

Über das christliche Totenreich

Purgatorium und Scheol

VON KURT HÜBNER

Die geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Purgatorium führte zu der heute u. a. von J. Ratzinger aufgeworfenen Frage nach dessen zeitlicher Verfassung. Andererseits hat die gegenwärtige Deutung des Descensus Christi in das Totenreich durch Urs von Balthasar auch eine Diskussion über dessen kosmologischen Ort ausgelöst. In Beantwortung dieser Fragen wird nun gezeigt, daß es eine strukturelle Übereinstimmung gibt zwischen der raum-zeitlichen Verfassung des antiken Totenreichs (Hades) einerseits und des christlichen Totenreichs andererseits, eine Verfassung, die der allgemeinen Vorstellungswelt mythischen Denkens entspringt. Da diese Vorstellungswelt mit einem modernen, wissenschaftlichen Weltbild unverträglich zu sein scheint, wird heute oft gefordert, sich aller Aussagen kosmologischer Art in Hinblick auf das christliche Totenreich zu enthalten und nur auf seinen heilsgeschichtlichen Sinn zu verweisen. Diese Auffassung ist aber unzutreffend. Die Kosmologie der modernen Physik arbeitet mit mannigfachen Raum-Zeitmodellen, die eine überraschende, *strukturelle* Ähnlichkeit mit den Raum-Zeit-Vorstellungen mythischen Denkens aufweisen, auch wenn sie dabei von ganz anderen ontologischen Voraussetzungen ausgeht wie dieses. Gleichwohl schwindet damit der Eindruck, die Raum-Zeit-Vorstellungen des Mythos und damit auch diejenigen des christlichen Totenreichs seien etwas für das moderne Denken von vornherein Befremdliches und Unakzeptables, womit der Grund dafür entfällt, die Frage nach der *kosmologischen* Wirklichkeit des christlichen Totenreichs, die doch stets diejenige nach seinem Ort und nach seiner Zeit einschließt, einfach auszuklamern. Ja, es zeigt sich, daß in Wahrheit auch der spirituelle Sinn des christlichen Totenreichs überhaupt nur unter der Bedingung von dessen raum-zeitlicher Struktur erfaßt werden kann. Damit ergibt sich abschließend ein Kriterium, wonach das geschichtliche Ringen um die Deutung des christlichen Totenreichs neu beurteilt und das anthropologische Faktum eines allgemeinen Totenkults gerechtfertigt werden kann.

1. Die für den Scheol und das Purgatorium einschlägigen Textstellen im Neuen Testament

Mt 12,40 lesen wir: „Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein (in corde terrae, en te kardia tes ges)“, worunter nach alttestamentarischer Vorstellung der Scheol, nach antiker der Hades beziehungs-

weise der Tartaros, also das Reich der Toten verstanden wurde. Was sagt dieses Gleichnis?

Jona wollte dem Auftrag Gottes, das sündige Ninive zur Buße zu bekehren, entgehen und floh auf das Meer. Dort wurde er von einem Fisch verschlungen, in dessen Leib er drei Tage und drei Nächte eingeschlossen war. Da rief er zum Herrn „aus dem Bauch der Hölle“ (Jona 2,3) und dachte, er wäre von Gott verstoßen. Die Erde, meinte er, habe ihn „verriegelt ewiglich“ (2,7). Er bereute jedoch, Gott nicht gehorcht zu haben, und so spie ihn der Fisch mit Gottes Gnade an Land. Nun kam er doch nach Ninive und predigte dem Volk. Das ganze Ausmaß von Gottes Gnade wurde aber erst deutlich, als Jona in Ninive die Laster des reumütigen Volkes geißelte, Gottes Strafergericht aber ausblieb. Darüber erzürnt, verließ er die Stadt, wo er auf freiem Feld unter der Sonne schmachtete. Nun ließ Gott einen Kaktus wachsen, der ihm Schatten spendete, aber am nächsten Tag war der Kaktus verdorrt. Wieder zürnte Jona und jammerte um den Kaktus. Da fragte ihn Gott, warum er um den eingegangenen Kaktus jammere, aber Gott zürne, wenn dieser sich mehr als hundertzwanzigtausend Menschen erbarme, die sich verirrt hätten?

Der Bauch des Fisches ist ein Gleichnis für den Bauch der Erde, wo sich die Toten zunächst wie Jona als die von Gott Verstoßenen und „verriegelt ewiglich“ vorkommen. Aber eben dorthin stieg der Menschensohn hinab, um die reuigen Toten seiner Gnade teilhaftig werden zu lassen, die ihnen, wie Jona im Bauch des Fisches, erst im Totenreich offenbart wurde. Das Gleichnishafte der Geschichte von Jona und damit ihre allgemeine, heilsgeschichtliche Bedeutung, wird dann noch einmal ausdrücklich hervorgehoben: Am Tage des Gerichts würden die Leute von Ninive auftreten als diejenigen, die nach der Predigt des Jona Buße getan haben, und die Königin von Saaba als diejenige, welche die Weisheit Salomos gehört hat. Aber der Menschensohn sei mehr als Jona und die Königin von Saaba.¹

Eine weitere Stelle des NT, die auf Christi Abstieg in das Totenreich hinweist, findet sich in 1 Petr 3, 18–20. Dort heißt es: „Denn auch Christus hat einmal für die Sünden gelitten, der Gerechte für die Ungerechten, damit er euch zu Gott führte, und ist getötet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist. In ihm ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis (in carcere, en phylake), die einst ungehorsam waren, als Gott hartete und Geduld hatte zur Zeit Noahs, als man die Arche baute, in der wenige, nämlich acht Seelen, gerettet wurden durch das Wasser hindurch.“ Hier fragt man sich, warum Christus nur den verstorbenen Sündern zur Zeit Noahs gepredigt haben soll, nicht aber auch allen anderen seither

¹ Der Hinweis auf Jona und die Königin von Saaba tritt noch einmal in Lk 11, 29–32 auf, aber dort fehlt der Zusammenhang mit dem Abstieg des Menschensohns ins Totenreich. Was beide Stellen dennoch miteinander verbindet, ist, daß das Verlangen nach äußeren Wunderzeichen zurückgewiesen und an seine Stelle die Offenbarung der Gnade im Glauben an die Autorität Christi gesetzt wird.

Verstorbenen? Nun wogen die Sünden der Menschen zur Zeit Noahs besonders schwer, wie an der Weltkatastrophe der Sintflut zu sehen ist, die sie ausgelöst haben. Der ausdrückliche Hinweis darauf, daß sich Christus diesen größten Sündern im Totenreich offenbarte, ist also als Paradigma für die *umfassende Erlösung* zu verstehen, die mit seinem Erscheinen verbunden war. Die Bezeichnung „Gefängnis“ für das Totenreich erinnert im übrigen wieder an das Gleichnis von Jonas Gefangenschaft im Bauch des Fisches.

Einen weiteren Verweis auf das Totenreich finden wir bei Lk 16, 19–26. Dort wird erzählt, Lazarus sei nach seinem Tod von Engeln in Abrahams Schoß getragen worden, während jener Reiche, der ihm die Hilfe versagt hatte, in den Hades gekommen sei, als er gestorben war. Dort habe er, die Augen aufhebend, Lazarus erblickt. „Und er rief: Vater Abraham, erbarme dich meiner und sende Lazarus, damit er die Spitze seines Fingers in Wasser tauche und mir die Zunge kühle; denn ich leide Pein in diesen Flammen. Abraham aber sprach: Gedenke, Sohn, daß du dein Gutes empfangen hast in deinem Leben, Lazarus dagegen hat Böses empfangen; nun wird er hier getröstet, und du wirst gepeinigt. Und überdies besteht zwischen uns und euch eine große Kluft (*chásma*), daß niemand, der von hier zu euch hinüber will, dorthin kommen kann und auch niemand von dort zu uns herüber.“²

Das Totenreich hat also zwei durch eine unübersteigbare Kluft getrennte Teile: einen, wo die Sünder büßen, und einen, später als Purgatorium bezeichnet, wo die der Erlösung Gewärtigen hausen. Es bezeichnet also in zweifacher Form einen Zwischenzustand zwischen dem gelebten Leben eines Menschen und dem Jüngsten Gericht, vor das er schließlich gestellt wird. Dieses fällt dann endgültig das Urteil über ewige Erlösung oder Verdammnis.

2. Skizze zur Entstehung und geschichtlichen Entwicklung der Lehre vom Purgatorium und die heute besonders beachtete Deutung des *Descensus* durch Hans Urs von Balthasar

Schon den frühen Christen stellte sich die Frage, was zwischen dem Tod des einzelnen und seiner Auferstehung beim Jüngsten Gericht geschieht, erkannten sie doch bald ihren Irrtum, das Gericht stehe unmittelbar bevor. Auslösend für die damit in Gang gesetzte Entwicklung war auch die Vision der Märtyrerin Perpetua, deren Bruder ihr mit dem Ausdruck des Strafleidens an einem *locus tenebrosus* erschien. Dies habe sie zu Gebet und Für-

² Die an dieser Stelle oft anzutreffende deutsche Übersetzung „Hölle“ für das griechische „Hades“ oder das lateinische „Infernum“ könnte den falschen Eindruck erwecken, daß diese Geschichte nach dem Jüngsten Gericht spielt, wo über Himmel und Hölle entschieden wird. Sie wird jedoch als etwas bereits Vergangenes erzählt. Zwar könnte man meinen, daß Lazarus, der ja in Abrahams Schoß weilte, sich eben deswegen bereits im Himmel befinde. Aber Lazarus gehörte nicht zum Kreis derer, die, wie die Märtyrer, unmittelbar in den Himmel kommen.

bitte veranlaßt, worauf sich ihr der Bruder noch einmal in einem erfrischten und frohen Zustand (*refrigerium, gaudium*) zeigte.³

Hierauf also und auf die genannten Stellen aus dem NT gründete sich die Lehre vom Fegefeuer, die zuerst von Tertullian um 200 ausführlich entwickelt wurde. Ihm zufolge kommt jede Seele in die Unterwelt, wo, wie das Lazarus-Beispiel zeigt, die zur künftigen Seligkeit und die zur Verdammnis Bestimmten unter verschiedenen Bedingungen hausen.

Für Tertullian, der in Gott vor allem den strengen Richter sah, ist die Totenwelt ein Kerker, wo der Mensch entweder die in seinem Leben begangene Schuld abbüßt, bis das endgültige Urteil über ihn im Jüngsten Gericht gesprochen wird, oder wo er einen Vorgeschmack seiner zu erwartenden ewigen Verdammnis erhält.

Nun waren zu Tertullians Zeit die heidnischen Bräuche der Totenehrung, überhaupt der Kommunikation mit den Toten im Hades, noch keineswegs erloschen. Was lag also näher als auf diese, wenn auch in christlicher Umdeutung, zurückzugreifen? Dabei wurde freilich der Grundgedanke der heidnischen Totenehrung, nämlich das den Toten geschuldete Gedächtnis und die Hoffnung auf von den Toten kommende Hilfe und Stärkung⁴ ergänzt durch Gebete für die Toten (*pro mortuis petere*) sowie liturgische Feiern zu deren Heil. So hoffte man, die Buße, die sie im Hades zu erleiden haben, teils zu erleichtern, teils abzukürzen.

Den so verstandenen Totenkult als Fürbitte für Verstorbene hat dann Cyprian (†258) ausdrücklich mit der Eucharistiefeyer verknüpft. Im Gegensatz zur Offenbarung Johannis (20,5–10) und zu Tertullian hat er aber geglaubt, daß die Märtyrer unmittelbar in den Himmel gelangen.⁵ Ein weiterer Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Tertullian, seiner rigorosen Ethik zufolge, den Hades als einen Ort der Satisfaktion, Cyprian aber als Ort der Läuterung und Reinigung verstand. Dabei berief er sich auf ein Gleichnis in Mt 5, 25–26: „Vertrage dich mit deinem Gegner sogleich, solange du noch mit ihm auf dem Wege bist, damit dich der Gegner nicht dem Richter überantworte und der Richter dem Gerichtsdienner und du ins Gefängnis geworfen werdest. Wahrlich ich sage dir: Du wirst nicht von dort herauskommen, bis du auch den letzten Pfennig bezahlt hast.“ Ähnlich war für Clemens von Alexandrien (150–215) das Totenreich eine Läuterungs- und Besserungsanstalt, ein Purgatorium, und das darin reinigende Feuer ist nichts anderes als das Feuer des Logos. Dabei berief er sich auf Mt 3, 12: „Er hat seine Worfelschaufel in der Hand; er wird seine Tenne fegen und seinen

³ Vergl. hierzu A. Merkt, *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt 2005, 15–24.

⁴ Vgl. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, XII. und XIII. Kapitel.

⁵ Die Weissagung der Offenbarung Johannis, bei Anbruch des Millenniums werde die erste Auferstehung stattfinden, nämlich diejenige der Märtyrer, die zusammen mit den zu dieser Zeit Lebenden das Reich Gottes auf Erden bilden, und nach Beendigung des Millenniums werde die zweite Auferstehung, nämlich diejenige aller Menschen zum Jüngsten Gericht erfolgen, hat merkwürdigerweise in der Geschichte der Lehre vom Fegefeuer keine besondere Rolle gespielt.

Weizen in der Scheune sammeln; aber die Spreu wird verbrennen mit unauslöschlichem Feuer.“ Ebenso sprach Origenes (118–251) von einem „Reinigungsfeuer“ und verwies dabei auch zur Erläuterung auf 1 Kor. 3,11–15: „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Wenn jemand auf den Grund baut Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh, so wird das Werk eines jeden offenbar werden. Der Tag des Gerichts wird's klar machen; denn mit Feuer wird er sich offenbaren. Und von welcher Art eines jeden Werk ist, wird das Feuer erweisen. Wird jemandes Werk bleiben, das darauf gebaut ist, so wird er Lohn empfangen. Wird aber jemandes Werk verbrennen, so wird er Schaden leiden; er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durchs Feuer hindurch.“ Nicht jeder freilich verläßt schließlich das Fegefeuer geläutert, manche sind unrettbar verloren. Vorsichtiger dachte Augustinus über die Existenz des Fegefeuers, indem er bemerkte: „incredibile non est“ (Enchiridion de fide, 68f.). So verstand er auch Fürbitten und Meßopfer mehr als Danksagung und Trost für die Hinterbliebenen. Eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung der Lehre vom Purgatorium spielten Gregor der Große (Papst von 590–604) und Odilo von Cluny, der den 2. November als Allerseelentag einführte. Jetzt galten Fürbitte und Meßopfer als Mittel, den Toten das Los im Fegefeuer zu erleichtern. Wie man die Toten um Hilfe für die Lebenden bat, allerdings im Unterschied zu den antiken Vorstellungen der Griechen nur dann, wenn sie Heilige waren, so sollten nun auch die Lebenden durch Fürbitte und Meßopfer den Toten behilflich sein. Die ferner von Gregor dem Großen aufgeworfene Frage, ob die von nur läßlichen Sünden im Fegefeuer Gereinigten unmittelbar nach der Reinigung oder erst nach dem Weltgericht zur Gotteschau gelangen, beschäftigte schließlich fortlaufend die Scholastik.

Als herausragendes Beispiel für die Hochscholastik sei an Thomas von Aquin erinnert. Unter Zitierung von Augustin verwies er darauf, daß Christi Abstieg in die Unterwelt doch nur seiner Absicht gegolten haben könne, die dort Hausenden von ihren Leiden zu befreien (*... nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret*). Er ließ es aber dahingestellt, ob dies für alle gelte, die er dort fand, oder nur für jene, die er dieser Gnade für würdig hielt. (*Sed utrum omnes quos in eis invenit an quosdam, quos illo beneficio dignos iudicavit.*) Nun hat die Gegenwart von Christi Seele keine geringere Wirkung als seine Sakramente. (*Praeterea, ipsa animae Christi praesentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius.*) Aber auch „durch Christi Sakramente werden die Seelen vom Purgatorium befreit, und vornehmlich durch das Sakrament der Eucharistie (...)“ (*Sed per sacramenta Christi liberantur animae purgatorio: et praecipue per Eucharistiae sacramentum [...]*). Also sind um so mehr die Seelen durch die Gegenwart Christi, der zu den im Totenreich Weilenden herabgestiegen ist, vom Purgatorium befreit. (*Ergo multo magis per praesentiam Christi ad inferos descendentis sunt animae a purgatorio liberatae.*) Zudem habe Christus vollständig geheilt, wen immer er in diesem Leben heilte. Also hat er auch, „als er in die Unterwelt

hinabstieg, die Seelen von der Anklage der Bestrafung im Fegefeuer befreit“⁶. (*Ergo, descendens ad inferos, animas a purgatorio liberavit.*)

Einer der unmittelbaren Anlässe für die in der Reformation einsetzende Kritik an der Lehre vom Purgatorium war die an sie anknüpfende Ablasslehre, also der Gedanke der stellvertretenden Bußleistung. Diese Kritik ging aber schließlich weit über diesen Mißbrauch hinaus und berief sich auf rein theologische Einwände. Luther wies darauf hin, daß sich die Lehre vom Purgatorium nicht biblisch zwingend belegen lasse. Blieb daher zunächst seine Haltung zu ihr eher offen, so hat er sich doch später klar gegen sie gewandt: „Es gilt nicht, daß man aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens macht.“⁷ Melanchthon vertrat die Ansicht, daß sich die Reinigung von Sünde nicht jenseits des Todes, sondern allein in der Buße des Lebenden vollzieht. Zwingli führte vor allem zwei Gründe gegen das Fegefeuer an: Erstens sei die Fürbitte für die Toten ausreichend damit erklärt, daß sie Gott an sein Erbarmen mit den Verstorbenen erinnert, und zweitens mache der Glaube an das Fegefeuer das durch Christus verheißene Heil ungewiß. Calvin argumentierte ähnlich. Am ausführlichsten befaßte sich das *Erlauthaler Bekenntnis* (1562) mit der Lehre vom Fegefeuer. Zusammenfassend heißt es dort: Das Purgatorium aller unserer Vergehen ist Gottes Gnade, Christi Blut, die Heiligung des Heiligen Geistes durch den Glauben und das Wort. (*Purgatorium omnium delictorum est gratia Dei, sanguis Christi, Spiritus S. sanctificatio per fidem, et verbum.*)⁸ Die *Confession de foy* (1959) berief sich in ihrer Ablehnung auf Joh 5,24. „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.“ Insgesamt fußt also die reformatorische Kritik am Purgatorium einerseits darauf, daß es keinen überzeugenden Beleg hierfür im NT gäbe, andererseits darauf, daß sich im Leben des einzelnen bereits entscheide, welches Urteil er zu erwarten habe.

Im Gegensatz zur reformatorischen Kritik am Purgatorium hielt aber die katholische Kirche am Purgatorium fest, und das Tridentinum hat in seinem *Decretum de purgatorio* 1563 die scholastische Lehre vom Purgatorium bekräftigt. Neuerdings wurde sie u. a. durch Rahner und Ratzinger weiter vertieft.

Rahner gibt zu bedenken: Purgatorium ist eine mittelalterliche Bezeichnung für die nach dem Tode eintretende reinigende Vollendung des Menschen, der ein nach der Rechtfertigungslehre Sterbender unterworfen ist, „insofern ein ihm verbliebener ‚Straf‘-Zustand (Strafwürdigkeit) nicht notwendig mit der Vergebung der Sünden in der Rechtfertigungslehre getilgt sein muß“. Über diesen Vorgang gäbe es aber weder eine biblische Deutung

⁶ Thomas von Aquin, S.th. 52, 8, 1,2,3.

⁷ Zitiert nach TRE, Band 11, 75, Stichwort „Fegefeuer“, verfaßt von E. Koch.

⁸ BSRK 293, 33.

noch eine genauere lehramtliche Entscheidung. Es lasse sich jedoch folgende Überlegung anstellen: „Die Anschauung Gottes kann nur einem wirklich Vollendeten zukommen; diesem aber auch schon in individueller Hinsicht vor der allgemeinen Welt-Voll-endung. Die innerliche Vollendung des Menschen ist aber entsprechend dem in echt kreatürlicher Zeit sich zeitigenden Menschen ein zeithafter Vorgang und kann schon aufgrund der vielschichtigen Struktur des menschlichen Wesens nicht als dekretorischer Akt verstanden werden, in dem alles auf einmal geschieht. Der Mensch wird nur in Phasen durch alle Schichten seines Wesens hindurch der, der er durch die zentrale Grundentscheidung der Person (Glaube, Reue, Liebe) schon ‚ist‘ und durch den Tod endgültig und unwiderruflich bleibt. (...) Somit wäre jener Integrationsprozeß, durch den nach dem Tode die Ganzheit der menschlichen Person gegen den durch eigene Sünde verschuldeten und aufgebauten Widerstand eingeholt werden muß, wirkliches Strafleiden, das aber radikal von der in der Grundentscheidung akzeptierten Gnade getragen ist und somit notwendig und unabwendbar in die Voll-endung des Menschen, in die endgültige Schau Gottes, einmündet.“⁹

Für die systematischen Überlegungen des Folgenden sind aber insbesondere Ratzingers Untersuchungen zur Frage des Purgatoriums von Interesse.¹⁰ Luthers Lehre vom Todesschlaf lehnt er mit der Begründung ab, sie habe nicht nur keine Stütze im NT (113)¹¹, sondern sie könne auch nicht die Wahrung der Identität des Gestorbenen mit dem Wiedererweckten erklären (94) – müßte doch dann die Auferstehung als eine Neuschöpfung des Menschen verstanden werden, obgleich der Mensch, heilsgeschichtlich gesehen, als leib-seelisch geschaffenes Wesen einerseits Metamorphosen durchlebe, andererseits aber ein für allemal für die Ewigkeit geschaffen sei. Allerdings könne das „Zwischen Tod und Auferstehung“ nicht im Sinne der fortlaufenden „physikalischen Zeit“ verstanden werden, die es nur „aus unserer Perspektive“ der Sterblichkeit gäbe (95). Und doch führe der Tod nicht einfach ins Zeitlose, sondern in eine neue Art von Zeitlichkeit.¹² Dafür sucht Ratzinger eine gewisse Plausibilität, und er glaubt sie bei Augustinus zu finden. Wir werden weiter unten ausführlich auf die im gegebenen Zusammenhang sich zwingend ergebende Zeitfrage eingehen.

Was aber geschieht nach Ratzinger in der „Zwischenzeit“, der Zeit zwischen dem Tod und der „Endzeit“ des Jüngsten Gerichts? Es geschieht, daß der Mensch mit seinem Sterben in die unverdeckte Wirklichkeit und Wahrheit hinaustritt. Nun erst erkennt er sich als das, was er in Wahrheit ist. „Auch wenn die Lebensentscheidung mit dem Tod endgültig abgeschlossen

⁹ K. Rabner/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. ¹¹1978, 125 f.

¹⁰ J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977.

¹¹ Alle im folgenden in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf die Seitenangaben des voranstehend genannten Buches.

¹² Ratzinger beruft sich hier auf G. Lohfink. Vgl. G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg i. Br. ²1976.

und nun unverrückbar ist, so muß sein endgültiges Geschick nicht notwendig schon augenblicklich erreicht sein; es kann sein, daß der Grundentscheid eines Menschen von sekundären Entscheidungen überdeckt ist und gleichsam erst freigelegt werden muß. Dieser ‚Zwischenzustand‘ heißt in der abendländischen Tradition ‚Fegefeuer‘ (179). In dieser „Zeit“ des Wegfalls der Masken besteht schon das Gericht. Von dem dadurch bewirkten, noch „weiterglimmenden Leiden“ kann der Mensch durch Gottes Gnade von seiner noch nicht getilgten Schuld befreit werden (156). Es handelt sich also um ein Zu-Ende-Leiden der irdischen Hinterlassenschaft und der damit gewonnenen Gewißheit des endgültigen Angenommenseins, aber auch der unendlichen Schwere der noch sich entziehenden Gegenwart Gottes. Das ist es also, was unter der „Zwischenzeit“, die man „Fegefeuer“ nennt, zu verstehen sei: Ein „von innen her notwendiger Prozeß der Umwandlung des Menschen, in dem er christus-fähig, gott-fähig (...) wird“ (188).

Das Warten auf das „endgültige Festmahl“ (156) des einzelnen sei jedoch zugleich auch ein Warten auf alle anderen im Irdischen noch Lebenden oder Kommenden. Selbst die Heiligen warten auf die noch kommenden Toten. Ratzinger beruft sich hier auf Origenes, der geschrieben hat: „Es warten auch Isaak und Jakob, und alle Propheten warten auf uns, um mit uns zusammen die vollendete Glückseligkeit zu erreichen. Darum denn auch jenes Geheimnis des bis zum letzten Tag verschobenen Gerichts.“ „Du wirst also (zwar) Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest; dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst. Wenn es aber dir, der du Glied bist, keine volle Freude scheint, solange ein Glied fehlt, um wieviel mehr muß unser Herr und Heiland, der das Haupt und Urheber dieses Leibes ist, es für keine volle Freude ansehen, wenn er noch immer gewisse Glieder seines Leibes entbehrt?“ (154)

Dazu kommt aber nach Ratzinger noch etwas anderes. „Jeder Mensch existiert in sich und außer sich; jeder existiert zugleich in den anderen, und was im einzelnen geschieht, wirkt auf das Ganze der Menschheit; was in der Menschheit geschieht, geschieht an ihm.“¹³ Leib Christi heißt dann, daß alle Menschen ein Organismus sind und daß daher das Schicksal des Ganzen eines jeden eigenes Schicksal ist. Zwar steht der Entscheid seines Lebens im Tod mit dem Ende des irdischen Wirkens fest; insofern wird er jetzt gerichtet und erfüllt jetzt sich sein Geschick. Aber sein endgültiger Platz kann doch erst bestimmt werden, wenn der ganze Organismus erbaut ist, wenn alle Geschichte ausgelitten und ausgetan ist. Die Sammlung des Ganzen ist doch auch ein Akt an ihm selber und ist so erst das endgültige allgemeine

¹³ An anderer Stelle sagt Ratzinger (189): Das Sein des Menschen ist „in Liebe und Haß auf die anderen bezogen (...) in den anderen als Schuld oder als Gnade gegenwärtig. Der Mensch ist nie bloß er selbst, oder richtiger: er ist er selbst in den andern, mit den anderen, durch die anderen. Ob die anderen ihm fluchen oder ihn segnen, ihm vergeben und seine Schuld in Liebe umwandeln – das ist ein Teil seines eigenen Geschicks.“

Gericht, das den einzelnen hineinrichtet ins Ganze und ihm seinen richtigen Platz zuordnet, den er erst im Ganzen erhält“ (157). „Obgleich mit dem Tod die endgültige Wahrheit des einzelnen Menschen feststeht, wird es etwas Neues sein, wenn alle Schuld der Welt ausgelitten ist und damit auch erst endgültig, sozusagen nach dem Verbrauch und der Bewahrung aller von ihm ausgegangenen Wirkungen, sein Platz im Ganzen entschieden ist. So ist das Zu-Ende-Kommen des Ganzen für den einzelnen nichts Äußerliches, sondern eine ihn auch zuinnerst bestimmende Realität“ (170). Daher wird die Wahrheit des Menschen erst im Gericht des Jüngsten Tages endgültig bestimmt (171). In dieser unauflöselichen Verflochtenheit des Menschen insbesondere mit den von ihm Zurückgelassenen liegt aber nach Ratzinger auch die Möglichkeit der persönlichen oder kultischen Fürbitte für die Toten: „Stellvertretende Liebe ist eine zentrale christliche Gegebenheit, und die Fegefeuerlehre sagt aus, daß es für diese Liebe die Todesgrenze nicht gibt“ (189). Ratzingers Untersuchungen zur Frage des Fegefeuers sind nichts anderes als eine Explikation von dessen Definition im Katechismus der katholischen Kirche, daß es nämlich den Zustand jener bezeichne, „die in der Freundschaft Gottes sterben, ihres ewigen Heiles sicher sind, aber noch der Läuterung bedürfen, um in die himmlische Seligkeit eintreten zu können“¹⁴.

Da die Lehre vom Purgatorium durch die Jahrhunderte hindurch weit mehr umstritten war und damit eine mannigfaltigere Deutungsgeschichte aufweist als diejenige vom Descensus, können wir uns hier damit begnügen, kurz auf dessen wohl jüngste und heute viel diskutierte Exegese durch Hans Urs von Balthasar einzugehen.

Zunächst weist er darauf hin, daß schon im vorextenischen Schrifttum Beschreibungen von Reisen durch das Totenreich auftraten, die eindeutig die alttestamentarische Theologie durchbrachen und unter dem Einfluß der griechisch-hellenistischen Tradition standen.¹⁵ Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert sei dann in der christlichen Apokalyptik diese Tradition wieder aufgelebt und habe zu phantasievollen Ausgestaltungen von Christi Höllenfahrt geführt. So gab es also einen „vom Hellenismus ins Judentum eindringenden Gedankenstrom, der nachweislich unvermindert weiterfloß“¹⁶, aber doch „aus den Mythen das spezifisch Christliche herausholt“, und dabei „dieses Christliche selbst in seinem Kern und auf seinem Höhepunkt in der entscheidenden Wende zwischen Karfreitag und Ostern zeigt“¹⁷.

Der entscheidende Unterschied zwischen mythischen Hadesvorstellungen und den christlichen besteht aber nun darin, daß Christus nicht wie die griechischen oder römischen Helden den Toten gegenüber eine „beobach-

¹⁴ Katechismus der Katholischen Kirche, 210.

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 391.

¹⁶ Ebd. 392.

¹⁷ Ebd. 393.

tende, rekognoszierende Stellung einnimmt“, weswegen er auch nicht, „auf-
erstehend“, „über das Gesehene und Getane berichten wird“. Denn der
Tote, um den es sich hier handelt, ist im „Sinn der klassischen alttestamen-
tarischen Texte leblos, kraftlos, wirkungslos, vor allem ohne Kontakt mit
Gott und deshalb auch mit den Menschen: in der Scheol, in der Grube,
herrscht die Finsternis der vollkommenen Einsamkeit. Kontaktlos mit Gott
sein aber heißt ohne das innere Licht von Glaube, Hoffnung und Liebe sein,
die – solange die Todesschranke nicht durchbrochen ist – im Alten Bund auf
das irdisch-sterbliche Leben beschränkt sind.“¹⁸

Wenn nun „Jesus am Kreuz die Sünde der Welt bis zur letzten Wahrheit
dieser Sünde, der Gottverlassenheit, durchlitten hat, so muß er in der Soli-
darität mit den zur Unterwelt gefahrenen Sündern ihre – letztlich hoff-
nungslose – Gottgetrenntheit miterfahren, anders hätte er nicht alle Phasen
und Zustände des unerlösten, zu erlösenden Menschseins gekannt“¹⁹. So ge-
sehen ist der Scheol als Reich des Todes und der äußersten Gottferne das
Reich Satans. Jesus ist also „in der Hingabe seiner selbst (...) bis ans Ende
seines Menschseins gegangen, und in seinem Totsein mit den Toten entblößt
sich gleichsam jene Haltung und Gesinnung des göttlichen Logos, der in
diesem Äußersten seinen adäquaten Ausdruck fand: sich verfügen lassen
durch den Vater in alles, auch in die letzte Entfremdung hinein“²⁰.

Diese Descensus-Theologie von von Balthasar hat heute vielfach den Ein-
druck vermittelt, daß damit die mythischen Relikte des Totenreichs umgan-
gen würden. Kommen doch, wie zum Beispiel W. Beinert meint, „mannig-
faltige Elemente der theologische Hadesinterpretation (...) aus dem Mythos
und sind aufgeklärtem Denken nicht mehr zumutbar“²¹. Aber all der damit
verbundenen Fragwürdigkeiten werde man ledig in einer Deutung, die, wie
diejenige von von Balthasar, nicht nach Ort und Zeit des Totenreichs fragt,
sondern nur nach der spirituellen Bedeutung des Totseins (totale Kommu-
nikationslosigkeit) und seiner totalen Überwindung durch den Erlöser.
„Mit der Bedeutungslosigkeit des dreistöckigen Weltbildes, das scheinbar
eine unabdingbare Voraussetzung für die Abstiegsvorstellung war, wurde
konsequenter Weise auch diese obsolet, wenigstens in ihrer kosmologisch
unterfütterten Form.“²²

Während also Ratzinger in seiner Lehre vom Purgatorium die Frage auf-
wirft, wie diese im Lichte jener Zeitformen zu verstehen sei, welche die heu-
tige Wissenschaft entwickelt hat, betont Beinert, daß von Balthasars Deu-
tung des Descensus eben solche Fragen an die biblische Vorstellung des
Hades umgangen habe. Doch werden wir auf diese beiden Aspekte, wie

¹⁸ Ebd. 394.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 397.

²¹ W. Beinert, Höllen-Fahrten, Geschichte und Aktualität eines Mythos. In: zur debatte,
35 (2005) 31.

²² Ebd.

schon bei der Diskussion von Ratzingers Deutung des Purgatoriums vermerkt, weiter unten zurückkommen.

3. Kritisch-systematische Betrachtung der Lehre vom Totenreich

3.1 *Die antike, die christliche und die alttestamentarisch-jüdische Vorstellung vom Totenreich*

Wie dargelegt, wurde die Idee des Purgatoriums ausschließlich heilsgeschichtlich begründet oder abgelehnt. Die einen meinten, der heilsgeschichtliche Prozeß der Läuterung oder Erlösung müsse über das Leben des einzelnen Sterblichen hinaus dauern, die andern lehnten das ab. Indessen – selbst diejenigen, die dies ablehnten, konnten sich doch über den durch das NT verbürgten Abstieg Christi in das Totenreich nicht hinwegsetzen. Aber das Totenreich ist nun einmal ein *Ort* und was dort geschieht, hat seine *Zeit*. Dennoch kam, wie gezeigt, erst am Ende des vergangenen Jahrhunderts die Frage auf, wie sich eigentlich die *zeitliche Form* des Totenreichs, zunächst als Purgatorium, zu derjenigen des irdischen Daseins verhält. Die weitere, doch ebenso naheliegende Frage, wie es eigentlich mit der räumlichen Lage des Totenreichs steht, blieb indessen unerörtert, ja, sie wurde, wie gezeigt, sogar mit Hinblick auf die Descensus-Exegese von Balthasars als obsolet betrachtet. Aber müssen sich denn nicht die Orte dieser Totenreiche, das Purgatorium einerseits und das vom Descensus betroffene andererseits, von der absoluten Transzendenz des Himmels unterscheiden, so daß sie noch zur Schöpfung, also zum Kosmos gehören, und folglich am Jüngsten Tag wieder verschwinden werden? Wo aber sollen sie sich dort befinden? Es empfiehlt sich, zunächst zu zeigen, wie die griechische Antike vor dem Aufkommen der Metaphysik, also in ihrer rein mythischen Verfassung, aber auch wie das alttestamentarische Judentum diese Fragen nach Zeit und Ort des Hades beantwortet haben.

Für das mythische Zeitalter der Griechen war die Weiterexistenz der Toten etwas Selbstverständliches, und ebenso, daß der Ort ihrer Behausung, der Tartaros oder Hades, „unterirdisch“, „unter der Erde“ lag wie derjenige der Götter „oben“ war, worunter der Bereich des Himmels verstanden wurde. Gebannt durch ein vermeintliches, sogenanntes wissenschaftliches Weltbild vom Kosmos hält man nun heute dies alles nur für das Ergebnis einer mehr oder weniger naiven und willkürlichen Phantasie. In Wahrheit aber beruht ganz im Gegenteil der mythische Kosmos der Antike auf wohl-durchdachten ontologischen Vorstellungen über die Zeit, den Raum und die Wirklichkeit, während gerade das, was man meist für das wissenschaftliche Weltbild vom Kosmos hält, diesem in Wahrheit in keiner Weise entspricht.

Im Mythos der griechischen Antike wurde eine profane von einer heiligen Zeit unterschieden. Die profane war die auch uns heute noch vertraute. In der heiligen Zeit dagegen kann Vergangenes immer wieder gegenwärtig

werden, worauf alle kultischen Feste beruhen. Denn es handelt sich stets darum, irgendein heiliges Ursprungsereignis zu wieder-holen, und zwar nicht als eine Art Nachahmung, sondern als Erfahrung seiner unvergänglichen Wirklichkeit. Nun ist der Tote der profanen Zeit entrückt, er ist damit gleichsam geheiligt und kann deswegen ebenso herbeigeschworen werden wie ein Ursprungsereignis. Und wie es nun für die Antike eine profane und heilige Zeit gab, so auch einen profanen und heiligen Raum. In diesem gab es heilige Orte, sogenannte *Teménea*, zum Beispiel solche, die zum heiligen Bezirk eines Gottes gehörten. Es gab aber auch heilige Orte wie zum Beispiel den Tartaros oder den Olymp, zu denen es für die Sterblichen keinen Zugang gibt. Dies alles wird, wieder bezogen auf den heiligen Bereich, von einer Wirklichkeitsvorstellung getragen, die ontologisch von der mythischen Einheit des Ideellen mit dem Wirklichen ausgeht. Der Tote, an den wir uns erinnern, der uns ideell vielleicht im Traume erscheint und zu uns spricht, ist für den im Rahmen des Mythischen denkenden Menschen wirklich, und dies um so mehr, wenn er Gegenstand des Kultes ist, wie sich besonders bei der Heroenverehrung zeigt. In diesem Sinne gibt es eine Totenklage, eine Totenanrufung, eine Totenbeschwörung und Spenden für die Toten. Vom Toten, von seinem Grab, geht göttliche Kraft aus. So sind Tote wirklich, so gehören sie zum Leben, solange noch Nachkommen in ihrem Geiste und nach ihrem Vermächtnis da sind und am Grab in Gebet und Anrufung Umgang mit ihnen haben. In den „Weihgrußträgerinnen“ des Aischylos zum Beispiel geht es darum, die Unterirdischen zu besänftigen, und in der Tragödie „Die Perser“ erfolgt eine Epiphanie des verstorbenen Perserkönigs Dareios, die den verzweifelten Persern hilft, die Ursache für die Katastrophe ihres Reiches zu begreifen. Das Totenreich selbst aber wird auf verschiedene Weise vorgestellt: Es kann eine Welt der Schatten und des Leidens sein – man denke an den Tantalos-Mythos –, aber auch ein Elysium der Seligen. Der Tartaros ist das Reich der Demeter, wo der Mensch, wie es in „König Ödipus auf Kolonos“ von Sophokles heißt, die Gnade der chthonischen Nacht, die Rückkehr zur Erde, aus der er stammt, erfährt (V. 1751–1753).²³

Diesem Grundriß der antiken Hadesvorstellung läßt sich entnehmen, was sie mit derjenigen des christlichen Totenreichs, sei es der Hades oder das Fegfeuer, gemein hat. Es sind zunächst die soeben skizzierten, dem mythischen Denken eigentümlichen Vorstellungen von Raum und Zeit und deren eigentümliche Wirklichkeit.

So ist auch das christliche Totenreich im Descensus wie das griechisch-antike ein heiliger Ort, der zwar „unterirdisch“ ist wie der Olymp „oberirdisch“ (*in corde terrae*), der aber, verglichen mit der absoluten Transzendenz des christlichen Himmelreichs, zum antiken Bild der Ordnung des Kosmos

²³ Zu einer ausführlichen Darstellung der griechischen Hades-Idee vgl. *Hübner*, Wahrheit, XIII. Kapitel (siehe Anmerkung 4).

gehört, also immer noch Teil der „Welt“ ist. Identisch sind auch die antike wie christliche Vorstellung von der Wirklichkeit der Toten, wie besonders am Fegefeuer zu sehen ist. Denn hier wie dort setzt doch die ideelle Kommunikation mit den Toten im Sinne der Fürbitte (Bitte um ihre Hilfe oder Bitte um Hilfe für sie), wenn sie nicht nur eine *façon de parler* sein will, die Wirklichkeit der fortlebenden Toten und damit die Einheit des Ideellen und Gedachten, mit dem Wirklichen voraus. Das zeigt sich schon an der Ursprungsgeschichte der Vorstellung vom Fegefeuer: Der Perpetua erscheint der tote Bruder. Ganz im mythischen Denken der Antike befangen, zweifelt sie keinen Augenblick, daß der Bruder ihr wirklich erschienen ist und es sich dabei nicht etwa um eine „psychologisch erklärbare Projektion“ handelt.

Wie aber steht es nun mit der heiligen Zeit? Hat auch diese der antike Hades mit dem christlichen Totenreich gemein? In der Antike ist der Hades ein heiliger Ort, an dem entsprechend auch die heilige Zeit herrscht. Wie bereits angemerkt, kennt diese keinen Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern alles Geschehen, obgleich in der Folge unverändert, ist ewige Gegenwart. Deswegen kann eine heilige Ursprungsgeschichte kultisch stets wiederholt werden, es ist immer *identisch* dieselbe Geschichte mit ihrer speziellen Aufeinanderfolge von Ereignissen, die wiederholt wird, und alles, was bei der gegenwärtigen „Aufführung“ dieser Geschichte dabei jeweils anders ist als bei einer vergangenen, liegt nur daran, daß eben diese ewig gleiche Ursprungsgeschichte bei einer sie wiederholenden, kultischen Aufführung in die profane Zeit eingebettet, oder wie man auch sagen könnte, darauf abgebildet wird. (Beim Panathenäenfest spielte immer wieder eine andere Priesterin die Athene, und doch ist es identisch Athene, die in beiden anwest.) Daß die Ursprungsgeschichte, obgleich in sich eine Folge von Ereignissen, ewig unverändert bleibt, läßt sich veranschaulichen, indem man sich die profane Zeit als eine ins Unendliche gerichtete Gerade vorstellt, auf der die Ereignisse einander folgen, die heilige Zeit aber als einen geschlossenen Kreis, auf dem die einander unmittelbar folgenden Ereignispunkte ABC eingetragen sind, wobei zwar A und C einander berühren, aber dem A zeitlich nichts vorausgeht und dem C nichts folgt. Man kann daher die heilige Zeit einerseits als eine *zyklische* bezeichnen, in der die Ereignisfolge gleichsam ewig unveränderlich dieselbe ist, andererseits als eine *polyzyklische*,²⁴ weil der Zyklus, wie besonders die kultischen Wiederholungen des stets identischen Ursprungsgeschehens zeigen, sich stets wiederholt.

Da nun das Purgatorium ursprünglich dem Gedanken entsprang, die zwischen dem gegenwärtigen Tod und dem Jüngsten Gericht ablaufende Zeit zu überbrücken, weil das als unmittelbar bevorstehend gedachte Jüngste Gericht nicht eingetreten war, so konnte diese Zeit nur im Sinne der profanen Zeit als eine fortlaufende vorgestellt werden. Eben deswegen meinte man,

²⁴ Für eine ausführliche Beschreibung der heiligen Zeit siehe das VII. Kapitel in: *Hübner* (siehe Anmerkung 4).

daß alle Menschen im Purgatorium je nach dem Zeitpunkt ihres erfolgten Todes mehr oder weniger lange bis zum Jüngsten Gericht warten müßten, auch wenn durch entsprechende Fürbitten die Zeit ihrer Buß-Leiden abgekürzt werden könnte. Diese absurden Unterschiede heben sich aber auf, wenn man das Purgatorium, wie es ja auch nahe liegt, in einer der antiken Vorstellungswelt analogen Weise der profanen Zeit entrückt und der heiligen Zeit einordnet. Denn in dieser befinden sich die Toten nicht in einer erst mit dem Jüngsten Gericht endenden, fließenden Zeitreihe, und wenn sie eine durch das Fegefeuer bewirkte Entwicklung durchmachen sollten, so sind die dabei aufeinanderfolgenden Ereignisse in dem beschriebenen Sinne als zyklisch zu verstehen, also zwar als eine Folge, aber nicht als eine solche, die als diejenige der profanen Zeit interpretiert werden könnte. Der Tote ist schon der menschlichen Zeitlichkeit entrückt, aber seine „Ewigkeit“ endet nicht etwa mit dem Jüngsten Gericht zu einem bestimmten Zeitpunkt, wie es aus der Sicht der profanen Zeit der Fall wäre, sondern sie wird mit diesem ebenso aufgehoben wie überhaupt die Welt als Ganzes damit aufgehoben wird. Gehören doch Purgatorium und Hades wie der Tod zur Schöpfung. Es gibt also christlich wie mythisch eine heilige Zeit, die, wie auch der Raum der heiligen Orte, zur Welt als Schöpfung gehört. So weit ist die Frage der Zeitlichkeit im Purgatorium, wie sie zum Beispiel Ratzinger in ihrer Bedeutung bereits erkannte, auf eine ontologisch exakte Weise beantwortet, mag es auch noch ungeklärt sein, was das sogenannte wissenschaftliche Weltbild dazu zu sagen hat. Aber das wird uns noch beschäftigen.

Es fragt sich nun, welches die Konsequenzen sind, wenn die Zeitordnung des Purgatoriums eine von der profanen Zeitlichkeit grundlegend verschiedene ist. Die ursprünglich der Lehre vom Purgatorium zugrunde liegende Idee, daß darin der Prozeß fortschreitender, kürzer oder länger dauernder Läuterung im Zeitraum zwischen dem Tod des einzelnen und seiner Wiederauferstehung bis zum Jüngsten Gericht fortgesetzt wird, fällt, wie bereits u. a. Ratzinger gezeigt hat, in sich zusammen, weil ein solcher Prozeß überhaupt nur in der Zeitlichkeit des irdischen Lebens gegeben sein kann. Zwar können wir Lebenden sagen, wir wüßten nicht, wie viele Jahre noch bis zum Jüngsten Gericht vergehen werden, und diejenigen, die den Einbruch des Jüngsten Gerichts erleben, werden sagen können, die Welt hat so und so lange existiert. Aber für die im Purgatorium oder im Hades wohnenden, einem zum Irdischen transzendenten Ort, ist dies alles „wie ein Tag“. In diesem Sinne kann sich die christliche Vorstellung vom Totenreich nicht von der antiken unterscheiden: Für beide kann das Leben der Toten nur ein gleichsam „stillstehend“ gelebtes Leben sein, stillstehend, weil es *als Leben* keine Zukunft mehr hat und unveränderlich bleibt. Und nur so, gleichsam als sein abgeschlossener Tatbestand, ist auch seine endgültige Beurteilung im Sinne des dem Purgatorium zugeschriebenen Läuterungsprozesses möglich.

Die Toten, welche die christliche Botschaft empfangen haben, unterscheiden sich also von den Toten des antiken Hades dadurch, daß sie ihr „stillste-

hendes Leben“ im Lichte der Offenbarung, also in seiner Schuld wie in seiner Unschuld verstehen und damit reuevoll daran leiden oder sich freuen. Eben in diesem Stillstand und damit ungestört durch die ruhelosen, die Selbsterkenntnis immer wieder verschleiern den Entwürfe auf die Zukunft, werden sie sich dessen unverhüllt bewußt. Nun gehört zwar zur christlichen Botschaft auch das bevorstehende Gericht, also etwas Zukünftiges. Aber diese Zukunft hat eine ganz andere Bedeutung als die Zukunft innerhalb der profanen Zeit, auf die sich der Lebende, gerade weil sie für ihn in Dunkel gehüllt ist, in immer neuer Weise entwirft, womit immer neue Ereignisse seinem Leben hinzugefügt werden. Im Gegensatz dazu bleibt die Ereignismenge des vergangenen Lebens für den Toten durch sein Wissen um die Zukunft des Jüngsten Gerichts unverändert, aber er ist nun, in Leid oder Freude, erleuchtet durch die Erkenntnis des *heilsgeschichtlichen Wertes*, der diesem Leben zukommt. Auch die Zeit des christlichen Totenreichs ist also eine zyklische Zeit im Sinne des Mythos.

Wie nun aber das Nacheinander der Lebenszeit nach dem Tode in das Zyklisch-Ewige der Totenzeit transponiert wird (so wie ein Bild einen Wasserfall abbildet), so wird nun auch das Nacheinander von christlicher Totenzeit und Jüngstem Gericht in die Ewigkeit und die ewige Gegenwart Gottes übertragen. Die Schöpfung selbst als Ganzes und die in ihr sich abspielende Heilsgeschichte ist aus der absolut transzendenten Sicht Gottes ihrerseits nur in einer heiligen Zeit gegeben: Für Gott läuft seit ihrem Urbeginn keine „Zeit“ im profanen Sinne bis zum jüngsten Gericht ab, und die Welt war für ihn immer schon abgefallen und immer schon erlöst, das Zukünftige weder noch verborgen noch das Vergangene nicht mehr vorhanden. Nur aus menschlicher Sicht mit ihrer fundamentalen, profanen Zeitlichkeit spielt sich das alles in der dieser Zeitlichkeit eigentümlichen Weise von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht ab.

Betrachten wir noch die jüdisch-alttestamentarischen Vorstellungen vom Totenreich, also vom sogenannten Scheol. Verglichen mit den entsprechenden, mannigfaltigen Vorstellungen darüber im griechischen Mythos, nicht zuletzt auch hinsichtlich der gewaltigen Bedeutung, die er den Toten für das Gemeinschaftsleben innerhalb der Polis beimißt (Heroenkult), ist, was das Judentum dazu zu sagen hat, eher spärlich. Über den Ort des Totenreichs und die in ihm herrschende Zeit erfahren wir nichts. Das Totsein wird im Gegensatz zu den griechischen Vorstellungen vor allem als vollkommene Abgeschiedenheit, auch von Gott, verstanden. So lesen wir in den Psalmen: „Ich liege unter den Toten verlassen, / wie die Erschlagenen, die im Grabe liegen. (...) Du hast mich hinunter in die Grube gelegt, / in die Finsternis und in die Tiefe. (...) Meine Freunde hast du mir entfremdet, du hast mich ihnen zum Abscheu gemacht. Ich liege gefangen und kann nicht heraus, mein Auge sehnt sich aus dem Elend“ (Ps 88, 6–10). „Denn im Tode gedenkt man deiner nicht; / wer wird dir bei den Toten danken?“ (Ps 6, 6) „Wird man im Grabe erzählen deine Güte / und deine Treue bei den Toten? / Werden

denn deine Wunder in der / Finsternis erkannt / oder deine Gerechtigkeit im Lande / des Vergessens?“ (Ps 88, 12–13) Da alttestamentarisch der Trost, ja das Glück des Lebens allein in der freudigen Erfüllung des göttlichen Gesetzes gesehen wird, so genügt auch die Gewißheit, daß der Tod wie das Leben in Gottes Händen liegt. „Ich wandle fröhlich; / denn ich suche deine Befehle“ (Ps 119, 45). „Ich habe gesehen, daß alles ein Ende hat, / aber dein Gebot bleibt bestehen“ (Ps 119, 96). Im Zeichen dieser Gewißheit verliert der Tod seinen Schrecken.²⁵

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Scheol zwar genauso eine mythische Idee ist wie der Hades, weil er auf der Ontologie des Mythos beruht, derzufolge im Bereich des Heiligen das *Ideelle*, hier das *Gedenken* an die Toten, das *Wirkliche*, also den Gegenstand dieses Gedenkens, einschließt. Und doch zeigen die Vorstellungen des griechischen Mythos jenen größeren Reichtum hinsichtlich der zeitlichen Verfassung des Totenreichs und seiner Beziehung zu den Lebenden, den sich das Christentum, soweit es die entscheidende Rolle des Descensus Christi in der Heilsgeschichte und damit des Totenreichs weiterzudenken suchte, aneignen konnte. Der Scheol war dafür kaum fruchtbar zu machen. Der griechische Totenkult aber war zur Zeit des entstehenden Christentums noch weit verbreitet. So wird durch den Descensus aus dem Scheol ein christlich verstandener Hades (*en te kardia tes ges*).

3.2 Ist die mit dem christlichen Totenreich unlöslich verbundene Zeit- und Raumvorstellung mit dem sogenannten wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar?

Diese, wie gezeigt, auch heute noch wiederholt behauptete Unvereinbarkeit²⁶ ist unzutreffend, weil im Gegenteil zwischen den Zeit- und Raumvorstellungen der heutigen Physik und denjenigen des Mythos überraschende Übereinstimmungen bestehen.

²⁵ Dennoch war den Juden die Lehre von der Auferstehung der Toten nicht unbekannt. So heißt es bei Dan 12,2: „Und viele, so unter der Erde liegen, werden aufwachen; etliche zum ewigen Leben, etliche zur ewigen Schmach und Schande“, und bei Jes 26,19 lesen wir: „Aber deine Toten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen. Wachtet auf und rühmet, die ihr liegt unter der Erde; denn dein Tau ist ein Tau des grünen Feldes. Aber das Land der Toten wirst du stürzen.“ Dem scheinen die folgenden Stellen aus den Psalmen zu entsprechen: „Führe ich gen Himmel, so bist du da; bette ich mich bei den Toten, so bist du auch da“ (Ps 139, 8). „Du wirst mich nicht dem Tode überlassen / und nicht zugeben, daß dein Heiliger in die Grube gehe. / Du tust mir kund den Weg zum Leben: / Vor dir ist Freude die Fülle / und Wonne zu deiner rechten ewiglich“ (Ps 16, 10f.). „Aber Gott wird mich erlösen aus des Todes Gewalt“ (Ps 49, 16). Schließlich ist noch daran zu erinnern, daß die Pharisäer an eine Unsterblichkeit im Himmel glaubten. Und doch handelt es sich in den Psalmen nur um einzelne und vereinzelte Hinweise darauf, während andererseits die Unsterblichkeitslehre der Pharisäer eher eine philosophische zu nennen ist und in keiner Weise substantiell und unlöslich mit dem jüdischen Glauben so verbunden war wie die Auferstehungsbotschaft des Christentums.

²⁶ Der folgende Abschnitt ist, soweit er die Zeit betrifft, eine Zusammenfassung der vom Autor verfaßten Schrift „Zur Vielfalt der Zeitkonzepte“, in: Eichstätter Universitätsreden 105 (2001).

Beginnen wir mit der Zeit. Der profane Zeitbegriff, der mit demjenigen unseres Alltags übereinstimmt, läßt sich auf folgende Weise beschreiben: Erstens: Die Zeit ist *irreversibel* und hat eine *Richtung*. Zweitens: Es gibt ein ausgezeichnetes *Jetzt* als Gegenwart. Drittens: Die Zeit fließt von der Vergangenheit in die Zukunft in dem Sinne, daß vergangene Ereignisse nicht mehr und zukünftige noch nicht existieren. Der erste und der dritte Punkt dieser Beschreibung bestimmen eine *offene Zeit*.

Sonderbarerweise ist noch heute die Ansicht weit verbreitet, daß die Irreversibilität und Richtung der Zeit auf das Kausalprinzip gegründet werden könnten. Kant, der Vater dieses Gedankens, argumentierte folgendermaßen: Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer allgemeinen Regel folgt, also gibt es eine objektive Zeitrichtung, nämlich von der Ursache zur Wirkung. Dabei verstand Kant unter allgemeinen Regeln die Gesetze der klassischen Mechanik. Diese bleiben jedoch davon vollkommen unberührt, ob wir nun in ihre mathematischen Gleichungen vor die Zeitvariable t ein Plus – für die vorwärts gehende Zeit – oder ein Minus – für die zurücklaufende Zeit setzen. Also haben sie auch im Gegensatz zu Kants Meinung keine irreversible Richtung.

Wenn es überhaupt in der Physik eine theoretische Grundlage für die Alltagszeit gibt, dann können wir sie nur in der Thermodynamik oder in der Quantenmechanik finden. Nach dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik sind Vorgänge, in denen die Entropie zunimmt, irreversibel und haben, in Übereinstimmung mit dem ersten Punkt der Alltagszeit, eine Zeitrichtung; und ebenfalls in Übereinstimmung mit dem ersten Punkt der Alltagszeit lehrt die Quantenmechanik, daß wir durch den Meßakt eine Zustandsfunktion ändern und so statistisch die Zukunft, nicht aber die Vergangenheit bestimmen, denn auch dies ist ein irreversibler Prozeß, der eine Zeitrichtung hat. Ist damit die Übereinstimmung der Thermodynamik und der Quantenmechanik mit dem ersten Punkt der Alltagszeit erwiesen?

Beginnen wir mit der Thermodynamik: Sie beruht auf der Maxwell-Boltzmannschen Wahrscheinlichkeitsmetrik, nach der alle Arrangements eines Systems von Makroteilchen in einem begrenzten Phasenraum gleich wahrscheinlich sind. Aufgrund dieser Metrik werden Arrangements eines solchen Systems mit hoher Entropie, also geringer Geordnetheit, weit öfter vorkommen als solche mit niedriger Entropie, also hoher Geordnetheit. Darauf stützt sich nur der zweite Hauptsatz der Thermodynamik. Andererseits ist jedoch auf Grund der genannten Metrik die Wahrscheinlichkeit von Arrangements mit niedriger Entropie keineswegs gleich Null. Dies führte H. Reichenbach zu der folgenden Entdeckung²⁷: Nehmen wir eine große Zahl von Systemen, so werden wir statistisch eine überwältigende Mehrzahl von Fällen finden, in denen die Entropie zunimmt, so daß wir die Zustände mit niedriger Entropie als die frühere, die mit höherer als die spätere erken-

²⁷ H. Reichenbach, *The Direction of Time*, Berkeley 1956.

nen können, womit in Übereinstimmung mit dem ersten Punkt der Alltagszeit ein besondere Zeitrichtung ausgezeichnet ist. Wenn wir dagegen ein einzelnes System für sich betrachten, dann wird sein andauernd hohes Entropieniveau, also der Zustand geringer Ordnung, zwar immer wieder durch kurze Abschnitte eines niedrigeren abgelöst werden, aber dann wird es wieder lang anhaltend mit überwältigender Mehrheit zum hohen Entropieniveau zurückkehren. Die Entropiekurve des Systems wird also keine ausgezeichnete Richtung aufweisen. Nun ist zum Beispiel ein solches System das Weltall als Ganzes. Wir können also die der Alltagszeit eigentümliche Irreversibilität und Richtung der Zeit nicht auf das Universum übertragen.

Wie steht es nun mit der Irreversibilität und Richtung der Alltagszeit, wenn wir die Quantenmechanik heranziehen? Ich erwähnte die Irreversibilität der Meßprozesse. Da jedoch diese Irreversibilität die Mikrophysik betrifft, so kann sie nicht viel dazu beitragen, die Alltagszeit als allgemein verbindlich anzusehen. Nicht unerwähnt darf allerdings bleiben, daß es auch Fälle in der Mikrophysik gibt, in denen die Irreversibilität der Zeit aufgehoben scheint. Dies ist unter dem Stichwort der sogenannten Zeitparadoxien in der Quantenmechanik bekannt geworden, die E. Stückelberg und R. P. Feynmann entdeckt haben. Danach lassen sich bestimmte Fotos, die in einer Wilson-Kammer gemacht wurden, auch so deuten, als ob sich ein Elektron anfänglich in der Zeit vorwärts bewegte, dann aber plötzlich rückwärts, wobei ein Gamma-Strahl ausgestoßen wird. Also kann in der Mikrophysik eine Umkehrung der Zeit im Widerspruch zum ersten Bestimmungspunkt der Alltagszeit nicht ausgeschlossen werden.

Bisher wurde nur der erste Punkt der Beschreibung der Alltagszeit diskutiert – aber wie steht es mit den anderen beiden Punkten? Gibt es ein ausgezeichnetes Jetzt in der Physik, und gibt es einen Fluß der Zeit in dem Sinne, daß vergangene Ereignisse nicht mehr, künftige aber noch nicht existieren?

Erinnern wir uns an Einsteins Spezielle Relativitätstheorie, nach der es kein ausgezeichnetes Jetzt gibt, da die Klasse der gleichzeitigen Ereignisse zum Teil von der Definition der Gleichzeitigkeit, zum Teil vom Bezugssystem abhängt. Auch verläuft nach dieser Theorie die Zeit bewegter Bezugssysteme für ruhende Beobachter langsamer als ihre Eigenzeit. Selbst wenn die Kosmologen das Weltalter berechnen, so sind sie sich doch dessen bewußt, daß ihre Berechnung nur für jene ausgezeichneten Bezugssysteme gültig ist, die relativ zu dem, was sie das kosmische Substrat nennen, in Ruhe sind, also zu einer bestimmten, gleichmäßigen Verteilung der Galaxien. Der Unterschied zwischen dem makrophysikalischen Zeitbegriff und demjenigen unserer Alltagszeit ist jedoch noch viel größer und radikaler, als diese Beispiele zeigen.

So gibt es in der Makrophysik überhaupt nicht so etwas wie ein Jetzt und einen Fluß, zumindest nicht im Sinne der oben angegebenen, die Alltagszeit

bestimmenden Punkte zwei und drei.²⁸ Jeder Wert, den wir für die Zeitvariable in physikalischen Gleichungen einsetzen, kann ein Jetzt sein. Nach diesen Gleichungen läßt sich also zwar ein Früher von einem Später unterschieden in dem Sinne, daß 1899 früher ist als 1999 und 1999 später als 1899; aber die Physik zeichnet keinen Punkt in dieser Kontinuität als das *Jetzt* der Beobachtung aus. Wann immer wir „jetzt“ sagen, haben wir die objektive Welt der Physik in die „subjektive“ unserer (man könnte sagen profanen!) Erfahrung übertragen. Offenbar ist das Kriterium der Auswahl eines bestimmten Jetzt die Beobachtung von etwas Existierendem. Wenn folglich die Makrophysik kein Kriterium dafür hat, ein bestimmtes Jetzt auszuwählen, so kommt dies daher, daß sie in sich kein Mittel hat, im alltäglichen Sinne das Existierende vom Nichtexistierenden zu unterscheiden. Hieraus müssen wir weiter schließen, daß die Makrophysik als solche das Frühere nicht mit dem nicht mehr Existierenden identifizieren kann und das Spätere nicht mit dem noch nicht Existierenden.

Wir können also jetzt auf die Frage, ob die Thermodynamik und die Quantenmechanik mit dem zweiten und dritten Punkt der Beschreibung der Alltagszeit übereinstimmen, folgendermaßen antworten: Was die Thermodynamik betrifft, so ist dies offensichtlich nicht der Fall, aber nicht nur wegen der Besonderheiten dieser Theorie, sondern auch aus dem allgemeinen Grund, daß es in der Makrophysik überhaupt kein ausgezeichnetes Jetzt und keinen Zeitfluß gibt. Dies aber ist wohl der wichtigste Unterschied zwischen dem Zeitbegriff der Makrophysik und demjenigen unseres Alltags. Was die Quantenmechanik betrifft, so liegt die Sache etwas anders, aber es würde zu weit führen, diese sehr komplizierte und noch keineswegs geklärte Frage hier näher zu behandeln.

H. Weyl hat dies alles zusammengefaßt, indem er bemerkte: „Die objektive Welt *ist schlechthin, sie geschieht nicht*. Nur vor dem Blick des in der Weltlinie meines Leibes emporkriechenden Bewußtseins ‚lebt‘ ein Ausschnitt dieser Welt ‚auf‘ und zieht an ihm vorüber als räumliches, in zeitlicher Wandlung begriffenes Bild.“²⁹ Ähnlich unterschied E. Cassirer eine sozusagen niedrigere von einer höheren ontologischen Ebene. Die niedrigere besteht aus einem bestimmten Koordinatensystem, zum Beispiel demjenigen der Erde. Diese niedrigere Ebene nennt Cassirer den „letzten Erdenrest“ der Relativitätstheorie. Die höhere ist durch die Allgemeinen Feldgleichungen ausgedrückt, die hinsichtlich der verschiedenen Koordinatensysteme kovariant sind und sich daher auf eine Wirklichkeit von Weltlinien, Koinzidenzen usw. beziehen, die von diesen Systemen unabhängig sind.³⁰

²⁸ Vgl. H. Bergmann, Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik, Braunschweig 1929.

²⁹ H. Weyl, Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft, Darmstadt 1966, 150.

³⁰ Vgl. E. Cassirer, Zur modernen Physik, Darmstadt 1957, 37.

Wir können jetzt die Frage beantworten, ob die Zeitkonzepte der Physik,³¹ wie behauptet, mit denjenigen unverträglich und damit nicht „zeitgemäß“ sind, die notwendig mit der mythischen und christlichen Vorstellung vom Totenreich verbunden sind.

Als erstes ist festzustellen, daß die Thermodynamik eine geschlossene, zyklische Zeit, wie sie der Mythos kennt, nicht ausschließt. Nach der Maxwell-Boltzmannschen Wahrscheinlichkeitsmetrik und ihrer Ableitung aus den klassischen Bewegungsgleichungen durch von Neumann und Birkhoff sind, wie gezeigt, Wiederholungen identischer Verteilungszustände möglich. Folglich kann die Zeit, wenn sie durch die Thermodynamik bestimmt wird, auch *monozyklisch* sein. Als zweites Beispiel sei die relativistische Kosmologie erwähnt. Sie enthält Weltmodelle, die als oszillierend gedeutet werden können. In diesen Modellen entsteht das Universum mit einem Urknall; dann dehnt es sich aus und zieht sich später wieder zu einem Punkt zusammen; daraus folgt ein neuer Urknall, das Weltall dehnt sich wieder aus usw. Auf der einen Seite wäre also in einem solchen Modell jeder Ursprung und jedes Ende des Universums in diesen Wiederholungen identisch das Gleiche, wenn die globalen Konstanten wie die Gesamtmasse, der Gesamtdrehimpuls usw. bewahrt würden, wenn auch die Feinstruktur vollständig verschwände, so daß aus jedem Urknall wieder verschiedene Universen mit verschiedener Feinstruktur entstünden; aber eben wegen ihres identischen Ursprungs wäre die Zeit solcher oszillierender Universen *polyzyklisch*. Eine weitere Analogie zwischen physikalischer und mythischer Zeit gibt es zwischen der mythischen Beziehung „profane und heilige Zeit“ einerseits und der physikalischen Beziehung „subjektive – makroskopische Zeit“ andererseits. Wie wir gesehen haben, stimmen die profane Zeit innerhalb des Mythos und die subjektive Zeit innerhalb der Physik darin überein, daß es in beiden ein ausgezeichnetes Jetzt und einen Zeitfluß gibt, während derartiges in der heiligen Zeit des Mythos und in der Zeit der Makrophysik fehlt.

Es bedarf nun keiner ausdrücklichen Erwähnung, daß trotz dieser Analogien fundamentale Unterschiede zwischen Physik und Mythos bestehen. Doch zeigt sich hier dreierlei: Erstens: Einige der mythischen Vorstellungsweisen, die uns besonders befremdlich und unannehmbar scheinen, tauchen unvermutet im Schoße jener Wissenschaft auf, der wir gerne eine ideale und paradigmatische Bedeutung zusprechen. Zweitens: Weder für den Mythos noch für die Physik ist die Wirklichkeit durch eine einheitliche Zeitvorstellung bestimmt. Drittens: Die geschilderte Analogie zwischen physikalischen und mythischen Zeitkonzepten zeigt, daß mythische Vorstellungen keineswegs so irrational sind, wie viele glauben, sondern eine durchaus präzise und rationale Struktur haben. Im übrigen ist es unerheblich, daß gegen-

³¹ Verschiedene andere wissenschaftliche Zeitkonzepte hat W. Deppert untersucht in seinem Buch „Zeit. Die Begründung des Zeitbegriffs, seine notwendige Spaltung und der ganzheitliche Charakter der Teile“, Stuttgart 1989.

wärtig die physikalische Kosmologie eine Auswahl der verschiedenen Zeitkonzepte trifft, so daß zur Zeit manche von ihnen empirisch mehr, andere weniger bestätigt erscheinen. Denn für den gegebenen Zusammenhang ist nur von Interesse, daß sie überhaupt innerhalb des wissenschaftlichen Denkens als prinzipiell mögliche anerkannt werden.

Das führt uns zu der unausweichlichen Frage nach der Wahrheit der verschiedenen Zeitkonzepte. Können denn alle gleich wahr sein? Diese Frage kann jedoch nicht isoliert gestellt werden. Jede von ihnen tritt im Rahmen umfassender Konzepte auf, die allgemeine Vorstellungen über die Wirklichkeit enthalten, also über die Strukturen des Seienden überhaupt und darüber, worin die Erkenntnisbedingungen der Erfahrung bestehen. So hat die heutige Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Mythosforschung und Kunsttheorie ergeben, daß die Wissenschaft, der Mythos, das religiöse Denken oder die Sicht des Künstlerischen von ganz verschiedenen Aspekten her die Wirklichkeit betrachten, zum Beispiel von verschiedenen Grundvorstellungen eben nicht nur über Zeit, sondern auch über den Raum – von dem noch zu sprechen sein wird –, über die kausalen Zusammenhänge oder Erklärungsmuster, zum Beispiel Archai da oder Naturgesetze dort, um nur diese zu nennen. Man kann hier also von verschiedenen ontologischen Entwürfen sprechen, zwischen denen aber deswegen keine Entscheidung möglich ist, weil eine solche auch nur wieder auf dem Boden einer bestimmten ontologischen Konzeption möglich wäre. Damit würde aber einfach vorausgesetzt, was doch erst zu begründen wäre.³² Wenn also über Wahrheit oder Falschheit der aufgeführten Zeitkonzepte nicht entschieden werden kann, ohne zugleich über Wahrheit und Falschheit der sie tragenden ontologischen Entwürfe und Erfahrungssysteme zu entscheiden, so ist es von vornherein klar, daß eine solche Entscheidung prinzipiell unmöglich ist. Tatsächlich plagen die Menschen ja in der überwältigenden Mehrheit keine solchen theoretischen Skrupel, sondern *de facto* leben sie, ohne sich dessen bewußt zu sein, zugleich in verschiedenen Wirklichkeitsdimensionen mit den ihnen eigentümlichen Zeitvorstellungen.

Das war, wie gezeigt, schon in der mythischen Kultur der Antike so, wo die ganze Lebenszeit von profaner und heiliger Zeit durchdrungen war; im christlichen Mittelalter, wo einerseits das Gleiche geschah, andererseits aber die profane Zeit und die mythische Zeit in der transzendenten der Ewigkeit aufgehoben wurde. Nun scheint zwar bei oberflächlicher Betrachtung das Lebensgefühl des modernen Menschen ganz von der Alltagszeit geprägt zu sein, nämlich von der ständigen Hast, das Fließende und Vergänglich irgendwie festzuhalten, das Jetzt auszukosten, das ja gleich wieder vergangen sein wird, und sich doch zugleich ständig auf das Künftige vorzubereiten,

³² Zu einer umfassenden Untersuchung über diese Zusammenhänge vgl. K. Hübner, Wahrheit (siehe Anmerkung 4); und ders., Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik, München 1994.

das, da es keine wirkliche Wiederholung des Vergangenen kennt, das stets Neue, Nie-Dagewesene, Unvertraute und daher Unberechenbare bleibt. Aber erschöpft sich denn darin wirklich das Lebensgefühl des modernen Menschen? Wäre das Mythische mit seinen Zeitvorstellungen den Menschen heute so fremd, wie man glaubt, wie könnten sie dann überhaupt noch den Zauber in der Natur, in der Poesie, der Musik und Kunst verspüren, um nur diese Beispiele zu nennen, denn dies alles entspringt bei näherem Zusehen, rein formal betrachtet, mythischen Erfahrungen.³³ Und gibt es nicht immer noch eine mehr oder weniger bewußte christliche Erfahrung von Wirklichkeit oder zumindest deren respektvolle Anerkennung, wie es zum Beispiel an den heiligen Festtagen oder bei einem Besuch altehrwürdiger Kathedralen der Fall ist? Der heutige Mensch lebt in Wahrheit mehr oder weniger unbewußt und unreflektiert in allen hier aufgezählten Wirklichkeits- und Zeitdimensionen, wenn auch die profane dominiert; er ist, wenn man so will, ein durchaus schizoides Wesen und insofern ohne Schwerpunkt. Dennoch liegen darin immer noch die Keime für einen Neubeginn, in dem er einmal seiner verarmten, weil trotz allem weitgehend eindimensional gewordenen Welt entwachsen wird. Dabei wird die Erkenntnis eine entscheidende Rolle spielen, daß er sich in einem epochalen Irrtum befindet, wenn er sich von der Dominanz der Alltagswelt blenden läßt – wird doch diese gerade nicht, wie er glaubt, von der Wissenschaft gestützt.

Wenden wir uns jetzt noch kurz dem Verhältnis des mythischen zum wissenschaftlichen Raum zu. Auch hier wird fälschlich der wissenschaftliche Raum mit dem Alltagsraum verwechselt. Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob der Alltags- oder, mythisch gesprochen, der profane Raum auch nur mit dem euklidischen Raum identisch ist, wie gemeinhin angenommen wird. Auf keinen Fall jedoch ist der euklidische Raum, wie noch in der Newtonschen Physik angenommen wurde, mit dem physikalischen identisch. Diese Vorstellung wurde durch die Allgemeine Relativitätstheorie endgültig widerlegt. Aber diese Theorie hat auch mit der Gleichberechtigung aller Koordinatensysteme den Blick auf eine Fülle möglicher Raumstrukturen eröffnet, und es ist zu fragen, wie sich diese zu denjenigen des Mythos, die ja ebenfalls nicht mit denjenigen des profanen Raumes übereinstimmen, verhalten. Dabei darf, wie im Falle der Zeit, nicht außer acht gelassen werden, daß wissenschaftliche und mythische Raumstrukturen in der

³³ So spricht selbst Th. W. Adorno, auf den nicht zuletzt die heutige Mode, solches entschieden zu bestreiten, zurückzuführen ist, von einem „versöhnlichen Abglanz“, der sich von der Musik über die Realität verbreitet. Zwar nannte er ihn „widerlich“, aber was half es ihm? Sprach er doch selbst davon, es sei „wahrhaft ein Rätsel“ der Musik, daß in ihr „jegliche radikale Konsequenz, auch die absurd genannte, in Sinn-Ähnlichem terminiert.“ (*Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970, 10 und 231.) Es ist unschwer zu erkennen, daß das, was Adorno hier über die Musik sagt, auch die Kunst im allgemeinen betrifft. Ob ihm das aber nun gefiel oder nicht: Er bezeugte mit seinen Worten selbst, daß von der Musik ein transzendenter Zauber ausgeht, ja, scheinbar paradoxerweise selbst von dem extremen Fall, daß in ihr Konnotationen zum Nihilismus erkennbar sind.

schon angezeigten Weise auf ganz verschiedenen ontologischen Voraussetzungen beruhen, also ganz verschiedenen Wirklichkeitsdimensionen zugesprochen werden müssen. Die Absicht des Vergleichs kann daher nur darin bestehen, dem mythischen Raumbegriff die aus heutiger Sicht bestehende Befremdlichkeit dadurch zu nehmen, daß man auch auf die für die alltägliche Raumerfahrung befremdlichen Raumvorstellungen der Physik hinweist, wobei es hier genügen mag, an deren auch dem Laien bekannte Unterscheidung von flachen und gekrümmten Räumen hinzuweisen. Übrigens hatte man schon vor der Entdeckung der Relativitätstheorie rein theoretisch die sogenannten nicht-euklidischen Geometrien entdeckt und damit die Möglichkeit von deren Anwendung auf die Wirklichkeit ins Auge gefaßt. Es geht also im vorliegenden Zusammenhang nur darum zu zeigen, daß auch die mythische Raumidee nicht etwas Phantastisches ist, sondern jene präzise Form hat, die es erlaubte, die Wirklichkeit in ihrem Lichte zu sehen. Dies kann hier freilich der Kürze wegen nur mit einigen zusammenfassenden Hinweisen geschehen.³⁴

Erstens: Wie es mythisch eine heilige Zeit und eine profane Zeit gibt, so auch einen heiligen Raum und einen profanen Raum. Zweitens: Der heilige Raum ist kein allgemeines Medium, *in* dem sich Gegenstände befinden, sondern Raum und Rauminhalt bilden eine unauflösliche Einheit.³⁵ Drittens: Er stellt keine kontinuierliche Punktmannigfaltigkeit dar, sondern ist aus lauter *diskreten* Elementen, den sogenannten *Teménea* zusammengesetzt (heilige Orte wie zum Beispiel dem Gott geweihte Tempelbezirke, Haine, Landschaften usw.), die sich aneinanderreihen und Räumliches konstituieren. Viertens: Der heilige Raum ist *nicht homogen*, da sich in ihm Orte dadurch voneinander unterscheiden, daß sie nicht nur eine relative, sondern auch absolute Lage haben (oben, unten usw.). Fünftens: Er ist *nicht isotrop*, da es keineswegs gleichgültig ist, in welcher Richtung sich eine Ereignisfolge ausbreitet (rechts herum beziehungsweise links herum ist eine wichtige Unterscheidung im kultischen Bereich!). Sechstens: Der heilige Raum wird in den profanen eingebettet. Siebentens: Nicht alle Orte des heiligen Raumes lassen sich in den profanen einbetten und bilden dann, in der Sprache des Mathematikers ausgedrückt, Singularitäten (Olymp, Tartaros). Auch hat die Einbettung zur Folge, daß, wie in einem Torus-Raum, identisch heilige Orte an verschiedenen Stellen des profanen Raumes mehrfach wiederkehren können (wegen der Identität von Raum und Rauminhalt sind alle *Teménea*, in denen ein Gott wohnt, identisch, und ihre Verschiedenheit ist nur eine äußerliche, durch den profanen Raum bestimmte). Achtens: Der profane Raum ist *topologisch* ausschließlich durch

³⁴ Für eine ausführliche Darstellung vgl. *Hübner*, Wahrheit, Kapitel VIII (siehe Anmerkung 4), dem die folgende, in einzelnen Punkten aufgeführte Verfassung des mythischen Raumes entnommen ist.

³⁵ Das behauptet auch die moderne Physik.

die unter Punkt sechs angegebenen Phänomene bestimmt. Er gibt sich also nur dadurch zu erkennen, daß die heiligen Teménea mit ihrer Diskontinuität, Inhomogenität und Anisotropie für den Sterblichen teils unerreichbar sind, teils im Gewande des Verschiedenen auftreten können, obgleich sie ein Gleiches sind. Der Mensch vermag zwar den heiligen Raum anzuschauen, ja, in ihm zu leben, aber dessen profane „Außenbetrachtung“ führt topologisch zu Zerreißen und Verzerrungen, welche dessen „Innenbetrachtung“ nicht kennt. Neuntens: Mythisch gesehen gibt es keinen Gesamtraum, in dem alles seine Stelle hat, in den alles eingeordnet werden kann, sondern es gibt nur Aneinanderreihungen einzelner Raumelemente, und diese einmal als heilige (Teménea) und zum andern als profane. Zehntens: Während der profane Raum metrisch dadurch definiert ist, daß jeder seiner Gegenstände eine metrisch bestimmte Ausdehnung hat, gilt dies für den heiligen Raum nicht.

Schließen wir also mit der Feststellung: Die mythischen, den Hades betreffenden Zeit- und Raumstrukturen sind dieselben wie diejenigen, die dem christlichen, den alttestamentarischen Scheol überwindenden Totenreich zugrunde liegen. Vergleicht man sie mit denjenigen der modernen Physik, so bieten sie nichts Überraschendes. Sie beziehen sich aber auf einen von der Physik verschiedenen Wirklichkeitsbereich, genauer: auf eine von derjenigen der Physik verschiedene Ontologie. Nun sind, wie erwähnt, Ontologien als Prinzipien aller Begründungen in dem durch sie definierten Wirklichkeitsbereich nicht ihrerseits wieder begründbar und daher auch nicht widerlegbar. Daraus folgt: Es gibt keine mögliche wissenschaftliche Widerlegung der mit dem christlichen Totenreich notwendig verbundenen Raum- und Zeitbegriffe, und die heute verbreitete Behauptung, daß die, formal gesehen, mythischen Elemente der theologischen Interpretation aufgeklärtem Denken nicht mehr zumutbar seien, beruht ihrerseits nur auf einer mangelnden Aufklärung über das aufgeklärte Denken. Das ändert freilich andererseits nichts an dem entscheidenden Unterschied zwischen dem mythischen Hades und dem christlichen Totenreich, demzufolge der mythische Umgang mit den Toten, worauf von Balthasar insbesondere hinwies, eher „beobachtend, rekognoszierend“ in dem Sinne ist, daß mythisch Lebende zwar von den Toten, nicht aber diese von einem Lebenden beeinflusst werden können (Descensus, Fürbitte, Meßopfer).

3.3 Welches Gewicht haben die dem NT entnommenen Belege für das christliche Totenreich?

Bisher war nur von den raum-zeitlichen Bedingungen die Rede, die vorausgesetzt werden müssen, *wenn* das christliche Totenreich existiert. Daher müssen wir uns jetzt mit der Frage befassen, ob diese Existenz zwingend aus den anfangs aufgeführten Stellen des NT oder überhaupt aus dem Gesamtzusammenhang der christlichen Erlösungslehre erschlossen werden kann.

Sowohl die aufgeführte Stelle in Mt 12 wie in 1 Petr 3 handelt davon, daß Christus in das Totenreich hinabgestiegen ist, um auch den toten Sündern seine Heilsbotschaft und Gnade zu offenbaren. Dieser Abstieg ergibt sich zwingend aus der Heilsgeschichte. Der Sohn Gottes wurde Mensch, also mußte er zwar, wie alle Menschen, zu einem von Gott geschichtlich bestimmten Zeitpunkt geboren werden, aber seine Botschaft mußte doch *allen* Menschen gebracht werden, sollte doch jeder *einzelne* erlöst werden können. Also mußte er sich als der Gekreuzigte auch denen offenbaren, die bereits gestorben waren, mit all den Konsequenzen, die von Balthasar erschlossen hat, also mußte er zum Totenreich in das „Herz der Erde“ hinabfahren, wodurch der alttestamentarische Scheol ebenso wie der antike Hades neu interpretiert wurden. Die Existenz des so verstandenen Reichs der Toten ist somit in der Tat unlöslich mit der Heilsgeschichte verbunden, und diese Existenz besteht ja fort, seit Christus wieder auferstanden ist.

Nun zu Lk 16, 19–26. Diese Stelle ist insofern merkwürdig, als zwar auch sie auf die Existenz des Hades als Ort der Buße (der leidende Reiche) oder heiliger Geborgenheit (Lazarus in Abrahams Schoß) verweist, ihre Geschichte aber noch vor dem Descensus spielt, die eigentliche Offenbarung also im Totenreich noch nicht stattgefunden hat. Aber es gab ja schon vor der Offenbarung ein Juden wie Heiden gemeinsam verbindendes Gesetz, an dessen Erfüllung der Mensch gemessen wurde, worauf Paulus ausdrücklich hinweist, wenn er schreibt: Auch die Heiden verwerfen „Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier, Bosheit, Neid, Mord, Hader, List, Niedertracht, Zuträger, Verleumder, Gottesverächter, Frevler, Hochmut, Prahlerei, Unvernunft, Treulosigkeit, Lieblosigkeit“ usw. (Röm 1, 19–31), und so kennen auch die Heiden die strafwürdige Schuld (Tantalus). Daher ist auch vorchristlich die Vorstellung vertraut, daß im Hades das stillstehende Leben im Leiden an seiner nunmehr unmittelbar geoffenbarten Schuld oder in der Freude an seiner unmittelbar geoffenbarten Unschuld verharret, und ebenso ist heiliger Beistand für diese Selbsterkenntnis (Abraham) denkbar. Aber erst im Lichte des Descensus erscheint die Geschichte des Lazarus als Hinweis auf ein Purgatorium, nämlich als Vorbereitung für die endgültige Erlösung der Gottesfreunde. Entsprechend wird in der Lazarusgeschichte das Totenreich zwischen jenen aufgeteilt, die, wie Lazarus, in der Freundschaft mit Gott starben und sich des ewigen Heils zwar sicher sein können, aber noch der letzten Läuterung bedürfen. Alle anderen Zitate, die bei der Entwicklung der Lehre vom Fegefeuer eine Rolle gespielt haben, wie das von der Begleichung einer Schuld bis zum letzten Pfennig (Mt 25–26) oder das vom Feuer, in dem das Nichtige verbrannt wird (Mt 3, 12 oder 1 Kor 3, 11–15), können in Wahrheit kaum als eine Stütze für diese Lehre angesehen werden, sind sie doch teils mittelbar, teils unmittelbar auf das Jüngste Gericht bezogen und haben für die Fegefeuerlehre nur eine Art Plausibilitätsbegründung.

Abschließend seien noch einige Stellen aus dem NT zu prüfen, die in dem gegebenen Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben können. Mt 27,52 berichtet, nachdem Jesus verschieden war, sei die Erde erbebt, die Gräber hätten sich aufgetan, viele Leiber der entschlafenen Heiligen seien auferstanden und vielen in der heiligen Stadt erschienen. Diese Erscheinungen haben aber mit der Auferstehung am Jüngsten Tage nichts zu tun, sie sind nur Begleiterscheinungen der Erderschütterung, die der Tod von Gottes Sohn hervorruft, und die Toten kehren später wieder in ihr Reich zurück. Betrachten wir ferner Lk 23,39–43, wo von zwei Übeltätern erzählt wird, die rechts und links von Jesus gekreuzigt wurden. „Aber einer der Übeltäter, die am Kreuz hingen“, heißt es dort, „lästerte ihn und sprach: Bist du nicht Christus? Hilf dir selbst und uns! Da wies ihn der andere zurecht und sprach: Und du fürchtest dich auch nicht vor Gott, der du doch in gleicher Verdammnis bist? Wir sind es zwar mit Recht, denn wir empfangen, was unsere Taten verdienen; dieser aber hat nichts Unrechtes getan. Und er sprach: Jesus, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst! Und Jesus sprach zu ihm: Wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradies sein.“ Diese Geschichte bestätigt aber nur den Glauben, daß den Märtyrern das Totenreich erspart wird und sie unmittelbar das ewige Leben gewinnen. Denn obgleich der Übeltäter, dem Jesu Versprechen galt, nicht *für* den Glauben das Martyrium erlitten hat, so hat er es doch *im* Glauben erduldet. Man könnte schließlich noch geneigt sein, für den gegebenen Zusammenhang die der Offenbarung entnommenen Weissagungen von einer ersten und einer zweiten Auferstehung heranzuziehen (20,5–10), aber diese tragen zur inneren Folgerichtigkeit der Heilsgeschichte nichts bei. Soweit also überhaupt im NT vom Totenreich im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte die Rede ist, besteht vollkommene Übereinstimmung mit der hier gebotenen Auslegung.

3.4 Zur protestantischen Kritik an der Lehre vom Purgatorium

Ratzinger hat gegen Luthers Ablehnung des Purgatoriums und dessen Versuch, es durch einen Totenschlaf zu ersetzen, eingewandt, daß diese Vorstellung gegen den ewigen Schöpfungsratschluß des Menschen verstoße. Aber wie immer man darüber denken mag – genügt nicht Christi Abstieg in den Hades, den Glauben an die *Existenz* des Totenreichs zu begründen? Und stellt sich denn damit nicht die unabweisbare Frage, was mit den Toten *nach* dem Descensus, also zwischen Christi Auferstehung und dem Jüngsten Gericht geschieht? Und wird diese Frage nicht auch in Melancthons Einlassung gegen das Fegefeuer übersehen, die Reinigung der Seele erfolge nicht nach dem Tode, sondern in der gegenwärtigen Buße? Heißt das nicht ferner, die entscheidende Bedeutung des Descensus für die Heilsgeschichte zu verkennen und dessen Wirkung wie *Fortwirkung* auf das Totenreich? Und gilt dasselbe nicht für Zwingli und Calvin, wenn sie meinen, die Für-

bitte für die Toten setze das Fegefeuer nicht voraus? Hat denn eine solche Fürbitte nicht ebenfalls die *Existenz* der Toten zur Voraussetzung, also das eben durch den Descensus bezeugte und gewandelte Totenreich? Was aber das Erlauthaler Bekenntnis betrifft und die *Confession de foy*, so fassen sie nur zusammen, was auch die anderen Reformatoren gegen die Fegefeuer-Lehre vorgebracht haben.

4. Zur mythischen Erfahrung des Totenreichs und ihrer bleibenden Bedeutung

Man darf nicht aus dem Auge verlieren, daß die beschriebenen griechischen wie alttestamentarischen Vorstellungen vom Totenreich der mythischen Ontologie entspringen, für die, wie erwähnt, im sakralen Bereich das Ideelle und das Wirkliche eine unauflösliche Einheit bilden. Solche in ihrer strukturellen Verfassung mythischen Vorstellungen und ihnen entsprechende Erfahrungen im Umgang mit den Toten sind aber nun überhaupt in jeder Art von Totenkult gegenwärtig, er sei zum Beispiel griechisch, jüdisch, christlich oder bestehen einfach in einem pietätvollen und liebenden Gedenken der Toten, wie es in der auch ohne speziellen religiösen Bezug ausgeübten Grabpflege und der oft ganz unwillkürlichen Zwiesprache mit den Toten der Fall ist.³⁶ Dies alles geschieht, *als ob* der Tote gegenwärtig wäre. Aber was bedeutet das? Liegt denn in der Redeweise „als ob“ etwas anderes als dies, daß einem der Tote in solchem religionsfreien Umgang mit ihm zwar gegenwärtig ist – denn so *verhält* man sich doch –, daß sich aber dann gleichsam das gewohnte Denken der Aufklärung dazwischenschiebt, wodurch die unwillkürliche, Jahrtausende alte, mythische, man könnte auch durchaus sagen „anthropologische Erfahrung“ wieder aufgehoben wird?³⁷ Diese Schwierigkeit gibt es für den gläubigen Christen nicht. Wenn er der Toten gedenkt, mit ihnen „spricht“, „sie zu Rate zieht“, sie vielleicht um Vergebung für an ihnen begangene Schuld bittet usw., oder wenn er für sie betet und dabei das Eschaton der Heilsgeschichte im Auge hat, das ihnen bevorsteht, so geschieht dies alles, weil die Verstorbenen für ihn, der, wie gezeigt, auf mannigfaltige Weise mit den mythischen Erfahrungsweisen in Zeit und Raum vertraut ist, nicht nur etwas Vorgestelltes, sondern auch *Wirkliches* sind, und ein solches Da-Sein der Toten unlöslich mit dem heils-

³⁶ Ein eindrucksvolles Beispiel dafür bietet das Buch „Mein Leben mit Lovis Corinth“ von dessen Frau, *Ch. Berend-Corinth* (München 1958), worin sie eine Art Tagebuch des fortlaufenden Gesprächs und Umgangs mit ihrem verstorbenen Gatten geschrieben hat.

³⁷ Es gibt so gut wie keine untergegangene Kultur, von der wir nicht vornehmlich durch ihre Grabstätten und ihren Totenkult wüßten, wie verschieden dieser auch im einzelnen gewesen sein mag. Die Problematisierung eines Lebens nach dem Tode begann erst in der antiken Philosophie, wenn man von vereinzelt Erscheinungen im Fernen Osten absieht, und bleibt dann ein immer wieder schwankendes Thema der abendländischen Metaphysik. Aber erst im Zuge der Aufklärung dringt sie ins allgemeine Bewußtsein. Dann jedoch nimmt sie auch jene zwiespältige Haltung zwischen vermeintlicher Rationalität und unwillkürlichem mythischen Bewußtsein an, wie sie hier geschildert wurde.

geschichtlich wohl begründeten Descensus Christi zusammenhängt. Die Meinung, ein solcher Glaube und die damit verbundenen Erfahrungen seien mit einem aufgeklärten Denken unvereinbar, zeugt nur davon, daß man der Tiefe der Aufklärung noch nicht gerecht wurde. Denn diese Tiefe weist über sie hinaus, ohne sie aufzuheben. Dies aber im einzelnen nachzuweisen, würde den Rahmen der vorliegenden Meditation sprengen, die nichts anderes sein will als eine folgerichtige Auslegung biblischer Texte.³⁸

³⁸ Vgl. hierzu u. a. *K. Hübner*, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, und *ders.*, *Glaube und Denken*, Tübingen 2004.