

Leben und ewiges leben

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Systematische Überlegungen zu den Dimensionen der Frage

Der Glaube an den Mensch gewordenen Gott, die von ihm geschaffene «sichtbare und unsichtbare Welt», die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben – jeden Sonntag im Credo des Gottesdienstes feierlich und mehr oder minder unbefangen bekannt – verkörpert den zentralen Inhalt und die tragende Hoffungsdimension christlichen Lebens, an die sich am Ende auch noch die Verheißung einer eschatologischen Vollendung von Welt und Mensch in Gott anschließt: *«Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt»* (GL 449). Sobald der Glaubende jedoch darüber nachdenkt, werfen diese kurzen Aussagen aber auch eine Fülle von schwer beantwortbaren Fragen auf: Ist der Mensch überhaupt zu einer Teilhabe am göttlichen Leben selbst befähigt? – Ist er überhaupt für ein ewiges Leben geschaffen? – Wie ist die «kommende Welt», die uns verheißt, überhaupt beschaffen und wie werden die Bedingungen unseres «Fortlebens» in ihr sein? – Bestehen diese «kommende Welt» und ihr Leben evtl. in einer direkten Teilhabe an Gott selbst und seinem Leben, oder ist sie vielmehr doch etwas anderes, ein «Geschaffen-Seliges», weil Gott doch immer Gott, und der Mensch doch immer Mensch bleibt, und deshalb Gottes Seligkeit und Leben für ein Geschöpf auf ewig unerreichbar bleiben müssen?

1.1. Was ist überhaupt Leben? – Ein unterschiedlich deutbarer Begriff!

Sobald unsere Vernunft einen kritisch-analytischen Blick auf die verschiedenen Begriffe wirft, die wir alltäglich verwenden, so als ob ihre Bedeutung und ihr Inhalt im Grunde selbstverständlich wären, fällt uns auf, dass die meisten von ihnen in

Wirklichkeit alles andere als klar und eindeutig sind – das gilt besonders für den vagen Begriff «Leben», der in vielen verschiedenen Kontexten analog verwendet wird und dem so gut wie keine klar umrissene, allgemein akzeptable Definition abzugewinnen ist¹. Da es dem Menschen auch als Vernunftwesen nicht gegeben ist, gänzlich voraussetzungslos zu denken, nähern wir uns an jede konkrete Wirklichkeitserfahrung und jedes nur mögliche Thema aus der subjektiven Perspektive jener Kategorien an, die von unserem «Vorwissen» aus anderen analytischen Erfahrungen geprägt, gespeist und damit präfiguriert sind: Ein Naturwissenschaftler erfährt, erlebt und interpretiert dieselbe Wirklichkeit anders und unter anderen Prämissen als z.B. ein Philosoph, ein Psychologe oder ein Soziologe, und alle drei leiten daraus objektive und begründbare Erkenntnisse ab, die für sie selbst einleuchtend und ausreichend sind. – Wenn sie jedoch untereinander in Dialog treten, ergeben sich zwangsläufig nicht nur Missverständnisse, weil jeder die Begriffe und Aussagen des anderen aus seiner Warte und nach verschiedenen Kategorien interpretiert, sondern oft auch Opposition und Widersprüche².

Daraus ergibt sich eine Pluralität verschiedener Theorien, die sich nicht unbedingt widersprechen müssen, aber dennoch nebeneinander stehen, und deshalb weiterhin «deutungsbedürftig» bleiben. Wenn der Mensch als handelndes Subjekt in seinem Selbstverständnis und Weltverständnis eine organische Einheit bleiben will, kann er sich nicht mit einer Vielzahl von «begrenzten und vorläufigen Theorien» begnügen, nach denen er jeweils ein teilweise anderer ist, sondern muss sie zu einer Meta-Einheit zusammenfügen, die man, «Alltheorie», oder auch «Weltanschauung» nennen kann. – Signifikant ist, dass so gut wie alle Menschen – auch und gerade Naturwissenschaftler – über alle *scientific correctness* hinaus – aus ihren Erkenntnissen eine solche ableiten und mit Nachdruck vertreten³!

¹ Vgl. Chr. KUMMER, *Philosophie der organischen Entwicklung*, Stuttgart 1996; E. SCHRÖDINGER, *Was ist Leben?*, München-Zürich 1993².

² Vgl. A. KELLER, *Sprachphilosophie*, Freiburg-München 1979, 121-169.

³ Vgl. dazu H. Chr. SCHMIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 281-338: Gerade die gegenwärtigen Debatten unter den bedeutendsten theoretischen Physikern bezeugen nicht nur, dass es unter ihnen genauso überzeugte Theisten, wie auch Atheisten gibt, sondern auch, dass sie ihre persönlichen Theorien und Forschungsergebnisse geradezu leidenschaftlich nutzen, um die weitere Notwendigkeit der Existenz Gottes zu erweisen, oder umgekehrt – je nach Ausrichtung – zu bestreiten, zu bezweifeln, oder nur ins Lächerliche zu ziehen! – Die Neigung zu einer solchen, wissenschaftlich eigentlich illegitimen Grenzüberschreitung (zum Schaden beider Seiten) ist gerade durch den naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt sogar noch stärker geworden, sodass sich die nach wie vor verbreitete Theorie, dass Naturwissenschaft «von der Auseinandersetzung mit dem Glauben wegführen» geradezu ins Gegenteil verkehrt hat.

Um sein eigenes Leben richtig führen und mit anderen kommunizieren zu können, ist der Mensch deshalb gezwungen, eine Entscheidung zu treffen, was Leben «im Letzten» wirklich sei, woher es kommt und zu was es führt, und jede wirklich umfassende Antwort darauf verlässt deshalb zwangsläufig den Raum des objektiv Verifizierbaren und tritt in den Bereich einer Hypothese über die viel grundsätzlichere Frage ein, wie das erste und absolute Sein überhaupt beschaffen sei, und was deshalb «die Welt im Innersten zusammenhält». – Eine solche umfassende Theorie, die man im Sprachgebrauch «Weltbild»⁴, oder «Weltanschauung»⁵ nennt, ist ein sowohl rationales, wie zugleich geschichtliches und kulturelles Phänomen, dessen konkrete Gestalt stets einem Wandel durch Erkenntnisgewinn unterliegt und einem stetigen Dialog über die Geltung und Kompatibilität der in ihr wirkenden mythischen, religiös-kultischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Theorien und Prämissen unterliegt.

1.2. Die vielschichtige Verwendung des Begriffes im allgemeinen Sprachgebrauch

Der Begriff «Leben» wird im allgemeinen Sprachgebrauch für viele, durchaus verschiedene Phänomene verwendet: Man spricht im allerweitesten Sinne vom (1) «Leben der Natur», wobei sich hier der Begriff auf das durch «Naturgesetze» geordnete, dynamische Wechselspiel und Aufeinander-Wirken der verschiedenen Elemente und Kräfte bezieht; dann aber auch von den (2) verschiedenen Formen vegetativen und animalischen Lebens, wo der Begriff bereits auf eine Unterscheidung zwischen «unbelebtem» und «lebendem» Sein hinzielt: Kriterium für «Leben» ist hier die «Selbstbeweglichkeit», welche als Voraussetzung das Vorhandensein von *Stoffwechsel*, *Replikation* und *Mutabilität* besitzt⁶. Darüber hinaus spricht der Mensch auch noch von (3) «geistigem Leben» in Form von Bewusstsein, durch das die Mutabilität nicht mehr automatisch geschieht, sondern zu «instinktgesteuerter», aber doch schon selbsttätiger Aktion, Reaktion, Interaktion und Kommunikation mit anderen aufsteigt. Diese Fähigkeit spricht er gemeinhin den höheren Tieren zu. Als

⁴ Vgl. W. EKSCHMITT, *Weltmodelle. Griechische Weltbilder von Thales bis Ptolemäus*, Mainz 1989; C.F. v. WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1990⁶.

⁵ Vgl. K. KASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919; H. G. MEIER, *Weltanschauung. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs*, Münster 1968; A. PEISL – A. MOHLER, *Kursbuch der Weltanschauungen*, Frankfurt/M. 1980; F. v. KUTSCHERA, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin 1998.

⁶ Diese in der Naturwissenschaft bis heute allgemein akzeptierte Bestimmung durch drei Basalkriterien stammt vom russischen Biochemiker A. I. Oparin.

höchstentwickelte Form von Leben gibt es dann noch das (4) «geistige Leben» in Form von Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*), durch das ein Lebewesen zum freien Subjekt mit Selbstverantwortung gegenüber seinem Selbst- und Weltverhältnis wird. In einem noch weiter analogen Sinne wird der Begriff «Leben» für viele Phänomene verwendet, die aus dem interaktiven Selbstvollzug des Menschen selbst entstehen, die deshalb «kulturell» und nicht natürlich sind, und dennoch eine mutable Eigendynamik haben: (5) Man spricht vom «Leben der Wirtschaft», der Kunst, der Wissenschaft und der Gesellschaft. - Wir bringen sie genauso hervor, wie wir ihnen in ihren Folgen dann auch unterliegen, weil sie unser Denken und unsere Handlungsmöglichkeiten dominieren: Jeder Mensch, so sagen wir, ist ein «Kind seiner Zeit» und bleibt in seinem Selbst- und Weltverhältnis stets abhängig von den Bedingungen und den Vorgaben seiner Zeit; und daraus folgt, dass niemand gänzlich «voraussetzungslos» denken, leben und handeln kann. – Aber die Tatsache, dass wir dies objektiv erkennen können, zeigt aus sich schon, dass in unserer Vernunft ein Vermögen liegt, das über dieses unser «In-der-Zeit-Sein» hinausreicht, sodass wir zu ihm in ein analytisches Verhältnis treten können⁷.

Blickt man auf all diese vielfältigen Formen und Ausdrucksvarianten physischen Lebens, dann erkennt man, dass sie einen Stufenbau bilden, in dem das jeweils Niedrigere die Voraussetzung der Existenz und des Tätigseins des jeweils Höheren ist, und dass der Selbstvollzug des Höheren von der Fortexistenz des Niedrigeren und der in ihm vorhandenen Energien abhängt. Auch wenn das Niedrigere als Objekt der Formungs- und Gestaltungskraft des Höheren unterworfen bleibt, so sind umgekehrt auch Leben und Geist in ihrer Selbstentfaltung und ihren Möglichkeiten an die Gesetze der Natur und die Grenzen des in ihr Möglichen und Machbaren gebunden: alles steht in einer unbedingten, gegenseitigen Abhängigkeit und bleibt untrennbar miteinander verbunden.

Dass es sich dabei über alle gegenseitige Abhängigkeit hinaus um wesentlich verschiedene Formen und Gestalten von Leben handelt, die untereinander nur begrenzt vermittelbar sind, drückt sich auch in den antiken Sprachen aus, die nie für alles allgemein und undifferenziert denselben Begriff «Leben» verwenden: Sowohl das Althebräische, wie das Altgriechische unterscheiden zwischen *hajjim* oder *zoaæ* (Leben im Allgemeinen im Gegensatz zum Tod), *naephaes* oder *psychæ* (die dem Individuum eigene Lebenskraft), und *jamim* oder *bios* (zeitliches Leben im Sinne von Lebensdauer)⁸.

⁷ Vgl. Th. BALLAUFF, *Die Wissenschaft vom Leben*, Freiburg/B. 1954; O. F. BOLLNOW, *Die Lebens-Philosophie*, Berlin 1958.

⁸ Vgl. G. DAUTZENBERG, *Leben/Biblisch-theologisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK Bd. 6), Frei-

1.3. Das Verhältnis von Geist und Materie und die Frage nach dem ontologischen Primat

Der Mensch bleibt mit dieser Analyse des empirisch Wahrnehmbaren jedoch nicht stehen, sondern fragt (1.) ob dieses wahrnehmbare, physische Leben in Form einer gegenseitigen Abhängigkeit von Geist und Materie das Einzige und Ursprüngliche sei; (2.) Welchem von beiden – Geist oder Materie – letztlich der ontologische Primat zukomme; und ob (3.) «geistiges Leben» und damit auch «Subjektsein» auch unabhängig, oder «losgelöst» von Materie möglich sei. – In diesen drei Fragen gehen die Meinungen der Menschen aller Zeiten im weitesten Sinne auseinander, und mit ihrer Beantwortung treffen sie metaphysische und weltanschauliche Grundoptionen, welche zeitübergreifend die Basis jeden sinnvollen Dialogs bleiben⁹. – Jenseits aller detaillierteren Unterschiede lassen sich hier drei Grundoptionen erkennen:

1.3.1. Die materialistische Grundoption: «Tod und Vergehen waltet in allem, steht über Menschen, Pflanzen und Tieren, Sternbild und Zeit»

Sie erkennt in Materie und der nur mit ihr möglichen Energie das einzige, absolute und voraussetzungslose Sein, aus dem alles andere hervorgeht, an das alles gebunden ist, und das als Einziges auch «für immer» bleiben wird. Leben, Bewusstsein, Geist und tätige Vernunft werden von daher als Konsequenzen und «Epiphänomene» der sukzessive voranschreitenden Selbstorganisation von Materie und der Interaktion ihrer Kräfte betrachtet, welche historisch immer komplexere Strukturen mit der Fähigkeit zur Eigentätigkeit hervorbringt¹⁰. Dass dieser dynamische Entwicklungsprozess als ein geordneter Aufstieg zu immer reicheren Formen von Leben bis hin zur Ausbildung von Bewusstsein, Geist und Vernunft erscheint, wird vom Materialismus als «allein von den Naturgesetzen gelenkt» gedeutet: je kompatibler das Bewusstsein und die Eigentätigkeit eines Lebewesens mit den Naturgesetzen sind, desto mehr hat es Erfolg und setzt sich in der Konkurrenz mit den anderen durch¹¹. Im Materialismus als Grundoption ist damit die Möglichkeit der Existenz eines rein geistigen Seins, oder der Existenz des Göttlichen absolut ausgeschlossen, weil Leben, Bewusstsein und Geist nur als Folge der Interaktion von Materie und Energie be-

burg-Basel-Rom-Wien 1996, 711-714: allein eine grundsätzliche Zusammenfassung der historischen Begriffsentwicklung umfasst hier schon 3 Seiten.

⁹ Vgl. G. STEPHENSON, *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt 1994³.

¹⁰ Vgl. W. POST – A. SCHMIDT, *Was ist Materialismus?*, München 1975.

¹¹ Vgl. D. M. ARMSTRONG, *A Materialistic Theory of Mind*, London 1968.

griffen wird¹². In Form eines ontologischen und historischen Materialismus ist diese Theorie von den radikalen griechischen Sophisten, den sog. Atomisten Demokrit und Leukipp, und einigen Anhängern des Epikuräismus vertreten worden; in der Neuzeit durch den sog. «historischen und dialektischen Materialismus von Marx, Engels und Lenin¹³; und in der Biologie bis heute durch die materialistischen Evolutionisten¹⁴.

1.3.2. Die idealistische Grundoption

Der Idealismus¹⁵ im weitesten Sinne davon aus, dass dem Geist als reiner, in sich selbsttätiger Vernunft und Wille der Rang eines absoluten und voraussetzungslosen, ontologischen Primates zugesprochen werden müsse, und dass alles andere, was ist, als aus ihm hervorgegangen und von ihm bleibend abhängig begriffen werden könne¹⁶. Diese Theorie stützt sich auf die Einsicht, dass nur der Geist in seinen Akten absolut mit sich eins und unveränderlich «in sich selbst» verbleibt: Er selbst ist Akt, und der Gedanke bleibt Teil seiner selbst! Er allein ist deshalb reiner, absolut selbstursprünglicher «Akt in sich», während alles andere Sein immer schon «zusammengesetzt» ist: Schon als konkretes, subsistierendes Sein unterliegt es immer geistigen, vernünftigen und unveränderlich vorgegebenen Gesetzen als seinen Daseinsbedingungen, die es nicht selbst hervorgebracht haben kann (dies gilt gerade für die Materie, die es als «reine Materie» nie gibt!), und sobald es Akt wird, bedarf es auch eines anderen als Objekt. So gibt es in der kontingenten Welt Werden und Wachstum immer nur um den Preis des Vergehens, und einen Zugewinn immer nur um den Preis der «Einverleibung», und damit des Untergangs des anderen! So kann nichts, was ist, je die «Fülle» das «Ganze» werden, und damit auch nicht der erste Ursprung und das letzte Ziel von allem sein – auch nicht die physische Welt als Ganze.

Damit begründet der Idealismus nicht nur den absoluten Primat des geistigen Seins, sondern auch die Notwendigkeit der Annahme eines höchsten, transzendenten Seins: Nur ein überkategorialer, «absoluter Geist» und «reiner Akt» als «mit sich

¹² Vgl. G. KEIL, *Kritik des Naturalismus*, Berlin-New York 1993.

¹³ Vgl. P. EHLEN, *Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaulich-philosophischen Leitgedanken bei Karl Marx*, München-Wien 1982.

¹⁴ Vgl. E. BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt/M. 1972.

¹⁵ Der Begriff «Idealismus» wird hier – dem LThK folgend – nicht als Bezeichnung für den sog. «(deutschen) Idealismus» als philosophischer Schule verwendet, sondern im weiteren Sinne als Bezeichnung für alle, die geschichtsübergreifend von einem ontologischen Primat geistigen Seins ausgehen.

¹⁶ Zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus vgl. O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, 3 Bde., Bamberg 1894-97.

selbst vereinte Fülle unendlichen und unvergänglichen Lebens» vermag selbst die Fülle des Seins zu denken, zu umfassen, und in sich zu vereinen, und nur Er kann deshalb als das wahrhaft Erste und das Letzte betrachtet werden, als das Alpha und das Omega, und als Ursprung und Ziel von Welt und von Zeit! Alles andere hingegen, was nicht «absoluter Geist» ist – angefangen beim «begrenzten Geist», bis hinunter zur Materie – ist deshalb nur ein «Dasein», welches Sein, Ordnung und Leben «auf Zeit» und in immer begrenzterem und schwächeren Maße verliehen bekommen hat. Als ein solches kann es aus Eigenem nie das «Sein selbst», oder «das Leben in Fülle» werden – es sei denn durch die Teilhabe am absoluten Geist selbst.

Die idealistische Option, welche das Absolute überkategorial als «Geist, Sein und Leben in unbegrenzter Fülle», und damit als «in sich beziehungsfähig» denkt, eröffnet dem Menschen, der als physisches Leben doch eine geistige Dimension in sich trägt, zumindest die Möglichkeit einer wirklichen Teilhabe am absoluten Leben selbst in Form einer Beziehung.

Eine im weitesten Sinne «idealistische Grundoption» vertreten nicht nur alle höher entwickelten Religionen, sondern auch die Hauptstränge der klassischen, antiken Philosophie und des Mittelalters mit ihrer «Partizipationsmetaphysik», sowie – über viele Brüche und Methodenwechsel hinaus – auch viele Vertreter des Denkens der Renaissance, der Aufklärung, des Rationalismus und der Transzendentalphilosophie, bis hinauf zum dialektischen Idealismus. Auch wenn seit der nominalistischen Periode von vielen die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft bestritten worden ist, blieben doch die Idee der Existenz Gottes, sowie das Postulat eines ewigen Lebens in ihm als Voraussetzung für die Vollendung menschlichen Lebens weiter erhalten.

1.3.3. Die dualistische Option

Eine dualistische Ontologie geht zunächst vom Phänomen der physischen Welt aus und erkennt in ihr ein Zusammenspiel aus den zwei im Letzten «heterogenen» Elementen Geist und Materie: Einerseits verbinden sie sich immer wieder miteinander und wirken in allen Dingen eine Zeitlang miteinander, dann aber trennen sie sich wieder und nichts bleibt im Kosmos auf Dauer vereint, oder auf immer bestehen – außer den ewigen, unveränderlichen Ideen, Gesetzen und Formen, die in stets neuer Gestalt immer wieder als die Gleichen auftauchen und den Verlauf der sichtbaren Dinge auf die gleiche Weise steuern¹⁷. Die dualistische Konzeption schließt daraus,

¹⁷ Vgl. U. BIANCHI, *Il dualismo religioso*, Roma 1983².

dass wir es beim physischen Kosmos mit einer sekundären und damit vergänglichen «Mischwelt» aus unveränderlichen, vernünftigen, aktiven und vollkommenen Ideen einerseits, und der Materie mit den in ihr wirkenden, blinden Kräften andererseits zu tun haben: Alle Eigenschaften dieser vergänglichen Mischwelt, das Werden und Vergehen, die Zeit und Geschichte, das physische Leben und sein unausweichliches Ende als Tod und Verfall, sowie das Leid, die Übel und der Widerstreit der Kräfte resultieren aus der Tatsache, dass die geistige Welt als die wahre und unvergängliche Welt der unveränderlichen Ideen in nur partieller Harmonie mit der Materie stehen, sich in ihr nur teilweise verwirklichen können, und sich deshalb bald wieder aus ihr zurückziehen.

Dualistischen Denken deutet den Tod des Einzelnen demnach als den Rückzug einer individuellen, geistigen Form aus der weiter bestehenden Welt; den Untergang der physischen Welt und das Ende der Geschichte jedoch als die unausweichlich einmal kommende, radikale Trennung von Geist und Materie selbst: Mit diesem Untergang der Mischwelt verschwinden nicht nur Raum und Zeit, sondern auch alle Kategorien, und jedes Individuum löst sich auf in Nichts. Zurück bleiben nur der absolute Geist als Geist und Leben in sich, und die Materie als in sich ruhender Tod¹⁸.

Elemente dualistischen Denkens in verschieden ausgeprägter Form finden sich schon im vorsokratischen Parmenideismus und im Platonismus, aber zu seiner Vollgestalt erwachsen ist der Dualismus vor allem im Neuplatonismus Plotins, in der Stoa und der Gnosis¹⁹, im Manichäismus und im persischen Zarathustrismus²⁰. Auch in dem von der Gnosis beeinflussten Christentum, im Monophysitismus, in verschiedenen Formen monastischer Spiritualität, sowie im Calvinismus, Puritanismus und Pietismus lassen sich Phänomene von «Leibfeindlichkeit» feststellen, die bis heute weiterwirken und im gnostisch-neuplatonischen Dualismus wurzeln: die Befreiung von der «Knechtschaft des Leibes und seiner Begierden», die Entwertung der Sexualität, ein übertrieben asketisches Leben zur «Läuterung der Seele», sowie die Neigung, jeder Freude und Lust zu misstrauen und sein Leben ganz auf Gehorsam und Pflichterfüllung auszurichten, waren und sind die Folgen einer im Letzten dualistischen Grundoption, welche in der Materie und ihren Kräften nur etwas «Niedri-

¹⁸ Vgl. W. BOUSSET, *Die Religionen des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926³, 331-342.

¹⁹ Zu Denken und Weltbild dieser religionsübergreifend wirkenden geistigen Bewegung vgl. W. SCHULTZ, *Dokumente der Gnosis*, Mit Aufsätzen von Georges Bataille, Henri-Charles Puech und Wolfgang Schultz, Augsburg 2000.

²⁰ Zu Neuplatonismus, Gnosis und Manichäismus vgl. H. Ch. SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 30-44.

ges» erkennt, das *per se* des Ewigen unfähig ist und den Menschen deshalb nur vom «rechten Wege abbringen» kann! Er muss sich also – will er einst das Heil erlangen – schon in dieser vergänglichen Welt so weit wie möglich von all dem lösen, was für die Ewigkeit nicht bestimmt ist und deshalb gegenüber allem Materiellen «gleichgültig» werden; und je mehr ihm das gelingt, desto mehr wird er auch dem Ewigen ähnlich und nähert sich ihm an.

1.4. Der «aufgeklärte» Gott der Philosophen: ohne Mythos und ohne Verheißungen

Die philosophischen Schulen des hellenistischen Kulturraums – angefangen mit den Vorsokratikern, über Plato, Aristoteles, den Sophismus und Epikureismus, bis hin zur Stoa und dem Neuplatonismus – stellten den traditionellen Polytheismus in wachsendem Maße in Frage, sprachen ihm nur noch mythisch-allegorische Bedeutung zu, und strebten hin zu einer «universalen» Vernunftreligion, die nur noch Vernunft und Logik als alleinigen Maßstab kannte und einen spekulativen Monotheismus als notwendigen Grund aller Dinge postulierte.

1.4.1. Die «Allegorisierung» des Mythos

Die antik-philosophische Partizipationsmetaphysik schrieb dem zentralen Gedanken eines «Seins durch Teilhabe» lediglich einen abstrakt-ontologischen, oder gar «sachhaften» Charakter zu: Nach Aristoteles existieren die kontingenten Dinge, solange ihnen vom Ewigen das «Sein verliehen» bleibt – wird ihnen diese Teilhabe jedoch entzogen, so sind sie nicht mehr, oder bestehen nur noch als eine «Form ohne Leben», die für den *Hades*, das «Schattenreich der Toten» bestimmt ist. Der spekulative Hylemorphismus, welcher Dasein und Leben nur in der Symbiose von Materie und Form denkbar machte, schloss den Gedanken einer Vollendbarkeit und Überhöhung des Lebens in und mit dem Ewigen letztlich aus: Das Endliche und Kontingente – für ein endliches Leben im Kontingenten bestimmt – vergeht als unveränderliche Form nach seinem Tod vielleicht nicht gänzlich, aber es fristet im Ewigen – wenn überhaupt – nur noch ein «Schatten-Dasein» als bloßer «Gedanke», das mehr Nicht-Leben, als Leben ist. Eine wirkliche Teilhabe am Göttlichen galt deshalb als undenkbar, weil dieses als «rein geistige Form» zum Leben gar keiner Materie bedarf und somit «anderer Art» und «ohne Ähnlichkeit» zu uns Menschen ist.

Hier offenbart sich trotz aller philosophisch-spekulativen Differenzen auch eine Parallele zum semitisch-altjüdischen Menschenbild: Adam, der «Erdling» (Gen 2,7), ist kraft seiner intellektuellen und spirituellen Fähigkeiten zwar befähigt, Gott zu denken und in Bezug mit ihm zu treten, aber er bleibt doch primär und «eigentlich» für ein Leben auf Erden geschaffen und ist nicht zu einem wirklichen «Leben rein geistiger Natur» befähigt: Sowohl der *Hades* der griechischen Mythologie, als auch die semitisch-althebräische *Sheol*, in welche die «Geister der Toten» «hinübergehen», sprechen deshalb vielleicht von einer zwangsläufig unbegrenzten «Fortdauer» des menschlich-geistigen Subjekte in ihnen, aber dieses «Dasein in der Unterwelt» hat weder etwas zu tun mit einer Teilhabe am göttlichen Leben, noch mit einer Vollendung oder Überhöhung menschlichen Lebens in Gott, sondern wurde – parallel zum sphärischen Charakter der antiken Weltbilder – als ein Abstieg gedeutet, und nicht als ein Aufstieg in die Sphäre Gottes, oder der Götter!

1.4.2. Ein entmythologisierter Vernunftglaube

Doch je weiter die «Entmythologisierung» des traditionellen Polytheismus in der Spätantike fortschritt, desto mehr erweiterten sich auch die spekulativen Divergenzen zwischen den verschiedenen platonischen, neuplatonischen, stoischen und gnostischen Schulen auf der einen Seite, sowie dem Aristotelismus, Cicero, den Skeptikern und dem Neo-Epikureismus auf der anderen Seite: Im Denken der Ersteren verwandelte sich die Vorstellung vom Göttlichen immer mehr in ein subjektloses *Hen-Theion* als «Fülle des Seins», das zwar «Geist» und «Leben» ist, aber als solches vollkommen in sich selber ruht und zu allem, was aus ihm als Endliches emaniert, gar keinen bewussten Bezug haben kann; die Letzteren – mit stärkerer Tendenz zum Skeptizismus – betonten hingegen die «Unerkennbarkeit» und «Andersheit» des Absoluten, das zwar spekulativ-nüchtern als existent angenommen werden könne, aber aufgrund seiner absoluten Transzendenz von nichts Endlichem Notiz nehmen würde, und zu nichts Geschichtlich-Veränderlichem in Bezug treten könne. – Aus beiden resultierte als Konsequenz der Gedanke einer relativen Autonomie des Kosmos und der in ihm sich ereignenden Prozesse, Ereignisse und individuellen Schicksale, sowie einer Autonomie des Menschen, welcher gleichermaßen selbstverantwortlicher Herr seiner Entscheidungen und Lebensführung, wie auch Spielball des Schicksals und der für ihn günstigen oder ungünstigen Ereignisse ist.

Aus diesen Einsichten resultierte auch die für die Spätantike typische Kultbelächelung und Kultfeindlichkeit: Da diesem rein philosophisch definierten Absoluten, Ewigen und Unveränderlichen aufgrund seiner Vollkommenheit weder Geschichts-

bezug, noch eingreifende Geschichtsfähigkeit zugesprochen werden konnte, reduzierte sich jeder denkbare Bezug des Endlichen zum Ewigen auf die Betrachtung der im Kosmos geltenden, ewigen und unveränderlichen Gesetze und Werte, die zu erkennen und nach denen zu leben jedem vernünftigen Wesen aufgetragen war – bei allem anderen blieb der Mensch für sich allein und gänzlich auf sich selbst gestellt. Dasselbe galt für das sich im Kosmos vollziehende Werden und Vergehen der einzelnen Dinge und Lebewesen, und für das Gesamt seiner in ihm sich zeitlich vollziehenden Prozesse, Veränderungen und Fortentwicklungen: sie wurden begriffen als ein *circulus vitiosus*, der allem Endlichen auferlegt ist und der zu nichts für das Endliche auf Immer Bleibendem führen könne. – Der Glaube, durch Riten, Kult oder gar Opfer den Willen der Götter beeinflussen zu können, wurde als naives, magisches Relikt angesehen. Nur in Weltanschauung und Ethik besteht ein wirklicher Gottbezug²¹!

1.4.3. Glaube als Weisheit und Ethik in einer autonomen Welt

So hat die vorchristliche Antike trotz einer Fülle von Dramen und Epen höchsten literarischen Ranges auch keine eigentliche «Geschichtsphilosophie» hervorbringen können, denn dies hätte den Glauben an einen personalen Schöpfergott vorausgesetzt, der Welt und Geschichte aus freiem Willen aus sich hervorgehen lässt, der dann den Prozess ihrer geschichtlichen Entwicklung tätig begleitet und lenkt, und der am Ende sie und alle ihre Geschöpfe in sich vollenden und mit sich vereinen vermag.

Ein solches von Gott und seine Vorsehung getragenes und dynamisch geleitetes Egress-Regress-Schema, wie es erst wieder die christliche Theologie unter Rückgriff auf das heilsgeschichtliche Gottesbild hervorbringen konnte, und das erstmals auch dem einzelnen Individuum die Hoffnung auf eine individuelle Vollendung im Ewigen zusprach, konnte die klassische Philosophie weder durch Spekulation, noch durch einen Rückgriff auf den kulturell eigenen Mythos hervorbringen²².

Auf die rechte und weise Lebensführung und das daraus resultierende Glück im Sinne der platonischen *eudaimonia* legte die gesamte antike und spätantike Philoso-

²¹ Zur Geisteswelt der neuplatonischen Spätantike generell: W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1985; H. Ch. SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 30-36.

²² Zum Problem der Begründung eines Welt-, Geschichts- und Zeitbezug des Göttlichen auf dem Hintergrund rein philosophisch-spekulativer Prämissen vgl. H. Chr. SCHMIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 586-645.

phie größten Wert und war deshalb keineswegs weltabgewandt – beide Ziele wurden sogar als das wahre Motiv angesehen, überhaupt Philosophie zu betreiben! – aber sie kannte keinen weltzugewandten Gott! - Infolgedessen definierte sich diese *eudaimonia* auch nur als eine Harmonie mit den ewigen Gesetzen, die eins sind mit dem Ewigen selbst, der daraus sich ergebenden, wachsenden Harmonie mit den anderen Dingen und Lebewesen, und mündet am Ende in einer Harmonie des Menschen mit sich selbst durch die Freude an der Realisierung des in ihm liegenden, präfigurierten Ideals! – Die alte Idee einer rechtschaffenen Lebensführung um «das Wohlgefallen der Götter zu erlangen», «ihre Strafe auf Erden zu vermeiden», oder am Ende «zu ihnen zu gelangen» verblasste hingegen um so schneller, je mehr der traditionelle Polytheismus seine Glaubwürdigkeit verlor und einem spekulativen Vernunftglauben wich: Je mehr das Absolute nur noch «Sein» ist und nicht mehr ein auf das Individuum bezogenes Subjekt, desto mehr schwindet im Menschen auch der Glaube an, und die Hoffnung auf ein «ewiges Leben» als Subjekt, sowie eine dialogische Ethik aus Liebe zu Gott im Sinne einer fortschreitenden Annäherung an Gott! – Wo kein Gott mehr auf dich als Individuum schaut und nur noch ein ewiges Gesetz verehrt wird, transformieren sich Glaube, Ethik und Lebensführung zwangsläufig in eine verantwortbare «Selbstverwirklichung» mit dem Ziele der größtmöglichen Freude an sich selbst im Einklang mit den «gutgesinnten anderen».

1.4.4. Spiritueller Deismus

Diese philosophischen Prämissen bewirkten auch eine signifikante Veränderung von Religiosität und Spiritualität. – Ein spiritueller Deismus entstand, der den Graben zwischen Ewigkeit und Endlichkeit als für gegenseitig unüberspringbar hielt, und der uns nur noch ermöglicht, das Ewige still zu verehren, das zeitliche Dasein gelassen zu ertragen, und mit einer *sancta indifferentia* unter allen Umständen tugendhaft zu leben. - Viele große Werke der vorchristlichen Spätantike wie z.B. von Seneca, Plinius, Plotins *Enneaden*, bis hin zu den berühmten «Ermahnungen an sich selbst» des stoischen «Philosophenkaisers» Marcus Aurelius (161-180)²³ bezeugen dies.

Gerade letzteres Werk, über Jahrhunderte hinweg wegen seiner betörenden Schönheit und ergreifenden Tiefe als dem «Christentum verschwistert» betrachtet, ist in Wahrheit jedoch ein großer Appell an den Adel einer Seele, die begriffen hat, dass sie nie erreichen kann und nie erreichen wird, was sie im Tiefsten ersehnt,

²³ Vgl. MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, Stuttgart 1984 (Reclam-Universal-Bibliothek Nr. 1241 [2]).

und was erst durch einen spekulativen Rückgriff auf die heilsgeschichtlichen Mysterien des Christentums vorstellbar geworden ist: das Einswerden mit Gott in Zeit und Ewigkeit! – Es gilt deshalb, so mahnt Marc Aurel sich selbst, in Zeit und Welt die unveränderlichen, überzeitlichen und unvergänglichen Wahrheiten und Werte zu erkennen und «unerschütterlich» nach ihnen zu leben, denn sie sind das einzige, was für immer bleibt, weil sie dem Göttlichen gleich sind. – Du selbst jedoch vergehst, denn du bist nur zur Endlichkeit bestimmt²⁴! Auch wenn du im Leben diesem Ewigen ähnlich geworden bist – es bleibt von dir am Ende nur, was ewig in dir ist – und das ist «An-sich-Ewige» selbst²⁵. – Der Mensch erschien so vielleicht noch als des «Ewigen fähig» im Sinne des denkenden Bewusstseins, aber nicht zu einem ontologischen Ewigkeitsbesitz im Sinne einer Teilhabe, die ihn als ihn selber ewig machen könnte!

Wie stark diese gleichermaßen von hohem intellektuellen Anspruch und hohem spirituell-moralischem Ethos, wie auch Melancholie und Tragik erfüllte, philosophische Geisteswelt der vorchristlichen Spätantike auch weiterhin faszinieren und in Bann ziehen konnte, offenbart vor allem das *De consolazione philosophiae* des schon zum Christentum bekehrten Boethius (480-524), der in diesem seinem Letztwerk doch wieder den intellektuellen «Trost» dieser Philosophie sucht und jeden direkten Bezug zum Glauben vermeidet²⁶! – Ob dies indirekt indiziert, dass Boethius sich am Ende seines Lebens wieder vom Christentum abgewandt habe, kann zumindest diskutiert werden, ist aber im Hinblick auf seine überzeugenden Pionierleistungen für eine rational-spekulative Durchdringung des christlichen Glaubens in Frage zu stellen²⁷.

²⁴ Ebd. VIII/5: «Vor allen Dingen lass dich nicht beunruhigen; alles geht ja doch so, wie es der Natur des Ganzen gemäß ist. Noch eine kurze Zeit, und du wirst nicht mehr sein, so wenig wie Hadrian und Augustus. Demnächst fasse deine Lebensaufgabe unverwandten Blicks ins Auge und erinnere dich dessen, dass du ein guter Mensch sein sollst, und was die Natur des Menschen von dir fordert, das tue unverrückt, und rede auch nur, was dir als durchaus gerecht erscheint, aber immer auf eine bescheidene, ruhige und ungeheuchelte Weise» (111f).

²⁵ Ebd. VII/24: «Alexander von Mazedonien und sein Maultiertreiber haben nach ihrem Tode dasselbe Schicksal erfahren. Denn entweder wurden sie in dieselben Lebenskeime der Welt aufgenommen, oder der eine wie der andere unter die Atome zerstreut!» (81).

²⁶ Vgl. O. GIGON, *Einführung zu Boethius, Trost der Philosophie*, München-Zürich 1990; H. Chr. SCHMIDBAUR, a.a.O., 611-645.

²⁷ Vgl. H. Chr. SCHMIDBAUR, Art. *Die Ewigkeit Gottes*, in: O. REINKE (Hg.), *Ewigkeit? Klärungsversuche aus Natur- und Geisteswissenschaften*, Göttingen 2004, 123-139.

1.5. Die große Herausforderung

Der Glaube, dass allein mit philosophischer Spekulation, oder einer idealistischen Grundoption die Möglichkeit eines ewigen Lebens für den Menschen im Sinne einer «Fortdauer in Gott» begründbar wäre, ist also ein Irrtum, weil damit das Absolute nie so bestimmt werden kann, dass es eine wirkliche, ontologische Teilhabe an ihm unter Beibehalt der eigenen Identität denkbar macht. Weder Philosophie, noch Naturwissenschaft können den differenzierten Einheitsbegriff, der dafür erforderlich wäre, und der Ewigkeit und Zeit vermittelbar macht, aus Eigenem hervorbringen, oder begründen! – Allein die christliche Religion mit ihrer Trinitätslehre und ihrer auf die Begriffe der Person und der Seele gestützten Anthropologie hat diese Herausforderung spekulativ bewältigt. Man kann sich dies durch folgende Überlegung vor Augen führen:

Ein «ewiges Leben des Endlichen im Ewigen selbst» ist natürlich nur postulierbar, wenn das Ewige nicht als eine «In sich selbst ruhende Beziehungslosigkeit», oder als «Aufhebung aller Unterschiede» begriffen wird, denn unter diesen Voraussetzungen können ein «Eintritt in das Ewige» oder eine wirkliche «Teilhabe am Ewigen» letztlich nur als ein «Aufgehen im Ewigen» gedacht werden, durch die das Endliche als solches immer erlöschen muss. Selbst wenn man dieses Eintreten als dynamischen Prozess im Sinne einer «fortschreitenden Teilhabe in Graden» deutet, gilt dann weiterhin die Regel: «Je größer die Einheit, desto geringer das verbleibende Selbst», und: «Je mehr noch du selbst, desto geringer deine Teilhabe»!

Erst wenn man das Absolute selbst als ein «Sein-in-Beziehung» begreifen kann, dessen unveränderliches Wesen sich als dialogischer Akt und dynamisches Leben im Austausch vollzieht, und in dem es deshalb schon seit Ewigkeit Beziehung gibt, werden eine dialogische Teilnahme und ontologische Teilhabe des Endlichen am Ewigen überhaupt denkbar, denn wenn es ewige Beziehungen in Gott nicht gibt, wären auch endlich-reale Beziehungen zum Ewigen nicht möglich, die über das Gedachte hinausgehen. – Die Tragik des Neuplatonismus, der Stoa, der Gnosis und des Dualismus bestand letztlich darin, dass sie das Absolute nur als einen Geist denken konnten, der mit den ihm identischen, unveränderlichen Ideen in sich selber ruht, und deshalb mit nichts Endlichem, Wandelbarem und Vergänglichem in Beziehung treten kann. – Plotins *Enneaden* vertreten diese Vorstellung von einem absolut beziehungslos in sich selbst ruhenden Absoluten bis in die letzte Konsequenz: Nicht nur, dass Plotin deshalb die Möglichkeit einer freien, oder willentlichen Schöpfung ablehnt und durch die Idee der Emanation ersetzt – er zieht auch gegen jede Relativierung des

Neuplatonismus durch die Gnosis in vielen seiner Schriften zu Felde²⁸!

Dieses Problem des im Grunde unüberwindlichen Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, sowie Endlichem und Unendlichem setzt sich auch in allen Religionen fort, die Gott als monopersonales, transzendentes und unveränderliches Subjekt begreifen: Es kann kein anderes Subjekt «neben sich selbst», oder als realen Teilhaber «an sich selbst» Sein zulassen.

Fasst man die Ergebnisse dieses sich in der vorchristlichen Spätantike kulturübergreifend vollziehenden Prozesses der «Entmythologisierung» des Religiösen hin zu einem rationalen Vernunftglauben zusammen, erkennt man, dass hier am Ende nur eines übrig blieb: die Idee von einem anonymen, «weltlosen Gott» und einer deshalb autonomen, «gottlosen Welt»! – Zwischen beiden bestand nur noch eine gedachte Beziehung, die den Menschen allein ließ.

Die Tatsache, dass die Menschen sich damit nicht abfinden konnten, dass dadurch zugleich eine neue «Nostalgie» nach den alten Mythen und den darin enthaltenen, «näheren» Göttern erwachte und viele neue Religionen entstanden, und dass die spätantiken Menschen sich daraufhin bewusst dem Christentum und seiner Botschaft vom «menschgewordenen Gott» zuwandten, zeigt, dass Geist und Leben doch immer noch mehr sind als bloße Vernunft, sondern auch Beziehung und Liebe: wo sie dies in Gott nicht wieder findet, nützt alle reine Einsicht nichts und der Mensch wendet sich ab.

2. Entwicklungsstufen des Jenseitsglaubens in Geistes- und Religionsgeschichte

Der Glaube an ein «Jenseits» und ein Leben nach dem Tod vereint im Grunde so gut wie alle Religionen, aber die Idee dieses Jenseits und der damit für den Menschen enthaltenen Verheißungen und Erwartungshorizonte entzweit sowohl die gegenwärtigen, wie auch die historisch bereits erloschenen Religionen und Weltbilder bereits in hohem Grade. – Dieser Umstand lässt sich bereits an einer ganz grundsätzlichen Klassifizierung in «Grundtypen» festmachen, die natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt:

²⁸ PLOTIN, *Ausgewählte Schriften*, ed. E. HARDER, Stuttgart 1973 (Reclam-Univ. Bibl. No. 9479[4]).

2.1. Die magisch-mythische Vorstellung von einem «Übergang in eine andere Welt»

Die meisten archaischen Religionen, die in Form einiger afrikanischer Naturreligionen, des sibirischen Schamanismus, oder auch des sog. haitianischen «Voodoo» bis heute fortexistieren und deren Weltbild sich noch auf magische Vorstellungen gründet, deuten den Tod als einen «Übergang» von der sichtbaren Welt in die unsichtbare Welt der unsterblichen Geister²⁹. Der untergeordneten Welt der Materie steht hier eine übergeordnete, andersartige Welt der Geister gegenüber, deren kollektiv-rituelle Verehrung – vollzogen durch die klandestinen Riten und Formeln der Medizinmänner – nicht nur Schaden abwenden und das Lebensschicksal verbessern soll, sondern den Menschen am Ende auch einen «Hinübergang» in die «andere Welt der Geister» erschließt. Untrennbar verbunden mit dieser archaischen Konzeption ist damit auch die Neigung zum magischen Dualismus und zum Okkultismus: Die gesamte sichtbare Welt, ihre weithin unerklärlichen Strukturen, und auch alle in ihr «scheinbar zufällig» ablaufenden, geschichtlichen Prozesse und Ereignisse werden als direktes Abbild der unsichtbaren Welt der Geister, und als indirekter Ausdruck des Wechselspiels ihrer Kräfte gedeutet, so dass zwischen beiderlei Leben ein gegenseitiges Wechselverhältnis besteht, das die Gedanken der Autonomie und der Transzendenz nicht kennt. – Das «Sein an sich» teilt sich nur in «Sinnliches» und «Übersinnliches» auf.

2.2. «Über den Wolken muss die Freiheit wohl grenzenlos sein» – das sphärische Weltbild

Das Denken der Religionen der vorderasiatischen, mesopotamischen und nordafrikanischen Hochkulturen (pharaonisches Ägypten, Sumer, Assur, Babylonier, Perser, Hetiter, Kanaaniter, etc.) war hingegen – über alle kultischen und dogmatischen Unterschiede hinweg - von einem sphärischen Weltbild geprägt, welches den Himmel mit der zugleich unerschöpflichen, wie auch unvergänglichen, geordneten und (voraus)berechenbaren Bewegung der Gestirne als «Sphäre der Götter» begriff: je höher die Sphären über Planeten, Sterne, bis hinauf zur Fixsternsphäre aufsteigt, desto mehr herrschen in ihnen Gleichklang, Harmonie und Unveränderlichkeit in Bewegung und Leben, und desto mehr schwinden alle Ausdrucksformen der Vergänglichkeit³⁰! – Der Tod des Menschen wurde damit als ein «Auf- oder Abstieg in

²⁹ Vgl. H. Chr. SCHMIDBAUR, a.a.O., 582f.

³⁰ Eine Einführung in die Weltbilder des vorderasiatisch-mesopotamisch-nordafrikanischen Kulturraumes,

eine andere Sphäre» gedeutet, in der andere Regeln gelten, an denen der Eintretende Anteil erhält, und durch die sich auch automatisch seine Daseinsform ändert. – Hier taucht der Gedanke einer «Transformation des Menschen durch Sphärenwechsel» auf: Im Falle eines «Abstiegs» vergeht sein geistiges Sein, sein Leib wird zum leblosen Kadaver und löst sich bald in bloße Materie auf; ist er jedoch aufgrund seines irdischen Ranges oder seiner Verdienste der höchsten Sphäre würdig, wird er «vergöttlicht» und kann sogar unvergängliche Ewigkeit erlangen: *Per aspera ad astra!* – sagt deshalb auch ein römisches Sprichwort – das menschliche Leben geht «durch den Staub hinauf zu den Sternen»!

Das sphärische Weltbild, das einen spekulativen Transzendenzbegriff noch nicht kennt, hat nicht nur die Theologie und Kultpraxis des Pentateuch wesentlich geprägt, sondern hat in purifizierter Form auch Eingang in die antiken Astronomie und Physik mit ihrer Vorstellung vom «Ptolemäischen Schalenkosmos» gefunden. Erst als die Naturwissenschaft in Folge von Galileo Galilei (1564-1642), Giordano Bruno (1548-1600), Johannes Kepler (1571-1630) und Isaac Newton (1643-1727) die Gesetze der Physik als Universalgesetze von schlechthinniger Deutung postulierte, war das sphärische Denken auch in physikalisch-kosmologischer Hinsicht endgültig abgetreten.

Bis heute prägt es jedoch weiter den religiösen Sprachgebrauch: Gott thront «in den Höhen des Himmels», «schaut herab auf die Erde», und erbarmt sich der Menschen «hienieden»! Ein weiteres, wenn auch obskures Überbleibsel ist das bis heute weit verbreitete Interesse vieler Menschen für Astrologie und Horoskope.

2.3. Der Übergang zu einer positiven und dynamischen Partizipationsmetaphysik

Das «sphärische Denken» – einst der Mythologie und den antiken Kosmogonien entsprungen – birgt in sich jedoch einen ernstzunehmenden, spekulativen Gehalt, der sich im Laufe der Geschichte durchaus «entmythologisieren» und zu einer rationalen, gestuften Partizipationsmetaphysik weiterentwickeln ließ, welche unter Berücksichtigung der ontologischen Differenz dennoch Zeit und Ewigkeit, sowie göttliches und endliches Leben weiter in ein positives, aktives und direktes Verhältnis zueinander setzt:

Eine gestufte und vor allem dynamische Partizipationsmetaphysik spricht dem Göttlichen als der höchsten Form von Sein die Fülle von reinem Licht, Leben, Geist,

welche direkt oder indirekt auf die Religionsentwicklung Israels eingewirkt haben, bietet: H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* 1 (ATD Ergänzungsreihe 4/1), Göttingen 1984.

Vernunft, Ordnung, Unveränderlichkeit, Einheit und Ewigkeit in sich zu; der Materie jedoch als der niedrigsten Sphäre nur noch das Dunkel eines ungeordneten, passiven, geist- und leblosen Fast-Nicht-Seins. Im Unterschied zum strikten ontologischen Dualismus, welcher in der Materie letztlich etwas Negatives und «Widergöttliches» sieht, betont die Partizipationsmetaphysik auch gegenüber der Materie: sie ist wie alles Endliche aus dem Göttlichen hervorgegangen und hat deshalb weiter an ihm Anteil. Dazwischen befindet sich die Stufenfolge aller anderen, «zusammengesetzten» Seinsformen, in denen der Geist die Materie in immer reicherm Maße durchdringt, formt und belebt – angefangen mit dem Gestaltreichtum der vielfältigen Elemente, über die Pflanzen, die niedrigeren und höheren Lebewesen, bis hinauf zum Menschen, der bereits Vernunft in sich trägt und deshalb der Idee des Göttlichen mächtig ist.

In Platos (427-347) *Timaos* begegnet uns diese positive Partizipationsmetaphysik bereits in ihrer universalen Entfaltung. – Alles, was ist, partizipiert auf seine Weise am Ewigen und Unveränderlichen, wobei dieses Ewige weniger als «Gegensatz zu allem», sondern vielmehr als «Grund von allem» begriffen wird, und als Zeit und Geschichte begründende, umfassende Wirklichkeit: «Zeit» ist «bewegtes Abbild der Ewigkeit»³¹, und damit «das Ewige im Fragment», so wie auch alles Endliche und damit Wandelbare «Vereinzelung» des Absoluten ist. Auch Plotin folgt diesem Denkansatz und entwickelt ihn weiter: Das Ewige ist auch für ihn nicht einfach als «Gegensatz» zu Welt und Zeit zu begreifen, sondern als «Fülle des Seins» vielmehr als deren Voraussetzung: Es ist deshalb nicht nur «Sein an sich», sondern auch «Leben in sich»: «*Ewigkeit ist das Leben, das sich selber gleich bleibt, indem es das Ganze stets gegenwärtig hat*»³². Damit wird deutlich, dass auch «Ewigkeit in sich» nicht mit «unendlicher Dauer», oder «endloser Fortdauer» gleichgesetzt werden kann, denn dies wäre nur eine absurde, unerträgliche «Verlängerung des Endlichen» unter den Prämissen des Endlichen! – Das Ewige ist deshalb das «Überzeitliche», oder die «Fülle des Seins» in einem Augenblick! – Aristoteles (384-322) stellt dies in seinem *De caelo et mundo* deutlich heraus: die Unvergänglichkeit des Kosmos besteht nur in einem Partizipieren am Ewigen, aber ist nicht das Ewige!³³ – Erst Boethius (480-524) brachte diese wichtigen Einsichten mit seiner Unterscheidung zwischen *aeternum* und *perpetuum* terminologisch zum Begriff³⁴.

³¹ PLATO, *Timaos* 37d.

³² PLOTIN, *Enneaden* II 7,3.

³³ ARISTOTELES, *De caelo et mundo* 279b.

³⁴ BOETHIUS, *De consolazione Philosophiae* V 6.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben, dass hier vor allem das «Leben» generell als schon sehr hohe und reiche, aber immer noch begrenzte Teilhabe am Göttlichen selbst definiert wird, und die Materie als der vorherbestimmte Ort angesehen wird, wo Geist zu lebendiger Entfaltung und zur Verwirklichung der in ihm liegenden Potentialitäten gelangen soll: je mehr er sie durchformt und strukturiert, desto mehr steigt er durch sie, und sie durch ihn auf, so dass am Ende doch Gott «alles in allem» ist (Eph 4,6)!

So besteht in der Welt der Dinge also ein positives «Aufeinander-Verwiesensein» zwischen Geist und Materie, durch die das Eine auch die integrale Qualität des Anderen werden kann durch die Verwirklichung des Anderen in sich selbst. Im Falle des Menschen, dessen Geist das Göttliche bereits kennt und begehrt, und der damit in seinen Potentialitäten schon über Welt hinausreicht, bekommt die Partizipationsmetaphysik auch noch eine dynamische Dimension: Er selbst und mit ihm alles Seiende können am Ende auch transformiert werden und Anteil am Höheren und Höchsten erlangen, ohne selbst in sich das Höchste und Göttliche zu sein!

Wie jedoch ein solches «Ankommen» von Zeit in Ewigkeit und eine «Teilhabe» an Ewigkeit überhaupt spekulativ begriffen werden könne, hat nicht nur die klassische griechische Philosophie beschäftigt, sondern auch semitische Denker, die – obwohl sie mit der hellenistischen Geisteswelt in Kontakt standen und von ihrer Philosophie Kenntnis hatten – doch an der eigenen, semitischen Terminologie und dem heilsgeschichtlichen Gottesbild der jüdischen Tradition festhalten wollten.

Ein genauso exemplarisches, wie auch oft übersehenes und fehlgedeutetes Beispiel ist das Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts entstandene Buch des Jerusalemer Tempeltheologen Kohelet, der sich provozierend als «Sohn» des weisen, von Gott direkt inspirierten Salomo ausgibt (vgl. Koh 1,1), und bei dem die korrekte Bestimmung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit eine neue, unerwartete Note bekommt³⁵: Kohelet betont zunächst in vielen Kapiteln seines Buches, das in den Kanon der «Heiligen Schrift» aufgenommen worden ist, nicht nur die Autonomie und Unerklärlichkeit von Welt, Geschichte und der in ihr ablaufenden Prozesse, sondern auch die noch die noch viel größere und auf ewig unergründliche Andersheit Gottes³⁶.

Aus dieser Einsicht, so Kohelet, folge aber nicht nur, dass es nicht möglich sei,

³⁵ Vgl. N. LOHFINK, *Kohelet. Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg 1986³, 10.

³⁶ Zur Entwicklungsgeschichte des Gott-Welt-Verhältnisses im Spätjudentum und der in ihr auftretenden Paradoxe und Problemfelder vgl. H. Chr. SCHMIDBAUR, a.a.O., 78-112.

von dem Einen auf das jeweils andere Rückschlüsse zu ziehen, wie es unreflektierte Frömmigkeit oft tut, sondern auch, dass das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit ganz anders sei: Ewigkeit steht nicht nur «jenseits», oder «über» der Zeit, sondern geschieht und vollzieht sich auch in, und mit der Zeit! – Kohelets großer «Hymnus über die Zeit» (Koh 3,1-15) demonstriert diese jüdische Partizipationsmetaphysik in ihrer spekulativ-dynamischen Vollendung: Gott ist nicht nur zeitlose Ruhe, sondern hat «*seine (eigene) Zeit*», in der er «*alles auf vollkommene Weise tut*» (3,11). Er hat zudem in alles auf Erden «*ein Stückchen Ewigkeit*» gelegt (3,11), sodass alles, auch wenn es auf Erden vergeht, in ihm doch «auf seine Weise» bewahrt bleiben kann. Für den Menschen bedeutet dies: Auf Erden gibt es zwar noch «*kein in allem Tun gründendes Glück, es sei denn ein jeder freut sich, und so verschafft er sich Glück, wenn er noch lebt*», aber alles ist dennoch schon Anlass zur Freude, weil es «*Geschenk Gottes ist*» (3,12f). Auf Erden erhält er das Ganze also noch im kommenden und gehenden Fragment, das nur eine Zeitlang da ist und sich dann wieder zurückzieht; aber für Gott gilt gleichzeitig: «*Alles, was Gott tut, geschieht in Ewigkeit. Man kann nichts hinzufügen und nichts abschneiden ... Was auch immer geschehen ist, war schon vorher da, und was geschehen soll, ist schon geschehen, und Gott wird das Verjagte wieder suchen!*» (3,14f)³⁷.

Gott ist also der «große Sammler», der in seiner Ewigkeit all das bewahrt, was auf Erden vergeht und was einst unseres war – auch uns selbst und alles, was geschichtlich zu mir gehört! – Darin gründen zugleich der große Realismus, wie auch der große Optimismus der Kohelet'schen Partizipationsmetaphysik, denn dies bedeutet: Mein Eintritt in die Ewigkeit wird nicht nur eine Begegnung mit Gott sein, sondern auch mit einer Fülle des Seins und der Fülle meines eigenen, geschichtlichen Lebens: In Gott ist alles bewahrt, was ich einmal war und was ich verloren habe, was ich liebte und was zu mir gehörte – Nur das Schlechte, was nicht an der Vollkommenheit Gottes partizipiert und deshalb kein «*Stückchen Ewigkeit*» in sich trägt, ist vergangen. Das bedeutet nach Kohelet in Gott «das Leben in Fülle» zu haben, weil Gott wirklich «*alles in allem*» ist!

Erstmals ist hier gelungen, spekulative Partizipationsmetaphysik und heilsgeschichtliches Gottesbild, Transzendenz und Immanenz, sowie Ewigkeit und Zeitlichkeit spekulativ kongruent in das richtige Verhältnis zu setzen und damit auch eine ganzheitliche Fortdauer des Endlichen im Ewigen ohne dualistische Einschränkungen denkbar zu machen. Dies gelingt nur, wenn das Absolute nicht nur als Sein, sondern auch als in sich differenziertes Leben begriffen wird.

³⁷ Vgl. N. LOHFINK, *Kohelet. Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg 1986³.

2.4. Die spekulative Antithese: die ontologische Differenz als «unüberspringbarer Graben»

Die sog. «priesterschriftliche Theologie» – am Ende des 6. vorchristlichen Jahrhunderts nach dem babylonischen Exil entstanden – hatte nicht nur eine Transformation der Glaubensinhalte der Religion weg vom Allegorisch-Mythischen hin zu einer spekulativ-exakten Darstellung derselben bewirkt, durch welche die Theologie zur Wissenschaft wurde und in einen fruchtbaren, gegenseitig inspirierenden Diskurs mit den Theorien der zeitgenössischen Philosophie treten konnte, sondern auch einen gewaltigen Fortschritt in der Gotteslehre, der Kosmologie und der Anthropologie erreicht: Eine neue, jetzt von allen sphärisch-mythologischen Resten gereinigte Transzendenzvorstellung von einem überkategorialen Gott, der auf ganz andere und ureigene Weise ist, lebt und handelt, trat nun als einziger Schöpfer seiner Schöpfung und vor allem dem Menschen gegenüber, so dass in Folge auch die alte, sphärisch-mythische Deutung des Todes als «Hinübergang in eine andere Sphäre oder Welt», welche über Jahrtausende das Denken der Hochkulturen Ägyptens, sowie des vorderen und mittleren Orients (Sumerer, Hethiter, Mesopotamien, Perser, etc.) geprägt hatten, als spekulativ unhaltbar, oder nur noch im allegorischen Sinne vertretbar erschien!

Allein der kurze Vergleich zwischen dem biblischen Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a und dem älteren, jahwistischen Modell (Gen 2,4b-3,24) bezeugt diesen enormen, spekulativen Fortschritt, der nicht nur der Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis im Allgemeinen ganz neue Akzente verlieh, sondern auch der Frage nach einer möglichen Vermittelbarkeit und einem Verhältnis zwischen endlichem und ewigem Leben in ein ganz anderes Licht rückte: Hatte der alte Schöpfungsbericht noch von einem Gott gesprochen, der den Menschen zuerst hinsichtlich seiner Leiblichkeit «aus dem Lehm des Ackerbodens» geformt habe, und ihm dann «in seine Nase den Lebensatem blies», durch den «der Mensch zu einem lebendigen Wesen» wurde (Gen 2,7); erschafft der transzendente Gott der Priesterschrift nun alles – Materielles, wie Lebendiges, aber auch den Menschen in seinem Zueinander von Körper, Leben und Geist – gleichermaßen durch sein souveränes *baràh*, das für alles Geschaffene eine gleichsam wirklichkeitsbestimmende, wie auch wirklichkeitssetzende Macht im Sinne eines abstrakten, intellektuell «setzenden Dekrets» besitzt: «Am Anfang schuf (*baràh*) – und es ward!»

Man erkennt hier sofort: Während die jahwistische Konzeption noch eine gewisse Ähnlichkeit oder Analogie zwischen göttlichem und menschlichem, gestalterischem Handeln postulierte, und mit dem Bild der «Einhauchung» das «Wunder des Lebens» sogar noch als zwar begrenzte, aber dennoch direkte Partizipation am göttlichen Le-

ben und Geist selbst beschrieb, durch die letztlich «etwas Göttliches» im Menschen ist, das notgedrungen weiter Gott denkt und sich stets zu ihm als Ursprung und Fülle «zurückwünscht», rücken im priesterschriftlichen Bericht beides - göttliches Sein, Leben und Handeln, sowie geschöpfliches Sein, Leben und Handeln - unendlich und unvermittelbar auseinander und werden von «gänzlich anderer Art», die untereinander vielleicht noch korrespondieren oder aufeinander bezogen sein können, aber nicht mehr eins werden können!

Diese unwiderlegliche Einsicht, welche alle traditionellen, noch dem Mythisch-Allegorischen entspringenden Gedanken einer «Nähe» und Zuordnung zwischen göttlichem und menschlichem Leben in Frage stellte, hat für die nachfolgende, jüdische Theologie eine große Herausforderung bedeutet, deren intellektuelle und spirituelle Bewältigung im Grunde bis heute fort dauert, und in den verschiedenen Konzeptionen der hellenistisch beeinflussten Weisheitsliteratur, der eher traditionell-semitischen Dogmatik der Bücher Kohelet, Jesus Sirach und der Sprichwörter, sowie der prophetischen Literatur, bis hin zur spätjüdischen Apokalyptik verschiedene, teilweise aber auch gegensätzliche Ausdrucksformen gefunden hat: Wo der Gedanke der ontologischen Differenz einen radikalen Unterschied zwischen Transzendenz und Immanenz, Überkategorialem und Kategorialem, sowie Zeit und Ewigkeit aufbaut, der für jedes Geschöpf auf ewig unaufhebbar und unüberwindbar bleibt, reduziert sich nicht nur das Verhältnis zwischen Seiendem und Sein auf ein rein abstrakt-metaphysisches Abhängigkeitsverhältnis, sondern auch das Mitleben mit Gott auf eine intellektuelle und vor allem ethische «Angleichung» des Menschen an Gott, die zwar auf Erden Harmonie und einen «gottgefälligen Gleichklang» erzeugen mag, der gegenüber Gott aber als weiter fern und auf ewig unerreichbar stehen bleibt³⁸.

Eine wirkliche, d.h. real-ontologische Teilhabe an Gott, und eine Vollendung des menschlichen Daseins und Lebens in Gott, oder durch «Angleichung an Gott» erschienen deshalb zunehmend als unvorstellbar, oder nur noch unter aufwändigen Distinktionen und relativierenden Prämissen weiter vertretbar – gerade die spätjüdische Apokalyptik zeugt davon³⁹.

Dieser Transzendenzbegriff, einst von der sog. «priesterschriftlichen Theologie» des Judentums entwickelt und später unter verschiedenen Prämissen weiter ent-

³⁸ Vgl. W. GRUNDMANN, *Das palästinensische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des jüdischen Krieges*, in: J. LEIPOLT – W. GRUNDMANN (Hgg.), *Umwelt des Urchristentums I*, Berlin 1967, 143-291.

³⁹ Zu den einzelnen religiösen des Spätjudentums vgl. J. GNILKA, *Jesus von Nazareth*, Freiburg-Basel-Wien 1993, 51-66.

faltet, ist besonders vom Islam im Sinne eines strikt transzendenten Monotheismus adaptiert und auf die Spitze getrieben worden: Gott wird zwar als personales Leben, aber als er selbst auf ewig unerreichbar und unanschaulich begriffen, so dass ein ewiges Leben für den Gläubigen im Sinne einer direkten Teilhabe am göttlichen Leben selbst, oder gar eine «Schau Gottes» als unvorstellbar gelten müssen⁴⁰. Da das Leben eines Geschöpfes radikal anders ist als das Leben Gottes und damit unaufhebbar an physische Grundlagen und Voraussetzungen gebunden bleibt, beschreiben die entsprechenden Suren des Koran den Aufstieg des Menschen zum ewigen Leben letztlich als eine Rückkehr in den Status des ersten, unsterblichen Adam in einer «Paradieseserde», wo es weder Tod, noch Leid, oder Mangel mehr geben wird, sondern die vollkommene Befriedigung aller seiner physischen und spirituellen Bedürfnisse ohne Ende⁴¹.

Der Mensch als Kreatur wird damit zwar als spirituell «gottfähig» begriffen im Sinne eines einseitigen Bezuges auf Gott hin, aber nicht als zu einer direkten Teilhabe an Gott selbst mächtig. Daraus folgt, dass auch das ihm verheißene «Jenseits» nicht in Gott selbst, oder in einer «Vollendung der Schöpfung in Gott» bestehen kann, sondern nur in der «Wiederherstellung» der Schöpfung selbst als einem Ort, wo Allah unbedingt herrschen wird zur Freude der Menschen. Die islamische «*umma*» als absolute Gottesherrschaft, welche in ihrer eschatologischen Vollendung Schöpfung und Heilsgeschichte vereint, ist also die «*kommende Welt*», die dem Muslim verheißene ist, an deren Wachstum er jetzt schon durch die Erfüllung der Gebote beitragen darf, und deren Vollendung die «Barmherzigkeit Allahs, des Allmächtigen» einst herbeiführen wird; aber nicht eine Teilnahme am Leben Allahs selbst. Die traditionelle arabische Theologie wird damit den spekulativen Hypothesen der aristotelischen Philosophie im Hinblick auf die ontologische Differenz und das sich daraus ergebende Transzendenz-Immanenz-Verhältnis durchaus gerecht, aber nicht deren Konsequenzen für den Gedanken eines ewigen Lebens⁴²:

Wenn eine «überkategoriale Transformation» der Daseinsbedingungen einer Kreatur nicht möglich ist und menschliches Leben unaufhebbar seinen physisch-

⁴⁰ Wir orientieren uns an: M.-U. TWORUSCHKA, *Der Koran und seine umstrittenen Aussagen*, Düsseldorf 2002; VELKD (Lutherisches Kirchenamt der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands), *Was jeder vom Islam wissen muss*, Gütersloh 6/2001. Beide Werke enthalten die entsprechenden Koran-Zitate in übersichtlicher Darstellung.

⁴¹ Vgl. VELKD a.a.o., 65-73.

⁴² Eine in zwei Bänden umfassende Darstellung der Theologie Mohammeds bietet T. NAGEL, *(I) Mohammed. Leben und Legende; (II) Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, München 2008.

kategorialen Grundlagen verhaftet bleibt, dann kann zwangsläufig ein ewiges Leben nur als «endlose Fortdauer der Zeit» begriffen, und auch die Möglichkeit einer «ewigen Glückseligkeit» nur aus dem «unbegrenzten Genuss kategorialer Paradiesesfreuden» abgeleitet werden, ohne dass man begreift, dass eine solches «endloses Weiterexistieren-Müssen» in sich keinen Sinn ergäbe und damit eher eine «fürchterliche» und «trostlose», denn eine wirklich wünschenswerte Ewigkeit wäre! – Wenn ein ewiges Leben für uns Sinn haben soll, müssen wir – wie Thomas von Aquin sagte – letztlich doch *«von Gott nichts Geringeres erhoffen als Gott selbst!»*⁴³.

2.5. Das fernöstliche Modell: Partizipation durch Unifikation

Dass alles endliche Leben – durch den in ihm liegenden, notwendigen Wechsel von Werden und Vergehen, oder auch als begrenztes Dasein neben anderen aufs Endlose hin verlängert – in sich keinen Sinn ergäbe und nur weiter «Leiden» bedeuten würde, haben auch die asiatischen Hochreligionen wie der Hinduismus und vor allem der spekulativere Buddhismus erkannt und deshalb eine Spiritualität entwickelt, die im Letzten nicht auf Kommunikation, sondern auf eine finale «Vereinung» mit dem Ewigen als «Aufhebung aller Gegensätze» hinzielt: durch aufeinander folgende Wiedergeburten hindurch und eine asketische Lebensführung muss das im Menschen liegende *Karma* dem Göttlichen immer ähnlicher werden und reifen, damit es sich am Ende mit dem Ewigen vereinen kann. – Dieses volle «Einswerden mit dem All-Einen» – im Hinduismus identisch mit dem Urgott *Brahman*, im Buddhismus *Nirwana* genannt – bedeutet dann aber den Eintritt in die Aufhebung aller Unterschiede: Man fällt wie ein Wassertropfen in das unendliche Meer und damit in das eigene «Nicht-mehr-Sein»! – Man wird im *Nirwana* Teil des apersonalen Alleinen und ist selbst nicht mehr⁴⁴.

3. Das Mysterium des «Heiligen Tausches» als Proprium des Christlichen

Die beiden Zentralgeheimnisse des Christentums, Inkarnation und Auferstehung, welche Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz mitein-

⁴³ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I q.75 a.6 resp..

⁴⁴ Vgl. H. DUMOULIN, *Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt*, Mainz 1995.

ander verbinden, und durch die «Gott und Mensch zu Brüdern»⁴⁵ werden, knüpfen nicht nur am Grundcharakteristikum des jüdischen Gottesbildes, den Glauben an einen heilsgeschichtlichen, menschenfreundlichen Gott, der sich der Menschen erbarmt, der in Geschichte hinein wirkt, an und setzen es fort, sondern überhöhen es auch in einem vorher für unvorstellbar gehaltenem Maße, indem es postuliert, dass am Ende auch der ewige Gott selbst «als die Zeit erfüllt war» in die Zeit eintrat. – Dass er in Welt «wirkt» und den Lauf der Zeiten «lenkt», hatte der bisherige Verlauf der Heilsgeschichte schon bezeugt und kann im Grunde auch von einigen anderen Religionen akzeptiert werden, aber die Botschaft, dass er selbst Welt und Zeit «werden» könne, ist eine Provokation, die von allen Religionen nur das Christentum dem Menschen zu glauben zumutet, durch die aber Zeit und Ewigkeit in ein völlig neues Verhältnis zueinander eintreten.

3.1. Der ontologische Abstieg Gottes: «Er hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein!» (Phil 2,6) – Transzendenz wird Immanenz

Das Mysterium der Menschwerdung Gottes und sein soteriologischer Sinn werden vom Völkerapostel Paulus in seinem sog. «Philipperhymnus» klassisch formuliert (Phil 2,5-11): *«Er hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein, wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen – bis zum Tod am Kreuz. Und darum hat Gott ihn über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen»*. – Gott war also fähig, «das Unsere anzunehmen» – wirklich und ontologisch, und nicht nur symbolisch – damit wir «das Seine erlangen» – ebenfalls wirklich und ontologisch! – Der Traum des von Gott «nach seinem Ebenbild und Gleichnis» (Gen 1,27) geschaffenen Adam⁴⁶, zur Unsterblichkeit aufzusteigen und «wie Gott» zu werden (Gen 3,1-14) – einst durch eine Rebellion gegen Gott

⁴⁵ Vgl. die «Ankündigung der Weihnacht nach dem Römischen Martyriologium» in Übers. von Emanuel Hahn.

⁴⁶ Die Theologie – angefangen mit den Kirchenvätern bis über die Scholastik hinaus – hat in ihrer Anthropologie immer wieder verschiedene Spekulationen über die Bedeutung der biblischen Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* entwickelt, welche den ontologisch-teleologischen Charakter der menschlichen Natur eindrucksvoll zum Ausdruck bringen: Aufgrund der Vermögen seiner Vernunft und der Unsterblichkeit seiner Seele ist der Mensch bereits *imago Dei* und *capax Dei*; ähnlich wird er Gott aber erst, wenn er diese seine ontologisch-statische Verfasstheit auch ethisch und spirituell im Sinne von «rechtem Denken» und «gerechtem Handeln» verwirklicht und damit seiner übernatürlichen Hinordnung aktiv und dynamisch Ausdruck verleiht: erst dadurch wird er auch dynamisch zu einer *similitudo Dei*! – Vgl. dazu: IRENÄUS VON LYON, *Adv. Haereses* III 18, 1; V 16, 3; TERTULLIAN, *De Bapt.* 5; *De anima*; CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Protrepticos* 96, 3; ORIG., *Cels.* 8,17; GREGOR VON NYSSA, *Ordo catech.* (PG 45,100AB); PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* II, d. 16, c. 3; THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 93; *STh* I-II, prol., *De Ver.* 10,3; BONAVENTURA, *In Sent.* d. XXV, p. 1, a. 1.

angestrebt und gescheitert – sollte sich am Ende doch durch den umgekehrten Weg, nämlich das «Absteigen» Gottes in unser Dasein hinein, erfüllen!

Dieses Zentrum der christlichen Theologie und Anthropologie, welches im Gedanken des sog. «heiligen Tausches» nicht nur die Möglichkeit eines ontologischen Eingehens Gottes selbst in Welt und Zeit, sondern ohne Abstriche auch eine transzendente Vollendung des Menschenlebens und Menschseins in der ontologischen Teilhabe am Sein und Leben Gottes selbst postuliert, ist natürlich nicht nur eine «frohe Botschaft», welche den Menschen erhöht, von der Last des drohenden Todes befreit und sein Leben in eine neue Hoffnungsdimension stellt, sondern zugleich auch eine Theorie, die viele Voraussetzungen hat, die viele Fragen aufwirft und noch mehr Einwände berechtigt, und die sowohl für die Anhänger anderer Religionen, als auch des aufgeklärten Humanismus als eine unglaubliche Provokation, oder gar als «Blasphemie» aufgefasst werden kann – nicht nur im Blick auf den Menschen und seine «Fähigkeit zum Ewigen», sondern noch mehr im Hinblick auf Gott und die Wahrung seines Gottseins selbst!

Um den wahren Sinn dieser Aussagen überhaupt erfassen und in seinen Konsequenzen abschätzen zu können, ist nicht nur eine kritische «Relecture» der gesamten Heilsgeschichte unter neuen Vorzeichen notwendig, sondern auch eine wesentliche Überhöhung und Veränderung des bisherigen Gottes- und Menschenbildes! – Im Hinblick auf das Gottesbild besteht das Zentralproblem darin, dass ein monopersonal begriffener Gott, von dem das Dasein und Fortbestehen der Schöpfung ontologisch abhängt, als solcher gar nicht in Welt eingehen könnte, ohne dass dadurch nicht nur er selbst, sondern auch die ganze Welt verginge!

3.2. Der Mensch als «Ebenbild Gottes» ist von Anfang an «auf Gott hin geschaffen»!

Die letzte Enzyklika Papst Benedikts XVI. – am 30. 11. 2007 unter dem Titel *Spe salvi* promulgiert – hat diese Hoffnungsdimension christlichen Glaubens, mit der sich auch unser gesamtes Welt-, Daseins- und Lebensverständnis grundsätzlich verändert und in eine neue, positive Perspektive gerückt wird, in all ihren Facetten vertieft und neu herausgestellt: Vom Fluch des drohenden Todes befreit und in das Licht des finalen Sieges des Lebens über den Tod gestellt, soll der Christ als ein «Kind des Lichtes» und ein «Mensch der Hoffnung» durch die vielfältigen Dunkel der Welt und der Zeit dem Gott des Lebens und einzigen Mittler zwischen Zeit und Ewigkeit entgegengehen hinein in einen «Tag der Ewigkeit» (2 Petr 3,18), der keinen Abend kennt: *«In dieser Hoffnung sind wir gerettet»* (Röm 8,24)!

Eine zentrale Botschaft der Enzyklika ist: Das Christentum leugnet die Endlichkeit und vielfältige Mühsal des Lebens nicht und spielt die Absurditätserfahrungen, welche die natürlichen oder moralischen Übel der Welt im Sinne von Leiden, Krankheit, Misserfolg, Ungerechtigkeit, Grausamkeit oder Tod im Menschen hervorgerufen können, nicht herunter, sondern stellt sie vielmehr in den Horizont einer unauslöschbaren Hoffnung auf ein ewiges Leben, für das wir kraft unserer Taufe und Gotteskindschaft bestimmt sind, und die keinem Glaubenden je genommen werden kann, – was immer in dieser Welt und Zeit auch geschehen, und was ihm dort widerfahren mag:

«Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe, noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn!» (Röm 8,38f). – Die Enzyklika zitiert diesen Vers in Kapitel 26 und folgert: *«Es ist wichtig zu wissen: Ich darf immer noch hoffen, auch wenn ich für mein Leben oder für meine Geschichtsstunde augenscheinlich nichts mehr zu erwarten habe. Nur die große Hoffnungsgewissheit, dass trotz allen Scheiterns mein eigenes Leben und die Geschichte im Ganzen in einer unzerstörbaren Macht der Liebe geborgen ist und von ihr her, für sie Sinn und Bedeutung hat, kann dann noch Mut zum Wirken und zum Weitergehen schenken»* (SS 35)⁴⁷.

3.3. Radikale Deszendenz und radikale Aszendenz

3.3.1. Ontologisch in beiden grundgelegt

Damit wird deutlich: Der christliche Glaube postuliert ein Gottes-, Welt- und Menschenbild, in dem Transzendenz und Immanenz, Ewiges und Zeitliches, sowie die Universalität des absoluten Seins und die Konkretheit eines endlichen Daseins nicht als im Letzten unvermittelbare Gegensätze begriffen werden, welche – aufgrund der ontologischen Differenz – nur in einem einseitigen, ontologischen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen könnten. Das Christentum setzt beide vielmehr in ein zuerst dialogisch-lebendiges, und dann auch ontologisch-dynamisches Wechselverhältnis zueinander, das in der Radikalität seiner Konsequenzen alle anderen Religionen übertrifft: Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung in Wort und Tat erschöpft sich nicht nur einer bloß inhaltlichen Selbstmitteilung an die Welt als Wahrheit, Güte

⁴⁷ BENEDIKT XVI., Enzyklika *Spe salvi*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 179), 44.

und Liebe, sondern kulminiert am Ende mit seinem persönlichen, ontologischen Eintreten in Welt und Geschichte selbst: «*Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de Spirito Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*» sagt das Glaubensbekenntnis aller Christen. So, wie das Christentum also eine wirkliche, essentiell-ontologische Deszendenz Gottes in Welt, Zeit und Menschsein postuliert, welche alle Grenzen und Unterschiede zwischen Transzendenz und Immanenz überspringt und aufhebt, und die Nikolaus Cusanus (1401-64) in seinem Werk *De docta ignorantia* deshalb provozierend mit dem Begriff des *universale concretum* beschrieb⁴⁸, so glaubt es auch an die Möglichkeit eines umgekehrten «Aufstiegs», der dem Menschen durch den vorherigen «Abstieg» Gottes selbst ermöglicht wurde, und in dem der Mensch zur Teilhabe am Gottsein gelangt: «Er hat das Unsere angenommen, damit wir das Seine erlangen» beschreibt der Apostel deshalb in seinem Hymnus vom «heiligen Tausch» (Phil 2,5-11) den soteriologischen Sinn, die Wirkung und das Ziel des christlichen Zentralmysteriums der Menschwerdung Gottes.

Diese «aufsteigende Teilhabe» des Menschen am göttlichen Leben besitzt im Christentum eine genauso radikale Finalität ohne Einschränkung und ohne relativierende Abstriche, wie umgekehrt Gottes vorherige «absteigende Teilnahme an unserem Menschsein» radikal und ohne relativierende Abstriche behauptet wird, denn das eine bewirkt und ermöglicht erst das andere: «*Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einziggeborenen Sohn gesandt hat, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben*» (Joh 3,16); und: «*Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen; in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist*» (Eph 1,10), «*damit sie das Leben haben und es in Fülle haben*» (Joh 10,10).

3.3.2. Das «*desiderium naturale ad videndum Deum*» gründet im «*desiderium Dei ad videndum hominem*»

Die Güte und Menschenfreundlichkeit eines Gottes, «*dem es eine Freude ist, bei den Menschen zu sein*» (Spr 8,31) sprengt die Türen seiner Ewigkeit auf und lässt ihn aus der Fülle seines Lebens und Lichtes in das Dunkel unserer Welt und Zeit hinabsteigen: «*Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht zur Mitte gelangt*

⁴⁸ NIKOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia*, in: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, Bd. I, Hamburg 2002; NIKOLAUS VON KUES, *Aller Dinge Einheit ist Gott*, ed. Gerd Heinz Mohr, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, 38-46.

war, da sprang Dein allmächtiges Wort vom Himmel herab – mitten in das vom Verderben geweihte Land» (Wsh 18,14).

Diese alttestamentliche Prophezeiung der Weihnacht sagt nicht nur viel aus über ewige Sein Gottes, sondern noch mehr und vor allem Neues über die Würde und Bestimmung des Menschen: Er ist nicht nur Gottes fähig, sondern hinsichtlich seiner inneren Bestimmung und Ausrichtung auch Gottes bedürftig, weil er nur in der Teilhabe am Leben Gottes selbst vollendet werden kann. Über alle ontologische Differenz hinweg sind Gott und Mensch, göttliches und menschliches Leben also doch «artverwandt» und aufeinander hin verwiesen, sodass der Psalm über den Menschen sagen kann: *«Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt!»* (Ps 8,6). – In dem Maße, wie der von Gott getrennte Mensch und sein Leben ohne Gott also «Dunkel und Verderben» werden, so wird umgekehrt auch der mit Gott und seinem Leben vereinte Mensch ein *«Abglanz der Herrlichkeit Gottes»* (Hebr 1,3) sein können!

Ohne Teilhabe an Gottes Leben bleibt menschliches Leben – auf sich allein gestellt – also zwangsläufig immer ein «unvollendetes Leben», sodass Thomas von Aquin (1225-74) in seiner Anthropologie und Soteriologie provozierend sagen kann: *«Unser Sehnen kann nicht ins Leere gehen!»* – Wir sollen deshalb *«von Gott nichts Geringeres erhoffen als Gott selbst!»*⁴⁹. Umgekehrt kann man deshalb aber auch sagen: Die schmerzliche Erfahrung der Brüchigkeit, Schwäche und Begrenztheit unseres eigenen, auf sich selbst gestellten Lebens hier auf Erden, und die ihm innewohnende, stetige Sehnsucht nach «Mehr» ist ebenfalls ein Spiegel unserer eigenen Größe und existentiellen Gottverwiesenheit, zu deren Erfüllung letztlich nichts anderes genügen kann als eine Teilhabe am Leben Gottes selbst: *«Denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir!»* schreibt deshalb der abendländische Kirchenvater Aurelius Augustinus in seinen *Confessiones*, die als eines der prägenden Zentralwerke christlicher Anthropologie bezeichnet werden können⁵⁰!

3.3.3. Schon im Schöpfungswerk grundgelegt: ihre finale Teilhabe am «ewigen Sabbat Gottes»

Gewiss: Der Mensch als Wesen mit Leib und Seele ist zunächst einmal für ein Leben auf der Erde geschaffen, all seine geistigen und körperlichen Vermögen sind

⁴⁹ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 6, resp.; II-II, q. 17, a. 2, resp.; vgl.: L. MAIDL – O. H. PESCH, *Thomas von Aquin. Gestalt-Begegnung-Gebet*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 38.

⁵⁰ AUGUSTINUS, *Confessiones* I, 1, 1; in: AUGUSTINUS *Bekenntnisse*, ed. E. L. Grasmück, Frankfurt a.M. 1987¹, 13.

dafür konzipiert, und der Schöpfer hat ihm dafür auch den ganzen Reichtum der Erde anvertraut, auf dass er sie beherrsche und sich in ihr entfalten könne (vgl. Gen 1,28-30). Aber all das reicht schon im Schöpfungsbericht für den Menschen nicht aus: Nach der Genesis ist nicht die Erde als Schöpfung der Ort und das hinreichende Instrument zur Vollendung und «Verherrlichung» des Menschen, sondern vielmehr die «Ruhe in Gott» als dem Schöpfer selbst! – *«Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, ...Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte»* (Gen 2,2f). – Die wahre Vollendung der ganzen Schöpfung und vor allem des Menschen geschieht also in der Teilhabe der Geschöpfe an der «Ruhe Gottes» selbst, und der Mensch als Repräsentant der ganzen Schöpfung hat dies nach der Thora zu antizipieren und sich immer neu bewusst zu machen in der wöchentlichen Sabbatruhe selbst: *«Shabbat shalom!»* – genieße den Sabbat, als ob alle deine Werke schon vollbracht wären, so wie Gott ruht in seinem ewigen Sabbat, der einst auch der deine sein wird (vgl. Ex 23,10-12; Lev 25,1-55; Dtn 5,13f)!

3.3.4. Von Gott «nichts Geringeres erhoffen als Gott selbst»

Nur so erträgt der Mensch *«die Leiden der gegenwärtigen Zeit»*: wenn er nach vorne blicken kann in der Hoffnung, dass sie einst *«nichts bedeuten werden im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll»* (Röm 8,18); und nur dann vermag er auch die Güter und Freuden der gegenwärtigen Zeit und Welt richtig zu verwenden und sein Leben auf Erden zu genießen, wenn er sie als «Vorgeschmack» und Teilhabe an jenem Größeren begreift, das jetzt noch «verborgen» ist (1 Kor 2,7; 13,12; Kol 3,3), das ihm aber einst zuteil werden soll durch die Teilhabe am Leben Gottes selbst. – Christliches Glauben und Leben begreift sich somit nicht als Weltentwertung, oder gar als einen Appell zu «diesseitsverdrossenem Jenseitsstarren», sondern misst vielmehr dem irdischen Leben, unserer Selbstverwirklichung in Welt und unserem Umgang mit den Dingen der Welt eine auch unser ewiges Leben mitgestaltende Bedeutung zu: Denn das, was bleiben wird für die Ewigkeit, ist ja die Ewigkeit Gottes als eine Fülle des Seins, die auch all das in sich bewahrt und vollendet, was gut war an mir und allem Dasein in der Welt: *«Müht euch nicht ab für die Speise, die verdirbt, sondern für die Speise, die für das ewige Leben bleibt!»* (Joh 6,27).

Wenn wir also – wie der Aquinate sagte – *«von Gott nichts Geringeres erhoffen (sollen) als Gott selbst!»*, dann sollten wir dabei auch bedenken, dass wir mit diesem Gott nicht nur ihn als einen «anderen» erhalten werden, sondern mit ihm, in ihm und durch ihn auch die vollendete Fülle unseres zeitlichen, individuellen Lebens

selbst: *«was wir in den geschaffenen Dingen gut nennen, das hat zuvor Dasein in Gott, und zwar auf höhere Weise!»*⁵¹.

3.3.5. «Jetzt sehen wir nur durch einen Spiegel und erkennen nur rätselhafte Umrisse» (1 Kor 13,12)

Wichtig ist in diesem Zusammenhang herauszustellen: Zwischen Transzendenz und Immanenz im allgemeinen, und in immer reicheren Maße zwischen geschöpflischem und göttlichem, sowie geistig-personal-menschlichem und geistig-personal-göttlichem Leben besteht – zumindest nach biblischem Zeugnis – nicht nur ein abstrakt-ontologisches Abhängigkeitsverhältnis, sondern auch ein lebendig-dynamisches Zuordnungsverhältnis im Sinne einer korrespondierenden «Verwandtschaft» in wachsendem Grade: Alles Geschöpfliche ist «für etwas da» und «auf etwas hin» geschaffen, und so entsteht eine geregelte Schöpfungsordnung, die aber als solche nie immanentistisch oder autonom bleibt, sondern erstursächlich aus dem Göttlichen entspringt, zweitursächlich mit und aus ihm wirkt, und finalursächlich immer auf Gott als letztem Ziel und Vollendung von allem ausgerichtet bleibt: Gott als «Weltschöpfer» ist deshalb nicht nur der «Weltenordner», sondern alle Tage auch der erstursächliche «Weltenlenker» und tätige «Weltvollender» – das Alpha und das Omega von allem; der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende von Welt und von Zeit.

Er ist der, *«von dem alles stammt»* (1 Kor 8,6), *«der über allem, durch alles und in allem ist»* (Eph 4,6), der *«das All ganz und gar beherrscht»* (Eph 1,23), der *«alles, was im Himmel und auf Erden ist, in sich vereint»* (Eph 1,10); *«auf den hin alles geschaffen ist»* (Kol 1,16), der in Christus *«herab- und hinaufsteigt bis zum höchsten Himmel, um das All zu beherrschen»* (Eph 4,10), und am Ende *«unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann»* (Phil 3,21). – Man sieht: die biblische Offenbarungswahrheit spricht groß über einen Gott, der *«capax mundi»* ist; groß über die Dinge und vor allem den Menschen, der *«capax Dei»* ist; und über einen Gott, der über den «einzigsten Mittler zwischen Himmel und Erden» auch willens ist, den Menschen zur ganzheitlichen Teilhabe an seinem Gottsein zu überhöhen!

⁵¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2.

3.3.6. Dann aber werden wir ihn «von Angesicht zu Angesicht schauen» und werden so «in sein eigenes Bild verwandelt» (1 Kor 13,12; 2 Kor 3,18)

Die biblische Theologie und Anthropologie – von der semitischen Tradition her jeglichem ontologischen Dualismus abhold – ist über alle ihre kulturell-philosophisch verschiedenen beeinflussten Entwicklungsstufen hinweg dieser Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses treu geblieben: Trotz aller unaufhebbaren Unterschiede zwischen Transzendenz und Immanenz, sowie zwischen Ewigkeit und Zeit, bleibt das Gemeinsame doch bestehen und wirksam: Es gibt kein Sein im Himmel und auf Erden, das nur statisch-ontisch in sich selber ruhen würde und zum anderen keinen Bezug hätte! – Alles, was ist, ist in Leben und Bewegung; auf etwas hin und für etwas da: die Welt für Gott, und Gott für die Welt! – Die einzelnen Geschöpfe aufgrund ihrer Endlichkeit und Begrenztheit; Gott jedoch aufgrund der unbegrenzten Fülle seines Seins, das Leben und Beziehung ist zu allem: *«Der Geist des Herrn erfüllt den Erdbereich, und Er, der alles zusammenhält, kennt jeden Laut!»* (Wsh 1,7). – So gibt es also gleichermaßen einen «Gott in Welt», wie auch eine «Welt in Gott», und für den Menschen auch ein «Sein in Gott», das ein «Selbersein» bleibt. Dies ist so, weil Gott selbst nicht nur ein absolutes Sein ist, das alles Endliche in sich aufsaugt, sondern – über alle Unterschiede hinaus – dennoch auch Leben, und deshalb in sich eine Beziehung ist, welche des Gegenübers bedarf und damit den Unterschied zu diesem jeweiligen Gegenüber gerade in der Einung mit ihm fort dauern lassen kann.

4. Das alles bindende Glied: Trinitarische Theologie und trinitarische Anthropologie

Im Laufe der vorangegangenen Überlegungen wurden im weitesten Sinne zwei sowohl im Wesen der Menschennatur, wie auch im Wesen der heilsgeschichtlichen Gottnatur liegende «Bestimmungen» beschrieben, durch die beide aufeinander hin geordnet erscheinen und sich deshalb dynamisch aufeinander zubewegen. – Sowohl systematische Theologie, als auch wissenschaftliche Anthropologie müssen nun aber – sofern sie eine ontologische Vollendung des Menschseins und seines Lebens in der Vereinigung mit Gott und seinem Leben rational begründen und damit denkbar machen wollen – eine metaphysische Konzeption und Terminologie entwickeln, durch die für das menschliche Subjekt eine wahre, ontologische Teilhabe am göttlichen Sein selbst möglich wird, welche gleichzeitig die bleibende, ontologische Unterschie-

denheit beider Naturen und Seinsformen nicht aufhebt. Es muss im Menschen also etwas geben, das Gottes fähig ist, ohne gleichzeitig Gott zu sein!

Die bisherige, von der Antike ererbte Philosophie und Metaphysik, welche nur von allgemeinen Naturen und Formen als Trägern von Sein ausging und deshalb das einzelne Individuum in seiner unverwechselbaren Identität nur aus der Begrenztheit der Seinshabe ableitete, konnte – wie im Vorherigen aufgezeigt – dieses Problem trotz aller Anstrengung spekulativ nicht bewältigen: In der Vereinigung mit dem Sein an sich löste sich zwangsläufig immer jedes *concretum* auf und verschmolz mit dem *universale* der eigenen, allgemeinen und vollkommenen Idee, welche als geistige Form im absoluten Geist ruht. – Was also hier das denkbar einzige blieb, was am Ewigen teilhaben konnte, war die ewige Idee vom vollkommenen Menschen selbst, aber nicht der wirkliche Mensch! – Damit ist das Grundproblem umrissen: Wenn Gott als Geist nur das «absolute Universale» ohne *concretum* ist, dann vereinen sich mit ihm final immer nur wieder die *universalia*, aber nie ein *concretum*!

4.1. Der Primat der Person als «*suppositum omnis attributionis*» und «*subiectum per se agens*»

Der spekulative Aufstieg zur Bewältigung dieser Herausforderung hat sich in christlicher Theologie und Philosophie in vielen Etappen bis zum Hochmittelalter hingezogen und bestand im Zentrum in der Lösung der Frage, ob es trotz der ontologischen Differenz doch eine sowohl Gott, wie auch dem Menschen gemeinsam zukommende, geistig subsistierende Wirklichkeit geben könne, die auch dann als solche bestehen bliebe, wenn sie die Natur des jeweils anderen angenommen hat? – Gäbe es das, wären in Folge auch die beiden Etappen der paulinischen Idee vom «Heiligen Tausch», eine wahre Menschwerdung Gottes, und eine wahre «Gottwerdung» des Menschen, auch spekulativ begründbar⁵²!

Wenn es in Gott ein konkretes, individuelles Subjektsein als Träger der allgemeinen Gottnatur, und im Menschen ein «artverwandtes», konkretes, individuelles Subjektsein gäbe, dann könnte nicht nur Gott die Menschennatur annehmen und er selber bleiben, sondern auch der Mensch die Gottnatur annehmen und er selber bleiben! – Die griechische Theologie der ersten Jahrhunderte hat dafür den Begriff der *hypóstasis* entwickelt; die lateinische Theologie den Begriff der Person: Damit konnte erklärt werden: Auch geistige Naturen existieren nicht «an sich», sondern

⁵² Vgl. H. Chr. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1993, 137-666. Das Werk stellt die Entwicklungsgeschichte in allen wesentlichen Etappen dar.

werden realisiert und kommen zu «Leben» in einem konkreten «Träger», der Subjektcharakter hat. Für den konkreten und historischen Christus als menschgewordenem Gott bedeutet dies: Eine Person ist Träger sowohl der göttlichen, als auch der menschlichen Natur (domatisiert durch das Konzil von Chalkedon 451); und für die Gotteslehre: drei Hypostasen oder Personen tragen und verwirklichen im ewigen und lebendigen Austausch untereinander und miteinander die gemeinsame göttliche Natur, die sich durch sie als vollendetes Leben vollzieht (dogmatisiert durch die Konzilien von Nizäa 325 und Konstantinopel 381)⁵³.

Hier kommt ein neues, dialogisch-kommunikatives Moment im Verständnis von Einheit zum Vorschein, das in der Trinitätslehre kulminiert und das Gottes Wirklichkeit schon «in und für sich selbst» als ein ewiges, lebendiges und dynamisches «Sein-im-Austausch» begreift. – Die höchste und reichste Form von Einheit wird somit nicht in einer «Aufhebung aller Unterschiede» verwirklicht, wie es beim niedrigen, unbelebten Sein der Fall wäre, sondern nur in der wechselseitigen Teilgabe und Teilnahme des einen am anderen selbst, wie es dem Wesen des geistigen Subjekts eigen ist: Geistiges Sein als Bewusstsein ist und wird immer nur in und mit der Beziehung zum «Anderen seiner selbst» es selbst! – Wir berühren hier das eigentliche Proprium der christlichen Religion im Unterschied zu jeder anderen, monopersonalen Form von Monotheismus, dass sie das absolute Sein nicht als dialogloses und im Letzten «selbstgenügsames Ruhen in sich selbst» begreift, sondern vielmehr als ein lebendiges Sein, das schon in sich selbst Beziehung ist und damit auch dem Nichtgöttlichen eine gewisse «Teilhabe bei bleibendem Unterschied und Gegenüber» ermöglicht.

Die spezifisch christliche Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, Zeit und Ewigkeit, Schöpfer und Geschöpf, sowie ewigem und begrenztem Leben fußt also auf der Trinitätslehre als zentralem und spekulativ einzigem Vermittlungsmoment, den weder der spekulative Monotheismus der traditionellen Religion, noch die Philosophie aus sich heraus erreichen können, und der als solche eine reine Offenbarungswahrheit ist und bleibt. – Nur mit ihr lassen sich die spekulativen Widersprüche, welche sich in einer spekulativen Theologie und Philosophie, die den Gedanken der ontologischen Differenz ernst nimmt, beim Gedanken an ein «ewiges Leben des Geschöpfs durch Teilhabe am göttlichen Leben» immer wieder ergeben, im Letzten spekulativ hinreichend überwinden, ohne radikalen metaphysischen Aporien zu verfallen⁵⁴. Man kann sich diese spekulativen Probleme bereits in

⁵³ Ebd. 137-193.

⁵⁴ Vgl. H. Chr. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (MThSt Bd. 52), St. Ottilien 1993; *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003.

einem fragmentarischen Rückgriff auf einige zentrale Etappen der philosophischen und biblisch-theologischen Entwicklungsgeschichte verdeutlichen:

Damit wird in einem Blick der eigentliche Kern des Problems deutlich – sowohl in biblisch-theologischer, als auch in philosophisch-anthropologischer Hinsicht – der dem denkend glaubenden Betrachter aller Zeiten zu lösen aufgetragen ist: Die Idee eines ewigen Lebens nach dem Tode für eine endlich-kategoriale Natur impliziert (1) nicht nur die Annahme der Existenz Gottes als eines absoluten, selbstursprünglichen und überkategorialen Seins, das als Geist Leben in sich trägt, und (2) die Annahme eines Menschen, der fähig ist, Gott zu denken, sich auf ihn zu beziehen und ihn zu begehren, sondern (3) auch die Annahme einer zumindest relativen oder analogen «Kompatibilität» zwischen ewigem und endlichem Leben, welche dem Geschöpf erst die Möglichkeit einer a) entweder nur dialogisch-korrespondierenden, oder b) gar ontologischen «Teilhabe» am göttlichen Leben selbst erschließt. – Gerade die letztere, ontologisch-wesenhafte Partizipation am göttlichen Leben selbst verlangt zudem auch noch die Annahme einer c) «Transformation», oder gar d) partiellen «Vergöttlichung» des Menschen, durch die er einerseits wirklich am göttlichen Leben selbst teilhaben, und dabei andererseits doch persönlich ganz «er selber» und damit Geschöpf bleiben kann!

4.2. Augustinus als der Vater des theologischen Personbegriffs

Dem abendländischen Kirchenvater Aurelius Augustinus (354-430) kommt nicht nur das Verdienst zu, eine aus der Symbiose von heilsgeschichtlichem Gottesbild und antiker Partizipationsmetaphysik entstandene, dynamische Schöpfungslehre und Geschichtstheologie hervorgebracht zu haben, sondern auch eine aus dem Personbegriff und dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit als verbindenden Gliedern erwachsende, christliche Anthropologie:

4.2.1. Dynamische Schöpfungslehre und Geschichtstheologie

Alles was existiert – in Form von Materie, Leben, oder auch Geist – ist einst aus freiem Willen aus Gott als dem absoluten Sein, Leben und Geist hervorgegangen, partizipiert an ihm weiterhin in allen seinen geschöpflichen Kräften, und ist je nach den ihm innewohnenden Kräften und Möglichkeiten auch dazu bestimmt, am Ende der Zeiten in der Teilhabe am Göttlichen selbst in sich vollendet zu werden: Im Falle des leblosen Seins und des vegetativen und animalischen Lebens vollzieht sich dieser dy-

namisch-teleologische⁵⁵ Prozess eines Egress-Regress-Schemas automatisch durch die den Geschöpfen eingestifteten *inclinaciones naturales* («natürlichen Hinneigungen», oder «Triebkräften»)⁵⁶, im Falle des Menschen als einem «vernunftbegabtem Sinnenwesen», das darüber hinaus auch mit Freiheit und Selbstverantwortung ausgestattet ist, jedoch dialogisch und kooperativ: «Gott, der dich ohne dich erschaffen hat, erlöst dich nicht ohne dich!» sagte deshalb vorausschauend Augustinus⁵⁷, jener geistige Vater der abendländischen Theologie und verleiht dem Menschen als Gotteskind auch die Würde an einer Mitwirkung an der Erlösung der Welt, seiner selbst und der anderen.

4.2.2. Fortentwicklungen bei Boethius: das Absolute als vollkommenstes Gut und vollendetes Leben

Boethius (480-524) war der letzte große Denker, der Zugang sowohl zum antiken Platonismus, als auch zu Aristoteles hatte. Nach ihm blieb das aristotelische Denken im christlichen Abendland verschollen, bis es über die islamischen Aristoteliker Averroes und Avicenna im 13. Jahrhundert wieder in Europa rezipiert wurde – von Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Boethius versuchte das platonische und aristotelische Denken mit dem Christentum in einer neuen, höheren Lehre zu vereinen.

Eines der Kernthemen des Boethius war der Gottesgedanke. Gott ist für ihn in erster Linie einmal Person. Dieses personale Gottesbild suchte er mit dem aus der antiken Philosophie rezipierten Transzendenz- und Ewigkeitsverständnis zu vereinen: Gott ist nicht nur ein «höheres, geistiges Wesen», er hat nicht nur Sein, wie die kontingenten Dinge, sondern er ist «das Sein selbst» (*ipsum esse*); er hat nicht nur ein Wesen, sondern er ist die Form selbst: «Die göttliche Substanz ist Form ohne jede Materie, ist darum ein Eines und ist das, was sie ist; alles andere ist nicht, was es ist»⁵⁸. Im Anschluss an Augustinus sagt er weiter: Gott ist auch das höchste Gut, das in unendlicher Vollkommenheit alle Güter in sich enthält und durch den erst alle endlichen Güter ihre Gutheit durch Teilhabe erhalten: *Omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens*⁵⁹.

⁵⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Phys.* II.

⁵⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De Veritate* 22,1.5; *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2; q. 94, a. 2.

⁵⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 169, 13.

⁵⁸ BOETHIUS, *De Trinitate* II (MPL 64, 1250).

⁵⁹ BOETHIUS, *De consolatione Philosophiae* III, 2 (ed.: BOETHIUS, *Trost der Philosophie*, München-Zürich 1990).

So ist er das absolut-höchste Gute, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann⁶⁰. Bei Gott bedarf eine Wesenheit nicht eines dazutretenden Daseins; vielmehr sind in Gott Form, Substanz und Wert auf vollkommene Weise eins. So auch seine Vollkommenheit und Einheit etwas alle Vorstellung Übersteigendes⁶¹. Gott ist also in seinem Sein, seiner Einheit, Vollkommenheit und Gutheit im absoluten, überkategorialen Sinne der Grund aller Gründe, der Wert aller Werte, usw.. Ebenso ist auch seine Ewigkeit nicht reine Zeit-Losigkeit im privativen Sinne; sondern eine transzendente Überzeitlichkeit, die wiederum Grund aller innerweltlichen Zeit ist: Gott ist allen Zeiten gleichzeitig und besitzt ein vollkommenes, überzeitliches Wissen von der Zeit, die man «Vorsehung» (*providentia*) nennt. Mit diesem absoluten Wissen ist er auch der irrtumslose Gestalter einer innerweltlichen Heilsgeschichte: «Vorsehung», so schreibt Boethius deshalb, «ist jener göttliche, beim Herrn der Welt existierende Plan, der alles ordnet»⁶².

Somit ist, ausgehend von diesem Ewigkeitsbegriff, auch eine Beziehung des Ewigen zum Zeitlichen möglich: «Ewigkeit ist der vollständige, und zugleich vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens»⁶³. Boethius damit unterscheidet noch einmal – Aristoteles berichtend und weiterentwickelnd – zwischen einer «echten Ewigkeit» im Sinne von Zeitlosigkeit (*aeternum*) und einer «unechten Ewigkeit» als endlosem Fluss der Zeit (*perpetuum*), was vielleicht dem Kosmos oder einem höheren, aber noch endlichen Wesen zukommen mag⁶⁴.

4.2.3. Christliche Anthropologie als «trinitarische Ontologie der Seele»

Wenn sowohl Gott, als auch der Mensch in sich Leben als subjekthafter Selbstvollzug sein sollen, dann genügt es nach Augustins Vorstellung nicht, dass im Innersten nur «reiner Geist» sind, sondern sie müssen beide als lebendige Symbiose und vollendetes Zusammenwirken der primären geistigen Vermögen gedeutet werden, die aus Vernunft, Wille und Erinnern bestehen: nur so gelingen und entfalten sich ein aktiver Selbst- und Weltbezug! – Die Person ist in beiden der subistierende Träger dieser Vermögen – in Gott, wie im Menschen.

⁶⁰ BOETHIUS, *De consolatione Philosophiae* V, 6, 4: *Aeternitas igitur est indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Aus dieser Einsicht würde später Anselm von Canterbury (1033-1109) im *Proslogion* seinen sog. «apriorischen Gottesbeweis» formulieren.

⁶¹ BOETHIUS, *De consolatione Philosophiae* III, 10.

⁶² BOETHIUS, *De consolatione Philosophiae* IV, 6.

⁶³ Ebd. V, 6.

⁶⁴ Vgl. ebd.

In seinem bahnbrechenden Hauptwerk zur Trinitätslehre *De Trinitate* (Bücher X-XII) beschreibt Augustinus deshalb die personale Seele des Menschen als ein geschaffenes Abbild des trinitarischen Gottes, sodass der Mensch dadurch im Rückgriff auf die eigene Selbsterfahrung nicht nur dazu gelangt, das «Skandalon der Trinitätslehre» als denkbar anzunehmen, sondern auch spekulativ verstehen kann, wie zwischen ihm und Gott auch eine lebendige und dynamische «Verwandtschaft» im Selbstvollzug besteht: So kann der Mensch sich als aus dem *Mysterium Trinitatis* als *mysterium vitae et entis* hervorgegangen und zur Vollendung seiner selbst im ihm bestimmt begreifen: Diese Analogie zwischen dem trinitarischen Gott und der menschlichen Seele wird in Augustinus' *De Trinitate* mit einer ganzen Reihe von Triaden zum Ausdruck gebracht: *amans-amatus-amor* (De Trin. VIII 10,4); *mens-notitia-amor* (XI 3,3); *memoria-intelligentia-amor* (X 11,17); *memoria-scientia-voluntas* (XII 15,25); *scientia-cogitatio-amor* (XII 20,26); *memoria Dei-intelligentia Dei-amor Dei* (XIV 20,26)⁶⁵.

Der trinitarische Gott ist uns also «innerlich verwandt», weil er «in sich» nicht nur Geist und Leben ist, sondern auch noch Wille, Liebe, Gemeinschaft und ein Erinnern, das sich meines geschichtlichen Seins annimmt – und in dem allen zusammen besteht mein vollendetes Glück: *«Es gibt eine Natur, die durch den Ort und die Zeit wandelbar ist, der Körper. Und es gibt eine Natur, die keineswegs durch den Ort, nur durch die Zeit, aber eben auch wandelbar ist: die Seele. Und es gibt eine Natur, die sich weder durch den Ort, noch durch die Zeit wandeln kann: Gott. Dieses Höchste ist die Seligkeit selber. Das Unterste kann weder selig, noch elend sein. Das Mittlere aber lebt in der Hinneigung zum Untersten elend, in Hinwendung zum Höchsten selig. Erwählt euch nicht die Liebe des Untersten, verfallt nicht dem Stolz der Mitte und werdet so fähig, dem Höchsten anzuhaften. Das ist alles, wozu wir geheißen und gemahnt werden»*⁶⁶.

Gott ist also nicht nur ewiges, unveränderliches Sein, sondern auch ewiges, dynamisches Leben mit innergöttlichen, ewigen Wirkungen und Beziehungen, die der transzendente Grund für ein zeitliches Wirken nach außen und einer tätigen Beziehung zur Welt sind. Zudem ist der ewige Gott nicht nur ein ewiges Sein und Wesen, sondern auch Person. Augustinus führte den aus der antiken Theatersprache kommenden Begriff der Person (*persona*) in das theologische und philosophische Denken ein. Das ewige, unveränderliche göttliche Wesen ist getragen von ewigen Personen,

⁶⁵ Vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (MThSt II Bd. 52), St. Ottilien 1993, 170-178.

⁶⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistulae* 18, 2.

die bereits innergöttlich ein ewiges Zueinander, Gegenüber und Miteinander besitzen mit der Fähigkeit zu Erkennen, Lieben und Wollen.

So kann der ewige Gott auch erkennende und willentliche Wirkungen nach außen vollbringen wie eine Schöpfung und dann eine Heilsgeschichte, die das aus ihm Hervorgegangene in ihm vollendbar macht. Weil Gottes ewiges Sein schon in sich selbst *Einheit in Verschiedenheit* ist, gibt es auch die Möglichkeit einer Teilhabe endlicher Seiender am ewigen, göttlichen Leben, ohne dass sie deswegen unterschiedslos mit dem Göttlichen vereint werden müssen. Dies unterscheidet das abendländische Denken wesentlich von der fernöstlichen Weisheit des Buddhismus, die Gott als die Aufhebung aller Unterschiede denkt und eine Vollendung des Geschöpfes mit einer Aufhebung des personalen Ich gleichsetzt.

4.2.4. Das Spezifikum christlicher Ontologie: Der Primat des Personalen

Augustinus begründete damit die Grundprämisse des abendländischen Denkens, das unter dem *Primat des Personalen* bei Gott und den Menschen steht: Weil der Mensch schon im Anfang als Ebenbild Gottes geschaffen ist, ist er auch zu dieser Teilhabe am ewigen Leben Gottes berufen und befähigt. Solange er noch in der Welt ist, treibt ihn diese übernatürliche Sehnsucht an: *«Und es kam mir die Mahnung, zurückzukehren zu mir selbst, und ich ging hinein in mein Innerstes. Ich trat ein und schaute mit dem Auge meiner Seele hoch über meinem Geist das unwandelbare Licht. Es war nicht so über meinem Geist wie Öl auf Wasser oder der Himmel über der Erde, sondern höher und über mich erhaben. Weil es mich erschaffen hat. ... Wer die Wahrheit kennt, der kennt es, und wer es kennt, der kennt die Ewigkeit. ... Du bist es, mein Gott. ... Sobald ich Deiner inneward, da ließest Du das Unvermögen meines Blickes abprallen, da Du gewaltig in mir erstrahltest, und erzitterte in Liebe und Entsetzen»*⁶⁷.

Wahre Theologie führt damit erst zur wirklichen Anthropologie: nur wer Gott in seinem wahren Sein begreift, begreift auch den Menschen: Seine *Confessiones* beginnt Augustinus deshalb mit dem Satz: *«Groß bist Du, Herr, und hoch zu preisen, und groß ist Deine Macht und Deine Weisheit unermesslich! – Und preisen will Dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriss Deiner Schöpfung, ja der Mensch, der herumschleppt sein Sterbewesen, herumschleppt das Zeugnis seiner Sünde und das Zeugnis, dass Du den Hoffärtigen widerstehst. – Und dennoch preisen will Dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriss Deiner Schöpfung. – Du selbst reizest an, dass*

⁶⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VII 10, 6.

Dich zu preisen Freude ist; denn auf Dich hin hast Du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir!» (Conf. I,1).

Die Vollendung des «göttlichen Projekts Mensch» geschieht also in der «Vereinigung des Abbilds mit dem Urbild» in einer Gemeinschaft kommunikativer Teilhabe, die alle beide anstreben, die nie ohne den Menschen, aber letztlich doch nur von Gott her selbst gelingen kann!

4.2.5. Göttliche und geschöpfliche Person: eine vermittelbare Analogie

Besonders Thomas von Aquin (1225-74) als Hauptvertreter einer relationalen Ontologie und Trinitätslehre hat mit seinen Distinktionen zum Personbegriff in seiner gemeinsamen Verwendung für Gott und für den Menschen weitere Erkenntnisse erreicht, die den Gedanken einer dialogischen Teilhabe am göttlichen Leben selbst noch vertieft haben: Thomas definiert die göttliche Person als *relatio subsistens*, sodass im Göttlichen ein wirkliches, subjekthaftes Gegenüber unter Beibehaltung der vollkommenen Einheit im Besitz der Gottnatur möglich erschien, bestritt aber, dass Personalität im Bereich des kontingenten Seins als «reine Relationalität in sich» denkbar sei: die geschaffene Person besitze deshalb im Gegensatz zur göttlichen Substanzcharakter im Sinne einer objektiven Natur. Die Verwandtschaft oder Ähnlichkeit zwischen beiden wirkt aber insofern fort, dass auch die menschliche Person eine «relationale Substanz» sei, die sich umso mehr entfaltet und lebendige Realität wird, als sie mit anderen Beziehung lebt und in Beziehung tritt⁶⁸!

Dies bedeutet, dass auch im Eschaton der Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Personsein gewahrt bleibt, dass aber, wenn dort Gott und Mensch zusammentreffen, der Mensch als «relationale Substanz» doch zur vollen Teilhabe am Gottsein gelangen und die Vollendung und Überhöhung der ureigenen Natur durch den vollen Genuss der Gottnatur erreichen kann. So vollendet die relationale Teilhabe am Gottsein das Menschsein, ohne dass der Unterschied zwischen Gottsein und Menschsein aufgehoben wird.

⁶⁸ Zur Frage «relationaler Personbegriff», «personbildende, substanzierende und trinitarische Relationen», und Substanzcharakter der geschaffenen Person» vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (MThSt II Bd. 52), St. Ottilien 1993, lt. Zitatangaben im Sachregister.

4.3. Weiterentwicklungen in der Scholastik: das große «Itinerarium mentis in Deum»

Alle großen Systematiker der Hochscholastik wie z.B. Albertus Magnus (1206-80), Thomas von Aquin (1225-74) und Bonaventura (1221-74) teilten das Gesamt der Wirklichkeit und ihre Gesetze in einen Stufenbau auf, dem wiederum parallel gestufte, «Vermögen der Seele» entsprechen, und die beide die Grenzen des Kategorialen ins Metaphysische hinein überschreiten: Wie Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* exemplarisch beschreibt, wendet sich die Seele mit ihren gestuften Vermögen Sinnlichkeit (*sensus*), Vorstellungskraft (*imaginatio*), analytischer Verstand (*ratio*), abstrahierende Vernunft (*intellectus*), Flamme des Geistes (*apex mentis*) und Gewissensfunke (*scintilla*) den jeweiligen Seinsbereichen zu und erkennt, dass die jeweils niedrigere Stufe ihren ontologischen Ursprung in der jeweils höheren als ihrer Existenzvoraussetzung hat⁶⁹. So steigt sie reflektierend bis zum höchsten Grunde auf, der als solcher zwar schon alles Erkennen übersteigt, weil er alles Vorherige in radikaler Einfachheit umgreift, der aber dennoch in Kontemplation und mystischer Schau als absolute Wirklichkeit real erfasst werden kann⁷⁰.

Trotz aller wichtigen methodischen Unterschiede zwischen Franziskaner- und Dominikanerschule bleibt dem gesamten Denken der Scholastik doch gemeinsam, dass in ihm – Augustinus folgend – nicht nur die reine Rationalität, sondern vielmehr die *anima* als differenzierte Trägerin aller, auch jener die reine *ratio* übersteigenden Vermögen der eigentliche und letzte Referenzpunkt und Motor ihres Fortschreitens bleibt: Mittels ihrer *ratio* ist die Seele also *capax mundi*, aber genauso wie das Physische und seine Gesetze sich nicht aus sich selbst erklären, sondern auf das Metaphysische als letzten Grund verweisen, so muss sich im Menschen auch die reine *ratio* dem *intellectus* und den anderen, in ihr liegenden, höheren Vermögen öffnen, um dem Göttlichen gerecht werden zu können – ansonsten steigt sie nämlich nicht mehr zu Gott hin auf, sondern zieht Gott in die Grenzen der Vernunft hinab: So entstehen dann ein Gott und eine Religion «innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft», in der nicht mehr Gott, sondern unsere eigene Vorstellungskraft die Grenzen des Möglichen bestimmt und zum Maß aller Dinge wird.

Solange man aber nach Thomas von Aquin wirklich von Gott und seiner grö-

⁶⁹ Vgl. Julian KAUP OFM (Hg.), *Bonaventura. Pilgerbuch der Seele zu Gott/Die Zurückführung der Künste auf die Theologie*, München 1961.

⁷⁰ Ebd. 27-33: Der Hg. stellt in seiner Beschreibung des Aufbaus des Itinerariums den inneren Zusammenhang und das gegenseitige Bedingungsverhältnis der einzelnen «Stufen des Aufstiegs» eindrucksvoll heraus: Den verschiedenen «Seinsstufen» der Welt bilden zusammen einen «Aufstieg zu Gott», der von der menschlichen Seele aufgrund der ihr eingestifteten, parallelen Vermögen bewältigt werden kann.

Beren Wahrheit her denkt, können sich die Theologie als «Glaubenswissenschaft» und wahre Philosophie als «Vernunftwissenschaft» nicht widersprechen, sondern im Letzten nur ergänzen, weil sie letztlich ein und denselben Weg nur in verschiedener Richtung gehen: Die Philosophie als Ontologie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Vielheit des uns sinnenfälligen Seienden (*ens*) und steigt von dort aus spekulativ auf zum Sein an sich (*esse ipsum*), welches als Grund von allem nur geistig gedacht werden kann; die Theologie hingegen nimmt von Gott her ihren Anfang und betrachtet die Ordnung der geschaffenen Dinge von ihm her als ihrem letzten Ursprung und Ziel her⁷¹. – Als *lex aeterna* ist Gott selbst die Weisheit, die alles lenkt, und die vollkommene Verwirklichung all jener Wahrheiten, Werte und Tugenden⁷², die dann in jene *lex naturalis* eingehen, durch die er seine Schöpfung ordnet und regiert, und die er wiederum der menschlichen Seele eingestiftet hat⁷³.

So entsteht zwischen Gott und der menschlichen Seele eine dreifache, natürliche Ähnlichkeit, die sich nicht nur in den Gesetzen ihres Intellekts, sondern auch in ihrem appetitiven Streben und Sehnen⁷⁴, sowie ihrem ethischen Bewusstsein, das auf das «Gute in sich» ausgerichtet ist, ausdrückt: Das oberste Ziel des Menschen, auf die alle genannten Vermögen ausgerichtet sind, ist jedoch das Glück (*beatitudo*), welches letztlich aber nur aus Gott selbst und der *visio beatifica* seines *lumen gloriae* bestehen kann⁷⁵.

5. Mit den modernen Kosmologien zu einer «Theory of Everything»?

Die postmoderne Weltöffentlichkeit ist seit einigen Jahren mit Publikationen aus dem Bereich der theoretischen Physik konfrontiert, die allgemeines Aufsehen erregt haben, weil in ihnen eine Nachweisbarkeit eines «ursprungslosen, überräumlichen, anfang- und zeitlosen Urseins» mit den Mitteln der Naturwissenschaft behauptet wurde, das dem von Religion und Philosophie behaupteten, «transzendenten Sein»

⁷¹ Vgl. P. KUNZMANN, F. P. BURKARD, F. WIEDMANN, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005¹², 81; J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1984³, 468-476.

⁷² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 13, a. 2.

⁷³ Vgl. P. KUNZMANN, F. P. BURKARD, F. WIEDMANN, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005¹², 81-86.

⁷⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 75, a. 6; II-II, q. 17, a. 2.

⁷⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trin.* I, c. 7; THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 12, aa. 1-7; I-II, q. 3, aa. 1-5.

in den wesentlichen Qualitäten gleichkomme und das deshalb auch dem Menschen die Fortexistenz in Form von unendlicher «Energie» ermögliche.

Jenseits von Materialismus, Idealismus oder Religion – so behaupten die atheistischen Vertreter dieses Denkens – sei damit die Naturwissenschaft erstmals in der Lage, alle, auch die Fragen nach den «letzten Dingen» umfassend zu beantworten und damit Religion und Weltanschauung im Grunde überflüssig zu machen; während wiederum die Gegenseite dieselben Ergebnisse indirekt als «naturwissenschaftlichen Gottesbeweis» präsentiert.

5.1. Kann die Naturwissenschaft die letzten Fragen über die Möglichkeiten und Grenzen des «Seins an sich» beantworten?

Die über lange Zeit weit verbreitete Vorstellung der Moderne, dass Mythos, Religion oder Weltanschauung letztlich nur mit der Unwissenheit im Bunde seien, aus der Beunruhigung gegenüber unerklärlichen Phänomenen resultierten, und sich in dem Moment in Luft auflösen würden, wenn der Mensch mit Hilfe der sog. «exakten Wissenschaften» die letzten Rätsel gelöst habe und deshalb in der Lage sein werde, dem Sein in seiner Gesamtheit «auf den Grund zu kommen» und es zu «durchschau- en»⁷⁶, ist im Grunde nicht erst durch die Relativitätstheorie der modernen Physik und ihrem Postulat des Indeterminismus widerlegt worden⁷⁷, sondern wird auch durch die moderne Wissenschafts- und Erkenntnistheorie in Frage gestellt, nach der in Wirklichkeit die Zahl der offenen Fragen mit dem Erkenntnisgewinn nicht ab, sondern vielmehr immer weiter zunimmt⁷⁸! – So erweist sich bereits auf naturwissenschaftsimmanenter Ebene das selbstbewusste Postulat, alsbald eine «*Theory of Everything*» entwickeln zu können, die alle Fragen beantwortet, alle möglichen Dimensionen und Formen des Seins als Ganzem ergründet, sodass es nichts Transzendentes, oder «Übernatürliches» mehr gibt; und damit jede Form von Religion

⁷⁶ Vgl. Th. DOBZHANSKY, *Biology of Ultimate Concern*, New York 1967: Der Autor, Hauptvertreter dieser Denkrichtung, entwickelt in seinem Werk die sog. «Theorie vom Lückenbüßer-Gott»: der Raum für den Glauben an die Existenz Gottes ist identisch mit dem Raum des für die Menschen in der Wirklichkeitserfahrung noch Unerklärlichen. Je weiter deren Erkenntnis durch Forschung jedoch fortschreitet, desto geringer wird die Notwendigkeit der «Hypothese Gott», sodass Religion und Gottglaube in dem Moment überflüssig werden und erlöschen müssen, wenn das letzte Rätsel gelöst ist. – Dieser Tag, so Dobzhansky optimistisch, sei nicht mehr fern! Vgl. dazu: H. Chr. SCHMIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 322f.

⁷⁷ Vgl. H. Chr. SCHMIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 281-302.

⁷⁸ Vgl. B. MAGEE, *Karl Popper*, Tübingen 1986; A. N. WHITEHEAD, *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt a.M. 1984.

oder Weltanschauung überflüssig macht, als Ideologie, wenngleich Stephen Hawking und vor allem seine Nachfolger mit ihrer *10D-Superstring*-Theorie von 1994 diesen Anspruch bis in die nähere Gegenwart hinein weiterhin selbstbewusst erheben⁷⁹.

In dem hier vorliegenden, von den physikalischen Hawking-Schülern Schwarz, Strominger, Harvey, Vafa und Guitton entwickelten Modell wird ein sowohl über-räumliches, wie anfang- und zeitloses «Ursein» aus «unendlicher Energie» und mit unendlichen Möglichkeiten zur Annahme verschiedenster Gestaltungsformen und einer Potenz zu «unendlichen möglichen Welten» postuliert, welches deshalb als der Ursprung von absolut allem begriffen werden könne, was ist: von Raum, Materie, Naturgesetzen, Geist und erstaunlicherweise auch von Leben. – Damit sei erstmals – so selbstbewusst die Autoren – alles von Grund auf erklärt!

5.2. Die pseudo-numinose Überhöhung des Super-Ens

Dass man diesem originären «Super-Ens» auch noch provozierend «Leben» zuspricht, weil die Superstring-Theorie auch die Annahme von höherem, «materie-losem Leben» zulasse, mag zunächst beeindrucken, aber bei genauerem Hinsehen erkennt man, dass hier der Zuspruch des Attributes «Leben» nicht aus dem Vorhandensein von Geist oder Bewusstsein, oder zumindest innerlich organisierter «Selbst-tätigkeit» abgeleitet wird, sondern allein schon aus dem Zustand, «überdimensionale Energie» zu sein⁸⁰. Eine solcherart «ausgedehnte» Definition von Leben, nach der im Grunde alles, was Energie in sich trägt, bereits Leben wäre, entspricht vielleicht noch dem antiken, vorsokratischen *Hylozoismus*, dem *Animismus*, oder in Teilen der platonischen Naturphilosophie, nach denen im Grunde alles irgendwie belebt ist, aber gewiss nicht einem neuzeitlichen Verständnis von Leben!

Selbst wenn man anerkennt, dass die Naturwissenschaft mit diesem Modell von einem angeblich absoluten, hyperdimensionalen «Super-Ens» erstmals eine All-Theorie präsentiert hat, welche in ihren Konklusionen Gott entweder mit diesem «Super-Ens» gleichzusetzen versucht (Theistische Variante von z.B. H. Ross), oder umgekehrt die Annahme eines transzendenten, göttlichen Seins für «nicht mehr nötig», oder für «überflüssig» hält (atheistische Variante), so kann aus philosophischer

⁷⁹ Vgl. dazu H. Chr. SCHMIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 281-338.

⁸⁰ Vgl. G. TAUBES, *A Theory of Everything Takes Shape*, in: *Science* 269 (9/1995) 1511-1513; J. GUITTON, *Gott und die Wissenschaft*, München 1993; H. ROSS, *Beyond the Cosmos. What Recent Discoveries in Astronomy and Physics Reveal about the Nature of God*, Colorado Springs 1996. Zu weiterer Literatur vgl. H. Chr. SCHMIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 306-323.

und theologischer Sicht doch gleich auf den Sachverhalt verwiesen werden, dass aus dieser Theorie keinesfalls ein Gott als reale, geistige Fülle des Seins im Sinne von personalem Leben abgeleitet werden kann (wie Ross es suggestiv tut), sondern in Wahrheit nur eine zwar unendliche, aber doch leere «Energie», aus der alles andere – auch Geist und Leben – dann nur noch autonom und in seinen Ausprägungsformen letztlich zufällig hervorgeht. – Dieses «Hyper-Ens» als angeblich wissenschaftlich begründbarer «Ursprung allen Seins» ist in Wahrheit kein «Super-Ens» als «Fülle des Seins», weil nichts in ihm dem Wesen der Dinge, ihrem Gestaltreichtum und ihrem Leben entspricht.

Hat man dieses «Super-Ens» wieder von all den ihm vorher wissenschaftlich illegitim, oder weltanschaulich voreingenommen zugeeigneten Attributen gereinigt, steht es wieder da als jenes «leere Nichts von Energie», das die theoretische Physik in Wahrheit seriös behaupten kann. Diese Energie ist zwar der physikalische Ursprung von allem, aber in sich selbst doch alles andere als die «Fülle von Geist und Leben», denn Geist und Leben gibt es nur in dem, was aus ihr hervorgeht, aber mitnichten in ihr selbst. So lässt dieses «Super-Ens», von dem weiterhin keiner – am wenigsten es selbst – weiß, woher es kommt, warum es ist und wohin es geht, den Menschen in allem allein und alle seine Fragen weiter offen, denn es ist – was sollte die Naturwissenschaft auch anderes erreichen – nur der gänzlich ungeordnete Anfang kontingenten Seins, aber niemals das Sein selbst!

Oder in anderen Worten: Wenn dieses hyperdimensionale und unendliche «Meer von Energie» selbst das Absolute sein soll, dann geht alles andere, was ist, nur autonom von ihm aus, und nichts von uns, was Geist, Bewusstsein und Leben ist, hat in diesem Absoluten noch einen adäquaten Bezugspunkt, oder ein Gegenüber. Es ist vielmehr nur noch dazu bestimmt, einmal in es hinein genauso autonom wieder zu vergehen, wie es einst autonom aus ihm hervorgegangen ist! Diese Einsicht öffnet unseren Horizont erneut auf Transzendenz hin und ermöglicht metaphysischem Denken einen bleibend legitimen Raum, über deren Ergebnisse zu disputieren lohnt.

5.3. Der unzerstörbare Freiraum für den esprit de finesse

Gegen die Ideologie eines absoluten Immanentismus und Naturalismus haben zahlreiche Philosophen und philosophische Schulen wie Blaise Pascal, Sören Kierkegaard, der späte Schelling, die Romantik, die «Phänomenologie» eines Husserl und Heidegger⁸¹ mit ihrer Kritik am verengten Wissenschaftsverständnis der Neuzeit⁸²,

⁸¹ Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, bes. 130-266; DERS., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M. 1986¹³.

⁸² Die Kritik der genannten Autoren richtet sich in verschiedenem Grade gegen die Metaphysikkritik des No-

sowie die Transzendentalphilosophie⁸³, die Existenzphilosophie eines Peter Wust⁸⁴, Friedrich Rotter, Reinhold Schneider und Winfried Weier⁸⁵, und in der Theologie die «Nouvelle Theologie» eines Henri de Lubac⁸⁶ darauf verwiesen: Unser apriorisches und übergegenständliches Bewusstsein um das «Sein an sich», aus der implizit auch die existentielle Erfahrung unseres eigenen «Seins zum Tode» entspringt, sind gerade nicht etwas, was unsere Gegenwart noch gar nicht beträfe, oder von uns getrost in eine «ferne Zukunft» abgeschoben werden könnte! Sie machen vielmehr einen allgegenwärtigen Grundbestandteil unserer alltäglichen Selbst- und Wirklichkeitserfahrung aus, der unser ganzes Handeln und Planen jetzt schon prägt, der sich niemand wirklich entziehen kann, die «unbedingt angeht», und die deshalb «apodiktisch» zu einer Stellungnahme zwingt.

So, wie sich die Gesamtheit von Sein und Geist mit all ihren Dimensionen und Ausdrucksformen des Wahren, des Schönen, des Guten und Liebenswürdigen, des Sinns und der Freiheit niemals auf abstrakte Zahlen, nüchterne Daten und neutrale Fakten, sowie auf determinierte Prozesse reduzieren lasse, welche bereits von einem nur rationalistisch-analytischen *esprit de géométrie* erfasst werden könnten, so könnten auch die Horizonte menschliches Fragens, Suchens und Bewusstseins niemals auf das bloß Neutral-Objektivierbare beschränkt werden!

Neben dem neutralen *esprit de géométrie* der bloßen Vernunft – so Blaise Pascal gegen Descartes – besitzt der Mensch aller Zeiten jenen größeren *esprit de finesse*, durch den sein Bewusstsein erst zum Leben und zu sich selber kommt⁸⁷! Dieser «Geist des Feingefühls», welcher alles andere als bloß sentimental ist, sondern viel-

minalismus, den Rationalismus Descartes', die Begriffsmetaphysik Wolffs und Baumgartens, die Skepsis der Aufklärung bei Voltaire und Lessing, die Transzendentalphilosophie Kants, bis hin zum Reduktionismus des Empirismus.

⁸³ Vgl. K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, München 1984³.

⁸⁴ Vgl. P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986.

⁸⁵ Vgl. W. WEIER, *Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens*, Paderborn 1977; DERS., *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn 1991.

⁸⁶ Vgl. H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade II. Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971; DERS., *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, Einsiedeln 1984.

⁸⁷ Gegen den cartesianischen Rationalismus, welcher alle mögliche Erkenntnis auf den nüchternen «*esprit de géométrie*» reduziert hatte, der sich nur auf Endliches erstreckt, propagierte Blaise Pascal (1623-62) in seinen *Pensées* im Hinblick auf das Ewige das Herz mit seinem «*esprit de finesse*» als eigentliche Erkenntnisinstanz: «*Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz – in der Weise des letzteren kennen wir die ersten Prinzipien*». Vgl. P. KUNZMANN, F. P. BURKARD, F. WIEDMANN, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005¹², 129.

mehr die volle und höhere Vernunft ausmacht, fragt nach dem Sinn und dem Ziel des Eigenen und des Ganzen; und ist dem Glück, dem Guten und der Seligkeit verschwi-
stert, die der eigentliche Ort seines wahren Lebens sind! – Damit weiß er sich über
alles Immanente hinweg weiter auf etwas ausgerichtet, das jenseits alles anderen
die unerschöpfliche Fülle wahren Lebens ist und bleiben kann – heute, alle Tage und
in Ewigkeit.