uns in die Illusion, in einen krankhaften Optimismus gestürzt“<sup>17</sup>.

Wäre es aber – im Sinne von Cioran – dem Menschen tatsächlich naturgemäß und zugunsten einer illusionslosen Lebenskunst gesünder, keine Hoffnung über den Tod hinaus zu haben und den Untergang der eigenen Subjektivität problemlos gutzuheißen, dann würde die christliche Verkündigung eine Hoffnung proklamieren, der keine Sehnsucht entspricht. Doch ist der Untergang des Subjektes, des Menschen, wie er in der Ersten-Person-Perspektive existiert und sich erfährt, wirklich problemlos?

---

## Der Tod als Problem für das selbstbewusste Subjekt

Naturwissenschaftliche Perspektiven haben Diskussionen um einen „natürlichen Tod“ befördert, der als Folge des Sich-Erschöpfens biologischer Ressourcen zum harmonischen Ende eines Lebewesens führen würde.<sup>18</sup> Das Ich sagende Individuum wird in dieser Sichtweise so sehr auf sein materielles Substrat zurückgeführt, dass es keinen Mehrwert gegenüber jenen chemisch-physikalischen Bestandtei-

<sup>17</sup> Cioran, Schöpfung, 33.

<sup>18</sup> Vgl. Schumacher, Tod, 224–234.

**Das Ich sagende Individuum wird in dieser Sichtweise so sehr auf sein materielles Substrat zurückgeführt, dass es keinen Mehrwert gegenüber jenen chemisch-physikalischen Bestandteilen des menschlichen Körpers hat, die in das Universum zurück.**

len des menschlichen Körpers hat, die in das Universum zurückkehren. Ist die Frage nach der postmortalen Existenz also keine Menschheitsfrage, sondern nur eine künstliche, evtl. religiös angeheizte Irreleitung jener Wesen, die sich angewöhnt hatten, sich als Subjekt zu betrachten?

Die Besonderheit des eigenen Todes, die sich nicht der anthropologisch akzeptierten Sterblichkeit, geschweige denn dem Gesetz biologischen Vergehens generell subsumieren lässt, ist Anliegen des Philosophen Thomas Nagel (\* 1937). Er leitet dazu an, den eigenen Tod aus der Innenperspektive heraus zu denken. „Unser Wunsch, am Leben zu bleiben, ist eines der stärksten Motive, zu denen wir fähig sind, und er ist wesentlich ein Wunsch, der sich in der ersten Person ausdrückt [...]. Deine Beziehung zu deinem eigenen Tod ist eine ganz besondere und in ihrer Art einmalige Einstellung, in welcher der subjektive Standpunkt nun endgültig Dominanz gegenüber dem objektiven erhält“.<sup>19</sup> Nagel geht es in keiner Weise um eine Argumentation zugunsten einer postmortalen Hoffnung, die er persönlich nicht teilt. Wohl aber konturiert er das mit dem Tod gegebene Problem: Dieser entzieht mir nicht nur künftige Möglichkeiten, sondern beendet mein Sein, dessen Vergehen in der Palette der von mir wahrgenommenen Möglichkeiten gar nicht vorgesehen ist. Nagel zufolge hat, wer das Ende der Ich-Perspektive auf ein Naturphänomen reduzieren will, die Innenperspektive noch nicht bis zu Ende gedacht.

**Abgesehen von dieser Anfrage an die Tragfähigkeit der individuellen Perspektive bedarf es einer Weitung der Perspektive über das Individuum hinaus.**

Im Kontext von philosophischen und lebensweltlichen Überzeugungen, die den Tod entproblematisieren und nicht mehr als einen Stachel ansehen, stellt der Ansatz von Thomas Nagel eine starke gegenläufige Stimme dar. Seine Argumentation, dass der Tod für den Menschen etwas radikal Schlechtes darstellt, ist für die christliche Hoffnung auch dann von Bedeutung, wenn Nagel selbst eine weltanschauliche oder religiöse Antwort auf das Übel des Todes ablehnt. Die entschiedene Kennzeichnung des Todes als Übel ist geeignet, die prinzipielle Relevanz der christlichen Auferstehungshoffnung hochzuhalten. Die philosophische Argumentation weckt zwar noch nicht unmittelbar die entsprechenden Sehnsüchte, deren Fehlen oben anzuzeigen war. Mindestens könnten die Gedankengänge Nagels aber doch nachdenklich machen, ob die proklamierte Zufriedenheit mit der Selbstauflösung im Tod aufs Ganze tragfähig ist.

Abgesehen von dieser Anfrage an die Tragfähigkeit der individuellen Perspektive bedarf es einer Weitung der Perspektive über das Individuum hinaus.

<sup>19</sup> Nagel, Blick, 386. S. auch Nagel, Leben, 15–24, sowie Reimann, Frage.

## Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit

In populären Ausdrucksformen verbindet sich die Erwartung, dass das Individuum sich eines Tages in seine materiellen Bestandteile auflöst, oftmals mit der – sehr subjektbetonten – Absicht, vor dem Tod das Leben in seinen Möglichkeiten auszuschöpfen. Menschen bekunden ihr Einverständnis damit, sich nach dem Tod ins Universum aufzulösen, und gleichzeitig ihre Entschlossenheit, beherzt anzugehen, was ihnen im Leben möglich war bzw. noch ist. Dabei denken viele nicht nur an Genuss, sondern auch an ihre Engagements für andere Menschen<sup>20</sup>. Dennoch bleibt in einer solchen Lebensauffassung im Blick auf Menschen, denen fundamentale Lebensmöglichkeiten verweigert blieben, die Frage nach der Gerechtigkeit offen<sup>21</sup>. Sie ist im jüdisch-christlichen Glauben eine Keimzelle für die Auferstehungshoffnung als solche ebenso wie für die Palette eschatologischer Motive, die mit Gericht und Vergeltung im Positiven wie im Negativen zu tun haben. Gewiss sind Schicksale von Menschen, denen grundlegende Lebensmöglich-

**Dennoch bleibt in einer solchen Lebensauffassung im Blick auf Menschen, denen fundamentale Lebensmöglichkeiten verweigert blieben, die Frage nach der Gerechtigkeit offen.**

keiten vorenthalten sind, und irdisch ausbleibende Gerechtigkeit kein *Beweis* für einen jenseitigen Ausgleich. Dennoch irritiert in manchem Verzicht auf postmortale Hoffnung der Ausfall des entsprechenden Problembewusstseins, wie es etwa Jürgen Habermas (\*1929) artikuliert:

Mit der Eliminierung des von der jüdisch-christlichen Überlieferung Gemeinten sei etwas verloren gegangen. „Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität *vergangenen* Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschlicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere“<sup>22</sup>. Zu formulieren ist gegen Harari und mit Theodor W. Adorno (1903–1969) die „Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre“<sup>23</sup>. Eine lebenssattige Zustimmung zum eigenen Tod, die sich nicht von menschlichen Leidensgeschichten betreffen lässt, wäre fragwürdig.

Das Problem lässt sich an verbreiteten Formen des Gedenkens an die Opfer unserer Geschichte verdeutlichen. Im Eintreten gegen die Gleichgültigkeit engagieren sich viele Menschen angesichts von unüberschaubaren Opferzahlen dafür, die individuellen Schicksale vor dem Vergessen zu bewahren. So wurden während der Flüchtlingstage im Juni 2021 an mehreren Orten der Schweiz über 24 Stunden hinweg die Namen von Menschen, die auf ihrer Flucht nach Europa ums Leben kamen, verlesen und auf Papierstreifen geschrieben. Die Opfer sollten als individuelle Menschen mit ihren Namen ins Gedächtnis gerufen werden. Doch was würde es bedeuten, sich damit abzufinden, dass sie Individuen nur (höchstens) in unserem Gedächtnis sind und nicht mehr als sie selbst, in der Ersten-Person-Perspektive? Zu Recht postuliert Ottmar Fuchs, „dass die Stimme der Klage

20 S. z. B. nochmals die Aussage von Horst Dronia in: Schürmann-Mock / Toll, Entdeckungsreisen 47f: „Wir haben hier genug zu sehen und zu tun. Und deshalb lebe ich auch gerne, vor allem, weil ich in dieser Welt und für diese Welt etwas bewirken kann“.

21 Dies gilt zumal angesichts der eigenen schuldhaften Verstricktheit in diese Leidensgeschichten: vgl. Tappen, Hoffen dürfen, 134–145.

22 Habermas, Glauben, 24f.

23 Adorno, Dialektik, 395.

über den Tod der Opfer hinausführt und geführt wird, nicht nur für sie, sondern *mit ihnen* als Subjekt. Das kann die Klage aber nicht, wenn die Betroffenen nicht leben und vor Gott die Klage führen können<sup>24</sup>.

Damit wird deutlich, inwiefern die christliche Hoffnung Anfragen an zeitgenössische Vorstellungen des Todes stellen kann. Es geht nicht darum, fehlende Hoffnung zu bemängeln. Wohl aber darf ein ethisches Problembewusstsein gefordert werden.<sup>25</sup> Christen und Christinnen tun gut daran, in der Gegenwartskultur auch durch ihre eschatologischen Hoffnungen die Anwaltschaft für die individuelle Würde von Menschen als Subjekten zu übernehmen – gerade im Blick auf die Leidensgeschichten von Menschen.<sup>26</sup>

Umgekehrt ist nun allerdings auch nach Gründen zu fragen, warum die christliche Hoffnung auf ein individuelles Fortleben zuweilen eher einen lächerlichen Eindruck hinterlässt. Dabei ist hier auszublenden, dass dies teilweise an verobjektivierten eschatologischen Konzeptionen liegt, die mit überhöhten Wissens-

**Christen und Christinnen tun gut daran, in der Gegenwartskultur auch durch ihre eschatologischen Hoffnungen die Anwaltschaft für die individuelle Würde von Menschen als Subjekten zu übernehmen – gerade im Blick auf die Leidensgeschichten von Menschen.**

ansprüchen über das Leben nach dem Tod auftreten. Die Aufmerksamkeit gilt hier lediglich überzogenen individuellen bzw. vernachlässigten überindividuellen Dimensionen der Eschatologie. Wenn also im bisherigen Gedankengang die bleibende Relevanz

einer Hoffnung für individuelle Menschen als Subjekte herauszuarbeiten war, ist im folgenden abschließenden Abschnitt zu fragen, ob diese Hoffnung für manche Zeitgenossen und Zeitgenossinnen auch deswegen unglaubwürdig und lächerlich wirkt, weil sie allzu isoliert auftritt.

## Menschheitliche und kosmische Vollendung

Die traditionelle Eschatologie bewahrt die Spannung zwischen individueller und universaler Eschatologie in Motiven wie der Abfolge von Einzelgericht und Weltgericht oder der Vorstellung, dass die Seele (als „anima separata“) in einem Zwischenzustand nach dem Tod vor dem Jüngsten Tag zwar bereits am Heil teilhat, aber noch auf ihren Leib warten muss, weil die Auferstehung des Leibes erst am Ende der Geschichte geschieht. Um diese Konstrukte hat es aus guten Gründen Diskussionen gegeben, rühren sie doch aus dem anfechtbaren Versuch, verschiedenartige Motive in ein zeitliches System zu bringen. Trotzdem sind sie mindestens als Anknüpfungspunkt dafür wichtig, eschatologische Hoffnungen nicht individualistisch engzuführen. Denn gewisse Ausdrucksformen individueller Hoffnung sind durchaus zu Recht Gegenstand der Kritik.

Ein erstes Postulat betrifft die mitmenschliche Dimension. Trotz aller Emphase auf Gemeinschaft und den Appell zur Selbsthingabe sind Ausdrucksformen des Glaubens, z. B. in Sachen Bittgebet und Vorsehungsglaube, nicht selten narziss-

24 Fuchs, Wege, 273.

25 Es muss hier außer Acht bleiben, inwiefern dies im Blick auf anders konzipierte buddhistische Vorstellungen im Rahmen eines interreligiösen Dialogs geschehen müsste.

26 Vgl. den „Kampf um das Subjekt“ als Anliegen von Johann Baptist Metz, Glaube, 83–94.

tisch aufgeladen. Selbst die Nächstenliebe ist dann als nachträgliches Sich-Hinwenden zu anderen gefasst, aus einer Position der primären Selbstbezüglichkeit und manchmal auch der sich hinabbeugenden Stärke heraus. Weniger kultiviert ist die Überzeugung einer grundlegenden Solidarität und Verbundenheit. Von einer solch solidarisches Selbstsituierung aus wäre es eschatologisch evident, dass unter Konzentration auf das individuelle Geschick keine sinnvolle Rede von Vollendung zu erreichen ist. Damit werden nicht nur die Erwartungen einer isoliert individuellen Vollendung problematisch, sondern auch eine eschatologische Konzeption, die mehr oder weniger ungerührt mit dem Verlorengeden eines Teils der Menschheit rechnet. Wenn jemand fehlt, ist Vollendung nicht Vollendung.

**Wenn jemand fehlt, ist Vollendung nicht Vollendung.**

Zu einer umfassenderen Perspektive gehört zudem das Postulat nach dem Sinn des Gelebten und der Geschichte. Damit ist die vorhin bereits thematisierte Sehnsucht nach Gerechtigkeit aufzunehmen und weiter zuzuspitzen. Eine postmortale kompensatorische Vollendung wäre – wie Peter Noll anmahnt – zu wenig: „Überall setze ich mich dem Verdacht aus, mir und anderen einen Trost einzureden, der auf dem individuellen Weiterleben nach dem Tode besteht. Dabei bin ich nur auf der Suche nach Sinn. Und das ist viel mehr“<sup>27</sup>. Die Tragweite dieses Postulates im Protest gegen eine nur nachträgliche Versöhnung verkörpert Iwan Karamasow in Fjodor Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“. Aus Empörung über das Leiden Unschuldiger verweigert er das Eintrittsbillett in eine nachträgliche Harmonie.<sup>28</sup> Vorstellungen von bloß postmortalem Fortleben, die diese Sinnfrage ausblenden, tragen dazu bei, eschatologische Hoffnungen als peinlich erscheinen zu lassen.

Zeitgenössische Vorstellungen von einer Rückkehr in den Naturkreislauf fordern den christlichen Glauben schließlich dazu heraus, für postmortale Vorstellungen kosmische Zusammenhänge zu berücksichtigen und eine Engführung auf menschliche Individuen zu vermeiden. Einer bloßen Spiritualisierung der Jenseitsvorstellungen steht in der christlichen Tradition an sich das Motiv der Auferstehung des Leibes entgegen. Hier bedarf es aber eines näheren Hinblicks auf dessen Interpretationen. In Verlegenheit über krasse Identifikationen des Auferstehungsleibes mit dem als Leichnam zurückbleibenden Körper von Verstorbenen erklärte die Theologie des 20. Jahrhunderts ein isoliert körperlich-materielles Leibverständnis zu Recht als unanemessen. Schließlich sei die Materialität des Leibes schon während des Lebens dauernd im Fluss. Entspre-

**Das Bekenntnis zur Auferstehung des Leibes zielt demnach auf das Aufgehobensein des konkreten, geschichtshaften Lebens und umschließt die Hoffnung, dass wir nicht nur je individuell auferweckt werden, sondern in unserer Vernetztheit miteinander.**

<sup>27</sup> Noll, Diktate, 244.

<sup>28</sup> Vgl. Dostojewski, Brüder Karamasoff, 384–401.

chend gilt der Leib als sichtbarer Ausdruck der Person („Symbol“) und Medium der Kommunikation mit anderen Menschen und mit der Welt. Das Bekenntnis zur Auferstehung des Leibes zielt demnach auf das Aufgehobensein des konkreten, geschichtshaften Lebens und umschließt die Hoffnung, dass wir nicht nur je individuell auferweckt werden, sondern in unserer Vernetztheit miteinander. „Auferweckung des Leibes bedeutet dann, dass der ganze Mensch mit seiner ganzen Lebensgeschichte, mit all seinen Beziehungen zu den anderen, eine Zukunft hat“<sup>29</sup>.

Auffällig ist allerdings, dass in solchen Konzeptionen eines personalen Verständnisses von Leib dessen materielle Verfasstheit aus dem Blick zu geraten droht. Zu Recht moniert Ulrich Lüke: „Was soll das sein, der ganze Mensch, wenn der Körper nicht dazu gehört? Was soll das sein, der Weltbezug, wenn der menschliche Körper als der elementarste und sinnfälligste Ausdruck des Weltbezugs, als geradezu ‚inkarnierter Weltbezug‘ nicht dazu gehört?“<sup>30</sup>.

**Gegenstand christlicher Hoffnung ist die Vollendung des Kosmos als neuer Himmel und neue Erde, wo die Ruach Gottes das ängstliche Seufzen der gesamten Schöpfung zum Aufatmen führt.**

Neuere Entwürfe versuchen hier bereits wieder Gegensteuer zu bieten.<sup>31</sup> Ohne der Reduktion postmortalen Existenz von Menschen auf ihre materielle Fortdauer in

natürlich-kosmischen Dimensionen Recht zu geben, ist in die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes ein Bezug zu irdischer Materialität zu integrieren. Die Theologie tut gut daran, der Erwartung Ausdruck zu geben, dass eschatologisch „Materie und Geist einander neu und endgültig zugeeignet sein werden“<sup>32</sup>. Zur Überwindung des Substanzdualismus von Materie und Geist kann die Theologie von neueren naturwissenschaftlichen Diskussionen profitieren.

Zu überwinden ist dabei auch eine anthropologisch reduzierte Vollendungshoffnung. Gegenstand christlicher Hoffnung ist die Vollendung des Kosmos als neuer Himmel und neue Erde, wo die Ruach Gottes das ängstliche Seufzen der gesamten Schöpfung zum Aufatmen führt (vgl. Röm 8,18–22) und wo das All in versöhnter Einheit zur Fülle kommt (vgl. Eph 1,3–14; Kol 1,12–20). Die diesbezüglichen Konzepte der Tradition müssen über ihre eigene Inkonsequenz hinausgeführt werden. Denn z. B. befindet Thomas von Aquin zwar, dass „nach der Verherrlichung des menschlichen Körpers (corpus) auch die anderen Körper (corpora) der Welt in einen besseren Zustand verwandelt werden müssen“ (STh suppl. 74,1), doch schließt er Pflanzen und andere Lebewesen von dieser Hoffnung aus (vgl. STh suppl. 91,5). Die „Überzeugung, dass in der Welt alles miteinander verbunden ist“, führt demgegenüber die Enzyklika „Laudato Si“ zu der Erwartung, dass wir in der Vollendung „mit seliger Bewunderung das Geheimnis des Universums verstehen [werden], das mit uns an der Fülle ohne Ende teilhaben wird. [...] Das ewige Leben wird ein miteinander erlebtes Staunen sein, wo jedes Geschöpf in leuchtender Verklärung seinen Platz einnehmen und etwas haben wird, um es den endgültig befreiten Armen zu bringen“<sup>33</sup>.

29 Nocke, Eschatologie, 122.

30 Lüke, Anfang, 80.

31 Vgl. Brüntrup / Rugel / Schwartz, Auferstehung; Remenyi, Auferstehung, 377–381.527–531.545–634; Dürr, Auferstehung.

32 Ratzinger, Eschatologie, 198. Vgl. dazu und zur Rezeption bei Josef Wohlmuth: Remenyi, Auferstehung, 530.611.

33 Papst Franziskus, Laudato Si', Nr. 16 und 243.

---

## Literatur

Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 113), Frankfurt/M., 9. Aufl. 1997.

Godehard Brüntrup / Matthias Rugel / Maria Schwartz (Hg.), Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010.

Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen, Bonn 2004.

Emile Michel Cioran, Die verfehlte Schöpfung (suhrkamp taschenbuch 550), Frankfurt/M. 1979.

Fjodor M. Dostojewski, Die Brüder Karamasoff, München, 27. Auflage 1996.

Oliver Dürr, Auferstehung des Fleisches. Umriss einer leibhaftigen Anthropologie (Studia Oecumenica Friburgensa 91), Münster 2020.

Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 6), Frankfurt a.M. 2006.

Papst Franziskus, Enzyklika Laudato Si' (2015) ([https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html) [Zugriff: 10.08.2021]).

Ottmar Fuchs, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalsschrift 179 (1999) 260–288.

Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001.

Sibylle Lewitscharoff / Heiko Michael Hartmann, Warten auf. Gericht und Erlösung. Poetischer Streit im Jenseits, Freiburg i.Br. 2020.

Ulrich Lüke, „Als Anfang schuf Gott ...“. Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Homination, Paderborn 1997.

Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Johann Baptist Metz Gesammelte Schriften 3/1), Freiburg i.Br. 2016.

Klaus Müller, Glauben – Fragen – Denken. Bd. 1. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Münster 2006.

Thomas Nagel, Der Blick von nirgendwo (suhrkamp taschenbuch wissenschaft

2035), Frankfurt a.M. 2012.

Thomas Nagel, *Über das Leben, die Seele und den Tod* (Philosophie. Analyse und Grundlegung 3), Königstein 1984.

Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*. 2. Teil: Frühjahr 1884 bis Herbst 1885 (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 11), München / Berlin 1980.  
 Franz-Josef Nocke, *Eschatologie* (Leitfaden Theologie 6), Düsseldorf 1982.

Peter Noll, *Diktate über Sterben und Tod*. Mit der Totenrede von Max Frisch, Zürich 1984.

Dirk von Petersdorff, *Die Freiheit und ihr Schatten*. Zur Funktion der Subjekt-Kritik am Beispiel Nietzsches, in: Inge Milfull / Christine Strobl (Hg.), *Das fragwürdige Subjekt*. Menschenbilder im 20. Jahrhundert (Eichstätter Kolloquium 12), Regensburg 2004, 245–265.

Joseph Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, in: Ders., *Auferstehung und ewiges Leben*. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung (Gesammelte Schriften 10), Freiburg i.Br. 2012, 29–257.

Gregor Reimann, *Die Frage nach dem Schlechten am Tod*. Zur theologischen Relevanz analytischer Existenzphilosophie, in: Hans-Joachim Höhn / Saskia Wendel / Gregor Reimann / Julian Tappen (Hg.), *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog* (QD 314). Freiburg i.Br. 2021, 220–256.

Matthias Remenyi, *Auferstehung denken*. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg i.Br. 2016.

Klemens Richter, *Die christliche Sorge für die Toten im gesellschaftlichen Wandel*, in: Ansgar Franz / Andreas Poschmann / Hans-Gerd Wirtz (Hg.), *Liturgie und Bestattungskultur*, Trier 2006, 159–183.

Josef Römelt, *Erfüllung im Diesseits*. Wie Gegenwartsutopien die christliche Heilsbotschaft herausfordern, Freiburg i.Br. 2021.

Iris Schürmann-Mock / Claudia Toll, *Entdeckungsreisen ins Leben danach*. Wie wir uns das Jenseits vorstellen (topos taschenbücher 1005), Kvelaer 2015.

Bernard N. Schumacher, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt 2004.

Reiner Sörries, *Perspektivenwechsel: Bestattungskultur im Umbruch*, in: Ansgar Franz / Andreas Poschmann / Hans-Gerd Wirtz (Hg.), *Liturgie und Bestattungskultur*, Trier 2006, 58–64.

Jörg Stolz u. a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens (Beiträge zur Pastoralsoziologie 16), Zürich 2014.

Magnus Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (ratio fidei 1), Regensburg 1998.

Julian Tappen, Hoffen dürfen. Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (ratio fidei 74), Regensburg 2021.

Saskia Wendel, Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (ratio fidei 15), Regensburg 2002.