

The Turn

Internationale Zeitschrift
für Islamische Philosophie – Theologie – Mystik

Eschatologie



Heft 2–2026
10. Ausgabe

The Turn

Internationale Zeitschrift für Islamische Philosophie – Theologie – Mystik

10. Ausgabe 2026, Heft 2
ISSN 2569-2054 / ISBN 978-3-910441-91-0

Schriftleitung

Hamid R. Braun
Hermann-Josef Scheidgen

Wissenschaftlicher Beirat

Dr. Meisam Belbasi (Mazandaran)
Prof. Dr. Christoph Böhr (Trier)
Prof. Dr. Mahdi Esfahani (Teheran)
Prof. Dr. Wolfgang Gantke (Bonn)
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson † (Hamburg)
Dr. Mohammad Ghorbanpour Delavar (Qom)
Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau (Wien)
Dr. Fahimeh Nasiri (Isfahan)
Prof. Dr. Harald Seubert (Nürnberg)

Lektorat

Michael Nestler

The Turn

erscheint zweimal jährlich

Herausgeber

Al-Mustafa Institut (Berlin)
Königsbergerstr. 21, 12207 Berlin
Tel.: +493040741071; Fax: +493040741069
Email: info@almustafa.de
Gestaltung: Markus Rhode

Besuchen Sie unsere Internetseite

<https://the-turn.eu>

Inhalt

Geleitwort	5
Zu diesem Heft	6
 <i>Hamid R. Braun</i>	
Mensch und Sterben	9
 <i>Parvis Falaturi</i>	
Die Lehre von den letzten Dingen	23
 <i>Hamid R. Braun / Hermann-Josef Scheidgen</i>	
Theologie der Eschatologie	37
 <i>Philipp Thull</i>	
Leben auf Vollendung hin	49
 <i>Seyyed Jalal Hashemi</i>	
Eschatologie in der islamischen Theologie	61
 <i>Mojtaba Najafi</i>	
Eschatologie im schiitischen Denken	73
 <i>Khushwant Singh</i>	
Zeitvorstellungen in der Sikhi	89
 Buchbesprechungen	107
Erschienene Hefte	114



Geleitwort

Die Internationale Zeitschrift ›The Turn‹ wurde 2018 in Berlin als ein Forum des interkulturellen Dialogs konzipiert. Ziel ist, die facettenreichen Perspektiven der Islamischen Philosophie, der Islamischen Theologie und der Islamischen Mystik zur Diskussion zu stellen, ohne diese als essentialistische Monolithe zu betrachten. Ihre Grundhaltungen sind transkulturelles Denken und aktive Wertschätzung.

Der Orient ist eine Nahtstelle mehrerer Welten, die das Vermächtnis früherer Religionen und Wissenschaftslehren aus der vorislamischen Zeit in sich trägt. ›The Turn‹ blickt in diese reichhaltigen Traditionen seit ihren Anfängen zurück und reflektiert, auf welche Weise die Weltreligion Islam die Grundlage einer Weltkultur und Weltzivilisation ist.

›The Turn‹ ist ein Forum für dialogische Toleranz und offene Reflexion mit einem verstehenden Charakter in Theorie und Praxis. Sie präferiert, das eigene Selbst mit dem Selbst des Anderen spiegelbildlich in Beziehung zu setzen. Diese Haltung motiviert, die Pluralität der Denkformen im Verständnis und Vergleich der Kulturen unter Berücksichtigung ihrer Kontexte in Augenschein zu nehmen. Geht diese Haltung verloren, so schwinden Motivation, Wissensdrang und letztlich die gemeinsame Sinnsuche. Die standpunktbewegliche Qualität von ›The Turn‹ besteht in der Dialogsuche und im Austausch von Argumenten.

›The Turn‹ versinnbildlicht eine Sehnsuchtssolidarität als anthropologische Konstante, die in allen Kulturen der Völker eine starke Prägung kennt. Diese Sehnsucht ist die Wurzel aller Philosophie, die Menschen Auftrieb gibt, die Entitäten der Welt zu ergründen und durch eine mannigfaltige Willensdynamik große Wissenschaftssysteme hervorzubringen.

›The Turn‹ ist schließlich bestrebt, im Sinne dieser Sehnsuchtssolidarität Frieden zu stiften und diesen durch die Macht des Dialogs zu manifestieren. Sie lädt dazu ein, sich jenseits aller Zentrismen mit jeweils eigener Stimme am polyphonen Dialog aller Kontexte der Philosophie, der Theologie und der Mystik zu beteiligen.

Die Schriftleitung

Zu diesem Heft

Tod und Sterben gehören zu den ältesten und tiefsten Fragen der Menschheit, die im Begriff der ›Eschatologie‹ ihren gemeinsamen Ausdruck finden. Die Regale der Bibliotheken sind entsprechend gefüllt mit Studien zu Jenseitsvorstellungen, Endzeiterwartungen und zur Frage nach dem Sinn des Daseins. Eine gemeinsame Mitte, ein ›tragendes Zwischen‹, verbindet diese Studien trotz aller Unterschiede in Sprache, Denkform und Symbolik. Diese Schnittmenge reicht bis in die Tiefenschichten des Bewusstseins und berührt das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen, zur Geschichte, zur Natur und zum letzten Sinn seiner Existenz.

Eschatologie ist nicht bloß ein Lehrstück innerhalb der theologischen Disziplinen, sondern Ausdruck einer elementaren Haltung des Menschen zu seiner Existenz. In ihr verdichten sich neben Erfahrungen von Verlust und Trost auch solche von Ende und Neubeginn. In der Eschatologie schlummert eine unbändige, ursprüngliche Sehnsucht nach dem Ziel von Existenz und Welt. Sie ist auf soziale, ethische und kulturelle Aspekte des Lebens bezogen. Wollen wir die Eschatologie der Völker verstehen, so dürfen wir sie nicht ausschließlich aus theologischer Perspektive betrachten, die auf Gottes endgültiges Handeln am Ende der Zeiten gerichtet ist. Wesentlich ist ebenso ihre psychologische und soziologische Dimension.

Aus psychologischer Sicht berührt die Eschatologie jene inneren Bewegungen, die im Menschen virulent sind und wach werden, wenn er seine Sterblichkeit nicht verdrängt, sondern sie bewusst bedenkt. Was geschieht in seinem Herzen, wenn er erkennt, dass sein Leben nicht unbegrenzt ist? Wie verändern sich Maßstäbe, Hoffnungen, Ängste, Bindungen und die Verantwortung gegenüber sich selbst und anderen? Die Reflexion über den Tod kann verunsichern, Resignation erzeugen und zur Flucht vor dem Leben verleiten. Sie vermag jedoch den Sinn für das Wesentliche zu schärfen, zu einer bewussteren Bejahung des Lebens zu führen und uns zu motivieren, die Tiefe unserer Existenz zu ergründen. Nicht selten wird der Mensch gerade angesichts seiner Endlichkeit empfindsamer für Liebe und Versöhnung.

Soziologisch betrachtet wirkt die Eschatologie weit über die Innerlichkeit des Einzelnen hinaus. Sie prägt und schärft die Formen gemeinschaftlicher

Lebensführung und vergegenwärtigt Erinnerungskulturen und Hoffnungsperspektiven ebenso wie den Umgang mit Leid, Schuld und Verantwortung. Darin zeigt sich, wie Gemeinschaften mit ihren Verstorbenen umgehen, wie sie Trauer gestalten, wie sie sich die Zukunft vorstellen und wie sie moralische Orientierung gewinnen. Eschatologische Erwartungen stabilisieren, indem sie Sinn und Halt vermitteln. Sie besitzen zugleich veränderndes Potenzial, da bestehende Verhältnisse im Licht einer höheren Ordnung kritisch betrachtet werden. Wenn Menschen das Sichtbare nicht als das Ganze verstehen, erhält das Handeln in der Gegenwart ein anderes Gewicht.

An dieser Nahtstelle zeigt sich die Sinnfunktion von Psychologie und Soziologie sowie die ethische Tragweite der Eschatologie. Wenn wir, wenngleich auf unterschiedliche Weise, nach dem letzten Ziel suchen, fragen wir unausweichlich nach einem rechten, erlösenden und vervollkommenden Weg. Die Besinnung auf unsere Sterblichkeit und die Hoffnung auf Vollendung können uns dazu führen, unser Handeln zu prüfen, Verantwortung ernster zu nehmen und unsere Mitwelt nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Nutzens zu betrachten, sondern auch als Bereicherung. In diesem Sinn lässt sich von einer ›gemeinsamen Ethik der Eschatologie‹ sprechen, einer Elementarethik, die aus dem Bewusstsein der Endlichkeit und der Hoffnung auf einen Sinnhorizont erwächst, der über den Augenblick hinausreicht.

Die Elementarethik der Eschatologie hat einen transkulturellen Kern. Sie bezeichnet eine Denkhaltung, die jedes schematische Vorgehen durchbricht und eine kultur- und religionsübergreifende Verständigung ermöglicht. So unterschiedlich die Traditionen der Völker in ihrer Praxis auch sein mögen, so vereint sie die Erfahrung, dass das Leben nicht in sich selbst aufgeht. Ebenso verbindet sie die Ahnung, dass Wahrheitssuche, Gerechtigkeitsverlangen, Empathie und Wertschätzung gegenüber sich selbst und dem Leben in einem tieferen Zusammenhang mit der Frage nach dem letzten Sinn der Existenz stehen. Hier liegt eine Chance für einen Dialog zwischen den religiösen Gemeinschaften, die in unterschiedliche kulturelle Zusammenhänge eingebettet sind, der nicht erst bei fertigen Lehrsätzen beginnt, sondern bei den Grundfragen des Menschseins selbst.

Eine so verstandene Eschatologie eröffnet einen gemeinsamen Denk- und Dialograum. Sie setzt an einer Schwelle an, die wir nicht umgehen können. Wo wir uns über unsere eschatologischen Vorstellungen austauschen, sprechen wir nicht nur über das, was nach dem Tod kommen könnte, sondern auch darüber, was dem Zusammenleben Würde verleiht. Die erneute Wahrnehmung der Eschatologie vermag eine fundierte Grundlage der Völkerver-

ständigung zu schaffen, weil sie in ihrer Vielfalt überall die Tiefe menschlicher Existenzfragen berührt.

Diese dialogische Eschatologie schult den Respekt vor den Antworten anderer, ohne die eigene Perspektive preiszugeben. Sie lehrt, dass Differenz nicht unbedingt Trennung bedeuten muss, sondern Bereicherung sein kann, wenn sie in eine Haltung gegenseitigen Zuhörens und echten Bemühens um Verstehen und Verstandenwerden eingebettet wird. Die Traditionen der Völker begegnen sich nicht als konkurrierende Systeme, sondern als Ausdrucksformen einer gemeinsamen Suche nach Wahrheit, Hoffnung und Sinn.

Das vorliegende Heft möchte die Sehnsuchtssolidarität der Eschatologie aus unterschiedlichen Perspektiven sichtbar machen. Es geht darum, Eschatologie nicht als isoliertes Spezialthema zu behandeln, sondern in ihrer anthropologischen, theologischen, psychologischen, sozialen und ethischen Tragweite wahrzunehmen.

In den Beiträgen wird nach den Bildern des Endes gefragt, nach den Hoffnungen auf Vollendung, nach den Vorstellungen von Jüngstem Gericht und Versöhnung, nach der Bedeutung der Sterblichkeit für das praktische Leben und nach der Kraft eschatologischer Vorstellungen für das Zusammenleben der Menschen. Das Heft lädt in diesem Geiste dazu ein, Eschatologie als einen Raum der ideologiekritischen Völkerverständigung zu entdecken, in dem die Traditionen der Völker, die nach einem echten Dialog suchen, ihre je eigenen Stimmen einbringen.

Die Schriftleitung

Mensch und Sterben

Psychokognitive Dimensionen der Endlichkeit

Hamid R. Braun

Zusammenfassung

Der Mensch trägt die Sehnsucht in sich, seine Lebenszeit zu verlängern und sein Altern zu beeinflussen. Doch jedes Lebewesen steht im Prozess des Entstehens, Bestehens und Vergehens. Der Beitrag fragt, wie Menschen ihre Sterblichkeit innerlich verarbeiten und im Verhalten nach außen mit ihr umgehen und in welchen Situationen ihnen die eigene Endlichkeit besonders bewusst wird. Was ändert sich im psychokognitiven Haushalt des Menschen und in seiner Lebensführung, wenn er seine Sterblichkeit reflektiert und offen darüber spricht? Ausgehend von der Annahme, dass jeder Mensch einen individuellen Umgang mit Tod und Sterben entwickelt, wird dieser Umgang als Zusammenspiel von Emotion und Kognition (»Herz und Gehirn«) verstanden, geprägt durch lebensweltliche Erfahrungen, subjektive Sinnkonstruktionen, kulturelle Muster sowie Welt- und Menschenbilder. Diese emotionalen, kognitiven und kulturellen Dimensionen sind im Themenfeld der Psychologie von Tod und Sterben angesiedelt (Borasio, 2013), in dem nicht nur Erleben und Verhalten untersucht werden, sondern auch Einstellungen, Trauerprozesse und Formen der Bewältigung. Erörtert werden affektive und kognitive Prozesse sowie religiös-kulturelle Deutungen als mögliche Einflussfaktoren. Ängste und Vermeidungs- bzw. Verdrängungstendenzen werden als Signale für Bedürfnisse nach Beziehung, Halt und Orientierung verstanden, besonders wenn Sterben konkret wird und vertraute innere Sicherheiten schwinden.

Summary

Human beings carry within themselves the desire to prolong life and to influence the process of aging. Yet every living being is subject to processes of coming into being, existence, and passing away. This article explores how individuals inwardly process their mortality, how they respond to it in outward behavior, and in which situations they become particularly aware of their own finitude. What changes occur in a person's psychocognitive constitution and way of life when mortality is consciously reflected upon and openly discussed? Proceeding from the assumption that each individual develops a distinct way of relating to death and dying, this relation is understood as an interplay of emotion and cognition (›heart and mind‹), shaped by lifeworld experiences, subjective constructions of meaning, cultural patterns, and worldviews as well as conceptions of the human person. These emotional, cognitive, and cultural dimensions belong to the field of the psychology of death and dying (Borasio, 2013), which examines not only experience and behavior, but also attitudes, grieving processes, and forms of coping. The article discusses affective and cognitive processes together with religious and cultural interpretations as possible influencing factors. Anxiety, tendencies toward avoidance and repression are interpreted as expressions of needs for connection, stability, and orientation, especially when dying becomes a concrete reality and familiar inner certainties begin to erode.

Schlüsselbegriffe

Anthropologische Konstante, Endlichkeit, Hypnagogie, Kognition, Neurowissenschaft, Schlaf, Thanatopsychologie, Tod und Sterben, Unsterblichkeit, verdrängte Endlichkeit.

Dem Tod im Schlaf Begegnen

Die Anthropologie der Endlichkeit gründet auf der folgenden Prämisse: ›Wir sind Menschen‹, ›Menschen sind sterblich‹, ›Ich bin ein Mensch, also bin auch ich sterblich‹. Doch woran erkenne ich für mich selbst die eigene Sterblichkeit? Durch die Erinnerungen meiner Eltern, durch das Erleben einer akuten Grenzsituation mit hoher seelischer Belastung, durch unheilbare Krankheit, eine Katastrophe oder durch die unmittelbare Erfahrung, die mir vor Augen führt, dass Menschen in meinem Umfeld auf unterschiedliche Weise sterben?

Die Sterblichkeit ist uns früh indirekt erfahrbar, etwa im Schlaf, wenn das Wachbewusstsein vorübergehend abnimmt. Bereits bei Säuglingen und Kindern wie später im Erwachsenenalter ist Schlaf durch eine physiologische Reduktion wachbewusster Ich-Leistungen gekennzeichnet.

Das Wach-Ich tritt allmählich in den Hintergrund. Der Entschluss zu schlafen ist bewusst, indem wir uns hinlegen und die Augen schließen. Das Einschlafen und der Schlafverlauf selbst werden jedoch überwiegend unbewusst neurobiologisch gesteuert. In diesem Prozess nimmt die bewusste Außenorientierung ab; äußere Reize werden immer stärker gefiltert. Mit zunehmender Schlaftiefe verändern sich Wahrnehmung sowie das Erleben von Zeit und Zustand und werden teilweise unterbrochen. Erst beim Erwachen werden Aufmerksamkeit, Orientierung und Realitätsprüfung schrittweise erneut reaktiviert.

Die Hypnagogie beschreibt den Übergangszustand vom Wachsein in den Schlaf als Eintritt in eine andere Sphäre (Foulkes, 1969). Diese regelmäßige Erfahrung ist hirnpfysiologisch ein dynamischer Wechsel von Bewusstseins- und Körperzuständen. Das Gehirn ist aktiv, der Körper aber weitgehend still. Das Erleben verlagert sich in eine Innenwelt, die sich wie eine andere Sphäre anfühlt. Der Schlafzustand wird in der antiken Mythologie als ›Zwillingsbruder von Thanatos‹ bezeichnet, also von ›Tod‹, einer symbolischen Verdichtung dessen, was der Körper ›weiß‹, noch bevor der Verstand Begriffe bildet (Clarus, 2000).

Der Schlaf als phänomenologische Tatsache ist eine tägliche Einübung in das Loslassen von Kontrolle, eine Wiederholung, die tröstet, weil wir darauf vertrauen, ›zurückzukommen‹; zugleich tragen wir die Angst in uns, ›nicht mehr erwachen‹ zu können. So betrachtet ist der Satz, ›der Tod sei wie ein Schlaf‹, weniger eine Aussage über das ›Jenseits‹ als über ›Ruhe und Sturm‹ in der menschlichen Innenwelt. Mit dem Ende des Schlafes im Erwachen rechnet unser Organismus mit Rückkehr, mit der Wiederkehr des Ichs, mit einem neuen Morgen. Der Schlaf erzeugt die Erwartung, dass jedes Verschwinden ein Wiederkommen in sich trage. Das Gefühl der Endlichkeit jedoch – oder der Tod selbst – durchbricht diese Erwartung. Vielleicht ist das eine Erklärung dafür, warum die Vorstellung vom Tod als Schlaf tröstet und zugleich irritiert.

Verdrängte Endlichkeit

Der Ausdruck ›verdrängte Endlichkeit‹ bezeichnet den psychokognitiven Zustand, in dem der Mensch um die eigene Sterblichkeit zwar implizit weiß, sie aber aus dem expliziten Bewusstsein verdrängt.

Eine Ursache dieser Neigung hat biopsychologische Grundlagen: Der Lebens- und Selbsterhaltungstrieb ist tief in psychokognitiven und existenziellen Strukturen verankert (Yousefi, 2017). Diese Neigung stärkt Hoffnung, Bindungsfähigkeit, Überlebenswillen und prägt die Suche nach Sinn und

Bedürfniserfüllung. Solange das Leben relativ stabil in gewohnten Bahnen verläuft, erscheint die eigene Sterblichkeit wie ein lebensfernes Konstrukt. Das Wissen um den Tod ist zwar vorhanden, bleibt jedoch psychokognitiv fern. Endlichkeit tritt oft erst dann in den Vordergrund, wenn sie durch eine existenzhellende ›ultimative Grenzsituation‹ (Jaspers, 1971) bewusst wird. Existenzhellend wirken etwa folgenreiche Diagnosen, plötzliche Todesnachrichten oder schwere Schicksalsschläge.

In der oben formulierten ›Schlafmetapher‹ steckt ein Hinweis auf die Gefahr der Verdrängung der eigenen Endlichkeit. Der Mensch verfügt über eine ausgeprägte Neigung zur Distraction bzw. Ablenkung, um die Realität der eigenen Sterblichkeit nicht explizit thematisieren zu müssen. Diese Neigung begleitet ihn ein Leben lang. Im Zwielficht zwischen der routinierten Rückkehr nach dem Schlaf und der Ahnung, dass diese Rückkehr endgültig ausbleibt, bildet sich die Verdrängung der eigenen Endlichkeit als Alltagshaltung heraus. Es ist nur natürlich, dass viele vermeiden, über die eigene Endlichkeit zu sprechen; ihr ins Auge zu blicken verlangt Mut und existenzielle Zuversicht.

Der Mensch versteckt seine Ängste oft hinter Aussagen wie ›Irgendwann stirbt man‹ (Heidegger, 1963), um die Tatsache zu verdecken, dass er selbst sterblich ist. Der Begriff des ›Man‹ fungiert als Kollektivsubjekt, das eine entlastende Distanz zur eigenen Sterblichkeit erzeugt: Was die Menschheit als Ganzes betrifft, erscheint weniger drastisch und ist emotional leichter zu ertragen. Es ist verständlich, dass der Mensch Distraction als Strategie der Emotionsregulation einsetzt, die ihm hilft, seine Angst zu verdrängen und die eigene Endlichkeit nicht reflektieren zu müssen.

Angst beschreibt hier eine Grundbefindlichkeit, während Furcht sich auf ein Objekt bezieht (Kierkegaard, 2023), etwa auf konkrete Gegenstände, Gefahren oder bestimmte Situationen. Sie entsteht angesichts einer erkennbaren Bedrohung und dient dem Schutz des Menschen. Angst hingegen ist eine grundlegende existenzielle Befindlichkeit ohne klar benennbares Objekt. Sie betrifft weniger eine einzelne Gefahr als vielmehr das Dasein insgesamt. Furcht dagegen richtet sich auf konkrete Situationen, etwa auf eine bevorstehende Operation oder eine schwere Krankheit. Hier ist klar, wovor man sich fürchtet.

Existenzielle Angst entsteht aus der Einsicht, dass der Mensch grundsätzlich sterblich ist. Sie bleibt bestehen, auch wenn gerade keine unmittelbare Gefahr vorliegt. Realistisch und ohne die Existenzangst zu verdrängen wäre daher zu sagen: ›Ich werde irgendwann sterben‹. Diese Einsicht konfrontiert

den Menschen unausweichlich mit seiner Endlichkeit und fordert ihre bewusste Reflexion heraus.

Anthropologie von Tod und Sterben

Tod und Sterben sind anthropologische Konstanten. Während das Sterben den Ablauf des Lebensendes darstellt, beschreibt der Tod den Zustand nach dem Ende des Lebens. Diese Erfahrungswirklichkeit schreibt sich in jedes gelebte Leben und in jede Beziehung ein.

Menschen sterben unterschiedlich: manche kämpfend, manche schweigend, manche im Glauben, manche versöhnlich, manche skeptisch, manche wütend, manche zufrieden, manche mit ungelösten Fragen, andere dankbar und glücklich. Gefühle von Dankbarkeit und Glück können sich zeigen, wenn Betroffene sich aussprechen und versöhnlich miteinander umgehen (Steinmetz, 2026). Manche sehen im Tod das ›totale Ende‹, andere einen Übergang in ein Jenseits oder eine neue Existenzform. Beide Perspektiven können Trost spenden, aber auch existenzielle Ängste verstärken. Sie sind im Inneren des Menschen wirksam und mit seiner Biographie, seiner Bindungsgeschichte und seinen Erinnerungen verwoben. Sie beeinflussen, wie Menschen Tod und Sterben wahrnehmen, wie offen sie über Endlichkeit sprechen, welche Gefühle erlaubt sind und wie Trauer gezeigt wird (Trachsel & Maercker, 2016).

Die Anthropologie der Endlichkeit betrachtet den Menschen unter dem Gesichtspunkt seiner physiobiologischen und psychokognitiven Begrenztheit, die er häufig verdrängt. Sie verdeutlicht, dass Menschen Tod und Sterben auf vielfältige Weise thematisieren, ihre Sterblichkeit unterschiedlich verdrängen und je verschieden mit dem Grundsatz von ›Entstehen, Bestehen und Vergehen‹ umgehen. Die Theologie der Endlichkeit, wie sie in Religionen und soziokulturellen Traditionen Ausdruck findet, spiegelt diese Mannigfaltigkeit wider.

Der Prozess des Entstehens, Bestehens und Vergehens wird nicht primär unter dem Gesichtspunkt des ›Warum‹, sondern des ›Wie‹ erfahren. Das ›Wie‹ ist die Form, in der das Endlichkeitsgefühl erträglich wird. Gemeinsam ist allen Ritualen, dass sie Tod und Sterben sozial verankern. Im Bewusstsein der Endlichkeit entstehen Sinnfiguren, die Angst ordnen, Übergänge markieren und Zugehörigkeit stiften. Sterben und Tod bieten in schriftlichen wie mündlichen Traditionskontexten vielfältige Deutungsrahmen, etwa Vorstellungen von Erlösung, Weiterleben und Auferstehung, Wiedergeburt oder Verschmelzung mit einem größeren Ganzen (Wittwer et al., 2020). Sichtbar

werden diese Deutungsrahmen in lokalen Riten, Familienüberlieferungen und alltagspraktischen Liturgien, etwa in Klagegesängen, Totenwachen, Erinnerungspraktiken oder Regeln des Schweigens.

Angst und Respekt vor dem Sterben sind präsent als Furcht vor Schmerz und Kontrollverlust sowie als Sorge vor Trennung, die sich dem alltäglichen Zugriff entzieht (Yalom, 2010). Moderne Lebenswelten verlagern das Sterben häufig in Institutionen, in eine Sprache der Diagnosen, Verläufe und Maßnahmen. Damit wird das Leid nicht kleiner, aber geordneter und mitunter entwirklicht. Wer den Tod primär als medizinisches Ereignis kennenlernt, erlebt ihn kaum als Teil eines gemeinsamen Lebensraums. Diese Auslagerung kann Schutz bieten, weil sie Überforderung reduziert. Zugleich kann sie dazu beitragen, dass Menschen im Alltag weniger eine seelische Grammatik des Sterbens und der Trauer einüben (Student, 2004).

Psychokognitiv bedeutsam sind symbolische Begräbnisrituale, Trauerzeiten, Kleidungsvorschriften und Gebete, weil sie Affekte ordnen, Chaos strukturieren und Sinn stiften. Sie geben dem Unsagbaren eine Gestalt und schaffen Handlungsmöglichkeiten, wo sich sonst Ohnmacht in Familie und Gemeinschaft ausbreitet.

Dimensionen der Thanatopsychologie

Thanatologie bezeichnet die interdisziplinäre Wissenschaft vom Tod (Feldmann, 2004). Sie befasst sich damit, was im Menschen geschieht, wenn Endlichkeit nicht mehr abstrakt bleibt, sondern im Erleben, in Gedanken, Entscheidungen, Beziehungen, Wahrnehmungen und Affekten real wird. Die Thanatopsychologie berührt Gesprächsführung, Krisenintervention, Psychoedukation, Angehörigenarbeit, Trauerbegleitung und die Prävention von Überforderung. Auch in Palliativ- und Hospizkontexten ist sie von besonderer Bedeutung (Fegg et al., 2012). Sie fragt weniger nach metaphysischen Letztbegründungen als nach den psychischen und sozialen Mustern des Umgangs mit Tod und Sterben. Im Mittelpunkt stehen die Fragen, welche Haltungen Menschen gegenüber dem Tod entwickeln, wie sie mit Todesangst und Trauerbelastung umgehen, welche Ängste kognitiv und emotional dominieren, wie Menschen in den erwähnten ultimativen Grenzsituationen reagieren und was zu ihrer Stabilisierung beitragen kann.

Für die Thanatopsychologie folgt daraus eine einfache, aber harte Überlegung (Brauers & Ortmanns, 2023): Angst lässt sich nicht ›wegreden‹ oder ›wegfühlen‹, solange der Mensch unter Belastung und Leidensdruck steht. Ist das autonome Nervensystem auf Bedrohung eingestellt, verengt sich das

Denken und sinkt die Empathiefähigkeit, während Sinnarbeit leicht zur Überforderung werden kann. Unter Bedrohung – dazu gehört auch die Vorstellung vom eigenen Sterben – aktiviert das Gehirn Warn- und Stresssysteme, insbesondere in der Amygdala, im Hirnstamm und in den Stressachsen. Die Aufmerksamkeit verringert sich, und der Körper geht in Sympathikus-Bereitschaft (Yousefi, 2025). Die Fähigkeit des präfrontalen Kortex, Angst zu modulieren und Sinnarbeit zu leisten, sinkt. Denken wird schneller, aber enger.

Dies mögen Gründe sein, warum die Begleitung Sterbender und ihrer Angehörigen häufig mit Ko-Regulation durch ruhige Präsenz, klare Orientierungshilfen und verlässliche Rhythmen beginnt. Erst die Ko-Regulation, die nicht bloß ›weich‹, sondern biologisch wirkt, liefert Sicherheitsreize, die parasympathische Beruhigung unterstützen und dadurch einen inneren Spielraum eröffnen, in dem Fragen nach Schuld, Sinn und Abschied wieder denkbar werden (Wittkowski, 1990). Wenn sich der Mensch im Inneren erneut sicher fühlt, kann er sich diesen Fragen zuwenden, ohne daran kognitiv wie emotional zu zerbrechen.

Strukturelle Ansätze

Über die biologische Begründbarkeit der Angst vor Tod und Sterben hinaus spielen Selbsterhaltung und die individuell geprägte Biographie eine wichtige Rolle. Hinzu kommen sozial geformte Erfahrungen von Bindung und Trennung sowie vielschichtig kulturell gerahmte Deutungssysteme.

In existenziell ausgerichteten Theorien wird Todesangst als Grundtatsache des Selbstbewusstseins begriffen. Der Mensch steht demnach vor der Aufgabe, sich als ein endliches Wesen wahrzunehmen (Frankl, 2018). Diese Erkenntnis erzeugt ›existenzielle Angst‹. Viele Lebensentscheidungen lassen sich als Antworten auf diese existenzielle Spannung betrachten, ebenso als Versuche, Endlichkeit zu übersteigen, zu ordnen oder zu vergessen.

Aus der Sicht lerntheoretischer und kognitiver Modelle kann Todesangst durch medizinische Ereignisse, Verlusterfahrungen oder Katastrophenerlebnisse ausgelöst und verstärkt werden. Solche Erfahrungen begünstigen häufig die Entwicklung von Vermeidungsverhalten. Die Auseinandersetzung mit dem Tod wird oft gemieden – in Gedanken, in der Sprache und im Alltag. Diese Vermeidung zeigt sich nicht nur in Krankenhausscheu, Hypochondrie und übermäßiger Gesundheitskontrolle, sondern auch in der Vermeidung von Beerdigungen oder anderen Konfrontationen mit Tod und Sterben. Psychologisch kann Vermeidung kurzfristig stabilisieren, weil das Nervensystem dosiert, wie viel Endlichkeit auf einmal ertragen wird.

Problematisch wird sie, wenn sie sich zu einer dauerhaften Lebenswirklichkeit oder Grundhaltung verfestigt, sodass Beziehungen verarmen, Trauer eingefroren bleibt und der Tod nur noch als Schock hereinbrechen kann.

Psychokognitiv lässt sich eine solche Verdrängung als Schutzvorgang verstehen, der Angst nicht abschafft, sondern verschiebt. Indem der Mensch verdrängt, begegnet er ihr oft mit Ersatz-Unsterblichkeiten wie Leistung, Besitz oder Glaubensgewissheit, die beruhigen, solange sie tragen, und erschüttern, wenn sie zerbrechen. Zu unterscheiden ist zwischen bewusster Unterdrückung: ›Ich will jetzt nicht daran denken‹, und unbewusster Verdrängung: ›Mich beschäftigt das nicht‹. Eine solche verdrängte Endlichkeit kann sich auch hinter der nüchternen Haltung verbergen: ›Ich muss realistisch sein‹. Eine Folge kann sein, dass Todesangst unverdaut bleibt und als Reizbarkeit, Schlafstörung, somatische Anspannung oder plötzliche Panik zurückkehrt – oft gerade dann, wenn die Kontrolle ohnehin nachlässt.

Es ist nur natürlich, dass dem Menschen mit dem Bewusstwerden seiner Endlichkeit oft die Worte fehlen, weil das auf Sprache gegründete Ich an seine Grenzen stößt. Schweigen ist dann ein Moment, in dem das Selbst seine Verletzlichkeit erfährt und die gewohnte symbolische Struktur zerfällt. Schweigen ist eine existenzielle Geste, ein Innehalten vor dem, was größer ist als das Ich, ein Moment, in dem der Mensch die eigene Endlichkeit ohne Abwehr annimmt.

Verdrängung hat eine weitere, neuropsychologische Seite. Wer dem Todesgedanken ausweicht, spürt, wie erwähnt, kurzfristig Erleichterung. Das Gehirn lernt, dass Distanz die Angst reduziert (Krohne, 2010). Gleichzeitig binden Unterdrückungsversuche kognitive Kontrolle. Präfrontale Hemmung kann zwar belastende Inhalte vom Bewusstsein fernhalten, doch sie kostet Energie und wirkt nicht dauerhaft stabil. Psychisch entsteht das Paradox, dass man an den Tod nicht denken will, ihn aber gerade dadurch fortwährend im Hintergrund mitführt.

Wo sich Angst bemerkbar macht, ist meist etwas Wertvolles berührt: Bindung, Selbstautonomie, Zugehörigkeit oder die Integrität der eigenen Identität. Angst sucht Beruhigung und will verstanden werden. Vor allem die Todesangst kann schwerlich weggedacht, weggefühlt oder wegtherapiert werden. Sie will nicht beseitigt, sondern verstanden und beantwortet werden. Wenn wir sie verdrängen, vernachlässigen wir ihren sinngebenden Kern. In der Thanatopsychologie geht es daher darum, Angst in eine tragfähige Form zu transformieren, die das Leben nicht zerstört. Die bewegende Brücke bei der Überwindung der Angst ist die Sinnfrage, welche die ›Tiefenordnung‹ mit der ›Hohen Ordnung‹ in Harmonie hält.

Aus bindungstheoretischer Perspektive ist Todesangst eine intensive Trennungsangst. Der Tod bedroht das Selbstsein des Menschen und seine Bindungsordnung nach außen. Wer in seiner Lebensgeschichte sichere Bindung erfahren hat, kann Angst eher regulieren; wer frühe Unsicherheiten, Verlassenheit oder Traumatisierungen erlebt hat, reagiert häufig mit Überkontrolle, Rückzug oder Panik. Dies kann dazu führen, dass Menschen entweder Nähe und Gespräch suchen oder sich in Schweigen und Distanz zurückziehen.

Das Selbstkonzept und die Endlichkeit

Wird einem Menschen die eigene Sterblichkeit bewusst, verändert sich sein gesamtes Wahrnehmungs- und Erlebensfeld. In diesem vielschichtigen Prozess reorganisieren sich Aufmerksamkeit und Zeitgefühl ebenso wie soziale Wahrnehmung und Bedeutungszuschreibungen. Die Intensität dieser Veränderungen hängt unter anderem von der Art der Erkrankung, der Medikation, der psychischen Stabilität und der Bindungssicherheit ab. Eine Existenzkrise kann die psychokognitive Kapazität, je nach Kontext, erheblich reduzieren. Umgekehrt können Lustlosigkeit, Schwäche und bestimmte Medikamente das Erleben von Entfremdung intensivieren.

Im Sterbeprozess verschiebt sich die Wahrnehmung von außen nach innen. Die Insula bündelt als Knoten interozeptiver Verarbeitung Signale aus Atem, Herzschlag, Schmerz und Erschöpfung. Sie verbindet Emotionen mit Körpergefühl, während das Gehirn Reize als dringlich markiert und komplexe Planungen zunehmend in den Hintergrund treten. Im Sterben entwickelt sich eine Dynamik, die in eine ›Rückkehr‹ des zuvor Verdrängten mündet. Was im Alltag durch Arbeit, Rollen und Routinen gebunden war, verliert seinen Halt, wenn der Körper schwächer und der Horizont enger wird.

In einer solchen Phase wird Endlichkeit nicht mehr nur gedacht, sondern als Schock oder als langsames Einsickern intensiv gespürt. Weniger die Todesidee selbst ist das Schwerste, sondern vielmehr das Gefühl, alles verpasst zu haben. Zu spät für Klärungen, vor allem zu spät für Versöhnung. Verdrängung ist in diesem psychokognitiven Moment nicht mehr Schutz, sondern zusätzliche Last, weil sie das Nachholen von Abschied erschwert. Gerade hier gewinnt die Kompass-Frage als Orientierungshilfe eine besondere Bedeutung.

Durch die Einengung der Aufmerksamkeit im Sterbeprozess verlieren Nebensächlichkeiten rasch an Sinn und Bedeutung. Ins Zentrum rücken umso intensiver die Beziehungsfrage, die Schuldfrage, Dankbarkeit, das Bedürfnis nach Versöhnung sowie die Erledigung unerledigter Dinge. Diese Verdich-

tung führt jedoch nur dann zu psychischer Entlastung, wenn existenziell relevante Fragen – etwa: ›Was darf noch geschehen?‹ und ›Was darf nicht mehr geschehen?‹ – eine angemessene Antwort erhalten. Diese affektiv gesteuerte Klarheit ist nicht nur für Menschen in der Sterbephase sinnstiftend.

Im Zustand der Angst wird Zeit oft gedehnt. Die Betroffenen entwickeln dabei ein verändertes Zeit- und Daseinsgefühl. Jede Minute zählt. Vergangenheit wird lebendig und Gegenwart intensiver erlebt, während die Zukunft zunehmend schrumpft. Das Endlichkeitsgefühl tritt in den Vordergrund. Dieser Prozess kann friedlich oder schmerzhaft verlaufen. In dieser Phase setzt häufig ein intensiver Lebensrückblick ein.

Die Fragen ›Wer war ich?‹, ›Wofür stehe ich?‹ und ›Was bleibt?‹ rücken ins Zentrum des Erlebens. Der Lebensrückblick ist nicht nur Erinnerung, sondern auch eine stille Bewertung des eigenen Lebens. Im Sterbeprozess treten zudem häufig Bewusstseinsveränderungen auf. Gestrige Feinde können zu heutigen Freunden werden, und lebhafte Träume können von wechselnder Klarheit begleitet sein.

Dabei ist es nur natürlich, wenn Menschen ihre Ängste und Befürchtungen aus Scham, aus Rücksicht oder aus dem Wunsch verschweigen, ihre Angehörigen zu schützen (Becker, 1985). Häufig verfallen sie in solchen Situationen in Schockstarre oder konfliktvermeidendes Verhalten. Angst und Frieden, Wut und Dankbarkeit sowie Rückzug und Sehnsucht behalten dabei ihre Bedeutung.

Der Wunsch nach Sinn ist hier ein Regulationsversuch. Im Kern geht es um die je individuelle Beantwortung der Frage, was Sterbende in dieser Phase in ihrer Beziehung zu sich selbst und zur Außenwelt benötigen. Nicht die Frage, wie ein Mensch sterben sollte, steht im Raum, sondern wie er seine Endlichkeit reguliert und was ihn dabei unterstützt. Darin liegt die Kompass-Frage der Selbstreflexion im Gespräch mit dem sterbenden Menschen.

Systemisches Vorgehen

Aus systemischer Sicht ist Sterben ein Prozess, der nicht nur das Individuum, sondern das gesamte System ›Familie‹ betrifft. Dieser Prozess verändert häufig Beziehungen und Interaktionsregeln. Verdrängte Endlichkeit kann im systemischen Wirkungszusammenhang zu einem gemeinsamen Arrangement werden und zunächst entlastend wirken.

In einer zirkulären Dynamik meidet der Einzelne den Todesgedanken, und die Familie stabilisiert sich durch Schweigen, Themenwechsel oder gemeinsame Aktivitäten. Die Angst eines Familienmitglieds erhöht die Unsi-

cherheit der anderen, deren Unsicherheit wiederum Rückzug, Kontrolle oder Konflikte verstärkt. Systemische Arbeit fragt weniger nach Schuldigen als nach Mustern, wie Beziehungen funktionieren, ohne die Beteiligten gegenseitig in Bedrängnis zu bringen.

Die lösungsorientierte Sicht der systemischen Arbeit ist anschlussfähig an Konzepte der Familienentwicklung und an ressourcenorientierte Ansätze. Empirisch zeigen familientherapeutische Interventionen das Entlastungspotential systemischer Unterstützung. Damit erfährt die sogenannte Kompass-Frage eine systemische Erweiterung: ›Was brauchen die Betroffenen jetzt, um ihre verinnerlichte Angst auszusprechen, ohne Stärke vorzutäuschen und Angehörige zu überfordern?‹ Wichtig ist, was die Betroffenen benötigen und was das Beziehungssystem braucht, um einen wertschätzenden Abschied in einer Sprache zu ermöglichen, mit der sich alle identifizieren können.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ergeben sich für die systemische Psychoonkologie konkrete Aufgaben. Sie ergänzt die Thanatopsychologie, indem sie Endlichkeit nicht primär als ›inneres Problem‹ des Menschen, sondern als einen Prozess im Beziehungssystem wahrnimmt. Wesentlich ist, wie sich die Beteiligten gegenseitig schützen, wie sie sich aussprechen, wie sie Unterschiede aushalten und diese für den Dialog fruchtbar machen.

Systemische Psychoonkologie macht diese Muster sichtbar und eröffnet neue Handlungsspielräume in der Interaktion. Dazu gehören insbesondere Externalisierung, zirkuläres Fragen, Genogramm- und Ressourcenarbeit sowie die Förderung von Ko-Regulation im System ›Familie‹. Die Familienmitglieder können selbstreflexiv lernen, ihre Ängste zu teilen, ohne sich gegenseitig zu überfluten oder diese als Schwäche zu deuten. Wird Endlichkeit konkret, so helfen vereinbarte Ziele und Rituale, die innere Alarmkurve zu senken und Hoffnung sowie Sinn zu bewahren (Yousefi, 2023).

Fazit

Jeder Mensch findet seinen eigenen Umgang mit der Endlichkeit. Ein solcher Umgang ist keine Schwäche, sondern eine zutiefst menschliche Form des Selbstschutzes. Dieser Schutz bewahrt vor Übermaß, ermöglicht Distanz und schafft Spielraum, den Umgang mit dem Unvermeidlichen einzuüben (Quante, 2019). Er gerät jedoch ins Wanken, wenn ultimative Grenzsituationen den Menschen treffen und Endlichkeit existenziell spürbar wird.

In solchen Situationen wird es bedeutsam, die eigene Angst als menschlich anzuerkennen und ihr einen sicheren Ort zu geben: im Gespräch, im Ritual, in einer Verfügung, in einem Abschiedssatz oder in der Entscheidung

für Nähe. Solche kleinen Akte eines einfühlsamen Zulassens erweitern den Handlungsspielraum im Beziehungssystem.

In allen Phasen des Endlichkeitsgefühls steht der Mensch in seiner Ganzheit in fortwährender Wechselwirkung (Yousefi, 2020). Eine solche ultimative Gewissheit und Existenzerhellung führt nicht selten dazu, dass der Mensch bewusster lebt und das Leben intensiver erfahren möchte. Dabei wird Gegenwart verdichtet, Prioritäten ordnen sich neu und das bislang Selbstverständliche erhält neue Bedeutung. Beziehungen gewinnen an Gewicht, selbst kleine Momente werden als einmalig erfahren und Entscheidungen leuchten weiter.

Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass dieselbe Erkenntnis in eine Sinnkrise umschlägt. Wo sich das Gefühl der Endlichkeit breitmacht, tritt oft eine Einsamkeit ein, die alles umgreift und bestimmt. Die eigene Biographie wirkt sinnlos und zukünftige Ziele verlieren ihre Strahlkraft. Häufig geht damit ein Rückzug aus sozialen Bezügen einher. Nähe wird entweder als anstrengend erlebt oder als Erfahrung des Verstanden- und Getragenseins.

Die körperlich-affektive Dimension – etwa autonomes Nervensystem, Sicherheitsgefühl und Nähe-Distanz-Regulation – steht in Beziehung zu kognitiv-narrativen Dimensionen wie Sinngebung, Wertesystemen, Biographie, Entscheidungsfähigkeit sowie religiösen oder kulturellen Weltbildern. Thanatopsychologie und systemische Psychoonkologie nehmen dieses Zusammenspiel von affektiver Regulation und kognitiv-narrativer Integration konsequent ernst. Sie erschließen Wege, Endlichkeit als Chance und als Modus des Dialogs zu begreifen und dadurch die psychokognitiven Ressourcen der Betroffenen zu stärken.

Literatur

- Becker, Ernest (1985). *Die Überwindung der Todesfurcht. Dynamik des Todes*. München: Goldmann.
- Borasio, Gian Domenico (2013). *Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen*. München: dtv.
- Brauers, Angelika & Ortmanns, Bruno (Hrsg.) (2023). *Thanatologie im deutschsprachigen Raum. Interdisziplinäre Perspektiven*. Oberhausen: Rediroma.
- Clarus, Ingeborg (2000). *Opfer, Ritus, Wandlung. Eine Wanderung durch Kulturen und Mythen*. Ostfildern: Patmos.
- Fegg, Martin; Gramm, Jan; Pestinger, Martina (Hrsg.) (2012). *Psychologie und Palliative Care. Aufgaben, Konzepte und Interventionen in der Begleitung von Patienten und Angehörigen*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Feldmann, Klaus (2004). Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Foulkes, David (1969). Die Psychologie des Schlafs. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Frankl, Viktor E. (2018). Trotzdem Ja zum Leben sagen. München: Penguin.
- Heidegger, Martin (1963). Sein und Zeit. Zehnte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Jaspers, Karl (1971). Psychologie der Weltanschauungen. Berlin: Springer.
- Kierkegaard, Søren (2023). Der Begriff Angst. Ditzingen: Reclam.
- Krohne, Heinz Walter (2010). Psychologie der Angst. Ein Lehrbuch. Stuttgart: Kohlhammer.
- Quante, Michael (2019). Tod, wo ist Dein Stachel? Über einen Zusammenhang von Endlichkeit und personaler Lebensform des Menschen. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Steinmetz, Astrid (2026). Glücksmomente. Geschichten vom Lebensende. Heidelberg: Carl-Auer.
- Student, Johann-Christoph (Hrsg.) (2004). Sterben, Tod und Trauer. Handbuch für Begleitende. Freiburg: Herder.
- Trachsel, Manuel & Maercker, Andreas (2016). Lebensende, Sterben und Tod. Göttingen: Hogrefe.
- Wittkowski, Joachim (1990). Psychologie des Todes. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wittwer, Héctor; Schäfer, Daniel; Frewer, Andreas (Hrsg.) (2020). Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. Berlin: J.B. Metzler.
- Yalom, Irvin D. (2010). In die Sonne schauen. Wie man die Angst vor dem Tod überwindet. München: btb.
- Yousefi, Hamid R. (2017). Der Mensch und seine Sehnsüchte. Eine praktische Theorie der Sehnsucht. In: Schreijäck, Thomas & Serikov, Vladislav (Hrsg.). Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten. Ostfildern: Matthias Grünewald (401–410).
- (2020). Psychologie der Kommunikation. In: dvb forum. Zeitschrift des Deutschen Verbandes für Bildungs- und Berufsberatung e.V. 59/2: Zuwanderung – Zukunft im Miteinander (4–8).
 - (2023). Systemische Psychoonkologie. In: Jahrbuch Psychotherapie. Internationale Zeitschrift für PsychoPraxis 3/3 (37–61).
 - (2025). Biopsychische Systemstruktur der Liebe. Die Physiologie einer leidenschaftlichen Gefühlswallung. In: The Turn. Internationale Zeitschrift für Islamische Philosophie – Theologie – Mystik 7/1 (7–21).

Kurzbiographie

Braun, Hamid R., ist Professor für interkulturelle Philosophie, Philosophiegeschichte und Kommunikationspsychologie. Er ist klinischer Psychologe, systemischer Therapeut und Psychoonkologe sowie Herausgeber der internationalen Zeitschriften ›Jahrbuch des Denkens‹ und ›Jahrbuch Psychotherapie‹.

Korrespondenz

Prof. Dr. Dr. h.c. Hamid R. Braun

Email: pddr.yousefi@gmail.com



Die Lehre von den letzten Dingen

Die Perspektive der Biologie und ihr Verhältnis zur Theologie

Parvis Falaturi

Zusammenfassung

Die Eschatologie, die Lehre von den letzten Dingen, ist üblicherweise Betrachtungsgegenstand der Theologie oder der Religionswissenschaften. Der Biologie sind Spekulationen über nachtodliches Geschehen dagegen eher fremd. Dabei beschäftigen sich sowohl die Theologie als auch die Biologie mit dem Leben und dem Menschen. Die Biologie betrachtet ihn als Lebewesen in seiner leiblichen und materiellen Ausprägung. Leben vollzieht sich aus dieser Perspektive in chemischen Reaktionen, physikalischen Prozessen, Regelkreisen und Stoffaustausch. Die Theologie betrachtet den Menschen demgegenüber als Geschöpf Gottes, das auf seinen Schöpfer bezogen ist und bleibt. Ihr Augenmerk richtet sich dabei weniger auf die biologischen Bedingungen menschlichen Lebens als auf dessen religiöse und spirituelle Dimensionen. In diesem Sinne versucht der vorliegende Beitrag, Perspektiven unterschiedlicher Wissenschaftstraditionen miteinander zu verbinden. Er beschränkt sich in seinen theologischen Impulsen auf eine biblische Eschatologie, also auf Zeugnisse der Bibel aus Altem und Neuem Testament. Damit greift er auf Schriftzeugnisse der jüdischen und christlichen Traditionen in ihren verschiedenen Denominationen und Ausprägungen zurück und setzt sie mit der biologischen Perspektive in Beziehung (Falaturi, 2014).

Summary

Eschatology, the doctrine of the last things, is traditionally a subject of theology and religious studies. Biology, by contrast, is generally less concerned

with speculations about post-mortem existence. Yet both theology and biology are concerned with life and human beings. Biology approaches human beings as living organisms in their bodily and material constitution. From this perspective, life unfolds through chemical reactions, physical processes, regulatory mechanisms, and metabolic exchange. Theology, on the other hand, regards the human being as a creature of God who remains related to and dependent upon the Creator. Its focus lies less on the biological conditions of human existence than on its religious and spiritual dimensions. Against this background, the present essay seeks to bring together perspectives from different scholarly traditions. In its theological reflections, it is limited to a biblical eschatology, drawing on testimonies from both the Old and New Testaments. It therefore draws upon scriptural sources from Jewish and Christian traditions in their various denominations and expressions, placing them in dialogue with the biological perspective (Falaturi, 2014).

Schlüsselbegriffe

Altes Testament, Biologie, Eschatologie, Evolution, Kulturgrenzen, Neues Testament, Offenbarung, Soziobiologie, Theologie.

Das Wissen um den Tod – die ›conditio humana‹

Eschatologie speist sich aus dem Wissen des Menschen um seine Sterblichkeit und richtet ihren Blick auf eine mehr oder weniger personal gedachte Zukunft des Menschen über den leiblichen Tod hinaus. Dabei wird zwischen den vergänglichen leiblichen und den geistigen Anteilen der Person unterschieden, die als ›Seele‹, ›Geist‹ oder ähnlich bezeichnet werden. Naturgemäß bleibt die Frage nach einem nachtodlichen (Seelen-)Leben spekulativ und beruht letztlich auf Glaubensüberzeugungen, Ängsten und Hoffnungen (vgl. Härle, 2018). Quellen, die für eschatologische Fragen herangezogen werden können, sind die Heiligen Schriften der Schriftreligionen, Entgrenzungserfahrungen und -erlebnisse, das in den Traditionen überlieferte ›Wissen‹ sowie die jeweils vorherrschenden Lehrmeinungen im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs.

Die Frage danach, was den Menschen ausmacht, wurde im Laufe der Geschichte unterschiedlich beantwortet. Genannt wurden etwa die Tiefe des Denkens, der Spracherwerb, der aufrechte Gang, die Hirnmasse im Verhältnis zur Körpermasse, die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis oder eine Kombination solcher Merkmale, die in ihrer Gesamtheit den Menschen aus dem

Tierreich herausheben sollen. Aus der Perspektive der Biologie eignen sich all diese Merkmale jedoch bestenfalls dazu, Unterschiede aufzuzeigen, nicht aber dazu, eine kategoriale Wesensverschiedenheit zu begründen.

Die eigentliche ›conditio humana‹ besteht im Wissen um die eigene Endlichkeit. Der Mensch weiß, dass er sterben muss. Er erlebt den Tod anderer Menschen und Tiere und erkennt, dass es aus diesem Tod kein Zurück gibt und dass der Körper, der einst das Leben trug, vergeht und dauerhaft ›verloren‹ ist. Er weiß, dass es eine Zeit vor ihm gab, und er weiß, dass es eine Zeit nach ihm geben wird. So fragt er sich, was aus ihm selbst werden wird: aus ihm als Individuum, als Person mit Selbstbewusstsein und dem Empfinden personaler Integrität.

Es ist daher kein Zufall, dass Bestattungen als bewusst gestaltete und symbolisch aufgeladene Formen des Umgangs mit den Toten ausschließlich beim Menschen nachweisbar sind. Tiere können, ähnlich wie Menschen, Trauerreaktionen zeigen; sie bestatten ihre Artgenossen jedoch nicht in einer Weise, die auf symbolische Vorstellungen vom Tod oder einem Fortbestand über den Tod hinaus schließen ließe. Das Markieren eines Übergangs und der Ausdruck einer Hoffnung über diesen Übergang hinaus sind charakteristisch für den Menschen. Bereits für die Neandertaler sind Bestattungen belegt, die vermutlich rituellen Charakter hatten und bei denen die Toten möglicherweise mit Blumen geschmückt wurden. Ob darüber hinaus Grabbeigaben für ein Leben nach dem Tod vorhanden waren, lässt sich aufgrund der begrenzten Funde und der häufig gestörten Fundsituation nicht immer sicher beurteilen (vgl. Fuentes et al., 2023). Spätestens seit der Jungsteinzeit sind Grabbeigaben in Form von Nahrungsmitteln, Ölen, Werkzeugen oder Schmuck jedoch vielfach archäologisch belegt (vgl. Kappel, 1989).

Die zweite Seite der Medaille der ›conditio humana‹ ist die dem Menschen gegebene Möglichkeit, Gott zu erkennen, oder genauer: sich einer höheren Macht gegenüber zu wissen, die als schicksalsbestimmend erfahren wird. Schleiermacher hat dies treffend als das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit bezeichnet (Schleiermacher, 1997). Ein solches Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit lässt sich in den Kultpraktiken von Menschen verschiedener Epochen und Kulturkreise erkennen. Für Tiere kann zwar angeborenes ritualisiertes Verhalten nachgewiesen werden, nicht jedoch kultisches Verhalten, das sich an eine höhere Macht richtet.

Indem der Mensch um seinen Tod weiß und sich fragt, wohin er selbst und seine Nächsten gehen werden; indem er voller Angst und Hoffnung fragt, was ihm widerfahren wird, wenn er selbst den Übergang vollzieht; und indem er

weiß oder erfahren hat, dass es Dinge zwischen Himmel und Erde gibt, die sich seinem Denken und Wahrnehmen entziehen, weil sie größer sind als er selbst, kommt er kaum umhin, über die letzten Dinge nachzudenken.

Biblische Eschatologie

Die christliche Bibel besteht vereinfacht gesprochen aus zwei Teilen. Das Alte Testament, das zunächst die Heilige Schrift der Juden ist, hat die Geschichte des Gottesvolkes, das Ringen Gottes um die Menschen und das immer wieder sichtbare Scheitern des Menschen an einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott zum Hauptgegenstand. Das Neue Testament richtet seinen Blick vor allem auf die Lebensgestaltung des Einzelnen und der christlichen Gemeinschaft nach den Lehren und dem Vorbild Jesu. Beide Teile, Altes Testament und Neues Testament, bestehen ihrerseits aus zahlreichen einzelnen Schriften und Schriftsammlungen und vertreten unterschiedliche, mitunter sogar scheinbar widersprüchliche theologische Perspektiven.

Den alttestamentlichen Schriften ist gemeinsam, dass sie ihren Schwerpunkt auf das Hier und Jetzt der erzählten Zeit legen und Fragen eines Lebens nach dem Tod nur am Rande berühren. Blicke in die Vergangenheit (Geschichtsbücher) und in die Zukunft (Prophetie) konzentrieren sich nahezu ausschließlich auf das Schicksal des Gottesvolkes. Auch wenn das Alte Testament das persönliche Schicksal nach dem Tod nicht ausdrücklich in den Mittelpunkt stellt, können heutige Leser darin durchaus Hinweise auf ein persönliches Ergehen nach dem Tod erkennen. Die neutestamentlichen Schriften gehen dagegen von einer Form ›ewigen Lebens‹ aus. Perspektiven sind die Wiederkehr Jesu am Jüngsten Tag und der Anbruch seines ewigen Reiches (Briefe), das Versprechen des Himmelreichs nach dem Tod (Evangelien) sowie das Erscheinen der prächtig ausgestalteten Stadt, des himmlischen Jerusalems (Offenbarung des Johannes).

Eine einheitliche biblische Eschatologie gibt es folglich nicht. Wohl aber finden sich zahlreiche eschatologische Impulse, die mehr oder weniger konkret auf unterschiedliche Vorstellungen eines Seins nach dem Tod verweisen.

Er legte sich zu seinen Vätern: Aufgehoben in den Ahnen

Über Tod und Begräbnis lesen wir in den Geschichtsbüchern des alten Israel stereotyp die Formel: »Er legte sich zu seinen Vätern, und er wurde begraben bei seinen Vätern [...]«. So wird es für die meisten Könige Judas und für zahlreiche Könige des Nordreiches in den alttestamentlichen Büchern der

Könige und den Chronikbüchern berichtet. Nur bei wenigen Herrschern fehlt diese Notiz am Ende ihres Lebens und Wirkens. Zumindest für die Könige – und nur über deren Tod und Bestattung wird derart ausführlich berichtet – scheint eine Form des Familienbegräbnisses zum Regelfall gehört zu haben.

Für heutige Leser klingt dies wenig spektakulär, zumal Familiengräber auch in der europäischen Tradition bis in die jüngere Vergangenheit weit verbreitet waren. Das ›Begräbnis bei den Vätern‹ ist jedoch mehr als eine bloße Bestattungspraxis. Hinter dem Wunsch, bei den Vätern begraben zu werden, steht die Vorstellung, dass das Leben über den Tod hinaus mit der Reihe der Ahnen verbunden bleibt.

Das familiäre Miteinander besteht über die Generationen hinweg fort und wird durch jede weitere Generation ergänzt. Zugleich konnten missliebige oder als unrein geltende Familienmitglieder vom Erbbegräbnis ausgeschlossen und dadurch symbolisch auch über den Tod hinaus sanktioniert werden (vgl. die Könige Joram, Joasch und Ahas). Der aussätzige König Asarja wurde sogar gesondert bestattet. Leben und Sterben vollziehen sich in einem familiären Zusammenhang und bleiben in diesem auch über den Tod hinaus bewahrt. Parallelen zu Ahnenvorstellungen anderer religiöser Traditionen sowie zu Formen volkstümlicher Frömmigkeit drängen sich auf.

Über die letzten Dinge wird damit angenommen, dass über den Tod hinaus eine transpersonale Verbindung zwischen den Generationen fortbesteht. Die Grablege markiert und bestätigt diese Verbindung; ihr Ausbleiben kann jedoch als Zeichen ihrer Lockerung oder gar Auflösung verstanden werden.

Die Totenbeschwörerin: Verbunden im Geiste

Die Vorstellung der Totenbeschwörung begegnet in den alttestamentlichen Schriften mehrfach. In der Regel wird sie als unerwünschte Kultpraxis dargestellt, vermutlich weil sie zu den religiösen Praktiken der Nachbarvölker gehörte, von denen sich die alttestamentlichen Texte an vielen Stellen bewusst abgrenzen. Und doch wird die Totenbeschwörung in einer kurzen Erzählung, der Geschichte von der sogenannten Totenbeschwörerin von Endor, konkret beschrieben (1 Sam 28).

König Saul, der selbst die Totenbeschwörer hatte vertreiben lassen, sucht in einer ausgewegten Situation eine Totenbeschwörerin auf, um den Geist des bereits verstorbenen Propheten und Richters Samuel zu befragen. Die Frau lässt dessen Geist »aus der Erde aufsteigen«, sieht einen »Mann, der in ein Oberkleid gehüllt ist«, und erkennt in ihm Samuel. Der Geist Samuels

wendet sich an Saul, fragt ihn, warum er ihn habe »aufsteigen lassen« und ihn damit »gestört« habe, und kündigt ihm seinen unmittelbar bevorstehenden Tod als Gericht an: »Morgen wirst du bei mir sein!«

Hinter dem Phänomen der Totenbeschwörung steht die Vorstellung einer über den Tod hinaus fortbestehenden Wirksamkeit der Verstorbenen, die in diesem Fall durch kundige Vermittlung aktiviert wird. Die Geschichte von der Frau zu Endor lässt erkennen, dass die Geister der Verstorbenen in einer erkennbaren Gestalt erscheinen und offenbar ihre personale Identität über den Tod hinaus bewahren. Darüber hinaus scheint der Geist Störungen empfinden zu können, aus der Erde beziehungsweise aus einem örtlich nicht näher bestimmten Totenreich hervorzutreten und über Wissen hinsichtlich zukünftiger Ereignisse zu verfügen. Damit können personale Beziehungen über den Tod hinaus als geistige oder geisthafte Verbindungen bestehen bleiben, wobei dieses In-Kontakt-Kommen nicht selbstverständlich ist und einer Vermittlung bedarf.

Über die letzten Dinge wird damit die Vorstellung verbunden, dass der Geist des Menschen fortbesteht und auch nach dem Tod mit der Welt der Lebenden in Kontakt treten kann. Er kann wahrgenommen werden, an den Geschehnissen der Welt Anteil haben und offenbar Wissen über zukünftige Ereignisse besitzen.

Sich erhebende Gebeine:

Personale Integrität

Wenn von Eschatologie im Alten Testament die Rede ist, wird häufig auf die Vision des Propheten Ezechiel in Ez 37 verwiesen. Nicht selten gilt sie sogar als der zentrale alttestamentliche Beleg für die Vorstellung einer Auferstehung. Dabei verfolgt die Vision ursprünglich eine andere Aussageabsicht. Der Prophet sieht das Volk Israel, das sich fern von Gott befindet und geistlich wie tot erscheint, als einen Haufen von Gebeinen über das Feld verstreut liegen. Er beobachtet, wie Gott selbst die Knochen mit Sehnen und Fleisch umgibt und ihnen neues Leben schenkt.

Obwohl die Vision ursprünglich nicht eschatologisch gemeint ist, hat sie eine außerordentliche Wirkungsgeschichte entfaltet. Über Jahrhunderte hinweg inspirierte sie Künstler zu Darstellungen von Skeletten, die sich aufrichten und deren Gebeine sich erneut mit Fleisch und Sehnen bedecken. Darüber hinaus wurde sie häufig als Beleg dafür herangezogen, dass im Judentum die Erdbestattung mit unbegrenzter Liegedauer bevorzugt wird. Dem Bild liegt die Vorstellung zugrunde, dass personale Identität in irgendeiner Weise mit dem Leib verbunden bleibt.

Ein Leben nach dem Tod wird hier nicht als rein geistiges Fortbestehen vorgestellt. Vielmehr wird neues Leben in einem wiederhergestellten Leib gedacht, das zu einem späteren Zeitpunkt durch einen erneuten Schöpfungsakt Gottes ermöglicht wird. Die personale Existenz setzt sich nach einer Unterbrechung durch den Tod fort. Der leibliche Tod erscheint in diesem Bild als reversibel, der Zerfall des Körpers als umkehrbarer Vorgang. Als Metapher für die geistliche Erneuerung eines von Gott entfremdeten Volkes ist die Vision stimmig. Als unmittelbare Aussage über ein Leben nach dem Tod stünde sie innerhalb des Alten Testaments jedoch weitgehend isoliert da und entspricht nicht ihrer ursprünglichen Intention.

Die himmlische Stadt: Hier ist gut sein

Im Neuen Testament ist häufig vom ›Himmel‹ oder vom ›Königreich der Himmel‹ die Rede. Oft bezieht sich diese Rede auf die Erhöhung Jesu, der zugleich der irdischen und der himmlischen Wirklichkeit zugeordnet wird und nach seinem Wirken auf Erden seinen Platz ›zur Rechten des Vaters‹ einnimmt. Der gewöhnliche Mensch darf sich insofern mitgemeint wissen, als er durch seinen Glauben Anteil an Leben, Tod und Erhöhung Jesu erhält und damit auch Anteil an dessen himmlischem Reich gewinnt. Diese Vorstellung wird dadurch gestützt, dass die Verkündigung Jesu das Erlangen des Himmelreiches als Ziel menschlichen Lebens voraussetzt. Dabei wird sogar angedeutet, dass es im Himmelreich ›Große‹ und ›Kleine‹ gibt und dass Rang und Ansehen im Himmel anderen Maßstäben folgen als in der Welt der Menschen.

Der Himmel bleibt dabei sowohl als Ort wie auch als Existenzweise bemerkenswert unbestimmt, ebenso wie das postmortale Sein des Einzelnen. Der Begriff scheint zunächst vor allem eine Chiffre zu sein, ohne in den Evangelien nähere Ausgestaltung zu erfahren. Viele der Vorstellungen, die sich heute mit dem Himmel verbinden, entstammen weniger der biblischen Überlieferung als vielmehr späteren künstlerischen und kulturellen Ausschmückungen, die ihrerseits Anleihen bei Paradiesvorstellungen verschiedener Kulturen genommen haben.

Besonders das Mittelalter hat mit seiner ausgeprägten Himmelssehnsucht und Höllenangst ein reiches Repertoire an Bildern hervorgebracht, das die Vorstellungskraft bis heute prägt. Mit dem Himmel verbinden sich Frieden, Freude, Glück und Licht, mit der Hölle dagegen Angst, Qual, Schmerz und Dunkelheit. Es bleibt jedoch zu fragen, inwieweit solche Vorstellungen tat-

sächlich eschatologische Bilder darstellen oder ob sie nicht teilweise anderen pädagogischen, kulturellen oder gesellschaftlichen Funktionen dienen.

Eine bildhafte Annäherung an das zukünftige Heilsreich unternimmt die Offenbarung des Johannes mit ihrer Darstellung des Weltendes und der himmlischen Stadt (Offb 19–22). Nicht zufällig beschließt sie mit diesen Bildern die christliche Bibel. Die Johannesoffenbarung beschreibt den Eintritt der Erlösten in die himmlische Stadt mit Motiven, die an ein Hochzeitsfest erinnern. Kennzeichen dieser Stadt sind die Zwölfzahl, die quadratische Form, ausgeprägte Symmetrie, Edelsteine, Gold, Glanz und die Gegenwart zahlloser Engel. Zugleich ist die Stadt in eine Topographie eingebettet, die an die Paradieserzählung vom Beginn der Bibel (Gen 2) erinnert. Paradies und himmlische Stadt bilden so den Rahmen des biblischen Kanons.

Die Tore dieser Stadt stehen offen, und eine Nacht wird es nicht mehr geben. Damit erscheint die neue Schöpfung endgültig dem irdischen Werden und Vergehen enthoben. Mit der himmlischen Stadt entfaltet die Johannesoffenbarung eine Fülle symbolträchtiger eschatologischer Bilder. Die Erlösten werden in eine innige Gemeinschaft mit Gott hineingenommen, der im Bild des geopfert und zugleich erhöhten Lammes (Jesus Christus) gegenwärtig bleibt.

Conclusio:

Die theologische Perspektive

Die biblische Theologie entfaltet vielfältige Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod. Die älteren, als Geschichtsschreibung verstandenen Texte des Alten Testaments lassen eine Verbindung zu Ahnenvorstellungen und die Idee eines Aufgehobenseins in einer transpersonalen Familienexistenz erkennen. Verstorbene erscheinen dort mitunter als Geistwesen, die trotz ihrer Nichtkörperlichkeit die Kennzeichen ihrer Person bewahren, sich den Lebenden zu erkennen geben und mit ihnen in Kontakt treten können.

Die neutestamentlichen Schriften gehen dagegen von einem ›Himmel‹ aus, der – beeinflusst von der hellenistischen Kultur – als Chiffre für ein friedvolles Leben jenseits aller menschlichen Vorstellung erscheint. Die christliche Bibel schließt mit einem Hoffnungsbild, das die Menschen nach dem Tod in der ›Stadt Gottes‹ aufgehoben weiß. Diese Stadt wird in symbolisch überreichen Bildern beschrieben, die über sich selbst hinausweisen und das zukünftige Heil nur andeutungsweise erfahrbar machen.

Über den Tod hinaus: Betrachtungen der Biologie

Die Biologie betrachtet das Leben von der Zeugung oder Geburt bis zum Tod. Mit dem Tod endet das Leben; der Körper ist kein Lebewesen mehr und damit auch nicht länger Gegenstand biologischer Betrachtung. Der Organismus zerfällt, seine Lebensfunktionen erlöschen. In einer ersten Annäherung könnte dies die Perspektive der Biologie auf die letzten Dinge sein: Sie liegen außerhalb ihres eigentlichen Gegenstandsbereichs. Doch dieser Blick greift zu kurz. Kein Lebewesen steht für sich allein. Jedes ist in ein Ökosystem eingebettet, Teil einer Art und bei sozial lebenden Tieren zudem Teil einer Sozialstruktur, die über das Individuum hinaus Bestand hat. Auch nach seinem Tod wirkt jedes Lebewesen auf vielfältige Weise fort.

Wenn die Biologie auf die letzten Dinge blickt, richtet sie ihre Aufmerksamkeit daher nicht auf das Schicksal einer immateriell gedachten Seele, sondern auf die Zusammenhänge, in denen ein Lebewesen stand und in denen es über seinen Tod hinaus nachwirkt. Vielleicht kommt diese Perspektive den Fragen nach Fortbestehen, Verbundenheit und Wirkung einer immateriell gedachten Seele sogar näher, als zunächst zu vermuten wäre.

Körper und Materie: Alles bleibt, nichts geht verloren

Der Lebenskreislauf ist ein Werden und Vergehen. Organismen entstehen, wachsen, vergehen und zerfallen nach ihrem Tod in jene Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt waren. Sie werden von anderen Lebewesen aufgenommen und umgesetzt, und die Bausteine des Lebens gehen neue Verbindungen ein. Sie bilden Böden, werden Teil neuer Organismen, wachsen, vergehen und zerfallen erneut. Die Stoffe, aus denen alles organische Leben besteht, bleiben dem Kreislauf des Lebens erhalten.

Jedes welke Blatt und jede tote Maus werden abgebaut und gehen in neue organische Verbindungen ein. Das trifft gleichermaßen auf die Ausscheidungen während des Lebens wie auf den Körper nach dem Tod zu. Und was für Tiere, Pflanzen und Mikroorganismen gilt, gilt aus biologischer Perspektive auch für den Menschen. Allerdings hat der Mensch sich in gewisser Weise aus natürlichen Stoffkreisläufen herausgelöst und eigene kulturelle Formen entwickelt, mit den Körpern Verstorbener umzugehen.

Doch unabhängig davon, ob ein Mensch auf einem Friedhof beigesetzt, im Meer bestattet oder in einem Krematorium eingeäschert wird: Das Material, aus dem sein Körper bestand, bleibt erhalten und wird an ande-

rer Stelle wieder aufgenommen, eingebaut und umgestaltet. Der körperliche Mensch bleibt somit Teil der körperlichen Welt. So wie unser lebendiger Körper aus Stoffen besteht, die zuvor bereits unzählige andere Verbindungen eingegangen sind, so werden auch die Stoffe, aus denen wir bestehen, künftig Bestandteile neuer Körper sein. Niemand kann ahnen, welche Wege ›seine‹ Kohlenstoffatome, Spurenelemente und Wassermoleküle künftig nehmen werden.

In diesem Sinne sind wir mit den Welten vor und nach uns verbunden. Wir bleiben Teil eines Ganzen, das weit über unseren Horizont hinausreicht. Das eschatologische Bild, das sich hier eröffnet, ist das einer Welteinheit: der Mensch als Teil eines großen universellen Geschehens, dem er auch über seinen Tod hinaus angehört.

Vollendung in der Art: Evolutionbiologie

Aus der Perspektive der Evolutionbiologie steht jede Art in einem fortwährenden Prozess von Erhaltung, Anpassung und Veränderung. Über viele Millionen Jahre hinweg werden Merkmale durch Selektion, Mutation und Umweltbedingungen geformt und weitergegeben. Der heutige Mensch gehört der Art ›Homo sapiens sapiens‹ an. Als Individuum ist er Teil einer langen Entwicklungsgeschichte und zugleich Glied einer Kette von Generationen, die vor ihm bestand und nach ihm fortbestehen wird.

Das, was der einzelne Mensch zu dieser Entwicklung beiträgt, besteht zunächst darin zu leben, zu überleben und gegebenenfalls Nachkommen hervorzubringen, denen wiederum Leben, Überleben und Fortpflanzung möglich werden. Ob und in welcher Weise dadurch die Anpassungsfähigkeit der Art erhalten oder verändert wird, welche Merkmale sich durchsetzen oder verschwinden und welche Entwicklungen langfristig Bestand haben, entscheidet sich im Zusammenspiel biologischer Regelkreise und großer Zeiträume.

Für eine biologisch gedachte Eschatologie bedeutet dies: Jeder Mensch bleibt Teil der Menschheit. Auch nach seinem Tod wirkt sein Beitrag in den biologischen, kulturellen und sozialen Entwicklungen der Art fort. Die Vorstellung von Heil verlagert sich damit vom Individuum auf die Menschheit als Ganze. Fortbestehen bedeutet hier nicht das Weiterleben der einzelnen Person, sondern die Kontinuität und Zukunftsfähigkeit der eigenen Art unter den Bedingungen der Erde.

Es bleibt in der Familie: Soziobiologie

Während die Evolutionsbiologie die Entwicklung und den Fortbestand von Arten betrachtet, richtet die Soziobiologie ihren Blick auf soziale Verbände, die häufig durch enge genetische Verwandtschaft gekennzeichnet sind. Für staatenbildende Insekten kann es beispielsweise biologisch vorteilhaft sein, wenn sich viele genetisch eng verwandte Individuen nicht selbst fortpflanzen, sondern spezialisierte Aufgaben übernehmen, die dem Erhalt und der Ausbreitung des Verbandes dienen. Aus dieser Perspektive steht weniger das einzelne Individuum als vielmehr die Weitergabe gemeinsamen Erbmaterials im Mittelpunkt – auch in Konkurrenz zu den Artgenossen.

Besonders deutlich zeigt sich dies in der Verteidigungsbereitschaft und den oft aufopferungsvollen Fürsorgeleistungen, die Elterntiere gegenüber ihrem Nachwuchs erbringen. Dabei handelt es sich nicht primär um bewusste Entscheidungen, sondern um biologisch verankerte Verhaltensweisen. In Familienverbänden und anderen Gruppen mit hoher genetischer Verwandtschaft wird der Erfolg des Einzelnen wesentlich am Fortbestand der Gruppe mitgemessen. Nicht jedes Individuum muss sich selbst reproduzieren; entscheidend ist vielmehr, dass sich das gemeinsame Erbmaterial innerhalb der Gruppe erhält und weitergegeben wird.

Für eine biologisch gedachte Eschatologie bedeutet dies: Jeder Mensch bleibt Teil eines Familienverbandes, innerhalb dessen unterschiedlich starke genetische Verbindungen bestehen. Nach dem Tod lebt das eigene Erbmaterial in Kindern, Enkeln und Urenkeln fort und bleibt Teil einer transpersonalen Familienformation, die sich über viele Generationen erstrecken kann. Selbst äußere Merkmale einzelner Personen können über lange Zeiträume hinweg wiederkehren und die Verbindung zu Vorfahren sinnlich erfahrbar machen.

Conclusio:

Die biologische Perspektive

Mit dem Tod ist das individuelle Leben beendet, der Körper zerfällt, und doch setzt sich das Leben fort. Der Mensch, sei er nun Träger einer personalen Seele oder ausschließlich materiell verstanden, ist Teil einer erdumspannenden organischen Existenz. Er ist Vertreter seiner Art, an deren Fortbestand er zeitlebens Anteil hatte, und er ist in familiäre und genetische Zusammenhänge eingebunden, deren Teil er auch über seinen Tod hinaus bleibt.

Das Material, aus dem sein Körper bestand, bleibt in den Kreisläufen des Lebens erhalten. Seine Art besteht fort, und seine Merkmale leben in

genetisch verwandten Menschen weiter. So bleibt der Mensch über seine individuelle Existenz hinaus in den Zusammenhängen wirksam, die ihn hervorgebracht haben und die durch ihn mitgestaltet wurden. Selbst Wesenszüge, Gestik, Mimik und Anklänge an das eigene Aussehen können immer wieder und an verschiedenen Stellen aufscheinen.

Fazit

Die Lehre von den letzten Dingen zielt gemeinhin auf Vollendung und Vervollkommen der menschlichen Seele nach dem biologischen Tod. Solche Vorstellungen sind üblicherweise Gegenstand des Glaubens, und die Lehre von den letzten Dingen ist Gegenstand der Theologie. Dem Menschen ist es ein Bedürfnis, diese letzten Dinge zu ergründen, weil er als einziges Lebewesen über seinen eigenen Tod reflektiert und danach fragt, was über ihn hinaus von ihm bleiben wird.

Aus biologischer Perspektive endet mit dem Tod die individuelle Existenz des Organismus, doch transpersonal bleibt der Mensch auf vielfältige Weise wirksam. Die Weitergabe seines Erbmaterials über Generationen hinweg erinnert an Ahnenvorstellungen, wie sie im Alten Testament anklingen. Das Wiedererscheinen äußerer und persönlicher Merkmale korrespondiert mit den personal kenntlichen Geistern alter Welten, von denen die biblischen Totenbeschwörungen berichten. Dabei sind die im Alten Testament erwähnten Geister als eigenständige Entitäten gedacht, deren Erscheinung weit über ein bloßes Wiederauftauchen persönlicher Merkmale hinausgeht.

Der Himmel als Chiffre für ein Aufgehobensein im Frieden und die ›unio mystica‹, die Vereinigung mit Gott, finden schließlich ein Gegenstück in der Vorstellung einer kosmischen Verbundenheit allen Lebens, dessen Bausteine in immer neuen Formen fortbestehen. Ob ehemalige Atome meines Körpers einst einen Lapislazuli am Tor einer himmlischen Stadt bilden werden oder ob ein eisenhaltiges Molekül, das heute zur Rotfärbung meines Blutes beiträgt, dereinst Teil einer Klatschmohnblüte sein wird – wer könnte das wissen? Aber eines gilt: Über den Tod hinaus werden wir sein.

Literatur

Falaturi, Parvis H. (2014). Das Geschehen am Altar aus der Perspektive der Verhaltenswissenschaften. Beobachtungen im Alten Testament und Realisationen im christlichen Gottesdienst (= Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 61). Berlin/Münster: LIT Verlag.

Fuentes, Agustín; Kissel, Marc; Spikins, Penny; Molopyane, Keneiloe; Hawks, John; Berger, Lee R. (2023). Burials and engravings in a small-brained hominin, *Homo naledi*, from the Late Pleistocene: Contexts and evolutionary implications. In: *eLife* 12, RP89125. DOI: 10.7554/eLife.89125.1.

Härle, Wilfried (2018). *Dogmatik*. Berlin: De Gruyter.

Kappel, Irene (1989). *Steinkammergräber und Menhire in Nordhessen* (= Führer zur nordhessischen Ur- und Frühgeschichte, Bd. 5, 2. Aufl.). Kassel: Hessisches Landesmuseum.

Schleiermacher, Friedrich (1997). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Ditzingen: Reclam.

Kurzbiographie

Falaturi, Parvis, ist Biologe und Theologe. Er wurde sowohl in den Agrarwissenschaften als auch in der Evangelischen Theologie promoviert und war beruflich sowohl als Biologe als auch als Theologe im Pfarrdienst tätig. Derzeit arbeitet er in der Militärseelsorge.

Korrespondenz

Dr. Dr. Parvis Falaturi

Email: falaturi@gmx.de



زاهد بودم ترانه گویم کردی مفرتنه زرم و باد ده جویم کردی
سجاده نشین باوقاری بودم باریچه کو دکان گویم کردی

Persischer Dichter-Philosoph Jalal ad-Din Mohammad Rumi,
kalligraphiert von Shams Anwari-Alhosseyni

Theologie der Eschatologie

Hamid R. Braun
und Hermann-Josef Scheidgen

Zusammenfassung

Der Mensch ist ein fragendes Wesen. Er fragt nach Herkunft, Ziel und Vollendung seines Lebens und will wissen, ob sein Dasein im Sichtbaren aufgeht oder ob es einen Horizont gibt, der über das Hier und Jetzt hinausreicht. In diesen Fragen berührt er den Kern der Eschatologie. Sie ist nicht nur die Lehre von den letzten Dingen, sondern auch eine Deutung des menschlichen Lebens im Licht seiner letzten Bestimmung. Diese Perspektive eröffnet ihm einen Denk- und Hoffnungshorizont, in dem Leben, Leiden, Schuld, Verantwortung, Tod und Vollendung als eine Einheit zusammenfließen. Wo dieser Horizont lebendig bleibt, erfährt der Mensch sein Leben als sinnvoll, verantwortlich und würdig. Wo er verloren geht, können sich Leere, Orientierungslosigkeit und moralische Verarmung ausbreiten. Die Theologie der Eschatologie ist daher keine Randfrage, sondern eine grundlegende Sinn- und Existenzfrage. Sie gehört zum Wesen religiöser und mystischer Weltdeutungen, die den Menschen nicht auf das bloß Vorfindliche reduzieren, sondern ihn als Geistwesen verstehen, das auf Erfüllung und Vollendung hin angelegt ist. Der Beitrag untersucht Sinn und Funktion der Eschatologie und berücksichtigt dabei ihre kulturellen, religiösen und spirituellen Dimensionen.

Summary

Human beings are inherently questioning beings. They ask about the origin, purpose, and fulfillment of their lives and seek to know whether human existence is exhausted by what is visible or whether there is a horizon that extends beyond the here and now. In posing such questions, they touch upon the very core of eschatology. Eschatology is not merely the doctrine of the last things; it is also an interpretation of human life in the light of its ultimate destiny. This perspective opens up a horizon of reflection and hope in which

life, suffering, guilt, responsibility, death, and fulfillment converge into a meaningful whole. Where this horizon remains alive, human life is experienced as meaningful, responsible, and dignified. Where it is lost, emptiness, disorientation, and moral impoverishment may take hold. The theology of eschatology is therefore not a peripheral concern but a fundamental question of meaning and human existence. It belongs to the very nature of religious and mystical worldviews, which do not reduce the human being to what is merely given or empirically observable, but understand the person as a spiritual being oriented toward fulfillment and ultimate realization. This article explores the meaning and function of eschatology while taking into account its cultural, religious, and spiritual dimensions.

Schlüsselbegriffe

Anthropologie, Anthropozentrik, Eschatologie, Mystik, Religion, Spiritualität, Selbstbestimmung, Theologie, Tod, Leben, Vollendung, Verantwortung, Würde.

Der Mensch als fragendes Wesen

Der Mensch ist ein Wesen, das nicht einfach in den Tag hineinleben kann. Er fragt – auch in seinem Schweigen – nach dem Leben, nach seinem Ursprung und nach dem Ziel seines Weges. Er fragt auf seine Weise, ob der Tod Ende oder Übergang ist. Diese Fragen gehören nicht nur einer bestimmten Kultur oder einzelnen Glaubensformen an. Sie sind anthropologischer Natur und treten überall dort auf, wo der Mensch sich nicht bloß als biologisches Wesen versteht, sondern als Person mit Erinnerung, Verantwortung und Hoffnung.

Diese Fragen sind nicht zufällig; sie entspringen der Struktur menschlichen Daseins selbst. Der Mensch erlebt Zeit, weiß, dass er geboren wurde und sterben wird. Zwischen Anfang und Ende gibt er seinem Leben Gestalt. Dabei lernt er nicht nur zu lieben, zu leiden und zu hoffen, sondern auch zu scheitern, wieder aufzustehen und weiterzugehen. Aus diesen vielfältigen Spannungen und Gegensätzen erwächst die Sehnsucht nach einem Sinn, der größer ist als der Augenblick. Der Mensch ist nicht darauf angelegt, ausschließlich im Moment zu leben; er braucht Perspektiven, die ihm Orientierung und Zuversicht geben. Selbst wer behauptet, nur in den Tag hineinzu- leben, plant, erwartet und entwickelt sich. Darin zeigt sich, dass der Mensch nicht nur die Vergangenheit erinnert und seine Gegenwart gestaltet, sondern zugleich ein auf Zukunft hin orientiertes Wesen ist.

Die Eschatologie expliziert diese Grundhaltung des Menschen. Als eigenständige theologische Disziplin wurde sie seit dem 17. Jahrhundert systematisch entfaltet. Ihre Fragestellungen fanden jedoch auch Eingang in Philo-

sophie, Geschichtswissenschaften und andere wissenschaftliche Disziplinen. Sie fragt nicht nur, was am Ende geschieht, sondern auch, welche Bedeutung das Ende für die Gegenwart besitzt. Die gleichzeitige Orientierung an Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist für sie grundlegend. Der Weg erhält sein inneres Maß erst dort, wo ein Ziel denkbar wird.

Die Eschatologie gerät heute vielfach an den Rand theologischer und gesellschaftlicher Aufmerksamkeit. Sterben und Tod sind weithin aus dem alltäglichen Lebenszusammenhang herausgetreten; das Sterben geschieht überwiegend in Krankenhäusern und nur noch selten im häuslichen Umfeld (Ratzinger, 2024). Dadurch geraten auch die Fragen nach Endlichkeit, Vollendung und letzter Bestimmung leichter aus dem Blick.

Ein Dasein ohne Ziel erscheint sinnlos. Der Tod verwandelt nach Sartre das Für-sich-Sein in ein An-sich-Sein (Sartre, 2014). Folgt man diesem Gedanken, vermag sich der Verstorbene ontologisch nicht mehr von einem Stein zu unterscheiden. Wo jedoch ein gegenwärtiges und zugleich letztes Ziel angenommen wird, erscheint das Leben für den Menschen als sinnvoll und erstrebenswert. Das Gewicht der Gegenwart liegt gerade darin, dass Handlungen bedeutsam werden und Entscheidungen nicht beliebig bleiben.

Der Mensch sieht sich nicht mehr in einen geschlossenen Kreis eingebunden, sondern als ein Wesen, das selbst initiativ werden und seinem Leben Richtung geben kann. In der Selbst- und Lebensbetrachtung liegt eine wesentliche existenzielle Kraft der Eschatologie. Sie weckt den Menschen aus bloßer Gewohnheit, bewahrt ihn davor, sich mit dem Vordergründigen zufriedenzugeben, und erinnert ihn daran, dass er mehr ist als seine Funktion, seine Leistung und seine Vergänglichkeit. Der Mensch fragt nach dem Letzten nicht, um der Welt zu entfliehen, sondern um sich seiner existenziellen Situation bewusst zu werden. Er fragt aus der Tiefe seiner Wirklichkeit nach Sinn, nach dem Grund von Schmerz, Verlust und Endlichkeit.

Die eschatologische Frage ist eine anthropologische Konstante, eine Grundfrage des Menschseins überhaupt. Sie stellt sich in stillen Stunden ebenso wie in Krisen, angesichts des Todes, aber auch mitten im Glück. Selbst im erfüllten Augenblick regt sich die Ahnung, dass das Vollkommene noch nicht endgültig erreicht ist, und das Bewusstsein, dass selbst die schönsten Erfahrungen einen Zug der Vorläufigkeit in sich tragen. In solchen existenziellen Momenten spürt der Mensch, dass er mehr ist als das, wofür er sich hält.

Eschatologie als Horizont von Sinn und Hoffnung

Die Theologie der Eschatologie deutet diese Ur-Sehnsucht des Menschen nicht als Täuschung, sondern als Hinweis (Yousefi, 2017). Sie versteht das menschliche Fragen als Ausdruck seiner Freiheit und Selbstbestimmung. Dabei geht es nicht nur um das Jenseits als fernes Thema, sondern um den Sinn des Daseins im Ganzen. Wesentlich ist die Frage, woher der Mensch kommt, wohin er geht und welche Bedeutung dies für sein gegenwärtiges Leben besitzt. Die Eschatologie macht bewusst, dass menschliches Leben nicht ins Leere hinein existiert, sondern auf einen letzten Sinnhorizont bezogen ist.

Dieser Sinnhorizont wirkt im Bewusstsein des Menschen als Ruf, als Unruhe, als Hoffnung und als Ahnung einer letzten Wahrheit, nach der er unablässig sucht. In religiösen und mystischen Weltdeutungen ist dies der Ort, an dem sich der Mensch angesprochen und in Beziehung gesetzt weiß. Es handelt sich um einen dialogischen Horizont, in dem Fragen nach Sinn, Wahrheit und Vollendung zusammenlaufen. Der Mensch versteht sich darin nicht als abgeschlossenes Wesen, sondern als auf Zukunft und Erfüllung hin offenes Dasein. In diesem Sinne verwirklicht sich der Mensch für Kierkegaard nicht im bloßen Vorhandensein, sondern in der Aufgabe, er selbst zu werden.

Der Mensch steht mit Leib und Seele in Beziehung zu einer letzten Wirklichkeit, die Sinn trägt und Sinn verleiht. Eschatologie erweist sich damit als eine Existenz- und Beziehungslehre. Das Ende erscheint in ihr nicht bloß als Schlusspunkt der Zeit, sondern als der Ort, an dem sich der eigentliche Sinn dessen erschließt, was in der Zeit begonnen hat. Aus diesem Gedanken erwächst eine tiefe Zuversicht, die auch dort Bestand hat, wo die Umstände dunkel werden und die Hoffnung zu schwinden droht. Eine solche Hoffnung lebt aus dem Vertrauen, dass die Wirklichkeit letztlich sinnhaft verfasst ist. Die Eschatologie bewahrt diese lebensbejahende Hoffnung davor, ins Beliebig abzugleiten und den Sinn aus dem Blick zu verlieren. Sie behauptet weder, dass bereits alles gut sei, noch dass der Mensch aus eigener Kraft Vollendung herbeiführen könne. Vielmehr hält sie daran fest, dass das Unvollendete nicht das letzte Wort behält. In diesem Punkt unterscheidet sie sich grundlegend von der Philosophie Albert Camus', für den die Erfahrung des Absurden einen zentralen Ausgangspunkt des menschlichen Daseins bildet (Camus, 2010).

Der Mensch braucht Hoffnung und Zuversicht, um seine Würde zu erkennen und zu bewahren. Ohne eine tragende Perspektive wird er anfällig für Zynismus, Resignation oder Formen der Selbstüberschätzung, die ihn in

die Irre führen können. Wer sich nichts mehr von einem letzten Sinn erhofft, reduziert sein Leben leicht auf Konsum, Macht oder flüchtige Genüsse und läuft Gefahr, die Tiefe des Daseins aus dem Blick zu verlieren. Die Würde des Menschen lebt davon, dass er nicht bloß Mittel, sondern Zweck in sich selbst ist, wie Immanuel Kant hervorhebt. Diese Einsicht gewinnt zusätzliche Kraft, wenn das menschliche Leben als von einem letzten Sinn getragen verstanden wird. Hier eröffnet die Eschatologie einen Horizont, der Würde, Verantwortung und Hoffnung miteinander verbindet.

Die eschatologische Hoffnung ist Widerstand gegen Sinnlosigkeit und Verzweiflung. Sie widerspricht der Auffassung, alles sei lediglich Zufall oder vergänglicher Durchgang, und grenzt sich damit von Formen des Nihilismus ab. Sie bekräftigt, dass jedes menschliche Leben einen unaufhebbaren Wert besitzt – nicht nur aufgrund gesellschaftlicher Anerkennung, sondern weil es auf eine letzte Vollendung hin bezogen ist. Darin liegen Trost und Aufgabe zugleich. Auch in ›Grenzsituationen‹ (Jaspers) darf der Mensch hoffen und daran mitwirken, dass Hoffnung Gestalt gewinnt und lebendig bleibt.

Vollendung und die letzte Bestimmung

Ein zentraler Gedanke der Eschatologie ist die Unterscheidung zwischen bloßem Ende und sinngebender Vollendung. Ein Leben kann abbrechen, ohne dass die Ur-Sehnsucht des Menschen gestillt wurde. Die Entwicklung des Menschen ist nicht notwendig auf Glück hin angelegt (Freud, 2026). Es kann auch scheitern, ohne dass ihm die Wahrheit sichtbar geworden ist. Die eschatologische Theologie hält daran fest, dass der Mensch nicht lediglich einem biologischen Ende entgegengeht, sondern einer letzten Erfüllung, in der der tiefere Sinn seiner Existenz offenbar werden kann. Darin gründet die Hoffnung, die über das Vorläufige hinausweist.

Vollendung ist nicht die Wiederholung irdischer Wünsche in einer anderen Sphäre, sondern die endgültige Klärung des Menschseins. Sie ist die Überwindung jener Zerrissenheit, die das menschliche Leben prägt. Der Mensch erfährt sich häufig als gespalten: Er hält an Vergangenen fest und ist doch auf Zukunft hin ausgerichtet. Er sehnt sich nach Wahrheit und lebt zugleich nicht selten in Selbsttäuschung. Er sucht Liebe und verfehlt sie durch Angst, Besitzdenken oder Gleichgültigkeit. Er hungert nach Frieden und trägt doch oft Unruhe in sich. Vollendung würde bedeuten, dass diese innere und äußere Zerrissenheit nicht das letzte Wort behält.

In mystisch geprägten Menschen- und Weltdeutungen wird diese Vollendung häufig als Einswerdung, sinnhafte Heimkehr, liebevoller Frieden

oder als Durchbruch in die eigentliche Wirklichkeit verstanden. In theologischen Perspektiven erscheint sie als endgültige Nähe zum Grund der eigenen Existenz und zugleich zum Grund der Welt. Die Bilder und Begriffe wechseln je nach kulturellem, religiösem und individuellem Kontext. Die Grundvorstellung bleibt jedoch bestehen: Der Mensch ist nicht zur Fragmentierung bestimmt, sondern zu einer dialogischen Ganzheit, in der alles mit allem in Beziehung steht. Diese Sichtweise begegnet insbesondere in den mystischen Traditionen. Dort wird die Vollendung häufig als Wiedergewinnung einer ursprünglichen Einheit oder als tiefste Gemeinschaft mit dem göttlichen Ursprung verstanden. Auch Denker wie Albertus Magnus, der als ›doctor universalis‹ bezeichnet wurde, betonten die innere Verbundenheit von Mensch, Welt und göttlichem Grund.

Diese erhoffte Ganzheit ist Gabe und Ziel zugleich. Sie verleiht der Lebensgeschichte des einzelnen Menschen Würde. Vor diesem Hintergrund ist kein Leiden sinnlos, keine Schuld bloß ein dunkler Fleck ohne Bedeutung, und keine Liebe vergeht spurlos. In der Perspektive der Vollendung wird das Leben nicht als ausgelöscht oder abgekoppelt verstanden, sondern als verwandelt wahrgenommen. Was hier unerlöst erscheint, erhält seinen Ort im erhofften Ganzen. Dies bedeutet, dass selbst das Zerbrochene einer letzten Wahrheit nicht entzogen bleibt.

Die Aufgabe des Menschen besteht nicht darin, sich selbst zu vervollkommen oder eine vollkommene Existenz hervorzubringen. Es geht nicht darum, aus eigener Kraft absolute Reinheit, Wahrheit oder Liebe zu erreichen. Der Mensch verwirklicht sich vielmehr in Beziehung. Er findet sich selbst im Gegenüber des Anderen und lernt, sich als Teil eines größeren Zusammenhangs zu verstehen. Wer Vollendung mit Selbstperfektionierung verwechselt, droht an den eigenen Ansprüchen zu scheitern.

Die Eschatologie entlastet den Menschen, ohne ihn gleichgültig zu machen. Sie legt ihm ans Herz, auf Vollendung hin unterwegs zu sein, ohne deren Verwirklichung allein den eigenen Kräften zuzuschreiben. Wer hingegen in eine anthropozentrische Sicht verfällt, gerät leicht in die Versuchung, den Menschen selbst zum letzten Maßstab aller Wirklichkeit zu erheben. Wo der Mensch nur noch um sich selbst kreist und sich selbst zum Ursprung und Ziel seines Handelns macht, drohen Einsamkeit, Sinnverlust und innere Verarmung. Die eschatologische Perspektive erinnert demgegenüber daran, dass der Mensch auf etwas verwiesen bleibt, das ihn übersteigt und trägt.

Diese Sichtweise verleiht dem Leben des Einzelnen wie auch dem gemeinsamen Leben eine dialogische Spannung. Der Mensch erfährt Glück und Be-

zogen sein, wenn er sich bewusst ist, dass er auf etwas hin unterwegs ist, das ihn überragt und zugleich erfüllt. Diese Erfahrung weckt in ihm nicht nur die Ur-Sehnsucht, über sich selbst hinauszuwachsen, sondern bewahrt ihn auch vor Selbstzufriedenheit und Verzweiflung. Wer lernt, mit der Unabgeschlossenheit des Lebens umzugehen, erfährt eine tiefere Verbundenheit mit dem Leben und mit der Hoffnung auf Vollendung. Dabei stellt sich die Frage, wie persönlicher Tod und menschliche Vollendung zusammenzudenken sind. Aus theologischer Perspektive liegt die Möglichkeit nahe, dass die Kategorien von Raum und Zeit hier ihre begrenzende Gültigkeit verlieren.

Verantwortung im Licht des Letzten

Wo der Mensch die eschatologische Perspektive in sein Leben aufnimmt, verändern sich sein Selbstverständnis und seine Sicht auf die Wirklichkeit. Er beginnt, sein Leben nicht mehr als eine Abfolge isolierter Ereignisse zu verstehen, sondern als Teil eines größeren Sinn- und Wirkungszusammenhangs. Verantwortung und Menschlichkeit erhalten dadurch eine tiefere lebenspraktische Bedeutung.

Der Mensch braucht Maßstäbe, an denen er sein Denken und Handeln orientieren kann. Diese werden wesentlich durch die kulturellen, religiösen und sozialen Zusammenhänge geprägt, in denen er lebt. Sie beeinflussen seine Formen des Denkens und Fühlens ebenso wie sein Empfinden und seine Intuition. Doch rein profane Maßstäbe reichen nicht aus, um der Tiefe des Menschseins vollständig gerecht zu werden. Sie erklären auch nicht hinreichend, warum jedem Menschen Würde zukommt, unabhängig von seiner Leistungsfähigkeit, seinem gesellschaftlichen Status oder seiner Stärke. Eine eschatologisch geprägte Theologie begründet Moral, Verantwortung und Menschlichkeit auf einer tieferen Ebene. Sie verankert diese nicht allein in gesellschaftlichen Übereinkünften, sondern im letzten Sinn menschlicher Existenz und weist damit über die Grenzen des gegenwärtigen Lebens hinaus.

Wenn der Mensch auf Vollendung hin lebt, sind seine Handlungen mit einem höheren Sinn verbunden. Dies geschieht nicht im oberflächlichen Sinn einer moralischen Buchführung, sondern im tieferen Sinn einer Selbstentfaltung vor dem Horizont des Letztlichen. Der Mensch lernt im Geschehen des Lebens, wer er ist, indem er handelt und Entscheidungen trifft, die ihn prägen. Zugleich weiß er, dass Handlungen und Entscheidungen Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben haben. Das eschatologische Denken und Wahrnehmen fördern diesen vielfältigen Prozess der Bewährung, Läuterung und Reifung.

Eine so verstandene Eschatologie vermag zur Hüterin moralischer Sensibilität und wertschätzender Empathie zu werden, indem sie daran erinnert, dass kein Handeln folgenlos bleibt. Diese Sichtweise schützt vor moralischem Zynismus und selbstüberschätztem Verhalten. Wer ausschließlich auf sichtbare Gewinne blickt, gerät leichter in Versuchung, jedes Mittel zur Erreichung eigener Ziele zu rechtfertigen. Wer hingegen an einen letzten Sinn und eine letzte Wahrheit glaubt, misst den Menschen nicht allein an Erfolg, Nutzen oder Leistung, sondern auch an Wahrhaftigkeit, Mitgefühl und Verantwortung.

Der Gedanke einer letzten Verantwortung kann missverstanden und als Instrument moralischer Kontrolle missbraucht werden. Eine reife Eschatologie erzeugt jedoch weder Angstpädagogik noch arbeitet sie mit bloßer Einschüchterung. Ihr Ziel ist und bleibt der Schutz der eigenen Würde und der Würde des Anderen. Echte moralische Reife erwächst aus dieser dialogischen Einsicht. Die Eschatologie fördert sie, indem sie die letzte Bestimmung des Menschen als Vollendung in Wahrheit und Liebe versteht.

Wo dieser Sinnhorizont zerfällt, geraten die Maßstäbe des Lebens und die Vorstellungen von Verantwortung leichter ins Wanken. Sinnverlust und anhaltende Sinnleere können in Desorientierung und Selbstzerstörung münden. Menschen verlieren dann eher die Hemmung, sich selbst oder andere zu entwürdigen. Eine Gesellschaft, die den Gedanken einer letzten Verantwortung vollständig preisgibt, riskiert, den Menschen auf Konsum, Funktionalität oder Nützlichkeit zu reduzieren. Wo dies geschieht, wird Moral austauschbar und die Würde des Menschen verliert ihre Tiefe.

Menschen und die innere Eschatologie

Der Tod ist die radikalste Grenze des sichtbaren Lebens. Keine eschatologische Theologie kommt am Tod vorbei. Die Eschatologie stellt die Sinnfrage in ihrer schärfsten Form. Wenn alles mit dem Tod endet, scheint vieles unauflöst zu bleiben. Liebe, Schuld und Sehnsucht würden im Nichts verschwinden. Die Eschatologie setzt dieser Perspektive eine andere Deutung entgegen. Sie betrachtet den Tod nicht nur als Ende, sondern als Schwelle, an der die Wahrheit des Menschen in neuer Weise hervortritt. Der Tod entzieht dem Menschen die Illusion der Selbstgenügsamkeit und zeigt, dass er sein Dasein nicht wie ein Eigentum besitzt. Diese Erfahrung kann Angst auslösen oder wachrütteln. Zugleich öffnet sie den Blick für die Tiefe des Lebens und für die Möglichkeit eines Fortbestehens über den Tod hinaus.

In vielen theologischen und mystischen Entwürfen ist mit dem Tod auch die Vorstellung des Jüngsten Gerichts verbunden. In diesem Bild kommt zum Ausdruck, dass alle Verstellungen und Selbsttäuschungen fallen. Der Mensch steht sich selbst gegenüber und begegnet der Wahrheit seines eigenen Lebens. Das Jüngste Gericht ist dabei nicht das Gegenbild zur Hoffnung. Vielmehr zeigt sich in ihm die Klärung von Schuld, Unrecht und Lüge. Die eschatologische Hoffnung verlangt Reinigung, Aufdeckung und Läuterung; gerade dadurch wird Versöhnung mit sich selbst möglich. Die Reflexion über diese Zusammenhänge kann Mut machen, die eigene Endlichkeit nicht zu verdrängen, sondern schon jetzt im Licht der Wahrheit zu leben und die eigenen Beziehungen bewusst zu gestalten. Wer dies tut, übt eine Form innerer Eschatologie ein, ohne den Tod zu romantisieren oder zu dämonisieren.

Das Motiv des Jüngsten Gerichts hat Künstler über Jahrhunderte hinweg angeregt (Scheidgen, 2004). Die Auseinandersetzung mit Gericht, Hoffnung, Sterblichkeit und Vollendung hat in Kunst, Literatur und Musik vielfältige Ausdrucksformen gefunden. Zugleich zeigt sich die Ehrfurcht vor den Verstorbenen in den verschiedenen Kulturen auf sehr unterschiedliche Weise. Sie reicht von der Erdbestattung über die Kremierung und Seebestattung bis hin zur Verstreuung der Asche oder anonymen Beisetzungen. Häufig kommen Angehörige, Freunde und Bekannte nach der Beisetzung zu einem gemeinsamen Mahl zusammen, erinnern sich an die verstorbene Person und spenden einander Trost. Nicht selten wandelt sich die anfängliche Trauer dabei allmählich in Dankbarkeit und Verbundenheit.

Eine eindrucksvolle Form des musikalischen Totengedenkens stellt das Requiem dar. Die Aufführung von Requien für Chor, Solisten und Orchester dient seit Jahrhunderten der Verarbeitung von Trauer und der Stiftung von Trost. Bemerkenswert ist, dass solche Werke nicht nur von gläubigen Christen, sondern auch von Freimaurern, Theisten, Agnostikern und Atheisten geschaffen wurden. Die Beschäftigung mit eschatologischen Fragen hat darüber hinaus zahlreiche Werke der bildenden Kunst und der Musik hervorgebracht. Besonders deutlich zeigt sich dies etwa in den sinfonischen Werken Gustav Mahlers, in denen Fragen nach Sterblichkeit, Vollendung und Transzendenz eine zentrale Rolle spielen.

Hoffnung als Kraft menschlicher Würde

Die tiefste Bedeutung der Eschatologie zeigt sich, wo sie das Leben im Hier und Jetzt trägt. Zu den tragenden Grundgedanken der Eschatologie gehört die Hoffnung, die Geduld schenkt und die Kraft verleiht, die eigene

Unvollkommenheit zu ertragen, ohne sich mit ihr abzufinden. Sie befähigt den Menschen, selbst inmitten von Brüchen und Krisen am Sinn des Lebens festzuhalten. Diese Hoffnung gründet in der Überzeugung, dass die Wirklichkeit mehr ist als das Sichtbare. Dadurch erhält das menschliche Leben einen inneren Adel, der nicht verdient werden muss und doch verantwortet werden will.

In diesem Wirkungszusammenhang berühren sich Religion und Mystik der Völker auf besondere Weise. Beide nehmen wahr, dass der Mensch mehr ist als sein äußeres Leben. Beide deuten seine Ur-Sehnsucht als Zeichen einer tieferen Herkunft und Bestimmung. Die Eschatologie vermag diesen Zusammenhang zu erschließen, zu bezeugen und denkbar zu machen. Sie eröffnet die Möglichkeit, dass auch das Dunkle nicht sinnlos bleiben muss. Darin liegt eine große seelische und geistige Kraft. So zeigt sich die Theologie der Eschatologie als eine Weltuniversität der Phänomenologie des Menschseins. Sie lehrt, den Tod zu bedenken, ohne das Leben zu entwerten. In all dem bleibt sie eine Antwort auf die grundlegende Sehnsucht des Menschen: zu wissen, woher er kommt, wohin er geht und ob sein Dasein auf Vollendung hin offen ist.

Besondere Aufmerksamkeit haben in den vergangenen Jahrzehnten Berichte von Menschen erfahren, die nach einem Zustand des klinischen Todes wiederbelebt wurden. Einige schildern die Wahrnehmung eines Lichtes am Ende eines Tunnels, andere berichten davon, ihr bisheriges Leben in verdichteter Form vor sich gesehen zu haben. Solche Nahtoderfahrungen werden unterschiedlich gedeutet. Für Menschen, die von einem Weiterleben nach dem Tod ausgehen, werfen sie insbesondere zwei Fragen auf: Gibt es eine Trennung von Leib und Seele? Und wird der Mensch einer Instanz begegnen, vor der er Rechenschaft über sein Leben ablegt? Diese Fragen werden auch in der gegenwärtigen Eschatologie kontrovers diskutiert (Kübler-Ross, 2002).

Während der Begriff der Eschatologie ursprünglich vor allem im Zusammenhang mit religiösen Traditionen verwendet wurde, wird er heute mitunter auch auf nichtreligiöse Weltanschauungen angewandt, sofern diese Vorstellungen von letzter Bestimmung, Vollendung oder dem Ende menschlicher Existenz entwickeln.

Fazit

Die Theologie der Eschatologie besitzt eine praktische Funktion. Sie schärft den Realitätssinn des Menschen. Wo die eschatologische Perspektive lebendig bleibt, lebt der Mensch bewusster und vielleicht auch ein Stück menschlicher. Wo sie hingegen schwindet, droht das Leben in unverbundene Augenblicke ohne inneren Zusammenhang zu zerfallen. Eschatologie ist nicht nur die Lehre vom Ende, sondern eine Lehre vom Menschen im Horizont seines letzten Sinnes. Sie erscheint letztlich als eine Denk- und Hoffnungsperspektive, die den Menschen mit seinem Hier und Jetzt ebenso verbindet wie mit den Fragen nach seiner Herkunft, seiner Bestimmung und seiner Vollendung.

Literatur

- Camus, Albert (2010). *Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde.* Hamburg: Rowohlt.
- Freud, Sigmund (2026). *Das Unbehagen in der Kultur.* Ditzingen: Reclam.
- Kübler-Ross, Elisabeth (2002). *Über den Tod und das Leben danach.* Güllenheim: Silberschnur.
- Ratzinger, Joseph (2024). *Eschatologie. Tod und ewiges Leben.* Regensburg: Friedrich Pustet.
- Sartre, Jean-Paul (2014). *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Hamburg: Rowohlt.
- Scheidgen, Hermann-Josef (2004). *Florenz im Quattrocento. Eine kirchen- und religionsgeschichtliche Betrachtung.* In: Averkorn, Raphaela et al. (Hrsg.). *Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg.* Bochum: Winkler (833–846).
- Yousefi, Hamid R. (2017). *Der Mensch und seine Sehnsüchte. Eine praktische Theorie der Sehnsucht.* In: Schreijäck, Thomas & Serikov, Vladislav (Hrsg.). *Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten.* Ostfildern: Matthias Grünewald (401–410).

Kurzbiographie

Braun, Hamid R., ist Professor für interkulturelle Philosophie, Philosophiegeschichte und Kommunikationspsychologie. Er ist klinischer Psychologe, systemischer Therapeut und Psychoonkologe sowie Herausgeber der internationalen Zeitschriften ›Jahrbuch des Denkens‹ und ›Jahrbuch Psychotherapie‹.

Scheidgen, Hermann-Josef, ist Professor Dr. theol. und lehrt Neuere Geschichte an der Eötvös-Loránd-Universität Budapest sowie Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Bonn. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Kirchen- und Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, im politischen Katholizismus, in der Caritasgeschichte sowie in der interkulturellen Philosophie.

Korrespondenz

Prof. Dr. Hamid R. Braun

Email: pddr.yousefi@gmail.com

Prof. Dr. Hermann-Josef Scheidgen

Email: scheidgenhermannjosef@gmail.com



Leben auf Vollendung hin

Eine kurze Skizze christlicher Eschatologie

Philipp Thull

Zusammenfassung

Der Beitrag bietet einen knappen Überblick über die Grundfragen christlicher Eschatologie. Ausgehend von der menschlichen Erfahrung von Endlichkeit, Leiden und Tod sowie der Frage nach Sinn, Hoffnung und Vollendung wird zunächst erörtert, was unter Eschatologie zu verstehen ist und weshalb sie nicht als bloße Spekulation über zukünftige Ereignisse missverstanden werden darf. Vielmehr erweist sie sich als eine auf dem biblischen Zeugnis gegründete Lehre von den ›letzten Dingen‹ und zugleich als Strukturprinzip christlicher Dogmatik. Im Anschluss werden die klassischen Eschata – Gericht, Himmel, Hölle und ewiges Leben – in ihren wesentlichen theologischen Zusammenhängen dargestellt. Dabei wird deutlich, dass die christliche Eschatologie auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verweist und den Menschen im Horizont von Verantwortung, Hoffnung und Vollendung deutet. Abschließend wird die Wiederentdeckung der Eschatologie im 20. Jahrhundert skizziert und ihre Bedeutung für Theologie, Kirche und christliche Existenz hervorgehoben.

Summary

This article provides a concise overview of the fundamental questions of Christian eschatology. Beginning with the human experience of finitude, suffering, and death, as well as the questions of meaning, hope, and ultimate fulfillment, it first examines what is meant by eschatology and why it should not be misunderstood as mere speculation about future events. Rather, eschatology emerges as a doctrine of the last things grounded in biblical witness and,

at the same time, as a constitutive structural principle of Christian dogmatics. The article then discusses the classical eschata – judgment, heaven, hell, and eternal life – and explores their essential theological interrelations. In doing so, it becomes evident that Christian eschatology points to God's self-revelation in Jesus Christ and interprets the human person within the horizon of responsibility, hope, and fulfillment. Finally, the article outlines the rediscovery of eschatology in the twentieth century and highlights its significance for theology, the Church, and Christian existence.

Schlüsselbegriffe

Eschatologie, Dogmatik, Tod, letzte Dinge, Hoffnung, Vollendung, Gericht, Himmel, Hölle, ewiges Leben.

Vorüberlegungen

Das Leben des Menschen ist – wie das aller Lebewesen dieser Erde – endlich. Anders als die übrigen Lebewesen weiß der Mensch jedoch um die Gebrechlichkeit seines Daseins, um Leiden und Tod, um die Begrenztheit seiner Ressourcen und jener seiner Umwelt, kurz: um die Bedingtheit allen Lebens im Hier und Jetzt. Bereits in der Schule setzt er sich in Fächern wie Ethik und Religion mit Themen wie Leiden, Tod, Trauer und den unterschiedlichen Jenseitsvorstellungen der Kulturen und Religionen auseinander (vgl. Ministerium für Bildung, Wissenschaft und Weiterbildung Rheinland-Pfalz, o.J., S. 80; Finkenzeller, 1979). Dabei erscheinen ihm, dem ewig Suchenden, die damit verbundenen Fragen – je nach Alter, Erfahrung und persönlicher Entwicklung – entweder als rein spekulativ und theoretisch, als faszinierend und herausfordernd, vielleicht sogar als existenziell bedeutsam oder aber als bedrängend und bedrohlich.

Spätestens durch persönliche Erfahrung und Konfrontation mit Krankheit, Leiden und Tod seiner Mitmenschen drängen sich ihm die klassischen Fragen der Metaphysik auf: jene nach einem Sinn im eigenen Leben und dem oft beschwerlichen Dasein in einem unendlich wirkenden Kosmos, nach Tod und Endlichkeit, nach Wiedergeburt und Erlösung, nach der unsterblichen Seele, nach Vollendung und einem Weiterleben im Jenseits, letztlich nach Religion, nach dem, »was uns unbedingt angeht« (Tillich, 2005, S. 1). Er muss sich dann »zwischen einer gläubig optimistischen Sicht und einer an der Sinnhaftigkeit unseres Daseins zweifelnden und dann meist verzweifelnden Sicht entscheiden« (Schnackenburg, 1990, S. 91). Für den Christen, der aus der Zuversicht der Erlösung der Welt lebt (vgl. Ratzinger, 1968, S. 300),

finden sich Antworten auf diese Fragen zuweilen im aus Schrift und Überlieferung gespeisten Glauben, nicht zuletzt in den Erkenntnissen der Theologie, näherhin der Eschatologie, die sich als Gegenstand der Dogmatik seit dem 20. Jahrhundert einer besonderen Aufmerksamkeit erfreut (vgl. Schwöbel, 2002, S. 437).

Was ist Eschatologie?

Was unter Eschatologie zu verstehen ist, lässt sich aus systematisch-theologischer wie auch aus bibeltheologischer Perspektive nur schwer bestimmen. Bei näherem Hinsehen erweist sich der Begriff als vielschichtig; ja, die Eschatologie ist – wie Otto Hermann Pesch formuliert – der »umstrittenste Traktat der Theologie« (Pesch, 2010, S. 825). Vor diesem Hintergrund ist das Fehlen einer allgemeingültigen, trennscharfen und allseits anerkannten Definition weiterhin zu beklagen und macht den Umgang mit dem Begriff zuweilen kompliziert (vgl. Kracht, 2004, S. 15, 30–31).

Ein bis heute gültiges Monitum Ernst Käsemanns verdeutlicht diesen Missstand. Angesichts einer zunehmenden Vermischung von Eschatologie und Geschichtslehre in Deutschland kritisierte er bereits seinerzeit, dass man sich geradezu in der »Verlegenheit« sehe, »für die besondere Art der Eschatologie, die von der Endgeschichte sprechen möchte, keinen eigenen Terminus mehr zu haben« (Käsemann, 1933, S. 136). So wurde der Begriff der Eschatologie im Verlauf des 20. Jahrhunderts nicht nur zu einem »Hauptthema« der Theologie, sondern zugleich zu einem ihrer »durchgehenden Hauptprobleme« (Hjelde, 2001, S. 395). Was Paul Volz in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in komprimierter Form über die Eschatologie schrieb, behält darum bis auf Weiteres Gültigkeit, wenngleich damit keine abschließende Erklärung gefunden ist: Eschatologie ist kurz gesagt die »Lehre von den letzten Dingen, sofern sie als einheitliche Akte oder Zustände die Gemeinschaft betreffen, Volk oder Welt« (Volz, 1966, S. 1).

Erstmals begegnet der Begriff der Eschatologie in Rückgriff auf Sir 7,36 bei dem lutherischen Theologen Abraham Calov (1612–1686). Mit der von ihm neu geprägten Begrifflichkeit versuchte er jene Dinge zu beschreiben, die den letzten Teil seiner Dogmatik ausmachten, nämlich die Ereignisse, die sich in der von Gott gelenkten Geschichte als letzte vollziehen würden (vgl. Leonhardt, 2023, S. 465; Sauter, 1988, S. 191–208). In vergleichbarer Bedeutung verwendete den Begriff auch der lutherische Theologe Philipp Heinrich Friedlieb (1603–1663) in der Mitte des 17. Jahrhunderts (vgl. Wenz, 2015, S. 89). Zur vollen Blüte gelangte der Terminus jedoch erst im Verlauf des

20. Jahrhunderts, als protestantische und katholische Theologen in gewisser Weise einen Wettstreit um die Deutung der Eschatologie austrugen.

Trotz der begrifflichen Unschärfe besteht die positive Seite des Terminus laut Lennart H. Schirr darin, dass er nicht nur den Blick auf die Naherwartung der ersten Christen lenkt, die die Wiederkunft Christi zur Vollendung der Zeit (Parusie) in naher Zukunft erhofften, sondern zugleich einschließt, was unter Eschatologie verstanden wird: einerseits die kollektive Eschatologie, andererseits die angesichts des Ausbleibens der Parusie zunehmend in den Mittelpunkt gerückte individuelle Eschatologie, welche die persönliche Vollendung des Einzelnen bei und in Gott bezeichnet, und schließlich die Verwobenheit von Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mit der göttlichen Offenbarung (vgl. Schirr, 2021, S. 25; Müller, 2010, S. 517 f.).

Dabei begegnet die Eschatologie, abgesehen von der ihrem Begriff anhaftenden Unschärfe und der Vielgestaltigkeit entsprechender Ansätze, einer weiteren Problematik: Gerade in der Gegenwart erweisen sich die Fragen nach dem, was jenseits des irdischen Todes liegt, als schwierig, wenn nicht gar unverständlich. Zum einen gerät die christliche Rede von den ›letzten Dingen‹ mehr und mehr in den Verdacht, bloße Träumerei oder doch nur billiger Trost angesichts der Mühsale des menschlichen Schicksals zu sein. Zum anderen fehlt vielen Menschen inzwischen der glaubende Zugang, zumindest aber die Offenheit für christliches Denken und christliche Hoffnung.

Darüber hinaus wird die Eschatologie häufig für etwas gehalten, was sie weder ist noch sein will: reine Spekulation über Dinge, die sich einer empirischen Überprüfung entziehen. Auf Grundlage der biblischen Schriften lassen sich in ihr jedoch Antworten finden, die aus der Auseinandersetzung mit dem Tod erwachsen, der nun einmal unleugbarer Bestandteil jedes Lebens auf Erden ist, und nach denen sich viele Menschen in den Tiefen ihres Herzens sehnen: Gibt es einen Sinn in meinem, in unserem Leben? Was geschieht, wenn wir sterben? Hat der Tod einen tieferen Wert? Erwarten mich ewige Dunkelheit, das Nichts oder doch ein helles, nie verlöschendes Licht, das Leben bedeutet? Joseph Ratzinger ist Recht zu geben, wenn er mit Blick auf diese Problematik festhält, dass ohne »sinnvolle Antwort auf die Todesfrage [...] gerade auch die Frage nach dem Leben des Menschen und seinem Auftrag nicht zu erhellen [ist]: Dieses Leben ist nun einmal vom Tod gezeichnet und nicht an ihm vorbei zu entwerfen – in der Todesfrage ist aber das Problem miteingeschlossen nach dem, was ›Jenseits des Todes‹ ist, das Problem des Nichts und des Seins in seiner ganzen Tiefe« (Ratzinger/Benedikt XVI., 2006, S. 169).

Die Eschata – ›die letzten Dinge‹

Der Tod ist für den Christen kein Endpunkt, sondern vielmehr ein von »schwerster Bedeutung erfüllter Hindurchgang« (Guardini, 1964, S. 484), wie Romano Guardini einst formulierte. Er lebt aus der vom Glauben an den dreifaltigen Gott getragenen Überzeugung, dass ihm dereinst, am Ende seines Daseins in der Welt, von Gott das ewige Leben geschenkt wird – ein Leben, in dem der Tod durch die Auferstehung Jesu Christi auf ewig überwunden ist. Aus dem Dunkel des irdischen Daseins schreitet er hinüber in das Licht des göttlichen Lebens (vgl. Joh 5,24). Er tut dies nach christlicher Überzeugung nicht allein, nicht isoliert und nur für sich, sondern in Gemeinschaft mit allen Menschen, die am ›Jüngsten Tag‹ von Gott zum Leben auf-erweckt werden (vgl. Benedikt XVI., 2008, Nr. 14).

Der zutiefst gemeinschaftliche Charakter der christlichen Auferstehungshoffnung schließt ein, dass Gott jeden Menschen in seiner unendlichen Liebe mit seiner ganzen Person, seiner unverwechselbaren Geschichte und allen Verstrickungen seines Lebens auferwecken wird. Der Mensch vermag sich demnach nicht aus eigener Kraft in das ewige Leben hinüberzuretten (vgl. Ratzinger, 1968, S. 294 f.). Der Glaube an die Auferstehung Christi ist für den Christen das zentrale Unterscheidungsmerkmal seines Glaubens und verleiht diesem überhaupt erst seinen Sinn; ohne ihn bliebe das Christentum sinnlos (vgl. 1 Kor 15,13 f.). Denn wer »die Auferstehung ablehnt, lehnt zurückwirkend auch alles das ab, womit sie in seinem Wesen und Bewußtsein zusammenhängt. Was dann noch übrig bleibt, lohnt keinen Glauben mehr« (Guardini, 1964, S. 484).

Was unter den ›letzten Dingen‹ oder dem ›Letzten‹ zu verstehen ist, von denen die Eschatologie handelt, lässt sich nicht durch eine abschließende Aufzählung verschiedener zukünftiger Ereignisse beantworten. Es wäre verfehlt zu glauben, die Eschatologie könne im Sinne einer Prophezeiung zweifelsfreie Aussagen über das treffen, was sich nach dem Tod des Menschen ereignet. Sie fungiert vielmehr als Reflexion der Selbstoffenbarung Gottes in Raum und Zeit vor dem Hintergrund jener Verheißungen, die sich dem Menschen im Wort Gottes erschließen. Die christliche Eschatologie verfügt insofern nicht über eine Art vorausschauenden Spezialwissens, das über die Offenbarung Jesu Christi nach den Zeugnissen der Schrift hinausginge; erkenntnistheoretische Aussagen über die Eschata sind nach Art und Inhalt nicht mit dem gleichzusetzen, was über das Wetter oder andere Vorgänge des gegenwärtigen Lebens gesagt werden kann (vgl. Horstmann, 2019, S.165). Ihr hermeneutischer Schlüssel besteht – wie Karl Rahner formulierte – in

der Durchdringung der Heilsverheißungen in und durch Jesus Christus. So ist das christliche »Wissen um die Eschata [...] nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben deren Transposition in den Modus der Vollendung. [...] Aber eben genau in dem, was der Mensch über sich von Gott her als die Eröffnung der Wahrheit seines Daseins hört, geschieht die Offenbarung der Zukunft und umgekehrt« (Rahner, 1960, S. 415 f.).

Es kann der Eschatologie demnach nie darum gehen, von der Schrift losgelöste Zukunftsvisionen über das Schicksal des Menschen und der ganzen Welt heraufzubeschwören, geschweige denn im Nebel nach noch unbekannten Wegen zu tasten. Sie bleibt vielmehr auf die Selbstoffenbarung Gottes in den biblischen Zeugnissen verwiesen und dient darum weder als Vehikel bedrohlicher Weltuntergangsphantasien noch als Spiegel eines apokalyptischen Schreckensszenarios, vor dem der Mensch in Angst und Furcht erstarren müsste. Veranschaulichen lässt sich dies besonders an den klassischen Themen Gericht, Himmel, Hölle und ewiges Leben, auf die im Folgenden in aller Kürze eingegangen werden soll.

Kaum ein Gedanke dürfte dem heutigen Menschen so fremd erscheinen wie der des nachtodlichen Gerichtes, jener Wirklichkeit, in der der Mensch seinem Schöpfer frei von jeder Verschleierung seiner selbst gegenübertritt. Vor dem Horizont des biblischen Zeugnisses dient das Gericht dem Offenbarwerden des Menschen vor Gott (vgl. 2 Kor 5,10), der ungeschönten Schau seiner Werke, seines in die Geschichte eingebundenen Daseins und seiner Beziehung zu dem, der ihn geschaffen hat. Im Gericht begegnet der Mensch Christus, dem das Gericht vom Vater übertragen ist (vgl. Joh 5,22–29). Vor dem Richterstuhl des Menschensohnes wird er mit der Frage nach den Werken der Barmherzigkeit in seinem konkret gelebten Leben konfrontiert (vgl. Mt 25,31–46). Zugleich erwartet ihn jenes Urteil, das sich in Gottes unermesslicher und vollkommener Liebe vollzieht.

Der gestorbene und ins Gericht geführte Mensch erfährt sich ganz und gar hineingenommen in jene Liebe, die seinem Sinnen und Trachten immer schon vorausgeht (vgl. 1 Joh 4,19) und die nach seiner Antwort verlangt. Das Gericht ist demnach kein Ort des Schreckens, sondern ein Zustand voraus-eilender Gnade, Liebe und völligen Angenommenseins. Es ist ein »Lern- und Übungsort der Hoffnung« (vgl. Benedikt XVI., 2008, Nr. 41–48); das Bild vom Gericht bleibt zugleich immer ein »Bild der Verantwortung« (Benedikt XVI., 2008, Nr. 44).

Es wird der Menschensohn sein, der dem Menschen gegenübertritt und ihn nach seinem Leben und seiner Verantwortungsübernahme fragt. Jener Menschensohn, der das Leben des Menschen kennt, weil er selbst als Mensch auf Erden gelebt hat, wird dem Menschen am Ende Gericht oder Rechtfertigung sein: »Der Mensch, der Gott ist, wird unser Gericht sein. Weil er Mensch ist, weiß er milde, wie es mit dem Menschen bestellt ist, geht ihm aber, dem ewigen fernen Gott, unsere Wirklichkeit auch so blutig nahe, wie nur ein Mensch das Menschliche lieben und das Unmenschliche im Menschen aus eigener Erfahrung hassen kann« (Rahner, 1966, S. 14). Am Ende steht der Himmel jedem Menschen offen. Ebenso besteht die Möglichkeit der Hölle als frei gewählter Form der Nicht-Gemeinschaft mit Gott, wobei Himmel und Hölle keineswegs als gleichrangig erscheinen (vgl. Vorgrimler, 1982, S. 161).

Der Himmel, das Ziel menschlicher Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott, allen Heiligen und allen Geretteten, bedeutet die Anschauung Gottes, wie er ist; er bedeutet Teilhabe am Heil und Mit-Leben des Lebens des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Hölle hingegen ist ein Zustand völliger Isolation des Menschen, der absoluten Trennung von Gott und seiner Barmherzigkeit. Sie besteht in der Ablehnung und Verwerfung des Heilsangebotes und verweist auf jene unverkürzte Freiheit des Menschen, die sich entweder der alle Schuld vergebenden Liebe Gottes öffnet oder sich in radikalem Widerspruch zu Gott, seiner Liebe und seiner Barmherzigkeit positioniert. In der Abkehr von Gott bedeutet Hölle letztlich nichts anderes als »die von der sich pervertierenden Freiheit nicht angenommene Barmherzigkeit« (Müller, 2010, S. 563). So stellt das ewige Leben den Zielpunkt allen christlichen Lebens dar, wobei dieses Ziel keineswegs bloß »private Seligkeit, sondern das Ganze« (Ratzinger, 1968, S. 299) miteinschließen will. Ewiges Leben bedeutet seliges Leben in Gott, wobei Ewigkeit nicht als Zeit neben Gott verstanden werden darf. Vielmehr bezeichnet Ewigkeit das Sein und Wesen Gottes selbst. Der Gerettete lebt ewig, und zwar »im Mit-Vollzug der trinitarischen Hervorgänge und Relationen der Gott-Ewigkeit« (Müller, 2010, S. 566).

Wiederentdeckung des Traktates der Eschatologie im 20. Jahrhundert

Das 20. Jahrhundert erwies sich für den dogmatischen Traktat der Eschatologie gewissermaßen als Sternenzeit, als Phase höchsten Interesses und unermüdlicher Produktivität. Hatte Ernst Troeltsch zu Beginn dieses Jahr-

hunderts mit Blick auf das vergangene 19. Jahrhundert noch feststellen müssen, dass »das eschatologische Bureau [...] heutzutage meist geschlossen« (Troeltsch, 1925, S. 36) sei, so durfte Hans Urs von Balthasar 1957 bereits konstatieren, dass eben jenes Bureau nunmehr »im Gegenteil seit der Jahrhundertwende Überstunden« (Balthasar, 1957, S. 403) mache.

Es war dies eine Zeit, in der das eschatologische Bewusstsein der Theologie neu erwachte, die Relevanz der mit der Eschatologie einhergehenden Rede von den letzten Dingen und der Vollendung in ihrer ganzen Tragweite erkannt wurde und verschiedene Ansätze entstanden, die dem, was Eschatologie eigentlich sei und welche Bedeutung ihr zukomme, unterschiedliches Gewicht einräumten (vgl. Schwöbel, 2002, S. 437 f.).

Der Aufwind, den die Eschatologie ab Mitte des 20. Jahrhunderts erfuhr, legte allerdings wiederum verschiedene Bedeutungsrichtungen offen, die es nach wie vor erschweren, den Begriff der Eschatologie genau und unmissverständlich zu fassen (vgl. Mühling, 2022, S. 35 f.). Unter den zahlreichen theologischen Konzeptionen stechen jene Karl Barths, Paul Tillichs, Rudolf Bultmanns, Oscar Cullmanns, Wolfhart Pannenberg, Teilhard de Chardins, aber auch jene Jürgen Moltmanns, der Theologie der Befreiung sowie nicht zuletzt Joseph Ratzingers deutlich hervor (vgl. Mühling, 2022, S. 28; Müller, 2010, S. 529–531). Sie betonen auf unterschiedliche Weise, dass weder die Theologie noch die Verkündigung der Kirchen ohne Durchdringung und Auseinandersetzung mit den letzten Dingen – Tod, Auferstehung bzw. Auferweckung, Gericht, Himmel und Hölle – auskommen können. In ihnen zeigt sich nach christlicher Überzeugung der lebendige Gott als jener, der in seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus sein unhintergebares Ja zum Menschen und zu dessen Heil gesprochen hat (vgl. Först, 2012, S. 250).

In der Eschatologie, die als »durchgängiges Strukturprinzip der Offenbarung und der ihr antwortenden christlichen Existenz« (Müller, 2010, S. 516) bezeichnet werden darf, strahlt schon jetzt jener »Lebensraum« (Delp, 1958, S. 110) auf, in dem sich der Mensch im Dialog mit Gott selbst begegnet, in dem er sozusagen erfährt und begreift, wer Gott ist, wer er selbst ist, in dem er schauen darf, welche Erfüllung und Vollendung jenseits des Todes auf ihn warten, in dem er die »Grundwerte seines Wesens: Anbetung, Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen« (Delp, 1958, S. 110) erlernt. So gesehen verkörpert die Eschatologie – wie es Hans Urs von Balthasar auf den Punkt gebracht hat – den »Wetterwinkel« in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhaugen oder erfrischen« (Balthasar, 1957, S. 403). Sie dient – wie angedeutet –

keineswegs als bloßer Traktat neben anderen dogmatischen Gegenständen. Vielmehr fungiert sie als umfassendes Strukturprinzip christlicher Theologie (vgl. Rahner, 2011, S. 249), das das Fundament des christlichen Glaubens durchdringt und in dessen Licht die verheißene Vollendung des Menschen in Gott aufstrahlt.

Das Christentum ist – wie es Jürgen Moltmann einst treffend und bildgewaltig beschrieb – »ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, ist Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart. Das Eschatologische ist nicht etwas am Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist« (Moltmann, 2005, S. 12).

Fazit

Wie die vorstehenden Ausführungen in aller Kürze verdeutlicht haben, begründet der seit Mitte des 20. Jahrhunderts verstärkt im Fokus theologischer Arbeit stehende Traktat der Eschatologie ein wesentliches Prinzip der christlichen Dogmatik. Er fungiert gewissermaßen als ihr Strukturprinzip, das nicht Spekulation sein will, sondern vielmehr eine auf dem Fundament des biblischen Zeugnisses ruhende Lehre von den ›letzten Dingen‹ beziehungsweise dem ›Letzten‹, von Gericht, Himmel, Hölle und ewigem Leben. Weil der Christ sich in seinem Glauben, seinem Lebenszeugnis und in allem, was ihn ausmacht, als Hoffender erweist, kommt er auch nicht ohne die Eschatologie aus. Sie verleiht der Hoffnung Gestalt und führt ihr ein Ziel vor Augen, dem entgegenzugehen der Christ von Gott berufen ist.

Literatur

- Balthasar, Hans Urs von (1957). Eschatologie. In: Feiner, Johannes; Trütsch, Josef; Böckle, Franz (Hrsg.). Fragen der Theologie heute. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger (403–421).
- Benedikt XVI. (2008). Enzyklika ›Spe salvi‹ über die christliche Hoffnung (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 179). 3., korr. Aufl. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Delp, Alfred (1958). Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944–1945. Freiburg: Herder.
- Finkenzeller, Josef (1979). Was kommt nach dem Tod? Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch. 2. Aufl. München: Don Bosco.
- Först, Johannes (2012). Zur Hölle mit der Hoffnung? Die Entdeckung kirchlicher Praxis und Sozialform als Ressource einer hoffnungsgeleiteten Eschatologie

- (= Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 20). 2. Aufl. Münster/Berlin: LIT Verlag.
- Guardini, Romano (1964). *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. 13. Aufl. Würzburg: Werkbund-Verlag.
- Hjelde, Sigurd (2001). *Das Eschaton und die Eschata. Über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in der Geschichte christlicher Eschatologie*. In: Stausberg, Michael (Hrsg.). *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*. Berlin/New York: De Gruyter (394–411).
- Horstmann, Simone (2019). »Auferstehung des Fleisches« – »Auferstehung der Toten«. Aus systematisch-theologischer Perspektive über Eschatologie nachdenken. In: Ballhorn, Egbert & Horstmann, Simone (Hrsg.). *Theologie verstehen. Lernen mit dem Credo*. Paderborn: Ferdinand Schöningh/UTB (163–175).
- Käsemann, Ernst (1933). *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 9). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Kracht, Christof (2004). *Zur Rezeption der Eschatologie des Evangeliums nach Johannes in der gegenwärtigen Begräbnisliturgie für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes* (= Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 36). Münster: LIT Verlag.
- Leonhardt, Rochus (2023). *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/UTB.
- Ministerium für Bildung, Wissenschaft und Weiterbildung Rheinland-Pfalz (o.J.). *Lehrplan Katholische Religion. Grundfach und Leistungsfach in den Jahrgangsstufen 11–13 der gymnasialen Oberstufe (Mainzer Studienstufe)*. Mainz.
- Moltmann, Jürgen (2005). *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. 14. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Mühling, Markus (2022). *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/UTB.
- Müller, Gerhard Ludwig (2010). *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. 8. Aufl. Freiburg: Herder.
- Pesch, Otto Hermann (2010). *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. Bd. 2: *Die Geschichte Gottes mit den Menschen*. Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Rahner, Johanna (2016). *Einführung in die christliche Eschatologie*. 2., durchgesehene und aktualisierte Aufl. Freiburg: Herder.
- Rahner, Karl (1960). *Theologische Prinzipien zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen*. In: Rahner, Karl. *Schriften zur Theologie. Band IV: Neuere Schriften*. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger (401–428).
- (1966). *Glaube, der die Erde liebt*. Freiburg: Herder.

- (2011). Die Frage nach der Zukunft. In: Rahner, Karl. Sämtliche Werke. Bd. 24/1. Freiburg: Herder (248–264).
- Ratzinger, Joseph (1968). Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München: Kösel.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI. (2006). Credo für heute. Was Christen glauben. Hrsg. von Holger Zaborowski und Achim Letzkus. Freiburg: Herder.
- Sauter, Gerhard (1988). Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 30/2 (191–208).
- Schirr, Lennart H. (2021). Die Gemeinde als kosmische Größe. Eine Untersuchung zum Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde im Diskurs antiker Kosmologien. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schnackenburg, Rudolf (1990). Gott hat seinen Sohn gesandt. Das Weihnachtsgeschehnis. Freiburg: Herder.
- Schwöbel, Christoph (2002). Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik. 2., durchgesehene und korrigierte Aufl. Hrsg. von Katrin König und Katrin Bosse. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tillich, Paul (2005). Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927). Hrsg. von Werner Schüßler und Erdmann Sturm (= Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. 14). Berlin/New York: De Gruyter.
- Troeltsch, Ernst (1925). Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch. München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Volz, Paul (1966). Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur. Hildesheim: Georg Olms.
- Vorgrimler, Herbert (1982). Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie. Freiburg: Herder.
- Wenz, Gunther (2015). Vollendung. Eschatologische Perspektiven (= Studium Systematische Theologie, Bd. 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kurzbiographie

Thull, Philipp, ist PD Dr. theol. habil., Lic. iur. can., M. Ed. und Lehrer für Deutsch, DaZ, Ethik und katholische Religion an der Ida-Purper-Schule Idar-Oberstein; zudem lehrt er Kirchenrecht und Staatskirchenrecht an der Theologischen Fakultät Fulda sowie an der Philipps-Universität Marburg.

Korrespondenz

PD Dr. Philipp Thull

Email: thull@thf-fulda.de



ترک بن خراب بیکر دستلاکن
پس من چگونه گویم این درد در دواکن
با دست اشارم کرد که غم سوی من

رو سربزه بالین تنخس مرار باکن
در دست غیر مردن از او دلناشد
در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم

Persischer Dichter-Philosoph Jalal ad-Din Mohammad Rumi,
kalligraphiert von Shams Anwari-Alhosseyni

Eschatologie in der islamischen Theologie

Seyyed Jalal Hashemi

Zusammenfassung

Der Beitrag entfaltet eine alternative, hermeneutisch fundierte Deutung des islamischen Auferstehungsglaubens ›ma'ad‹. Der Glaube an die Auferstehung gehört zu den grundlegenden Glaubensartikeln des Islam und prägt einen erheblichen Teil der koranischen Offenbarung. Ausgehend von der anthropologischen Einsicht, dass der Mensch als sinn- und wertsetzendes, zugleich aber vergessliches Wesen verstanden werden kann, geraten ihm die Rückkehr zu Gott sowie die existenzielle Bedeutung der Auferstehung häufig aus dem Blick. Dabei vernachlässigt er zwei zentrale religiöse Imperative: das Denken an Gott und das Gedenken an den Tod. Vor diesem Hintergrund geht der Beitrag der Frage nach, ob der Auferstehungsglaube ausschließlich als Erwartung eines zukünftigen jenseitigen Ereignisses zu verstehen ist oder ob ihm darüber hinaus lebensweltliche Bedeutung für das gegenwärtige Dasein zukommt. Die Analyse zeigt, dass der Auferstehungsglaube eine lebendige, das alltägliche Leben prägende Bezugsgröße darstellt. Er eröffnet dem Menschen die Möglichkeit, sich mit bleibenden transzendenten Wahrheiten zu verbinden und Denken, Handeln sowie sein gesamtes Dasein danach auszurichten. In diesem Sinne befindet sich der Mensch bereits im Hier und Jetzt in einem Prozess der Rückkehr zu Gott und steht der Auferstehung existenziell gegenüber. Daraus ergeben sich Konsequenzen für Erziehung und Selbstverständnis, die in der Rückkehr zum Ursprung ihren Grund haben.

Summary

This article develops an alternative, hermeneutically grounded interpretation of the Islamic doctrine of resurrection ›ma'ad‹. Belief in the resurrection

is one of the fundamental tenets of Islam and constitutes a significant part of the Quranic revelation. Proceeding from the anthropological insight that the human being may be understood as a meaning- and value-creating, yet at the same time forgetful being, the article argues that both the return to God and the existential significance of the resurrection frequently recede from human awareness. As a result, two central religious imperatives are often neglected: the remembrance of God and the remembrance of death. Against this background, the article examines whether belief in the resurrection should be understood solely as the expectation of a future event in the hereafter or whether it also has existential significance for life in the present world. The analysis demonstrates that belief in the resurrection constitutes a living point of reference that shapes everyday life. It enables human beings to connect with enduring transcendent truths and to orient their thinking, actions, and entire existence accordingly. In this sense, the human being is already engaged, here and now, in a process of returning to God and stands in an existential relationship to the resurrection. This entails important implications for education and self-understanding, grounded in the return to the origin.

Schlüsselbegriffe

Auferstehungsglaube, ›maʿad‹, islamische Eschatologie, existenzielle Deutung der Auferstehung, ethische Verantwortung, Rückkehr zu Gott.

Einführung

Im Glaubensverständnis des Islam ist die Auferstehung ›maʿad‹ nicht nur ein festes und unbestreitbares Glaubensprinzip, sondern zugleich ein zentraler Deutungshorizont des menschlichen Lebens. Der Begriff ›maʿad‹ wird im Koran nur ein einziges Mal ausdrücklich verwendet, nämlich in Q 28:85 (al-Qasas), in seiner wörtlichen Bedeutung als »Ort der Rückkehr« beziehungsweise »Rückkehr«. Dem Gedanken der Auferstehung widmet der Koran jedoch eine außerordentlich große Zahl von Versen – Schätzungen zufolge rund zweitausend. Hierzu zählen unter anderem Aussagen über Tod und die Zwischenwelt ›barzakh‹, die Ereignisse des Jüngsten Tages, Paradies und Hölle, die Auferweckung der Toten, die Zeugenschaft der menschlichen Glieder und Organe, das Offenlegen der Taten sowie Berichte über die Bestrafung früherer Völker und den Dialog Gottes mit Gläubigen und Ungläubigen. Die Auferstehung erscheint damit als ein grundlegender Orientierungspunkt innerhalb der islamischen Ontologie.

Darüber hinaus lässt sich beobachten, dass die wiederholte Verwendung der Metapher des ›Weges‹ im Koran – verstanden als Wegweisung und Orientierung – deutliche Bezüge zum Motiv der Rückkehr aufweist und im Rahmen des Auferstehungsgedankens interpretiert werden kann. Vor diesem Hintergrund stellt sich die zentrale Frage, ob der Glaube an die Auferstehung ausschließlich als Erwartung der Verwirklichung einer ›anderen Welt‹ zu verstehen ist oder ob er darüber hinaus das Potenzial besitzt, die Gestaltung des diesseitigen menschlichen Lebens grundlegend zu transformieren.

Die Analyse verschiedener Zugänge zur Auferstehung zeigt, dass der Auferstehungsglaube – sofern er nicht nur theoretisch bejaht, sondern existenziell verstanden und gelebt wird – bereits in dieser Welt eine ordnende, sinnstiftende und wirkmächtige Kraft für sämtliche Dimensionen des menschlichen Lebens darstellt. Er impliziert die Einsicht, dass jeder Augenblick des Lebens als eine Vorform der Abrechnung am Tage der Auferstehung zu begreifen ist und menschliche Handlungen bereits im Diesseits fortwährend im ›Buch der Taten‹ verzeichnet werden. So heißt es in Q 50:18 (Qaf), der Mensch spreche kein Wort aus, ohne dass bei ihm ein wachsamer Hüter sei – ein Hinweis darauf, dass nichts von dem, was vom Menschen ausgeht, unbeachtet bleibt.

Handlungen wirken identitätsstiftend, formen den Charakter und die endgültige Persönlichkeit des Menschen. Sie bestimmen, in welchem existenziellen Zustand und auf welcher Stufe der Vollkommenheit er zu seinem Ursprung zurückkehrt. Der vorliegende Beitrag vertritt daher die Auffassung, dass die Auferstehung als Rückkehr zum Ursprung und zum Schöpfer des Menschen zu verstehen ist. Aus diesem Glauben erwächst eine Lebensführung, die auf die Hinwendung zu Gott ausgerichtet ist und die Nähe Gottes als ihren letzten Zufluchtsort begreift.

Grundlagen der Auferstehung im Koran und in der islamischen Theologie

Allameh Tabatabai versteht die Verse in Q 21:16–17 (al-Anbiya) als Begründung und Bestätigung ›ithbat‹ der Auferstehung: »Und Wir haben den Himmel und die Erde, und was zwischen ihnen ist, nicht zum Spiel erschaffen. Hätten Wir uns eine Zerstreuung nehmen wollen, dann hätten Wir sie von Uns aus genommen – wenn Wir das überhaupt hätten tun wollen« (vgl. Tabatabai, 1981, Bd. 14, S. 258). Nach Tabatabai verdeutlichen diese Verse, dass das Herabsenden göttlicher Strafe über ungerechte Gemeinschaften die Ernsthaftigkeit und Zielgerichtetheit der Schöpfung bezeugt. Gott hat Himmel und Erde sowie alles, was zwischen ihnen ist, nicht erschaffen, um zu

spielen oder damit der Mensch sorglos seinen Neigungen folgt und sein Leben beliebig gestaltet, ohne Rechenschaft erwarten zu müssen. Dem ist nicht so. Der Mensch ist vielmehr erschaffen worden, um den Weg der Rückkehr zu Gott zu beschreiten und entsprechend seinen Taten zur Rechenschaft gezogen zu werden.

Der Mensch muss sich also als verantwortlicher Diener ›abd‹ begreifen, der bei Überschreitung der Grenzen der Dienerschaft gemäß den Erfordernissen göttlicher Weisheit zur Verantwortung gezogen wird. Dieser Verantwortungszusammenhang wird auch durch die koranische Aussage unterstrichen, Gott liege »auf der Lauer« (Q 89:14). Da diese Argumentation einen klaren Beweis für die Auferstehung darstellt, wendet sich Tabatabai im Anschluss ausdrücklich ihrer Begründung zu. Zugleich behandelt er das Prinzip der Prophetie, da es zu den Voraussetzungen der Verpflichtung zur Dienerschaft gehört, die ihrerseits ohne die Annahme der Auferstehung nicht sinnvoll gedacht werden kann.

Vor diesem Hintergrund müssen die persönlichen Lebenserfahrungen des Menschen innerhalb eines Deutungsrahmens verstanden werden, der davon ausgeht, dass die Welt und ihre Phänomene kein Spiel sind. Im Koran ist die Dienerschaft das endgültige Ziel der Schöpfung: »Und Ich habe die Dschinn und die Menschen nur dazu erschaffen, dass sie Mir dienen« (Q 51:56).

Ohne die Auferstehung bleiben diese Ziele – Dienerschaft und existenzielle Hinwendung zu Gott – unvollständig. Diesem Vers zufolge ist der Mensch zur Dienerschaft berufen. Er soll in einer beständigen Beziehung zu Gott verbleiben, um letztlich zur Begegnung mit ihm zu gelangen. Aus koranischer Perspektive erfüllt die Auferstehung drei grundlegende Funktionen:

(1) Verwirklichung göttlicher Gerechtigkeit: Gemäß Q 21:47 werden am Tag der Auferstehung die Waagen der Gerechtigkeit aufgestellt; niemandem wird Unrecht zugefügt. Selbst eine Tat im Gewicht eines Senfkorns wird berücksichtigt. Ohne die Annahme der Auferstehung blieben die vielfältigen Ungerechtigkeiten dieser Welt – etwa die Tötung Unschuldiger oder die Aneignung fremder Rechte – letztlich unbeantwortet.

(2) Vollendung des Menschen: Die Auferstehung stellt die Stufe der Vollendung der im Menschen angelegten natürlichen Anlagen dar. Allameh Tabatabai schreibt in ›al-Mizan‹: »Die Auferstehung ist die Rückkehr zum eigenen existenziellen Ursprung, in der sich die menschliche Wahrheit offenbart« (Tabatabai, 1981, Bd. 14, S. 124). Er versteht die Auferstehung als rationale, koranisch begründete und zugleich der menschlichen Natur entsprechende Wahrheit, auf der die theologische Ontologie gründet. Unter Bezug auf Koranverse und philosophische Argumente betont er die Unsterb-

lichkeit der menschlichen Seele sowie die leibliche Auferstehung. Nach dem Tod vereinigt sich die Seele mit einem feinen, zwischenweltlichen Leib und erreicht am Tag der Auferstehung ihre Vollendung sowie ihre sinnliche Manifestation.

(3) Nachweis der göttlichen Macht: Die Auferstehung steht in einem systematischen Zusammenhang mit der Schöpfungsordnung. Wie Gott gemäß Q 21:104 die Schöpfung vom Nichtsein ins Sein geführt hat, ist er auch fähig, den Menschen nach dem Tod erneut zu erschaffen. Die Auferstehung erscheint als Manifestation göttlicher Macht und Weisheit sowie als Folge menschlicher Freiheit und Vervollkommnung. Ihre Leugnung käme einer Infragestellung der göttlichen Macht und Weisheit gleich.

Diese Grundgedanken werden auch von zeitgenössischen schiitischen Theologen aufgegriffen. Abdollah Javadi Amoli versteht die Auferstehung ebenfalls als die Rückkehr des Menschen zu Gott. Misbah Yazdi vertritt, nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der Auffassung Molla Sadras, die Position, der am Tag der Auferstehung versammelte Leib sei ein elementarer, diesseitiger Leib, der jedoch einer von der irdischen Ordnung unterschiedenen Gesetzmäßigkeit unterliegt (vgl. Misbah Yazdi, 2005). Sobhani schließt sich dieser Auffassung an (vgl. Sobhani Tabrizi, 2006).

Die Auferstehung gegenüber dem Materialismus, Skeptizismus und Szientismus

In zahlreichen geistigen Strömungen der Gegenwart, deren Wurzeln bis in die Aufklärung zurückreichen, werden die metaphysischen Dimensionen des Menschen infrage gestellt und sein Wesen materialistisch gedeutet. Im Folgenden werden einige dieser Strömungen einer kritischen Betrachtung unterzogen. Der Materialismus reduziert die Wirklichkeit des menschlichen Lebens durch die Leugnung von Seele und Auferstehung auf die bloße Materie.

Aus der Perspektive der islamischen Denktradition lässt sich der Materialismus auf zwei Ebenen kritisch hinterfragen. In Q 36:77 (Ya-Sin) heißt es: »Hat denn der Mensch nicht gesehen, dass Wir ihn aus einem Tropfen erschaffen haben, und doch ist er ein offenkundiger Widerstreiter.« Der Vers verweist darauf, dass der Gott, der den Menschen aus einem unscheinbaren Ursprung erschaffen hat, ebenso die Macht besitzt, ihn erneut ins Leben zurückzuführen. Im Unterschied zu einigen religiösen und philosophischen Auffassungen, die die Auferstehung ausschließlich geistig deuten, betont

der Islam ausdrücklich die leibliche Auferstehung in Einheit mit der Seele. Die Auferstehung bedeutet demnach die gleichzeitige Rückkehr von Körper und Seele, um Lohn oder Strafe zu empfangen. Diese Auffassung stellt eine grundlegende Antwort auf materialistische Reduktionen des Menschen dar.

Die Neurowissenschaften befassen sich mit den materiellen Strukturen und Funktionen des Gehirns, während die Seele als immaterielle Dimension des Menschen über das rein Stoffliche hinausgeht. Aus diesem Grund können die Neurowissenschaften weder die Existenz noch die Nichtexistenz der Seele mit ihren eigenen methodischen Mitteln nachweisen. Die Existenz der Seele lässt sich daher mit den Methoden der empirischen Wissenschaft nicht widerlegen, da wissenschaftliche Erkenntnis selbst auf bewusster Wahrnehmung und geistiger Reflexion beruht. Nach Auffassung der islamischen Theologie lässt sich die Auferstehung sowohl rational – durch den Nachweis göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit – als auch durch Offenbarung, insbesondere durch den Koran und die Überlieferung, begründen. Abu Hamid Ghazali bringt dies prägnant zum Ausdruck: »Die Leugnung der Auferstehung ist die Leugnung der Weisheit Gottes« (Ghazali, 1996).

Der Skeptizismus stellt die Möglichkeit einer gesicherten Erkenntnis der Auferstehung grundsätzlich infrage. Demgegenüber versteht die islamische Theologie die Auferstehung als eine Wahrheit, die sowohl vernünftig begründet als auch durch die Offenbarung bestätigt wird. Vernunft und Offenbarung stehen dabei nicht in einem Gegensatz, sondern ergänzen sich in der Begründung dieser Glaubenswahrheit.

Auferstehung und Stabilität der moralischen Ordnung

Aus islamisch-theologischer Perspektive besitzt der Glaube an die Auferstehung eine grundlegende Bedeutung für die Begründung moralischer Verantwortung. In Q 74:38 (al-Muddaththir) heißt es: »Ein jeder haftet für das, was er erworben hat.« Der Vers macht deutlich, dass menschliches Handeln nicht folgenlos bleibt, sondern in einem Horizont endgültiger Verantwortung steht. Ohne diese Perspektive können Handlungen stärker durch kurzfristige Nutzenabwägungen und opportunistische Interessen bestimmt werden. Der Glaube an ein jenseitiges Gericht trägt demnach dazu bei, moralisches Handeln dauerhaft zu begründen und ethische Normen religiös zu verankern.

Einige existenzialistische Philosophien sprechen dem menschlichen Leben einen objektiven transzendenten Sinn ab. Der Glaube an die Auferstehung hingegen verleiht dem Leben eine übergreifende Bedeutung. Leiden und

Schwierigkeiten erscheinen dabei nicht als bloße Absurditäten, sondern als Prüfungen und Gelegenheiten zur inneren Reifung. Der Koran formuliert dies in Q 2:155 (al-Baqara): »Und Wir werden euch sicher Prüfungen aussetzen mit ein wenig Furcht und Hunger und mit Verlust an Vermögen, Seelen und Früchten. Und verkünde den Geduldigen frohe Botschaft.«

Vor diesem Hintergrund erhalten auch die Herausforderungen des Lebens einen tieferen Sinn und erscheinen als Prüfungen auf dem Weg zur ewigen Glückseligkeit. Ein Leben ohne eine solche Sichtweise kann als sinnentleert erfahren werden, während der Auferstehungsglaube dem Leiden Bedeutung verleiht. Die Hoffnung auf die Wiedergutmachung von Ungerechtigkeiten und auf das Wiedersehen mit den Geliebten im Paradies schenkt dem Menschen tiefe existenzielle Zuversicht und verwandelt die Angst vor dem Tod in die Ruhe der Begegnung mit Gott.

Eine weitere zentrale Folge des Auferstehungsglaubens ist die Hoffnung auf den letztendlichen Ausgleich. Der Mensch bleibt in Leid und Prüfung hoffnungsvoll, weil er darauf vertraut, dass jede Form von Unrecht am Tag der Auferstehung ausgeglichen werden wird. In Q 6:32 (al-An'am) heißt es: »Das diesseitige Leben ist nur Spiel und Zerstreuung. Die jenseitige Wohnstätte ist gewiß besser für die, die gottesfürchtig sind.« Damit bestimmt nicht der vergängliche Genuss, sondern die bleibende Glückseligkeit des Jenseits die Ausrichtung des menschlichen Lebens.

Praktische Ansätze

Ali ibn Abi Talib mahnt in einer seiner Predigten: »Heute ist der Tag des Handelns, es gibt keine Abrechnung; morgen ist der Tag der Abrechnung, dann wird kein weiteres Handeln möglich sein« (Sharif ar-Radi, 2008, Predigt 42, S. 67). Diese Aussage verdeutlicht den engen Zusammenhang von Diesseits und Jenseits: Jede Handlung im irdischen Leben besitzt Bedeutung für die Auferstehung und wirkt über das gegenwärtige Leben hinaus. Die folgenden Ausführungen beschreiben einige praktische Konsequenzen, die sich aus diesem Auferstehungsglauben ergeben.

Verantwortungsbewusstsein und Rechenschaftspflicht: Der Glaube an die Auferstehung weckt ein tiefes Verantwortungsbewusstsein und motiviert den Menschen, Gerechtigkeit zu fördern, den Mitmenschen zu dienen und moralische Beständigkeit zu wahren, da jede Handlung in dieser Welt eine ewige Wirkung entfaltet. Der Koran fragt: »Meint denn der Mensch, dass er unbeachtet gelassen wird?« (Q 75:36) und kündigt an: »Bei deinem Herrn! Wir werden sie alle zur Verantwortung ziehen« (Q 15:92). Daraus erwachsen

praktische Selbstkontrolle – auch in der Abgeschiedenheit – sowie die Vermeidung von Unrecht. Denn kein Handeln bleibt letztlich verborgen; auch wer sich in dieser Welt der Verantwortung entzieht, wird am Tag der Auferstehung Rechenschaft ablegen müssen (vgl. Q 40:19). Ruhollah Khomeini betont: »Der Glaube an die Auferstehung veranlasst den Menschen, gegen Ungerechtigkeit zu kämpfen und den Mitgeschöpfen zu dienen« (Khomeini, 1989). Dadurch erhält der Auferstehungsglaube eine soziale Dimension und wird zu einer Triebkraft verantwortlichen gesellschaftlichen Handelns.

Selbstprüfung (›muraqaba‹ und ›muhasaba‹): Der Glaube an die Auferstehung fordert dazu auf, das eigene Handeln fortwährend zu prüfen. Jede Handlung sollte danach bewertet werden, ob sie am Tag der Auferstehung Bestand haben wird: »Wer nun Gutes im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen« (Q 99:7). Die tägliche Selbstprüfung hilft, das eigene Leben bewusst an der Verantwortung vor Gott auszurichten.

Spirituelle Priorisierung: Weltlicher Erfolg sollte moralischen Maßstäben folgen; Reichtum, Status und Vergnügen sind Mittel, nicht Zweck. Die Erinnerung an die Auferstehung wirkt als mächtiger Zügel, der den egoistischen Wünschen Einhalt gebietet. Ali ibn Abi Talib mahnt: »Denkt an den Tod, der alle Vergnügen zerstört« (Sharif ar-Radi, 2008, Predigt 99, S. 131). Als Konsequenz werden Begierden, falsche Wünsche und Sünden gemieden, und Tugenden wie Keuschheit oder Geduld kultiviert.

Hoffnung auf Barmherzigkeit und Furcht vor göttlicher Gerechtigkeit: Die Furcht vor göttlicher Strafe bietet Rückhalt gegen Sünde, während die Hoffnung auf das Paradies zur Tugendhaftigkeit motiviert. Fehler und Versagen sind nach Q 39:53 (az-Zumar) Gelegenheiten zur Umkehr, nicht Anlass zur Verzweiflung.

Seelenreinigung und Standhaftigkeit in Lebensschwierigkeiten: Jeder Dienst am Mitmenschen gilt als Vorsorge für das Jenseits. Dieser Blick verwandelt das irdische Leben in einen ›Acker für die Ewigkeit‹. Arbeit, Studium und Freizeit sollten stets mit der Absicht verbunden sein, sich Gott zu nähern: »Sprich: Mein Gebet und meine Kulthandlung, mein Leben und mein Sterben gehören Gott, dem Herrn der Welten« (Q 6:162). Erlaubte Freuden sind göttliche Gaben, die Dankbarkeit und Heiligung erfordern.

Lebensschwierigkeiten als Prüfungen und Chancen für Wachstum: Lebensschwierigkeiten erscheinen aus der Perspektive des Auferstehungsglaubens als Prüfungen und Chancen für persönliches Wachstum: »Und Wir werden euch sicher Prüfungen aussetzen mit ein wenig Furcht und Hunger und mit Verlust an Vermögen, Seelen und Früchten. Und verkünde den Ge-

duldigen frohe Botschaft« (Q 2:155). Der Glaube an die Auferstehung ermutigt den Menschen zugleich, sich gegen Ungerechtigkeit zu erheben und für Gerechtigkeit einzutreten: »O ihr, die ihr glaubt, tretet für die Gerechtigkeit ein« (Q 4:135). Er bildet damit eine wesentliche Grundlage für Gerechtigkeit und ethisches Handeln.

Auferstehung und menschliche Vervollkommnung

Allameh Hosseini Tehrani betrachtet in seinem zehnbändigen Werk ›Maʿad-shenasi‹ (Eschatologie) die Auferstehung als eine objektive, philosophische und mystische Realität, die eng mit der menschlichen Seele verbunden ist (Hosseini Tehrani, 2017). Unter Bezug auf den Koran, den Hadith und die ›hikma al-mutaʿaliya‹ (transzendente Weisheit) von Molla Sadra sowie die Lehren Ibn Arabis betont er die Körperlichkeit der Seele am Tag der Auferstehung. Nach dem Tod vereinigt sich die Seele mit einem subtilen zwischenweltlichen Leib ›jism-e mithali‹ bzw. ›barzakhī‹, durch den sie sinnlich wahrnehmbar wird.

Sein zentraler Gedanke ist die Verkörperung der Taten: Das Handeln des Menschen in dieser Welt manifestiert sich in spezifischen Formen und Vollkommenheiten in der Zwischenwelt ›barzakhī‹ und im Jenseits. Die Auferstehung bildet damit die Vollendung des irdischen Lebens und die Verwirklichung der menschlichen Vollkommenheit. Diese Auffassung begründet Hosseini Tehrani sowohl philosophisch – etwa durch den ›burhan as-siddiqin‹ – als auch mystisch. Der Tag der Auferstehung erscheint als Manifestation der göttlichen Namen und Attribute ›asmaʿ wa-sifat Allah‹ sowie als der Ort, an dem die Folgen menschlicher Handlungen offenbar werden.

Hosseini Tehrani betont, dass der Glaube an die Auferstehung in intuitive Gewissheit ›yaqin shuhudi‹ übergehen soll, um das Leben des Menschen grundlegend zu verwandeln. Die Auferstehung ist demnach nicht nur Gegenstand moralischer Belehrung, sondern die natürliche Konsequenz von Selbsterkenntnis ›maʿrifat an-nafs‹ und dem ewigen Schicksal der Seele. Sie steht in engem Zusammenhang mit der Erkenntnis der existenziellen Wahrheit des Menschen. Ihre Verwirklichung setzt Seelenreinigung ›tazkiyat an-nafs‹ und den Weg zu Gott ›sair ila Allah‹ voraus.

Existenzielle Perspektive

Die existenzielle Deutung der Auferstehung macht aus ihr mehr als einen bloßen Glaubenssatz: Sie wird zu einem Lebensprogramm. Der gläubige Mensch sollte die Auferstehung nicht in passiver Erwartung verbringen, sondern in ihrer Gegenwart leben. Die Auferstehung bedeutet die Präsenz

der Ewigkeit im Hier und Jetzt. Jede diesseitige Handlung gilt als Kapital für die Auferstehung, jede Entscheidung ist ein Schritt in der Gegenwart Gottes.

Diese Sichtweise befreit das Leben von vergänglichen Konventionen und verbindet es mit den ewigen Wahrheiten. Die Auferstehung wird zum Maßstab für die Entscheidungen und das Handeln des Menschen während seines diesseitigen Lebens. Dieser Glaube vermag alle menschlichen Kräfte – Denken, Wille und ethisches Handeln – auf die Annäherung an Gott auszurichten. Zugleich lenkt er das Leben bewusst auf das Streben nach Gottes Wohlgefallen und den Weg zu ihm. Dabei verliert der Mensch weder die tägliche Selbstprüfung noch die göttliche Abrechnung im Jenseits aus dem Blick. Seine guten Taten werden zu einer Investition in die Ewigkeit; Hoffnung auf göttliche Belohnung und Furcht vor den Folgen des eigenen Handelns werden zu einem integralen Bestandteil des Lebens.

Durch die Verinnerlichung ethischer Prinzipien und die Gewissheit der Rechenschaft in beiden Welten wird die Grundlage für eine moralische, gerechte und von Vertrauen geprägte Gesellschaft geschaffen. Der Glaube an die Auferstehung verleiht den Leiden des Lebens Bedeutung: Die Gewissheit göttlicher Wiedergutmachung und die Begegnung mit dem Schöpfer werden angesichts der Herausforderungen des Lebens zu einer Quelle von Sinn, innerem Frieden und Hoffnung.

Soziale Dimension des Auferstehungsglaubens

Der Glaube an die Auferstehung schafft ein Gleichgewicht zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben. Er motiviert den Menschen, eine bessere Welt mitzugestalten, Verantwortung selbst für die kleinsten Entscheidungen zu übernehmen, auch in schwierigen Lebenslagen hoffnungsvoll zu bleiben und sich in allen Bereichen des Lebens für Gerechtigkeit einzusetzen. Der Gläubige betrachtet das Diesseits als den Acker des Jenseits ›mazra‘at al-akhira‹; jede seiner Taten gleicht einer Saat, deren Früchte im ewigen Leben geerntet werden.

Die Wirkung des Auferstehungsglaubens beschränkt sich nicht auf das persönliche Leben, sondern prägt auch das gesellschaftliche Zusammenleben. In einer Gesellschaft, in der der Glaube an die Auferstehung lebendig ist, bedarf es zur Durchsetzung gerechter Gesetze und zur Verhinderung von Unrecht deutlich weniger Zwang und Druck von außen. Dadurch werden ethische Verantwortung, Gerechtigkeit und gegenseitiges Vertrauen gestärkt. Zugleich verändert der Glaube an die Auferstehung den Blick auf den Tod: Er erscheint nicht als Ende oder Vernichtung, sondern als Übergang und Brücke zu einer

höheren Wirklichkeit. Der Mensch wird dadurch von einer rein materialistischen Sicht des Lebens befreit und den ewigen Wahrheiten zugewandt.

Fazit

Die Auferstehung ist nicht nur eine metaphysische Wahrheit für die Zeit nach dem Tod, sondern ein kraftvoller Motor, der das irdische Leben ordnet, ihm Sinn verleiht und es wirksam gestaltet. Ein tiefer und gemeinschaftlich getragener Glaube an die Auferstehung kann die Grundlage einer ethisch orientierten und verantwortungsbewussten Gesellschaft bilden. Wer davon überzeugt ist, dass Gott alle seine Handlungen – auch die verborgenen – kennt und der Mensch am Tag der Auferstehung Rechenschaft ablegen muss, erfährt Moral nicht mehr als äußeren Zwang, sondern als innere Haltung und als Ausdruck persönlichen Verantwortungsbewusstseins. Umgekehrt kann der Verlust des Glaubens an die Auferstehung Verantwortungslosigkeit, Korruption und Sinnverlust begünstigen.

Im Islam bedeutet der Glaube an den theologischen Grundsatz der Auferstehung die Rückkehr zum göttlichen Ursprung. Er setzt voraus, dass der Mensch seine gestaltbare Identität sowie seine gesamte geistige und existenzielle Ausrichtung auf die lebendige Beziehung zu Gott hin ordnet. Damit ist sein fortwährendes Werden auf die Rückkehr zur göttlichen Wahrheit gerichtet.

Literatur

- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (1996). *Ihya' ulum ad-din*. Teheran: Entesharat-e Elmi va Farhangi.
- Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein (2017). *Ma'adshenasi*. Maschhad: Nur-e Malakut-e Qur'an.
- Ibn Arabi, Muhyi ad-Din (2017). *Fusus al-hikam*. Hrsg. von Mohammad Khajavi. Teheran: Entesharat-e Mawla.
- Javadi Amoli, Abdollah (2001). *Ma'ad dar Qur'an*. Qom: Markaz-e Beynolmelaliye Nashr-e Esra.
- Khomeini, Ruhollah (1989). *Ma'ad az didgah-e Imam Khomeini*. Hrsg. von Forugh as-Sadat Rahimpur. Teheran: Mu'assasa-ye Tanzim va Nashr-e Athar-e Imam Khomeini.
- Khoury, Adel Theodor (2004). *Der Koran. Arabisch – Deutsch*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Misbah Yazdi, Mohammad-Taqi (2005). *Amuzesh-e aqa'id*. 17. Aufl. Teheran: Amir Kabir.

- Sadr ad-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (2002). *Al-Hikma al-muta'aliya fi l-asfar al-arba'a*. Bd. 8. Teheran: Entesharat-e Hikmat.
- Sharif ar-Radi, Mohammad ibn Hossein (2008). *Nahj al-balagha*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Mohammad Dashti. 10. Aufl. Teheran: Entesharat-e Payam-e Edalat.
- Sobhani Tabrizi, Ja'far (2006). *Ma'adshenasi*. Übersetzt von Ali Shirvani aus einem Abschnitt des Buches *al-Ilahiyyat ala huda al-kitab wa-s-sunna wa-l-aql*. Qom: Dar al-Fikr.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1981). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Bd.14. Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Kurzbiographie

Hashemi, Seyyed Jalal, ist assoziierter Professor an der Shahid Chamran University of Ahvaz im Iran. Seine Lehr- und Forschungsschwerpunkte umfassen die Philosophie der Bildung, die islamische Erziehung, philosophische Forschungsmethoden, Phänomenologie und Hermeneutik, die semantische Analyse pädagogischer Konzepte und pädagogisch relevanter Koranverse sowie die Vermittlung von Philosophie an Kinder.

Korrespondenz

Assistenzprofessor Seyyed Jalal Hashemi

Email: J.hashemi@scu.ac.ir



Eschatologie im schiitischen Denken

Mojtaba Najafi

Zusammenfassung

Die Auferstehung ›ma'ad‹ bildet eine tragende Säule des schiitischen Glaubens. Dieser Glaube verleiht dem Jenseits Sinn und dem diesseitigen Leben Orientierung. Zahlreiche bisherige Untersuchungen haben die Auferstehung lediglich unter einem einzelnen Gesichtspunkt betrachtet. Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, ein umfassendes und zugleich neues Bild der Auferstehung im schiitischen Denken zu entwerfen. Die zentrale Fragestellung lautet: Wie wird die Auferstehung im schiitischen Denken zugleich jenseitig und diesseitig interpretiert? Die Besonderheit dieser Untersuchung besteht in der Verknüpfung des Korans, der Überlieferungen der ›Ahl al-Bait‹ und des Denkens schiitischer Philosophen. Die Auferstehung erscheint nicht als abstrakter Glaubensgrundsatz, sondern als ein lebendiges Beziehungsgefüge, das in enger Verbindung mit der Einheit Gottes ›tauhid‹, der göttlichen Gerechtigkeit, dem Prophetentum und dem Imamats steht. Diese Verbindung vertieft die religiöse Erkenntnis und wirkt sich zugleich transformierend auf das Leben der Gläubigen aus. Der Glaube an die Auferstehung trägt zur Läuterung individuellen Verhaltens bei, stärkt die soziale Gerechtigkeit und schärft das Profil der schiitischen Identität in der heutigen Welt. Der Beitrag zeigt, dass die Auferstehung einen Weg eröffnet, Gegenwart und Zukunft mit Sinn zu erfüllen, und dass eine gläubige Lebensführung ohne sie unvollständig bleibt.

Summary

Resurrection ›ma'ad‹ constitutes a central pillar of Shi'i belief. This doctrine gives meaning to the hereafter while providing orientation for life in this world. Much of the existing scholarship has approached resurrection from

only a single perspective. This article aims to present a new, comprehensive understanding of resurrection in Shi'i thought. Its central question is: How is resurrection understood in Shi'i thought as both a this-worldly and an otherworldly reality? The originality of this study lies in its integration of the Qur'an, the traditions of the Ahl al-Bayt, and the thought of Shi'i philosophers. Resurrection is presented not as an abstract doctrinal principle but as a living nexus closely connected with the unity of God ›tawhid‹, divine justice, prophethood, and the Imamate. This interconnected framework deepens religious understanding while at the same time exerting a transformative influence on the lives of believers. Belief in resurrection contributes to the moral refinement of individual conduct, strengthens social justice, and reinforces the public profile of Shi'i identity in the contemporary world. The article demonstrates that resurrection provides a framework for giving meaning to both the present and the future, and that a life of faith remains incomplete without belief in resurrection.

Schlüsselbegriffe

Auferstehungslehre, ›ma'ad‹, Koran, ›Ahl al-Bait‹, göttliche Gerechtigkeit, göttliche Weisheit, leibliche Auferstehung, schiitische Philosophie, schiitische Theologie, schiitisches Denken.

Einführung

Die Frage nach dem, was nach dem Tod geschieht, beschäftigt den Menschen seit jeher und gehört zu den grundlegenden Geheimnissen der Menschheit. Als unausweichliche und universelle Erfahrung erweitert der Tod den Horizont menschlichen Verstehens vom bloßen Sein hin zum Werden nach dem Tod. Kein Mensch kann sich der grundlegenden Frage entziehen, was ihn jenseits des Todes erwartet. Sie besitzt sowohl eine erkenntnistheoretische Dimension – hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Möglichkeit – als auch eine sinn- und wertbezogene Dimension – hinsichtlich ihres Warums und ihres Zieles. Die abrahamitischen Religionen, insbesondere der Islam, messen dem Leben nach dem Tod zentrale Bedeutung bei und verankern es im Kern der prophetischen Botschaft.

Im Islam stellt die Auferstehung ein grundlegendes Glaubensprinzip dar. Ohne sie würde die sinnstiftende Ordnung der Religion Schaden nehmen, und das Ziel der prophetischen Rechtleitung verlöre seinen Gehalt. Auch im schiitischen Denken geht die Auferstehung weit über einen einzelnen Glaubenssatz hinaus. Sie bildet einen integralen Bestandteil der auf der Einheit Gottes gegründeten Weltanschauung und gilt als natürliche Konse-

quenz des Glaubens an den weisen und gerechten Gott. Ihre enge Verbindung mit der göttlichen Gerechtigkeit ist dabei von grundlegender Bedeutung, denn ohne die Verwirklichung von Vergeltung und Belohnung bleibt das Verständnis der absoluten göttlichen Gerechtigkeit unvollständig.

Auch die Deutung des Schöpfungszwecks bleibt ohne die Auferstehung unvollständig: Eine weise Schöpfung verlangt nach einem ebenso weisen Ziel. Ohne den Glauben an die Auferstehung bleibt religiöse Praxis innerlich leer und ohne klare Ausrichtung auf ethische und spirituelle Vervollkommnung. Die Auferstehung bezeichnet die Rückkehr des Menschen zum jenseitigen Leben sowie die Konfrontation mit der Wirklichkeit seiner Taten und Charaktereigenschaften.

Der Koran thematisiert diesen Grundsatz wiederholt in vielfältiger Weise und stellt ihn neben der Einheit Gottes ›tauḥid‹ als einen zentralen Schwerpunkt der prophetischen Botschaft dar. Weitere Koranverse bekräftigen dieses Verständnis, indem sie die Allgemeingültigkeit des Todes und die Fortdauer des Lebens nach ihm hervorheben, den Entzug der Seele im Tod und im Schlaf als Beispiel für die Möglichkeit einer erneuten Auferweckung erläutern sowie das Jenseits im Gegensatz zum vergänglichen Spiel und Zeitvertreib des diesseitigen Lebens als das »wahre Leben« bezeichnen. Diese koranische Gesamtschau verdeutlicht, dass die Auferstehung dreierlei ist: Möglichkeit aufgrund der Macht des Schöpfers, Verheißung aufgrund der Wahrhaftigkeit Gottes und Ausdruck göttlicher Weisheit aufgrund seiner Gerechtigkeit.

Die Überlieferungen der ›Ahl al-Bait‹ erläutern ausführlich und in rechtleitender Weise die Beschaffenheit und Konsequenzen der Auferstehung. Ihr zentrales Anliegen besteht darin, die jenseitige Wirklichkeit in konkrete ethische Maßstäbe des gelebten Diesseits zu übersetzen, sodass der Gläubige sein gegenwärtiges Leben am Horizont der Auferstehung ausrichten kann (Kulaini, 1988; Majlisi, 1983). Dabei werden zentrale Konzepte wie ›barzakh‹, Abrechnung, ›mizan‹, ›sirat‹ und Fürsprache systematisch entfaltet. Zugleich wird die Vorstellung der ›Verkörperung der Taten‹ als Brücke zwischen alltäglicher Moral und jenseitigem Schicksal begreifbar. In diesem Sinne erscheint die Auferstehung in der schiitischen Überlieferungstradition nicht lediglich als ein zukünftiges Ereignis, sondern als eine im Leben gegenwärtige und wirksame Realität.

Die schiitische Tradition bekennt sich sowohl zur geistigen als auch zur leiblichen Auferstehung; ihre Zusammenführung zählt zu den anspruchsvollsten Fragen der islamischen Theologie und Philosophie. Molla Sadra

hat mit seiner Theorie der substantiellen Bewegung und der Konzeption des ›imaginalen bzw. barzakhischen Körpers‹ das Verhältnis von Seele und Körper bei der Auferstehung erläutert und gezeigt, wie sich die Leiblichkeit der Auferstehung mit der geistigen Dimension von Belohnung und Bestrafung vereinbaren lässt (Sadr ad-Din Shirazi, 2005).

Auch die imamitischen Theologen – von Sheikh al-Mufid bis Nasir ad-Din Tusi – haben die Möglichkeit und Notwendigkeit der Auferstehung mit rational-theologischer Argumentation verteidigt. Diese stützt sich auf die Macht Gottes zur Wiedererschaffung, auf die Notwendigkeit von Vergeltung und Belohnung aufgrund der göttlichen Gerechtigkeit sowie auf die Bindung an die Offenbarungstexte (Mufid, 1994; Tusi, 1991).

Exegeten wie Allameh Tabatabai betrachten die Auferstehung ebenfalls als eine vernünftige und religiöse Notwendigkeit und zeigen in ihrer Koranauslegung ihren engen Zusammenhang mit ›tauhid‹, göttlicher Gerechtigkeit und dem Ziel der Prophetie auf (Tabatabai, 1996). Das Ergebnis dieses intellektuellen Erbes besteht in der Einsicht, dass die Auferstehung nicht als bloßes ›Anhängsel des Glaubens‹, sondern als dessen strukturgebender Horizont zu verstehen ist – ein Horizont, der den übrigen Glaubensgrundsätzen ihren Sinn verleiht und das gesamte Gefüge religiösen Wissens zum Leben erweckt.

Aus funktionaler Perspektive übt der Glaube an die Auferstehung einen unmittelbaren und tiefgreifenden Einfluss auf das alltägliche Leben aus. Auf individueller Ebene belebt er das sittliche Gewissen, fördert die Selbstkontrolle und schärft das Bewusstsein für das Gewicht jeder einzelnen Handlung. Auf gesellschaftlicher Ebene hält er von Unrecht ab, stärkt Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit und fördert Vertrauen sowie den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Gesellschaften, die den Horizont der Auferstehung ernst nehmen, entwickeln in ihren wirtschaftlichen und rechtlichen Strukturen eine größere Sensibilität für Integrität, Transparenz und Fairness. Zugleich stärkt die begründete Hoffnung auf die endgültige Gerechtigkeit die kollektive Resilienz. Mit anderen Worten: Die Auferstehung ist nicht nur Weltanschauung, sondern zugleich Lebensweise; sie ist nicht nur Sinnhorizont, sondern auch normativer Orientierungsrahmen.

Auch heute hat eine erneute Auseinandersetzung mit der Auferstehungslehre besondere Dringlichkeit gewonnen. In einer Welt, in der religionsferne Strömungen die Grundlagen des Glaubens zunehmend an den Rand drängen und ein Teil der jungen Generation mit neuen erkenntnistheoreti-

schen und existenziellen Fragen konfrontiert ist, stellt eine wissenschaftlich fundierte, verständliche und zugleich inspirierende Darstellung der Auferstehung eine vordringliche Aufgabe dar. Eine solche Neubetrachtung erschöpft sich nicht in einer bloß theologischen Verteidigung, sondern bietet eine konstruktive und tragfähige Deutung ihres Zusammenhangs mit ethischen Fragen wie Verantwortung, Hoffnung und dem Sinn des Leidens, mit gesellschaftlichen Herausforderungen wie Gerechtigkeit und Korruptionsbekämpfung sowie mit den existenziellen Fragen des modernen Menschen nach Identität, Lebensziel und innerem Frieden.

Vor diesem Hintergrund lautet die Leitfrage dieses Beitrags: Wie wird die Auferstehung im schiitischen Denken zugleich und in wechselseitiger Ergänzung in ihrer jenseitigen und diesseitigen Dimension verstanden, und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für Erkenntnis, Ethik und Gesellschaft?

Die Beantwortung dieser Frage setzt einen Dialog zwischen Koran, Hadith, Philosophie und Theologie voraus: einen Dialog, in dem die koranischen Texte die Grundlagen legen (Möglichkeit, Verheißung und Weisheit), die Überlieferungen die Auferstehung in ein Programm alltäglicher Ethik übersetzen (Kulaini, 1988; Majlisi, 1983), die Theologie das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung im Hinblick auf die Notwendigkeit der Auferstehung bestimmt (Mufid, 1994; Tusi, 1991) und die Philosophie das Verhältnis von Seele und Körper sowie die ›Verkörperung der Taten‹ erläutert (Sadr ad-Din Shirazi, 2005).

Der Koran bildet die erste und maßgebliche Quelle der Auferstehungslehre im schiitischen Denken. Ein erheblicher Teil der Suren – insbesondere der mekkanischen – widmet sich in unterschiedlichen Darstellungsformen (rationale Argumentation, Gleichnisse aus der Natur, ethische Mahnungen und Schilderungen der Auferstehung) dem Nachweis, der Erläuterung und der erzieherischen Funktion der Auferstehung (Tabatabai, 1996).

Das koranische Begriffsfeld der Auferstehung ist vielgestaltig: ›ba'th‹ und ›nushur‹ bezeichnen das Auferstehen, ›hashr‹ die Versammlung, ›hisab‹ und ›kitab‹ die Abrechnung, ›mizan‹ und ›sirat‹ das Wägen und den Übergang sowie ›dar al-akhira‹ die jenseitige Wohnstatt. Diese Vielfalt der Ausdrucksweisen zeigt, dass die Auferstehung im Koran nicht lediglich eine Ankündigung zukünftiger Ereignisse ist. Vielmehr bildet sie einen Horizont, der gemeinsam mit den Grundsätzen von ›tauhid‹, göttlicher Gerechtigkeit und Prophetie das Leben des Gläubigen in der Gegenwart ordnet.

Die Möglichkeit der Auferstehung: göttliche Macht und erneute Schöpfung

Der Koran begründet die Möglichkeit der Auferstehung mit zwei rationalen Argumenten. Der Schöpfer des Anfangs ist zugleich derjenige, der die Schöpfung erneut hervorbringt; denn die erste Schöpfung bildet Beispiel und Beleg für die Macht zur Wiederbelebung. Q 75:36–40 verdeutlicht diesen Gedanken: »Meint denn der Mensch, dass er unbeachtet gelassen wird? Ist er nicht ein Samentropfen, der sich ergießt, dann ein Embryo gewesen? Da hat Er erschaffen und gebildet, und daraus das Paar gemacht: den Mann und das Weib. Ist ein solcher (Gott) denn nicht imstande, die Toten wieder lebendig zu machen?«

Zudem beantwortet der Koran den Einwand, vermoderte Gebeine könnten wieder lebendig werden, mit dem klaren Argument aus Q 36:79: »Sprich: Wieder lebendig macht sie der, der sie das erste Mal hat entstehen lassen. Und Er weiß über alle Geschöpfe Bescheid.« Allameh Tabatabai bezeichnet diese Argumentation als einen unmittelbar einsichtigen und rationalen Beweis, der eine gedankliche Brücke von der Erfahrung der ersten Schöpfung zur Wiederbelebung schlägt (Tabatabai, 1996).

Wahrhaftige göttliche Verheißung und das weise Ziel

Q 10:4 – »Zu Ihm kommt ihr alle zurück. Das ist das Versprechen Gottes in Wahrheit« – verortet die Auferstehung im Horizont der Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung. Gäbe es weder Rückkehr noch Vergeltung, würde die Schöpfung zu bloßem Spiel und Zeitvertreib herabsinken und damit der göttlichen Weisheit widersprechen. Daher verbindet der Koran beide Aspekte untrennbar miteinander: die Verneinung der Sinn- und Zwecklosigkeit und die Verwirklichung des Zieles in der »Wohnstatt des Jenseits« (Tabatabai, 1996).

Göttliche Gerechtigkeit und die Notwendigkeit der Auferstehung

Der Koran betont die Ungleichheit der diesseitigen Prüfungen und die Notwendigkeit eines endgültigen Gerichts: »Oder meinen diejenigen, die die Missetaten verüben, dass Wir sie denen, die glauben und die guten Werke tun, gleichstellen sowohl in ihrem Leben als in ihrem Sterben? Schlimm ist es, wie sie urteilen« (Q 45:21). Ebenso heißt es in Q 21:47: »Und Wir stellen die gerechten Waagen für den Tag der Auferstehung auf. So wird keiner Seele in

irgendetwas Unrecht getan.« Aus der Perspektive der imamitschen Theologie verdeutlichen diese Verse den inneren Zusammenhang zwischen Auferstehung und göttlicher Gerechtigkeit: Erst in einer jenseitigen Wirklichkeit kann absolute Gerechtigkeit verwirklicht werden (Tusi, 1991; Saduq, 1980).

Darüber hinaus verweist der Koran zur Veranschaulichung der Auferstehung auf existenziell erfahrbare Zeichen im menschlichen Leben. So heißt es in Q 39:42: »Gott beruft die Seelen zur Zeit ihres Todes ab, und auch die, die nicht gestorben sind, während ihres Schlafs.« Der Schlaf erscheint als Analogon zum Tod und zugleich als Hinweis auf die Möglichkeit der Rückkehr des Bewusstseins. Ebenso stellt Q 30:50 – »Schau auf die Spuren der Barmherzigkeit Gottes, wie Er die Erde nach ihrem Absterben wieder belebt« – das Muster von Tod und Wiederauferstehung der Natur als erzieherisches Gleichnis dar (Tabatabai, 1996).

›Barzakh‹ und die Ereignisse der Auferstehung

Der Koran verweist mit den Worten »Hinter ihnen ist eine Schranke [barzakh] bis zu dem Tag, da sie auferweckt werden« (Q 23:100) auf eine ›Zwischenstufe zwischen Tod und Auferstehung‹. Die Überlieferungen erläutern diesen Zustand näher. In der schiitischen Eschatologie gilt ›barzakh‹ als jene Daseinsstufe, auf der die Wirkungen der Taten bereits vor dem Jüngsten Gericht wahrgenommen werden (Kulaini, 1988; Majlisi, 1983).

Der Koran schildert die Ereignisse der Auferstehung vom Blasen in das Horn ›nafkh as-sur‹ und der Umgestaltung des Kosmos (Q 39:68; Q 14:48) über die Versammlung ›hashr‹ und die Vorlage des Buches der Taten bis hin zur Aufforderung: »Lies dein Buch!« (Q 17:14) sowie der Feststellung: »Und sie finden (alles), was sie taten, vorliegen« (Q 18:49). Diese unmittelbare Gegenwärtigkeit der Taten bildet die koranische Grundlage der Lehre von der ›Verkörperung der Taten‹, die in der Transzendenten Theosophie ontologisch entfaltet wird (Sadr ad-Din Shirazi, 2005; Tabatabai, 1996).

Eschatologische Ethik im gelebten Jetzt

Die Verse Q 99:7–8 (»Wer nun Gutes im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen. Und wer Böses im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen.«) sowie Q 45:29 (»Wir ließen aufschreiben, was ihr zu tun pflegtet.«) begründen die Haltung einer beständigen Selbstprüfung des Gläubigen. Der Koran versteht die Auferstehung nicht bloß als Kunde von einem zukünftigen Geschehen, sondern als gegenwärtigen ethischen Maßstab (Tabatabai, 1996).

Schwüre, Argumentation und Bildsprache prägen die rhetorische Darstellung der Auferstehung im Koran. Die Schwüre der Sure ›al-Qiyama‹ (Q 75:1–3), die eindrucksvollen Schilderungen der Sure ›al-Waqi'a‹ und der Sure ›an-Naba'‹ sowie die argumentativen Darlegungen der Sure ›Ya-Sin‹ entfalten die Auferstehung auf drei Ebenen: die Überzeugung des Verstandes durch Argumentation, die Erschütterung des Herzens durch eindringliche Bilder und mahnende Erinnerung sowie die Ausrichtung des Willens durch Verheißung und Warnung. Diese mehrschichtige Darstellungsweise besitzt eine erzieherische und zugleich existenzielle Funktion und richtet sich gleichermaßen an den allgemeinen wie an den reflektierenden Leser (Tabatabai, 1996).

Ein- und mehrdeutige Verse in der imamitischen Auslegung

Unter Berücksichtigung des Grundsatzes der eindeutigen ›muhkamat‹ und der mehrdeutigen ›mutashabihat‹ Verse (Q 3:7) führen schiitische Exegeten allgemein gehaltene eschatologische Aussagen auf die Grundprinzipien des ›tauhid‹ und der göttlichen Gerechtigkeit zurück. Dabei vermeiden sie jede unangemessene Anthropomorphisierung. So werden eschatologische Darstellungen konsequent im Rahmen der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit verstanden (Tabatabai, 1996).

In der Gesamtschau gründet der Koran die Lehre von der Auferstehung auf drei tragenden Säulen: die Möglichkeit (die Macht des Schöpfers zur Wiedererschaffung), die Verheißung (die Wahrhaftigkeit Gottes) sowie Weisheit und Gerechtigkeit (die Notwendigkeit eines endgültigen Gerichts). Diese Trias bildet das Fundament der schiitischen Sicht auf die Auferstehung und wird im Zusammenspiel mit den Überlieferungen der ›Ahl al-Bait‹, den theologischen Darlegungen der Imamiten sowie den philosophischen Ausarbeitungen der Transzendenten Theosophie zu einem kohärenten Verständnis der Auferstehung entfaltet.

Ausgewählte Koranverse zur Auferstehung

Q 2:28 verdeutlicht den zyklischen Charakter der menschlichen Existenz: »Wie könnt ihr Gott verleugnen, wo ihr tot waret und Er euch lebendig gemacht hat? Dann läßt Er euch sterben und macht euch wieder lebendig, und dann werdet ihr zu Ihm zurückgebracht.« Die endgültige Rückkehr zu Gott ist die Auferstehung. Damit erhält das menschliche Leben eine teleologische Ausrichtung (Tabatabai, 1996).

Q 10:4 bezeichnet die Auferstehung als eine wahrhaftige göttliche Verheißung: »Zu Ihm kommt ihr alle zurück. Das ist das Versprechen Gottes in Wahrheit.« Ohne ihre Verwirklichung blieben die göttliche Gerechtigkeit unvollendet und die Schöpfung ihres sinnhaften Zieles beraubt (Tusi, 1991). Die Verse in Q 75:36–40 entfalten ein rationales Argument für die Möglichkeit der Auferstehung: »Meint denn der Mensch, dass er unbeachtet gelassen wird? Ist er nicht ein Samentropfen, der sich ergießt, dann ein Embryo gewesen? Da hat Er erschaffen und gebildet, und daraus das Paar gemacht: den Mann und das Weib. Ist ein solcher (Gott) denn nicht imstande, die Toten wieder lebendig zu machen?« Die Macht des ursprünglichen Schöpfungsaktes schließt die Fähigkeit zur Wiedererschaffung ein. Der Schöpfer des Anfangs ist zugleich der Wiederbeleber am Ende (Sadr ad-Din Shirazi, 2005).

Q 39:42 stellt Tod und Schlaf bewusst nebeneinander: »Gott beruft die Seelen zur Zeit ihres Todes ab, und auch die, die nicht gestorben sind, während ihres Schlafs. Er hält die eine, für die Er den Tod beschlossen hat, zurück, und Er läßt die andere auf eine bestimmte Frist laufen.« Der Schlaf ist ein alltäglich erfahrbare Analogon des Todes und verweist auf die Möglichkeit erneuten Lebens nach dem Tod (Tabatabai, 1996).

Zusammenfassend plausibilisiert der Koran die Lehre von der Auferstehung durch drei einander ergänzende Zugänge: die göttliche Verheißung, rationale Argumentation und existenzielle Erfahrung, exemplarisch dargestellt am Schlaf. Diese drei Zugänge bilden die Grundlage der schiitischen Auffassung von der Auferstehung und verbinden Offenbarung, rationale Reflexion und menschliche Erfahrung.

Überlieferungen

Der Koran bildet die Grundlage des islamischen Glaubens. Seine Auslegung, Vertiefung und Konkretisierung übernehmen die Überlieferungen der ›Ahl al-Bait‹, die die Lehre von der Auferstehung in einer klaren und praxisorientierten Sprache zum Ausdruck bringen. Ihr Ziel ist nicht lediglich die Vermittlung theologischen Wissens, sondern ethische Orientierung und soziale Erziehung der Gläubigen.

Der erste Imam Ali ibn Abi Talib erklärt in Predigt 83 der ›Nahj al-balagha‹: »Jeder Mensch wird letztlich dem begegnen, wovor er zu fliehen versucht« (Sharif ar-Radi, 2006). Damit verweist er auf die Unvermeidbarkeit von Tod und Auferstehung und verdeutlicht, dass ein Entkommen vor dem Jüngsten Gericht nicht möglich ist.

Der sechste Imam Ja'far as-Sadiq sagt: »Wer an Gott und an den Tag der Auferstehung glaubt, soll Gutes sprechen oder schweigen« (Kulaini, 1988, Bd. 2, S. 490). Diese Überlieferung zeigt, dass der Glaube an die Auferstehung zum Maßstab alltäglichen Handelns wird.

Der fünfte Imam Mohammad al-Baqir führt aus: »Der Tag der Auferstehung ist [...] der Tag der Abrechnung. Gott wird seine Diener für ihre Taten zur Rechenschaft ziehen« (Hurr al-Amili, 1993, Bd. 1, S. 332). Die Überlieferung hebt die vollkommene göttliche Gerechtigkeit hervor, durch die die menschlichen Handlungen endgültig beurteilt werden.

Der achte Imam Ali ibn Musa ar-Rida betont: »Der Glaube an Gott und an den Tag der Auferstehung führt den Menschen zu rechtschaffenen Taten und zum Einsatz auf dem Weg Gottes« (Saduq, 1984, Bd. 1, S. 253). Im Mittelpunkt steht die soziale Dimension des Glaubens an die Auferstehung, die individuelles Glaubensbewusstsein mit gesellschaftlichem Engagement verbindet.

Al-Baqir erklärt ferner: »Der Gelehrte wird am Tag der Auferstehung für sein Wissen zur Rechenschaft gezogen, so wie andere für ihren Besitz« (Majlisi, 1983, Bd. 6, S. 232). Er unterstreicht die besondere Verantwortung der Wissenden und die ethische Verpflichtung, die mit Wissen einhergeht.

Zusammenfassend führen die Überlieferungen die Auferstehung aus dem Bereich der Theorie in die alltägliche Lebenspraxis. Die Auferstehung wird zur stetigen Erinnerung an Wahrhaftigkeit im Wort, Gerechtigkeit im Handeln und Verantwortungsbewusstsein im gesellschaftlichen Leben. Aus der Perspektive der Überlieferungen erscheint sie nicht nur als zukünftiges Ereignis, sondern als gegenwärtige, das Handeln leitende Wirklichkeit.

Die Auferstehung im Gefüge der schiitischen Glaubensgrundsätze

In der imamitischen Lehre bilden fünf Prinzipien die Glaubensgrundsätze: die Einheit Gottes ›tauhid‹, die göttliche Gerechtigkeit ›adl‹, das Prophetentum ›nubuwwa‹, das Imamatum und die Auferstehung ›ma'ad‹. Sie sind wie die Glieder einer Kette untrennbar miteinander verbunden; keines von ihnen ist ohne die übrigen vollständig. Die Auferstehung bildet den Abschluss dieser Kette, denn in ihr erfüllt sich das Ziel aller übrigen Glaubensgrundsätze. Wird sie außer Acht gelassen, bricht das gesamte Glaubenssystem zusammen.

›Tauhid‹ bedeutet, dass Gott der einzige Schöpfer und Lenker des Daseins ist. Wenn Gott der Ursprung des Lebens ist, muss er auch dessen Vollendung

bestimmen. In Q 88:25–26 heißt es: »Zu Uns erfolgt ihre Rückkehr, und dann obliegt es Uns, mit ihnen abzurechnen.« Schiitische Exegeten, darunter Allameh Tabatabai, betonen, dass eine Rückkehr zu einem anderen als Gott die Annahme eines Teilhabers an der Herrschaft Gottes bedeuten würde und daher mit dem ›tauhid‹ unvereinbar sei (Tabatabai, 1996). Die Auferstehung ist somit die notwendige Konsequenz des ›tauhid‹.

Ebenso bliebe die göttliche Gerechtigkeit ›adl‹ ohne die Auferstehung unvollständig. In dieser Welt gelangen viele Unterdrückte nicht zu ihrem Recht, während Unterdrücker ungestraft bleiben und Rechtschaffene ihren Lohn nicht empfangen. Gäbe es keine Welt nach dem Tod, würde die Gerechtigkeit Gottes infrage gestellt. Sheikh Saduq betont in ›al-I'tiqadat‹, dass die göttliche Gerechtigkeit die Existenz einer Welt des Lohnes und der Vergeltung erfordere (Saduq, 1980). Die Auferstehung stellt daher die vollkommene Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit dar.

Auch das Prophetentum ›nubuwwa‹ verlöre ohne die Auferstehung seinen eigentlichen Sinn. Die Propheten wurden entsandt, um die Menschen auf das Jenseits hinzuführen. Die Warnung vor der Auferstehung und die Verheißung des Paradieses bilden den Kern ihrer Botschaft. Nasir ad-Din Tusi schreibt in ›Tajrid al-i'tiqad‹, dass der Glaube an das Prophetentum untrennbar mit dem Glauben an die Auferstehung verbunden sei, weil alle Propheten deren Eintreten bezeugt hätten (Tusi, 1991).

Schließlich ist auch das Imamatum eng mit der Auferstehung verbunden. Die Imame führen die Sendung des Propheten Mohammad fort. Ein großer Teil der Lehren über die Auferstehung ist durch sie überliefert worden. Insbesondere Mohammad al-Baqir, Ja'far as-Sadiq und Ali ibn Musa ar-Rida äußerten sich zur Abrechnung, zum ›sirat‹ und zur Fürsprache (Kulaini, 1988; Majlisi, 1983). In den Überlieferungen heißt es: »Die Menschen werden am Tag der Auferstehung entsprechend ihrer ›wilaya‹ gegenüber den Imamen versammelt.« Dies verdeutlicht, dass die ›wilaya‹ der Imame in unmittelbarem Zusammenhang mit dem jenseitigen Schicksal des Menschen steht.

Die Auferstehung ist im schiitischen Denken daher kein isolierter Glaubensgrundsatz. Sie ist die Vollendung des ›tauhid‹, weil die Rückkehr zu Gott das Ziel des menschlichen Daseins bildet. Sie gewährleistet die Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit, verleiht dem Prophetentum seinen Sinn und ist untrennbar mit dem Imamatum verbunden. Der Glaube an die Auferstehung bedeutet letztlich den Glauben an das gesamte Gefüge der Religion.

Die Auferstehung in Philosophie und Theologie der Schia

Die Frage der Auferstehung gehört seit den Anfängen der islamischen Theologie und Philosophie zu den zentralen Themen der Gelehrsamkeit. Während die Theologen sie mit den Mitteln der Vernunft und der Offenbarung begründeten, suchten die Philosophen ihre ontologischen Voraussetzungen zu erklären. Beide Denktraditionen stimmen darin überein, dass die Auferstehung den Menschen in seiner leiblichen und geistigen Dimension umfasst. Zu den bedeutendsten Vertretern der imamitischen Theologie zählt Sheikh al-Mufid (948–1022 n.Chr.). In ›Awa'il al-maqalat‹ vertritt er die Auffassung, dass die Auferstehung sowohl leiblich als auch geistig sei. Nach seiner Ansicht könne die Seele ohne den Leib weder Lohn noch Strafe in ihrer Vollständigkeit erfahren (Mufid, 1994). Nasir ad-Din Tusi (1201–1274 n.Chr.) zeigt in ›Tajrid al-i'tiqad‹, dass die Vernunft die Möglichkeit eines erneuten Lebens anerkenne, und betont zugleich die Notwendigkeit der göttlichen Gerechtigkeit am Tag der Auferstehung (Tusi, 1991). Allameh al-Hilli (1250–1325 n.Chr.) führt in ›Nahj al-haqq‹ aus, dass Gott, der die Schöpfung hervorgebracht hat, ebenso die Macht besitze, sie erneut zum Leben zu erwecken. Die leibliche Auferstehung ist für ihn eine notwendige Konsequenz der Offenbarungstexte (Hilli, 1992).

Auch die schiitischen Philosophen widmeten der Auferstehung große Aufmerksamkeit. Molla Sadra entwickelt im Rahmen der Transzendenten Theosophie, der ›hikma al-muta'aliya‹, die Lehre von der substantiellen Bewegung. Nach seiner Auffassung vervollkommnet sich die menschliche Seele während des irdischen Lebens fortwährend und kehrt am Tag der Auferstehung mit einem ihrem Entwicklungsstand entsprechenden Leib zurück. Dadurch verbindet er die geistige und die leibliche Dimension der Auferstehung zu einem einheitlichen Verständnis (Sadr ad-Din Shirazi, 2005). Ibn Sina neigt in einigen seiner Schriften zwar zu einer vorwiegend geistigen Deutung der Auferstehung, hält letztlich jedoch an den Offenbarungstexten fest. In der schiitischen Tradition werden Philosophen, soweit sie den Offenbarungstexten verpflichtet bleiben, in enger Verbindung mit der imamitischen Theologie gesehen.

Zusammenfassend beruht das Verständnis der Auferstehung in der schiitischen Theologie auf Vernunft und Offenbarung, während die schiitische Philosophie das Zusammenspiel von Seele und Leib systematisch erklärt. Beide verstehen die Auferstehung als notwendige Folge der göttlichen Weis-

heit und Gerechtigkeit. So erscheint die Auferstehung gleichermaßen als Gegenstand theologischer Deutung und philosophischer Reflexion.

Die Bedeutung der Auferstehung für das individuelle und soziale Verhalten

Der Glaube an die Auferstehung beeinflusst das individuelle Verhalten des Menschen grundlegend. Der Gläubige ist sich bewusst, dass er für jede seiner Handlungen Rechenschaft ablegen muss. Der Koran erklärt in Q 99:7-8: »Wer nun Gutes im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen. Und wer Böses im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen.« Dieser Vers stärkt das Bewusstsein persönlicher Verantwortung (Tabatabai, 1996). Der Glaube an den Tag der Auferstehung schärft das moralische Gewissen und führt den Menschen dazu, auf seine Worte, seine Blicke und sein Verhalten zu achten. Ja'far as-Sadiq erklärt: »Der Glaube an das Jenseits garantiert die Treue zum Versprechen« (Kulaini, 1988).

Auch das gesellschaftliche Leben wird durch den Glauben an die Auferstehung geprägt. Eine Gesellschaft, die an die Auferstehung glaubt, besitzt ein stärkeres Vertrauen in die letztendliche Verwirklichung der Gerechtigkeit. So heißt es in Q 21:47: »Und Wir stellen die gerechten Waagen für den Tag der Auferstehung auf. So wird keiner Seele in irgendetwas Unrecht getan.« Diese Verheißung erhält die Hoffnung auf Gerechtigkeit auch dort aufrecht, wo sie im diesseitigen Leben unvollkommen bleibt (Majlisi, 1983). Zugleich wirkt der Glaube an die Auferstehung sozialer Korruption entgegen, weil kein Unrecht ohne Rechenschaft bleibt und die Menschen die Rechte anderer stärker achten. Ali ibn Abi Talib mahnt in ›Nahj al-balagha‹: »Hütet euch vor der Sünde im Verborgenen; denn derselbe, der Zeuge ist, wird auch der Richter am Tag der Auferstehung sein« (Weisheit 327).

Der Glaube an die Auferstehung entfaltet damit sowohl eine erzieherische als auch eine gesellschaftliche Kraft. Auf individueller Ebene stärkt er Verantwortungsbewusstsein und Wahrhaftigkeit, auf gesellschaftlicher Ebene fördert er Gerechtigkeit, Solidarität und Schutz der Rechte anderer. Er prägt somit nicht nur die islamische Weltanschauung, sondern ebenso die Lebensführung des Menschen.

Fazit

Die Auferstehung bildet eine der tragenden Säulen des schiitischen Denkens. Der Koran begründet sie als Möglichkeit, göttliche Verheißung und Ausdruck göttlicher Weisheit. Die Überlieferungen der ›Ahl al-Bait‹ erhellen ihre

ethischen und gesellschaftlichen Dimensionen. Die imamitische Theologie verteidigt den Glauben an die Auferstehung mit den Mitteln der Vernunft und der Offenbarung, während die schiitische Philosophie durch ihre ontologischen Lehren – insbesondere die Lehre von der substantiellen Bewegung und dem exemplarischen Leib – die Einheit von Seele und Leib am Tag der Auferstehung erklärt.

Die Auferstehung steht in einem untrennbaren Zusammenhang mit den Grundsätzen des ›tauḥid‹, der göttlichen Gerechtigkeit ›adl‹, des Prophetentums ›nubuwwa‹ und des Imamats. Der Glaube an die Auferstehung stärkt das Verantwortungsbewusstsein des Einzelnen, fördert Gerechtigkeit und Solidarität in der Gesellschaft und verleiht dem menschlichen Zusammenleben Hoffnung und Sinn. Zugleich bietet er angesichts gegenwärtiger Herausforderungen eine vernunftgemäße und inspirierende Orientierung.

Die Zusammenschau von Koran, Überlieferungen, Theologie und Philosophie verdeutlicht, dass die Auferstehung nicht nur ein zukünftiges Ereignis ist, sondern eine lebendige Wirklichkeit, die Denken, Glauben und Handeln bereits in der Gegenwart prägt. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit diesem Glaubensgrundsatz kann dazu beitragen, die religiöse Identität zu stärken und die universale Botschaft des Islams klarer sichtbar zu machen.

Literatur

- Hilli, Hasan ibn Yusuf (1992). *Nahj al-haqq wa-kashf as-sidq*. Qom: Mu'assasat an-Nashr al-Islami.
- Hurr al-Amili, Mohammad ibn Hasan (1983). *Wasa'il ash-Shi'a*. 30 Bde. Qom: Mu'assasat Al al-Bait.
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah (1984). *Al-Isharat wa-t-tanbihat*. Qom: Manshurat Maktabat al-Mar'ashi.
- Khoury, Adel Theodor (2004). *Der Koran. Arabisch – Deutsch*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Kulaini, Mohammad ibn Ya'qub (1988). *Al-Kafi*. 8 Bde. Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Majlisi, Mohammad Baqir (1983). *Bihar al-anwar*. 110 Bde. Beirut: Mu'assasat al-Wafa'.
- Mufid, Mohammad ibn Mohammad (1994). *Awa'il al-maqalat*. Qom: Kongress Sheikh al-Mufid.
- Sadr ad-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (2005). *Al-Hikma al-muta'aliya fi al-asfar al-arba'a*. 9 Bde. Teheran: Dar Ihya' at-Turath al-Arabi.
- Saduq, Mohammad ibn Ali (1980). *Al-I'tiqadat fi din al-imamiyya*. Teheran: Nashr-e Eslami.

– (1984). Uyun ahbar ar-Rida. 2 Bde. Qom: Manshurat Jama'at al-Mudarrisin.

Sharif ar-Radi, Mohammad ibn Hossein (2006). Nahj al-balagha. Qom: Dar al-Hijra.

Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1996). Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an. 20 Bde. Qom: Daftar-e Entesharat e Eslami.

Tusi, Nasir ad-Din (1991). Tajrid al-i'tiqad. Qom: Mu'assasat an-Nashr al-Islami.

Kurzbiographie

Najafi, Mojtaba, ist stellvertretender Leiter für Ausbildung und Erziehung am Zentrum für Kurzzeitprogramme und Forschungsaufenthalte der al-Mustafa International University in Qom. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die islamische Governance, das prophetische und an Fatima orientierte Lebensmodell sowie zivilisationsbezogene Studien.

Korrespondenz

Mojtaba Najafi

Email: M_Najafi@miu.ac.ir



هر که اواز به سبب بانی شد جدا
 چونکه گل رفت و گلستان شد خراب
 چونکه گل رفت و گلستان در گذشت
 جمله معشوق است عاشق پرده ای
 بی نوشت که چه صد دارد و نوا
 بوی گل را از چه جویم از کتاب
 نشنوی زبان پس ز بیل سرگشته
 زنده معشوق است عاشق پرده ای

Persischer Dichter-Philosoph Jalal ad-Din Mohammad Rumi,
 kalligraphiert von Shams Anwari-Alhosseyni

Zeitvorstellungen in der Sikhi

Momo, Linearität, Kolonisierung
und die Kunst der Zirkularität

Khushwant Singh

Das Blatt erblüht.
Fällt vom Baum.
Mit Würde.
Wird zur Erde.
Bringt neues Leben hervor.

Zusammenfassung

Khushwant Singh untersucht das Spannungsfeld zwischen dem ›Chronos‹ als Ausdruck einer linearen und ökonomisierten Zeitvorstellung und dem ›Kairos‹ als erlebter Eigenzeit. Er zeigt, dass Zeitkonzepte nicht neutral sind, sondern Weltdeutungen und gesellschaftliche Machtverhältnisse widerspiegeln und zugleich eng mit Vorstellungen von Leben und Tod verbunden sind. Lineare Zeitvorstellungen wie der gregorianische Kalender setzten sich historisch unter anderem im Zuge von Kolonisierung und kultureller Hegemonie durch und verdrängten zyklische Perspektiven. Sie begünstigten nicht nur die Ausbeutung von Mensch und Natur, sondern stehen auch in Verbindung mit gegenwärtigen Entwicklungen wie ›Longevity‹ und Transhumanismus. Ausgehend von der Lebensweise der Sikhi, die sich seit dem 15. Jahrhundert n.Chr. in Asien entwickelte, eröffnet der Beitrag eine spirituelle und zyklische Sicht auf Zeit und göttliche Ordnung. Der Essay lädt dazu ein, Zeit in einer kapitalistischen und digitalisierten Welt jenseits linearer Fortschrittsvorstellungen zu denken und den Tod nicht als Ende, sondern als Übergang innerhalb einer kosmischen Evolution zu verstehen.

Summary

Khushwant Singh examines the tension between ›Chronos‹ as a linear, economized conception of time and ›Kairos‹ as lived, experiential time. He argues that conceptions of time are not neutral but reflect worldviews and social power structures while remaining closely intertwined with conceptions of life and death. Linear conceptions of time, exemplified by the Gregorian calendar, became historically dominant through processes such as colonialism and cultural hegemony, displacing cyclical perspectives. They not only fostered the exploitation of human beings and the natural world but are also linked to contemporary developments such as ›Longevity‹ and transhumanism. Drawing on the Sikh way of life, which emerged in Asia from the fifteenth century CE onward, the article offers a spiritual and cyclical understanding of time and divine order. It invites readers to rethink time beyond linear notions of progress in a capitalist and digitalized world and to understand death not as an end but as a transition within cosmic evolution.

Schlüsselbegriffe

Chronos, Eschatologie, Gurbani, Gurmat, Hukam, Kairos, Kalender, Kolonisierung, Kosmos, lineare Zeitvorstellungen, Sikhi, Sikhs, Tod, Transhumanismus, Zeit, zyklische Zeitvorstellungen.

Das Paradox der Zeit:

Gemessene versus wahrgenommene Eigenzeit

Zeit und Tod sind zwei Seiten einer Medaille. Wie wir Zeit deuten, beeinflusst auch, wie wir dem Tod begegnen. Und wie wir den Tod sehen, hängt davon ab, wie wir leben. Ausgehend von den Einsichten der Sikhi eröffnet dieser Essay einen Reflexionsraum für eine spirituelle Sicht auf Zeit und Tod und setzt sie in Beziehung zu kolonialen Entwicklungen sowie gegenwärtigen Herausforderungen der Menschheit. Beginnen wir mit dem Thema Zeit. Keine Uhr kann das Gefühl eines Augenblicks einfangen. Hinter der Fassade aus 86.400 Sekunden und 24 Stunden pro Tag verbergen sich viele Geheimnisse, die sich jeder Messbarkeit entziehen. So erfahren wir Zeit häufig in zweierlei Weise: als lineare und messbare Zeit – den ›Chronos‹ – sowie als erlebte Eigenzeit – den ›Kairos‹.

Die Physik definiert objektive Zeit in Einheiten anhand der Schwingung von Cäsium-Atomen. Wir hingegen erleben Zeit subjektiv. Sie dehnt sich aus oder zieht sich wie ein lebendiges Gewebe zusammen, je nachdem, wie wir ein Ereignis wahrnehmen. Momente der Angst erscheinen uns ewig, während Stunden voller Freude wie im Flug vergehen. In Augenblicken

hoher Intensität speichert unser Gehirn mehr Details, wodurch sich die Zeit in der Rückschau auszudehnen scheint. Wenn wir hingegen routinemäßig handeln, filtert das Gehirn die Redundanz heraus, und die Zeit scheint rückblickend zu schrumpfen. Für Kinder vergehen Jahre oft langsamer, da ihr Gehirn ständig neue Reize verarbeitet, während sie im Alter zu rasen scheinen, da die Anzahl prägender Erlebnisse abnimmt und Routinen überwiegen (Adam, 1990; Wittmann, 2016). Nicht nur die Wissenschaft befasst sich mit dem Phänomen Zeit. Auch in Romanen finden wir bemerkenswerte Schilderungen.

›Momo‹, ›Longevity‹ und der Transhumanismus

In Michael Endes Roman ›Momo‹ (1973) leistet ein Mädchen Widerstand gegen die grauen Herren, die Agenten der Zeit-Spar-Kasse. Sie überreden die Menschen dazu, Zeit zu sparen, indem sie auf Träumen, Spielen, Kunst, Freundschaft oder Nichtstun verzichten. Die Menschen werden dadurch hektisch, kalt und freudlos, obwohl sie glauben, effizienter zu werden. Ihr Leben wirkt nun eher wie ein Tod. Die kleine Momo ist die Einzige, die dem standhalten kann. Da sie keine Pläne für die Zukunft und keine Sorgen um die Vergangenheit hat, lebt sie im Augenblick. Sie ist eine Meisterin des ›Kairos‹ und hat eine besondere Gabe: Sie kann zuhören.

Die grauen Herren symbolisieren den ›Chronos‹: eine lineare, ökonomisierte Zeitvorstellung, in der jede Sekunde einen Nutzwert haben muss. Meister Secundus Minutus Hora und die Schildkröte Kassiopeia, die Momo beistehen, fungieren als Personifikationen unterschiedlicher Zeitvorstellungen. Meister Hora symbolisiert das Wesen zyklischer Kreisläufe. Seine Erscheinung verändert sich im Verlauf des Tages vom Greis bis zum Kind. Danach beginnt der Zyklus von Neuem. Kassiopeia steht für eine Form von Zeit, die sich der Messbarkeit entzieht. Sie bewegt sich langsam, ist aber dennoch immer zur rechten Zeit am richtigen Ort. Sie kann sogar ein wenig in die Zukunft sehen. Dies symbolisiert Intuition, die nicht rechnet, sondern einfach weiß. Ihr Name verweist auf ein Sternbild und unterstreicht damit ihre Verbindung zum Kosmischen. Momo schafft es mit Hilfe der beiden, das Hauptquartier der Zeitdiebe zu finden und die gestohlene Zeit in Form von Stundenblumen zu den Menschen zurückzubringen. Das Bild der Stundenblumen hilft, Zeit von einer mathematischen Größe in ein lebendiges Phänomen zu verwandeln. Eine Blume blüht und verwelkt. Weder sie noch ihr Duft und ihre Schönheit können aufgespart werden.

Was Michael Ende literarisch entwarf, ist heute in vielerlei Hinsicht Realität geworden: Zeit soll nicht mehr nur gespart, sondern optimiert und schließlich überwunden werden. Gerade in Industrienationen verfügen wir aufgrund zahlreicher technischer und medizinischer Fortschritte über mehr Geld, Annehmlichkeiten und Freizeit als Menschen früherer Epochen, etwa während der Industrialisierung. Der ›World Happiness Report‹ aus dem Jahr 2026 zeigt jedoch, dass steigender materieller Wohlstand nicht automatisch zu höherer Lebenszufriedenheit führt. Als zentrale Einflussfaktoren identifiziert der Bericht den Verlust realer sozialer Bindungen, sinkendes Vertrauen in Mitmenschen und Institutionen sowie zunehmende psychische Belastungen. Auffällig ist, dass Länder mit hoher sozialer Fragmentierung und wachsender Einsamkeit niedrigere Werte für Wohlbefinden aufweisen, selbst wenn Einkommen und Konsumniveau hoch bleiben. Höhere Nutzung sozialer Medien bei Jugendlichen korreliert mit geringerer Lebenszufriedenheit bzw. geringerem Wohlbefinden. Der Bericht verweist darauf, dass menschliche Zufriedenheit stärker von stabilen Beziehungen, Vertrauen und gesellschaftlicher Verbundenheit abhängt als von rein wirtschaftlichem Wohlstand (Helliwell et al., 2026). Dieser Befund überrascht, denn eigentlich nutzen wir immer mehr Zeit zur Selbstoptimierung. Einen Anteil an dieser Entwicklung hat unser Umgang mit digitalen Technologien, die zugleich Symptom und Verstärker sind.

Viele virtuelle Austauschplattformen und KI-gestützte Chatbots sind darauf ausgelegt, unser Bedürfnis nach Aufmerksamkeit und Selbstdarstellung gezielt anzusprechen. Durch algorithmisch gesteuerte Inhalte versuchen sie, uns möglichst lange zu binden. Sie erzeugen den Eindruck, hinter jedem weiteren Wischen oder Klick warte ein noch befriedigenderer Impuls. So investieren wir immer mehr Zeit in digitale Medien, vergleichen uns mit anderen anhand von Likes und Followern und stehen scheinbar permanent miteinander in Verbindung. In existenziellen Krisensituationen zeigt sich jedoch, wie flüchtig digitale Netzwerke sein können und dass virtuelle Nähe menschliche Verbundenheit nur begrenzt ersetzen kann (Rushkoff, 2013; Rosa, 2005; Wajcman, 2015; Haidt, 2024).

›Longevity‹ und der Transhumanismus sind eine neue Form der Selbstoptimierung und Beherrschung der Zeit. Das menschliche Altern soll durch Optimierung der Ernährung und durch Technologie nicht nur verlangsamt werden. Ziel ist, den Tod als biologische Notwendigkeit zu überwinden. In dieser biotechnokratischen Vision wird der Körper als reparaturbedürftige Hardware betrachtet. Er soll durch klinische Eingriffe, genetische Optimie-

rung oder sogar durch das Hochladen des Bewusstseins in digitale Speicher unsterblich werden. Insbesondere vermögende Personen investieren in Verfahren der Kryonik: Ihre Körper werden nach dem Herzstillstand in flüssigem Stickstoff bei etwa -196 °C gelagert, in der Hoffnung auf eine technologisch hervorgerufene Reanimation in der Zukunft. Zeit wird hier als lineare Variable betrachtet, die durch Eingriffe kontrolliert werden soll (Ettinger, 1962; More, 2013; Attia & Gifford, 2023).

Der Versuch, Zeit beherrschbar zu machen, begann lange vor der modernen Biotechnologie und offenbart sich besonders bei der Setzung jener zeitlichen Fixpunkte, die unseren Alltag ordnen.

Definitionsmacht des Jahresanfangs und die Beherrschbarmachung von Zeit

Warum beginnt das Neujahr eigentlich am 1. Januar? Bei genauerer Betrachtung entpuppt sich unser heutiger Kalender nicht als Naturkonstante, sondern als menschengemachtes Machtinstrument.

Im antiken Rom begann das Jahr ursprünglich im März. Neujahr war eng verbunden mit dem Frühling, dem Erwachen der Natur. Die Felder konnten wieder bestellt werden. Der März war aber auch verbunden mit militärischem Aufbruch. Denn Mars war nicht nur ein Gott des Ackerbaus, sondern auch des Krieges. Im Winter ruhten oftmals die Waffen aufgrund der Witterung. Mit dem März begann die neue Feldzugssaison. Der September (lateinisch *septem* = sieben) war der siebte und nicht wie heute der neunte und Dezember (*decem* = zehn) der zehnte Monat. Eine Anpassung erfolgte 153 v.Chr., als der römische Senat den Amtsantritt der Konsuln auf den 1. Januar legte. Der Jahresbeginn wurde damit zunehmend von ökologischen Rhythmen getrennt und in den Dienst staatlicher Effizienz gestellt. Julius Caesar festigte diese Ordnung im julianischen Kalender. In einem Reich, das sich von Gallien bis Ägypten erstreckte, mussten Befehle über lange Wege und Zeiträume koordiniert werden. Ein einheitlicher, linearer Kalender war hierbei hilfreich. Mit einem definierten Jahr von 365 Tagen war es einfacher, bürokratische und militärische Prozesse sowie Budgets zu planen. Papst Gregor XIII. ersetzte 1582 den julianischen durch den gregorianischen Kalender. Er führte eine verfeinerte Schaltregel ein. Die gregorianische Reform perfektionierte die Messung linearer Zeit, die vom Punkt Null der christlichen Zeitrechnung bis zum Ende der Zeit, also bis zum Jüngsten Gericht, in die Zukunft weist (Richards, 1998; Borst, 1990; Steel, 2000).

Interessant ist, dass alternative lineare Kalender den Punkt Null nicht bei einer religiösen Figur ansetzen. Die Zählweise des Holozän-Kalenders beginnt mit der Entstehung der menschlichen Zivilisation. Demnach befinden wir uns heute im Jahr 12.026 Human Era. Das Konzept der ›Big History‹ bettet den Menschen in eine epische Evolution ein. Demnach beginnt die Zeitrechnung vor etwa 13,8 Milliarden Jahren mit dem Urknall und der Entstehung unseres beobachtbaren Universums (Emiliani, 1993; Knoll, 2003; Christian, 2018). Solche alternativen Zeiteinteilungsmodelle erinnern uns daran, dass wir Menschen nicht die Krone der Schöpfung sind, sondern Lebewesen in einem uralten Ökosystem. Die Feier eines neuen Jahres kann in einer solchen Zeitperspektive als Verneigung vor der Magie und Resilienz des Lebens verstanden werden – vor einem Leben, das Meteoriteneinschläge, Eiszeiten, Massenaussterben und Kontinentaldrift überdauerte.

Lineare Hegemonie:

Die Kolonisierung indigener Zeitvorstellungen

Ein Blick in die Kolonialgeschichte und ihre vielfältigen, bis heute andauernden Auswirkungen auf (End-)Zeitvorstellungen verschiedenster Traditionen hilft uns, die machtpolitischen Dimensionen des Themas Zeit besser zu verstehen.

Der Begriff ›Eschatologie‹ geht maßgeblich auf den lutherischen Theologen Abraham Calov zurück, der im 17. Jahrhundert n.Chr. lebte. Er bezeichnet – ausgehend von abrahamitischen Sichtweisen – Vorstellungen eines Weltendes und eines finalen Gottesgerichts, bei dem die Geschöpfe zur Rechenschaft gezogen werden (Pannenberg, 1993). Dieses lineare Endzeitdenken blieb keine innerkirchliche Angelegenheit, sondern spielte auch im Kolonialismus eine Rolle.

Getragen vom Überlegenheitsgefühl europäischer Mächte wurden lokale Zeitvorstellungen und astronomische Zeitrechnungen, die auf der Beobachtung von Naturvorgängen beruhten, im Zuge der Kolonisierung abgewertet und zurückgedrängt. Missionare nahmen dabei häufig eine Schlüsselfunktion ein, indem sie ihre Glaubensvorstellungen, darunter auch ihre Eschatologie, der lokalen Bevölkerung näherbrachten. Die Kirchenglocke symbolisiert dies eindrücklich. Die Einführung eines strukturierten Tagesablaufs in Missionsstationen mit festen Zeiten für Gebet, Arbeit und Unterricht half, lokale, zumeist zyklenbasierte Weltansichten durch eine mechanische Taktung zu ersetzen. In der Landwirtschaft wurden einheimische Bauern dazu angehalten, nicht mehr nach dem Bedarf des Bodens oder der Gemeinschaft zu säen, sondern nach den Terminbörsen der Kolonialmächte.

Da Bildung und der Zugang zu administrativen Ressourcen an die Beherrschung der Sprache, der Schrift, des Habitus und der Verwaltungsprozesse der Kolonisatoren geknüpft waren, passten sich die Einheimischen gemäß den ihnen jeweils zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen an. So wurden indigene Sprachen und Einsichten allmählich an den Rand gedrängt. Der Begriff Hegemonie fasst diese facettenreiche Form der Vorherrschaft zusammen: Sie beruht nicht allein auf psychischer und physischer Gewalt sowie einer Überlegenheit an Ressourcen, sondern auch auf kultureller Assimilation und Zustimmung. Wenn Vorstellungen, Sprache, Verwaltungstechniken und Wirtschaftsformen von Kolonisatoren so sehr verinnerlicht werden, dass sie im Verlauf der Generationen als alternativlos, erstrebenswert oder gar als eigene Kultur begriffen werden, ist die effektivste Form der Kolonisierung erreicht.

Die Einführung der mechanischen Uhrzeit und des gregorianischen Kalenders in den Kolonien diente also nicht nur der Vereinheitlichung, sondern auch dazu, die Arbeitskraft der lokalen Bevölkerung zu disziplinieren und sie für das globale Handelsnetzwerk anschlussfähig zu machen. Kontrollinstrumente wie die Stechuhr halfen, Einheimische dem Takt der industriellen Produktion zu unterwerfen und die traditionellen Lebensrhythmen durch eine messbare und profitmaximierende Arbeitszeit zu ersetzen (Fanon, 1967; Said, 1978; Ngugi wa Thiong'o, 1986; Mudimbe, 1988; Comaroff & Comaroff, 1991; Nanni, 2012; Shiva, 1993).

Lunisolare Kalender und kosmische Rhythmen

Die globale Dominanz linearer Zeitvorstellungen überdeckt zumeist alternative Entwürfe, die über Jahrtausende hinweg entwickelt wurden. Bereits ein kurzer Blick in solche Traditionen, die Zeit eher zirkulär begreifen, offenbart, dass sie aus aufmerksamer Beobachtung kosmischer Vorgänge und Veränderungen in der Natur hervorgegangen sind.

Die alleinige Orientierung am Sonnenlauf reichte zahlreichen Kulturen bei der Entwicklung naturorientierter Zeiteinteilungen nicht aus. Diese Zivilisationen waren sich bewusst, dass der Mond über die Gezeitenkräfte nicht nur die globalen Meeresströmungen und damit die Lebenszyklen mariner Ökosysteme beeinflusst, sondern auch die Fortpflanzungs- und Wandlungsmuster zahlreicher Lebewesen. Für sie bildete die Beobachtung der Mondphasen eine natürliche Uhr, anhand derer sich kritische ökologische Zeitfenster für Fischerei und Landwirtschaft vorhersagen ließen. Entsprechend berücksichtigten lunisolare Kalendersysteme Mond und Sonne glei-

chermaßen, um Feiertage mit den biologischen Zyklen von Saat und Ernte zu harmonisieren. Erste Formen solcher lunisolärer Konzepte wurden bereits vor über 4000 Jahren in Mesopotamien im heutigen Irak entwickelt und finden sich bis heute in Asien, unter anderem in China und Indien. Ein Beispiel ist der lunisolare Kalender ›Bikrami‹. Dieser wird seit über 2000 Jahren in Nordindien, auch im Panjab, der Ursprungsregion der Sikhi, verwendet (Mbiti, 1969; Needham, 1959; Hall, 1983).

Dieser kurze Blick in die Geschichte lunisolärer Kalender lässt bereits erahnen, wie Menschen seit Jahrtausenden versucht haben, das Irdische mit dem Kosmischen in Einklang zu bringen. Die Lebensweise der Sikhi liefert in diesem Zusammenhang bisher noch wenig bekannte, gleichwohl tiefgründige Einsichten in das Wesen der Zeit und des Todes.

Grundeinsichten der Sikhi: Die Verwobenheit allen Seins

Sikhi ist die ursprüngliche Bezeichnung für die Lebensweise der Sikhs und entwickelte sich ab dem 15. Jahrhundert n.Chr. im historischen Panjab, der heute zwischen Indien und Pakistan geteilt ist. Sie hat etwa 25 Millionen Anhänger, die sich Sikhs nennen. Sikhi fußt auf einzigartigen Traditionen, darunter einer eigenen Schrift, ›Gurmukhi‹, einer eigenen Namensgebung, einer ausgeprägten Rezitationskunst und einem würdigen Erscheinungsbild, das unter anderem durch einen kunstvoll gewickelten Turban sichtbar wird. Sie geht auf spirituelle Weisheiten, ›Gurmat‹, zurück, die den mehr als 30 Weisen, den ›Gur‹ und ›Bhagat‹, offenbart wurden. Diese wurden im Verlauf der Zeit schriftlich überliefert und als ›Gurbani‹ im Gesamtwerk ›Guru Granth Sahib‹ (GGS) zusammengetragen.

Sikhi sieht alle Lebewesen als gleichwürdigen Teil einer Familie an. Ihre Weisheiten helfen, Kindheitsprägungen und die Identifikation mit vergänglichen Phänomenen sowie die Entfremdung von der Natur zu reflektieren, natürliche Bedürfnisse von Begierden zu unterscheiden und eine zyklische Weltsicht anzunehmen. Ausgehend davon inspirieren die Weisheiten zu einer spirituellen, gesunden, würdevollen sowie ethischen Lebensführung im Einklang mit der Umwelt und dem Göttlichen.

In diesem Zusammenhang hilft es, das Wort ›Guru‹ einzuordnen. Es wird als Name für das namenlose Göttliche verwendet. Es steht für das lehrende Erleuchtungsprinzip im Kosmos, das im Sein selbst wirkt. ›Gur‹ hingegen bezeichnet die Weisheit des ›Guru‹ oder erleuchtete Botschafter. Damit sind demütige Diener gemeint, die die Weisheiten des Göttlichen

in sich verkörpern und die ihnen offenbaren Weisheiten durch ihr Sein ins Leben tragen. Gleichwohl sehen sich solche Diener selbst niemals als Meister oder Propheten, sondern als demütige Schüler (Sikhs) des einen göttlichen Lehrmeisters der Erleuchtung, des ›Guru‹, der es allein vermag, den dunklen Schleier der Unkenntnis zu lüften.

ਭੁਲਣ ਅੰਦਰੀ ਸਭੁ ਕੇ ਅਭੁਲੁ ਗੁਰੂ ਕਰਤਾਰੁ ॥ GGS, 61, M.1

ਹਰਿ ਹਮਰਾ ਹਮ ਹਰਿ ਕੇ ਦਾਸੇ ਨਾਨਕ ਸਬਦੁ ਗੁਰੂ ਸਚੁ ਦੀਨਾ ਜੀਉ ॥੪॥੧੪॥੨੧॥ GGS, 100, M.5

In der Lebensweise der Sikhi nimmt Vertrauen in den ›Hukam‹ eine zentrale Stellung ein. Damit ist eine kosmische Ordnung gemeint, die aus Zyklen des Werdens und der Veränderung besteht. Geburt, Leben und Tod werden nicht als Endpunkte angesehen, sondern als Übergänge innerhalb eines größeren Kreislaufs, der materielle, biologische und spirituelle Evolution ermöglicht.

ਜੰਮਣੁ ਮਰਣਾ ਹੁਕਮੁ ਹੈ ਭਾਣੈ ਆਵੈ ਜਾਇ ॥ GGS, 472, M.1

Diese Grundeinsicht kommt pointiert im Eröffnungsvers der ›Gurbani‹ poetisch zum Ausdruck. Der Eröffnungsvers nähert sich dem Göttlichen wie folgt:

ੴ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਰਿਭਉ ਨਰਿਵੈਰੁ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤੀ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ॥ GGS, 1, M.1

Die ersten Worte ›Ik Oankar‹ symbolisieren ewige Einheit. Sie weisen auf eine unendliche und wahrhaft kreative Quelle allen Lebens hin. Sie ist jenseits von Angst und Feindschaft; sie altert nicht und ist weder Geburt noch Tod unterworfen. Diese schöpferische Kraft ist in allem gegenwärtig und trägt Weibliches und Männliches in sich. Sie wird im weiteren Verlauf unter anderem als kosmischer Ozean beschrieben, der von jeher wahr war, wahr ist und immer wahr sein wird. Dieser göttliche Ozean trägt alles Seiende in sich und besteht aus unendlichen erleuchteten Seelentropfen.

ਆਦੀ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦੀ ਸਚੁ ॥ ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ ॥੧॥ GGS, 1, M.1

ਆਪਹੀ ਏਕ ਆਪਹੀ ਅਨੇਕ ॥ GGS, 279, M.5

ਸਾਗਰ ਮਹੀ ਬੂੰਦ ਬੂੰਦ ਮਹੀ ਸਾਗਰੁ ਕਵਣੁ ਬੁਝੈ ਬਧਿ ਜਾਣੈ ॥ GGS, 878, M.1

Während in der Sikhi also von einer unergründlichen und ewigen Verwobenheit gesprochen wird, deren Mysterium niemand – auch keine religiösen Gelehrten oder Schriften – angemessen zu beschreiben vermag, sprechen Quantenphysiker von relationalen Modellen, vernetzter Raumzeit und Quantenverschränkung, bei der Teilchen und Felder über Raum-

grenzen hinweg miteinander korrelieren. Das Universum besteht demnach nicht einfach aus Objekten, sondern aus Relationen (Goswami et al., 1993; Rovelli, 2021).

ਕਵਣੀ ਸਿ ਰੁਤੀ ਮਾਹੁ ਕਵਣੁ ਜਤਿ ਹੋਆ ਆਕਾਰੁ ॥ ... ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਰਿਨੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ
ਜਾਣੈ ਸੋਈ ॥ GGS, 4, M.1

Auf einer makrokosmischen Ebene beschreiben die Weisheiten, dass alles Existierende sich fortwährend verändert und expandiert und irgendwann – ähnlich einem Schwarzen Loch – wieder in sich zusammenfällt. Für unbestimmte Zeit herrscht dann eine unmanifestierte Ordnung, gekennzeichnet durch ›Sun Samadhi‹, die Versunkenheit der ewigen Einheit in sich selbst. Sobald das Mysterium der Einheit die Ruhephase beendet, erwacht das Universum und das kosmische Spiel beginnt von Neuem, ohne ein lineares Endziel.

ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੂੰਧੁਕਾਰਾ ॥ ਧਰਣੀ ਨ ਗਗਨਾ ਹੁਕਮੁ ਅਪਾਰਾ ॥ ਨਾ ਦਿਨੁ ਰੈਨੀ ਨ ਚੰਦੁ ਨ
ਸੂਰਜੁ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਲਗਾਇਦਾ ॥੧॥ GGS, 1035, M.1
ਕਈ ਬਾਰ ਪਸਰਓ ਪਾਸਾਰ ॥ ਸਦਾ ਸਦਾ ਇਕੁ ਏਕੰਕਾਰ ॥ GGS, 276, M.5

Das Leben als seelische Heilstätte

Ausgehend vom zyklischen Grundverständnis zeichnet sich eine spirituelle Lebensführung in der Sikhi dadurch aus, dass der körperliche Tod weder als etwas Furchtbares noch als ein Zeitpunkt der Bestrafung angesehen wird. Der Tod wird als Übergang wahrgenommen. Aus Sicht des bisherigen Lebens schließt sich hinter einem eine Tür. Aus der Perspektive des neuen Lebens öffnet sich eine neue Pforte, durch die die Seele eintritt. In diesem neuen Raum kann nun die Therapie der inneren Vervollkommenung mit den Umständen fortgeführt werden, die zur Heilung dienlich sind. Alles Vergängliche wie der Körper und die soziale Identität wurden hinter sich gelassen. Gleichwohl ist der seelische Grad der Erkenntnis, mit anderen Worten die Reinheit des Lichtes der Seele, als Essenz erhalten geblieben.

ਸਭ ਬੁਧੀ ਜਾਲੀਅਹੀ ਇਕੁ ਰਹੈ ਤਤੁ ਗਿਆਨੁ ॥੪॥ GGS, 1413, M.3

Diesen Einsichten zufolge wird das Leben als therapeutische Heilstätte für alle inkarnierten Seelen angesehen, die aufgrund ihrer Überheblichkeit eine Trennung von ihrer eigentlichen spirituellen Heimat und Familie erleben. Nach unzähligen Reinkarnationen durch alle Lebensformen im Zuge spiritueller Evolution kann ein erwachter Mensch wieder vollständige Einheit erfahren und aus der Diaspora zur ursprünglichen göttlichen Familie in der Heimat zurückkehren.

ਯਾ ਜੁਗ ਮਹਿ ਏਕਹਿ ਕਉ ਆਇਆ ॥ ਜਨਮਤ ਮੋਹਓ ਮੋਹਨੀ ਮਾਇਆ ॥ GGS, 251, M.5

ਲਖ ਚਉਰਾਸੀਹ ਜੋਨਿ ਸਥਾਈ ॥ ਮਾਣਸ ਕਉ ਪ੍ਰਭੀ ਦੀਈ ਵਡਿਆਈ ॥ GGS, 1075, M.5

ਪਸੁ ਪੰਥੀ ਬਰਿਖ ਅਸਥਾਵਰ ਬਹੁ ਬਧਿ ਜੋਨਿ ਭ੍ਰਮਓ ਅਤੀ ਭਾਰੀ ॥ GGS, 1388, M.5

ਹਉ ਆਇਆ ਦੂਰਹੁ ਚਲਾ ਕੈ ਮੈ ਤਕੀ ਤਉ ਸਰਣਾਇ ਜੀਉ ॥ GGS, 763, M.5



Abb. 1: Schematische Darstellung spiritueller Evolution: Je verhafteter ein Mensch mit vergänglichen Phänomenen ist, desto größer ist sein Ego und seine Anziehung zum Weltlichen. Je gleichmütiger und spiritueller ein Mensch wird, desto kleiner wird sein Ego und geringer die weltliche Anziehung. Die Auflösung des Egos ist erreicht, wenn vollständige seelische Heilung und damit ein Zustand der Vervollkommenung erlangt sind. Der Kreislauf von Leben und Tod ist dann überwunden. Die Seele erhöht sich aus den weltlichen Niederungen und kehrt zurück ins Heimatland aller erleuchteten Seelen. Credits: KI, Gemini, 12.5.2026.

Die Wahrnehmung von Zeit als lineares Phänomen wird als menschliche Illusion angesehen, die durch eine unbewusste Lebensführung erzeugt wird. Diese ist geprägt von einer Identifikation mit dem, was materiell nachweisbar oder mit den Sinnesorganen erlebbar ist. Doch gerade in einer weltbejahenden und zugleich gleichmütigen Transzendierung vergänglicher Phänomene erschließt sich die eigentliche Tiefe der Existenz.

Die Kunst, lebend zu sterben

Der Tod wird in den Weisheiten der Sikhi immer wieder als Metapher für einen fortwährenden Zustand des Gleichmuts verwendet. Beherrscht ein Mensch diese Kunst, hat er egogetriebene Anhaftungen sowie das Streben nach Ruhm, Reichtum und Macht überwunden. Solch ein Mensch führt ein freudvolles und ethisches Leben, reflektiert die Auswirkungen des eigenen Denkens und Handelns mit Weitsicht und bringt sich dort gesellschaftlich ein, wo erforderlichlich.

ਹਸੰਦਿਆ ਖੇਲੰਦਿਆ ਪੈਨੰਦਿਆ ਖਾਵੰਦਿਆ ਵਚਿ ਹੋਵੈ ਮੁਕਤੀ ॥੨॥ GGS, 522, M.5

ਮੰਦਾ ਮੂਲਾਨਿ ਕੀਚਈ ਦੇ ਲੰਮੀ ਨਦਰਾਨਿਹਾਲੀਐ ॥ ਜਉ ਸਾਹਬਿ ਨਾਲਾਨਿ ਹਾਰੀਐ ਤੇਵੇਹਾ
ਪਾਸਾ ਢਾਲੀਐ ॥ GGS, 474, M.2

Ein Mensch von dieser inneren Reife wird als ›Jiwan Mukat‹ bezeichnet – als jemand, der lebend gestorben und gerade deshalb unsterblich ist. Für ihn hat das Ende der Welt bereits stattgefunden, da die Illusionen der Vergänglichkeit durchschaut wurden.

ਜੀਵਨ ਮੁਕਤਾ ਸੋ ਆਖੀਐ ਮਰਾ ਜੀਵੈ ਮਰਿਆ ॥ GGS, 1098, M.5
ਕਬੀਰ ਜਸਿ ਮਰਨੇ ਤੇ ਜਗੁ ਡਰੈ ਮੇਰੇ ਮਨਿਆਨੰਦੁ ॥ ਮਰਨੇ ਹੀ ਤੇ ਪਾਈਐ ਪੂਰਨੁ ਪਰਮਾਨੰਦੁ
॥੨੨॥ GGS, 1365, Bhagat Kabir

Weder ein zukünftiges endgültiges Gericht noch der Tod entscheiden demzufolge über den Menschen, sondern vielmehr seine gegenwärtige innere Ausrichtung. Die Weisheiten der Sikhi betonen in diesem Kontext, dass es kosmische Prinzipien gibt, die in jedem Moment für alles Existierende wirksam sind. Dazu zählt einerseits das Prinzip von Ursache und Wirkung. Die individuellen und kollektiven Konsequenzen des Denkens und Handelns bestimmen entsprechend das Schicksal. Andererseits gehört dazu, dass Energie in einem abgeschlossenen System weder erschaffen noch vernichtet, sondern lediglich umgewandelt werden kann. Demgemäß geht im Universum weder materiell noch spirituell irgendetwas wirklich verloren, sondern unterliegt lediglich einem stetigen Fluss der Wandlung.

ਧਰਮ ਰਾਇ ਨੇ ਹੁਕਮੁ ਹੈ ਬਹਿ ਸਚਾ ਧਰਮੁ ਬੀਚਾਰਾ ॥ ਦੂਜੈ ਭਾਇ ਦੁਸਟੁ ਆਤਮਾ ਓਹੁ ਤੇਰੀ
ਸਰਕਾਰ ॥ GGS, 38, M.3
ਜੇਹਾ ਬੀਜੈ ਸੋ ਲੁਣੈ ਮਥੈ ਜੋ ਲਖਿਆਸੁ ॥ ਰੈਣੀ ਵਹਿਣੀ ਪਛੁਤਾਣੀ ਉਠੀ ਚਲੀ ਗਈ ਨਰਿਅਸ
॥ GGS, 133, M.5
ਨਾ ਕਛੁ ਆਇਬੋ ਨਾ ਕਛੁ ਜਾਇਬੋ ਰਾਮ ਕੀ ਦੁਹਾਈ ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮੰਡੇ ਸੋਈ ਪਾਏ
ਜੋ ਖੋਜੈ ਸੋ ਪਾਵੈ ॥ GGS, 695, Bhagat Pipa

Vor diesem Hintergrund dienen Himmel und Hölle als Metaphern für seelische Bewusstseinszustände. Hass und Gier etwa führen dazu, dass Menschen in destruktiven Mustern verhaftet bleiben. Wiedergeburt steht daher nicht nur für einen existenziellen Übergang, sondern auch für die Wiederkehr egoistischer Muster. Lebt ein Mensch im Einklang mit seinem seelischen Selbst und dem Fluss des Lebens, wachsen Vertrauen und Lebensfreude. Dieser Zustand wird unter anderem als paradiesisch beschrieben. Leidet ein Mensch, weil unersättliche Begierden unerfüllt bleiben, wird dies als Höllenqual angesehen.

ਮਮਾ ਜਾਹੂ ਮਰਮੁ ਪਛਾਨਾ ॥ ਭੇਟਤ ਸਾਧਸੰਗ ਪਤੀਆਨਾ ॥ ਦੁਖ ਸੁਖ ਉਆ ਕੈ ਸਮਤ ਬੀਚਾਰਾ
॥ ਨਰਕ ਸੁਰਗ ਰਹਤ ਅਉਤਾਰਾ ॥ ਤਾਹੂ ਸੰਗ ਤਾਹੂ ਨਰਿਲੇਪਾ ॥ GGS, 259, M.5

Jahreszeiten zur Selbstreflexion und Bewusstwerdung seelischer Reifung

Eine inspirierende Übung zur Selbstreflexion und Bewusstwerdung eigener Prägungen, Muster und innerer Bewusstseinszustände finden wir in den Versen des ›Barah Maha‹.

ਬਾਰਹ ਮਾਹਾ ਮਾਂਝ ਮਹਲਾ ੫
ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ ਮਹਲਾ ੧ ਬਾਰਹ ਮਾਹਾ

Die Verse wurden den Weisen Gur Nanak (GGS, 1107–1110, M.1) und Gur Arjan (GGS, 133–136, M.5) offenbart. Sie nutzen den vertrauten Charakter der Jahreszeiten als Metapher für die spirituelle Evolution eines Suchenden und beschreiben seinen Erfahrungsraum sowie seine inneren Zustände innerhalb des Lebenskreislaufs. Die sengende Hitze, der erlösende Regen oder der klirrende Frost bilden einen Spiegel für den Zustand der eigenen Seele auf ihrem Weg der Vervollkommnung.

Die Kompositionen transzendieren Vorstellungen von Jahreszeiten oder heiligen Orten. So steht ein kaltherziger Egoismus für spirituelle Öde inmitten des Frühlings. Der kälteste Winter erscheint angenehm, wenn bedingungslose Liebe und Weisheit die Herzen erwärmen. Der jeweilige Zyklus endet entsprechend nicht mit einem Datum, einer Jahreszeit oder an einem bestimmten Ort, sondern mit der erreichten Bewusstseinsstufe. Ausgehend davon werden wahrhafter Frühling und wahrer Feiertag als jene Zeit verstanden, in der intuitiv im Einklang mit dem Fluss des Lebens gelebt und die spirituellen Früchte eines tugendhaften Lebens geerntet werden.

ਨਾਨਕ ਵੈਸਾਖੀ ਪੁਰਬੁ ਪਾਵੈ ਸੁਰਤੀ ਸਬਦੀ ਮਨੁ ਮਾਨਾ ॥੬॥ GGS, 1108, M.1
ਸਾਈ ਘੜੀ ਸੁਲਖਣੀ ਸਮਿਰਤ ਹਰੀ ਨਾਮ ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥ GGS, 815, M.5

Epistemische Kolonisierung von Zeit- und Todesvorstellungen der Sikhi

Trotz dieser nicht-dualistischen und zyklischen Einsichten zu den Themen Zeit und Tod ist es in der Sikhi zu einer epistemischen Kolonisierung, also einer Besetzung des Denkens, gekommen, die eine Entfremdung von der spirituellen Lebensweise hervorgebracht hat. Ein Grund hierfür ist, dass Sikhs aufgrund ihrer einzigartigen und souveränen Lebensweise zunehmend Unterdrückung und Verfolgung ausgesetzt waren. Sikhs hinterfragten bestehende gesellschaftliche Dogmen und Ordnungen wie das Kastensystem, bestimmte Glaubensvorstellungen, ritualisierte und profitorientierte Praktiken sowie Gewalt im Namen der Religion. Dies führte dazu, dass die Tradierung der Weisheiten im andauernden Überlebenskampf gegen

hinduistische und muslimische Machthaber und im weiteren Verlauf gegen die britischen Kolonisatoren stockte.

Die vielfältigen Formen der Kolonisierung über die Jahrhunderte hinweg förderten Dogmatismus, Abgrenzung und Institutionalisierung sowie eine zunehmende Ritualisierung und Kapitalisierung. Hinduistisch, muslimisch und durch andere abrahamitische Traditionen gefärbte Übersetzungen und Interpretationen beeinflussten die Lebensweise immer stärker. So wurde Sikhi im Verlauf der Geschichte zum monotheistischen ›Sikhismus‹ oder zu einem synkretistischen Kriegertum bzw. einer Gesangs- und Meditations-tradition reduziert (Oberoi, 1994; Mandair, 2009; Mandair, 2013; Bhogal, 2014).

Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass bewusste oder unbe-wusste Formen der Kolonisierung keine Einbahnstraße sind. Solche Entfremdungsprozesse vollziehen sich auf unterschiedliche Weise auch aus dem Inneren heraus. Sie zeigen sich in der Sikhi unter anderem darin, dass mangelhafte Interpretationen und Übersetzungen, die online oder über Apps frei zugänglich sind, global dominieren. Eine weitere Facette der Entfremdung wird sichtbar, wenn Akteure Sikhi als seelenlosen Humanismus darstellen. Dabei wird selbst der zentrale Kern der Sikhi geleugnet: die spirituelle und göttliche Kraft, die das Leben hervorbringt.

So wird der Mensch als molekulares Zufallsprodukt präsentiert, dessen Tod mit dem Kaputtgehen einer biologischen Maschine gleichgesetzt wird. Soziale Medien verstärken die daraus entstehende Kakophonie und Desorientierung unter den Anhängern. Chatbots auf Basis Künstlicher Intelligenz wie ChatGPT, Claude, Copilot oder Gemini können zusätzlich dazu beitragen, dominierende Diskurse, Missinterpretationen und wörtliche Übersetzungen der metaphorischen Weisheiten zu reproduzieren und zu verfestigen. Davon betroffen sind auch die Vorstellungen von Zeit und Tod, die durch lineare und materialistische Deutungsmuster überlagert werden.

Fazit

Zeit ist keine neutrale Konstante, sondern ein Spiegel von Weltanschauungen und Machtkonstellationen. Die Geschichte der Menschheit legt nahe, dass lineare Zeitvorstellungen bei all ihren weltlichen Errungenschaften dazu verleiten können, kontrollieren und optimieren zu wollen, den Tod als Bedrohung anzusehen und die Natur als ausbeutbare Ressource zu behandeln. Zyklische Zeitvorstellungen scheinen hingegen dazu beizutragen, sich eher als Gast auf Mutter Erde zu verstehen, im Vergehen eine Form des Werdens

und im Tod einen Übergang zu erkennen sowie die Natur als einen lebendigen und mit ihren Bewohnern verwobenen Organismus zu achten.

Komplementäre Perspektiven, die in diesem Essay angerissen wurden, können helfen, lineare Wachstumsmodelle durch ganzheitlichere Ansätze zu ergänzen und dadurch mögliche Langzeitschäden unseres Handelns für uns selbst, die Tierwelt und die Natur zu reduzieren. Eine zyklische Weltsicht ermutigt uns zum Zuhören und Beobachten. Sie fördert Demut und Balance. Letztlich führt sie uns vor Augen: Alles kehrt zu seinem Ursprung zurück.

Literatur

- Adam, Barbara (1990). *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Attia, Peter & Gifford, Bill (2023). *Outlive. The Science and Art of Longevity*. New York: Harmony Books.
- Bhogal, Balbinder Singh (2014). Postcolonial and Postmodern Perspectives on Sikhism. In: Singh, Pashaura & Fenech, Louis E. (Hrsg.). *The Oxford Handbook of Sikh Studies*. Oxford: Oxford University Press (282–297).
- Borst, Arno (1990). *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Berlin: Wagenbach.
- Christian, David (2018). *Origin Story. A Big History of Everything*. New York: Little, Brown Spark.
- Comaroff, Jean & Comaroff, John L. (1991). *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Emiliani, Cesare (1993). Calendar Reform. In: *Nature* 366/6457 (716).
- Ende, Michael (1973). *Momo*. Stuttgart: Thienemann.
- Ettinger, Robert C. W. (1962). *The Prospect of Immortality*. New York: Doubleday.
- Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Goswami, Amit; Reed, Richard E.; Goswami, Maggie (1993). *The Self-Aware Universe. How Consciousness Creates the Material World*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.
- Guru Granth Sahib (o.J.). URL: www.sikhi.eu/s/GuruGranthSahib_Gurmukhi_Index_Unicode.pdf (Zugriff: 12.05.2026).
- Haidt, Jonathan (2024). *The Anxious Generation. How the Great Rewiring of Childhood Is Causing an Epidemic of Mental Illness*. New York: Penguin Press.
- Hall, Edward T. (1983). *The Dance of Life. The Other Dimension of Time*. New York: Anchor Books.
- Helliwell, John F.; Layard, Richard; Sachs, Jeffrey D.; De Neve, Jan-Emmanuel; Akinin, Lara B.; Wang, Shun (Hrsg.) (2026). *World Happiness Report 2026*. Oxford: University of Oxford, Wellbeing Research Centre.

- Knoll, Andrew H. (2003). *Life on a Young Planet. The First Three Billion Years of Evolution on Earth*. Princeton: Princeton University Press.
- Mandair, Arvind-Pal Singh (2009). *Religion and the Specter of the West. Sikhism, India, Postcoloniality, and the Politics of Translation*. New York: Columbia University Press.
- (2013). *Sikhism. A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury Academic.
- Mbiti, John S. (1969). *African Religions and Philosophy*. Oxford: Heinemann.
- More, Max (2013). *The Philosophy of Transhumanism*. In: More, Max & Vita-More, Natasha (Hrsg.). *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell (3–17).
- Mudimbe, Valentin-Yves (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Nanni, Giordano (2012). *The Colonisation of Time. Ritual, Routine and Resistance in the British Empire*. Manchester: Manchester University Press.
- Needham, Joseph (1959). *Science and Civilisation in China. Vol. 3: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ngugi wa Thiong'o (1986). *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.
- Oberoi, Harjot (1994). *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pannenberg, Wolfhart (1993). *Systematische Theologie. Band 3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Richards, Edward Graham (1998). *Mapping Time. The Calendar and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosa, Hartmut (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rovelli, Carlo (2021). *Helgoland. Wie die Quantentheorie unsere Welt verändert*. Hamburg: Rowohlt.
- Rushkoff, Douglas (2013). *Present Shock. When Everything Happens Now*. New York: Current.
- Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Shiva, Vandana (1993). *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. London: Zed Books.
- Steel, Duncan (2000). *Marking Time. The Epic Quest to Invent the Perfect Calendar*. New York: John Wiley & Sons.

- Wajcman, Judy (2015). Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittmann, Marc (2016). Felt Time. The Science of How We Experience Time. Cambridge: MIT Press.

Kurzbiographie

Singh, Khushwant, studierte Ethnologie, Erziehungswissenschaften und Sozialanthropologie. Er ist Gründungsmitglied und ehemaliger Vorsitzender des Rates der Religionen Frankfurt/Main. Zudem arbeitet er mit der Stiftung Weltethos und der Stiftung gegen Rassismus zusammen.

Korrespondenz

Khushwant Singh
Email: info@sikhi.eu



چو کبریا در پیشگاهش
بهر کس که بخواهد
بگوید که منم
بگوید که منم

Persischer Dichter-Philosoph Jalal ad-Din Mohammad
Rumi, kalligraphiert von Shams Anwari-Alhosseyni

Buchbesprechungen

Elsas, Christoph (Hrsg.) (2008). *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Band 1: Gemeinsamkeiten und Besonderheiten in Theorie und Praxis*. 2. Auflage. Hamburg-Schenefeld: EB-Verlag Dr. Brandt, 339 Seiten. ISBN: 978-3-936912-69-2. 19,80 €.

Das von Christoph Elsas herausgegebene Werk ›Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Gemeinsamkeiten und Besonderheiten in Theorie und Praxis‹ versammelt siebzehn wissenschaftliche Beiträge, die sich aus religions- und kulturwissenschaftlicher Perspektive mit den vielfältigen Formen des Umgangs mit dem Tod befassen. Ziel des Bandes ist es, die anthropologische Universalie des Sterbens in ihrer religiösen, rituellen und kulturellen Ausgestaltung in unterschiedlichen Epochen und Regionen darzustellen und vergleichend zu analysieren.

Die einleitenden Beiträge bieten eine systematische Einordnung der Themen Sterben, Tod und Trauer im Zusammenhang mit der historischen Religionsphänomenologie. Sie thematisieren sowohl die individuelle Gestaltung des Lebensendes in der Gegenwart als auch historische religiöse Konzepte der Totenehrung, darunter Mumifizierungspraktiken, Menschenopfer sowie Wiedergeburt- und Jenseitsvorstellungen. Diese einführenden Kapitel schaffen einen theoretischen Rahmen, innerhalb dessen die nachfolgenden Fallstudien verortet werden.

Ein erster thematischer Schwerpunkt liegt auf den religiösen Traditionen Asiens, insbesondere Indiens und Chinas. In den hier versammelten Beiträgen werden unter anderem frühbuddhistische Texte analysiert, die den Tod als Übergang innerhalb eines zyklischen Daseinsmodells begreifen. Darüber hinaus wird das chinesische Verständnis von Grabkultur, Ahnenverehrung und Jenseitsvorstellungen untersucht. Konfuzianisch geprägte Trauerpraktiken und ihre gesellschaftliche Funktion werden dabei ebenso beleuchtet wie taoistische und buddhistische Einflusslinien.

Ein zweiter Abschnitt widmet sich den Religionen des Vorderen und Mittleren Orients. Die Beiträge rekonstruieren Todeskonzepte in der altorientalischen, iranischen und israelitischen Religionsgeschichte. Der Schwerpunkt liegt auf der Entwicklung von Jenseitsvorstellungen und deren Einbindung in kultische und gesellschaftliche Praktiken. Besonders hervorgehoben wird der Übergang von zyklischen Weltzeitmodellen zu linearen Geschichtsvorstellungen, wie sie sich etwa im israelitischen Auferstehungsglauben andeuten.

Ein weiterer Themenkomplex behandelt den Umgang mit Tod und Trauer in der griechisch-römischen Antike und im frühen Christentum. Dabei stehen sowohl literarische und philosophische Reflexionen über den Tod als auch konkrete Trauer- und Bestattungspraktiken im Mittelpunkt. Die Transformation antiker Jenseitsvorstellungen durch das entstehende Christentum wird in mehreren Beiträgen exemplarisch nachvollzogen. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der byzantinischen Sepulchralkunst und ihrer theologischen Semantik.

Der gegenwartsbezogene Teil des Bandes richtet den Blick auf die Bestattungskultur in Westeuropa unter säkularen Bedingungen. Historische Untersuchungen zur mittelalterlichen Memorialkultur werden durch Studien zur heutigen Hospizbewegung und palliativen Sterbebegleitung ergänzt. Der Beitrag von Margaretha Eidam analysiert die Hospizpraxis als Ausdruck einer neuen ethischen Auseinandersetzung mit dem Lebensende, in der medizinische, spirituelle und soziale Dimensionen miteinander verknüpft werden. Auch aktuelle christliche und muslimische Bestattungsrituale unter den Bedingungen der religiösen Pluralisierung in westlichen Gesellschaften werden thematisiert. In diesem Zusammenhang beschreibt Christoph Elsas die muslimische Sterbebegleitung in Deutschland als hybrides Phänomen zwischen religiöser Tradition und transnationaler Migrationsdynamik.

Obwohl das Buch unterschiedliche Weltregionen berücksichtigt, bleiben einige kulturelle und religiöse Kontexte unterbelichtet oder vollständig ausgespart. Traditionelle afrikanische Religionen und ihre komplexen Vorstellungen von Ahnenkult, Reinkarnation und Übergangsritualen finden keine eigenständige Behandlung. Dies ist bemerkenswert, da gerade afrikanische Gesellschaften über besonders vielfältige Trauerrituale verfügen. Weder vor-koloniale Religionen der Andenregion noch mesoamerikanische Kulturen (z.B. Maya und Azteken) kommen zur Sprache. Auch synkretistische Praktiken der Gegenwart, etwa der ›Dia de los Muertos‹ in Mexiko, bleiben außen vor. Bei nordamerikanischen indigenen Kulturen fehlen zudem wichtige

Perspektiven, etwa im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Kosmologie, Natur und Sterben. Diese Lücken relativieren den im Titel angedeuteten Anspruch auf eine globale Abdeckung.

Auch die Einbindung aktueller Forschung fällt eher begrenzt aus. Zwar handelt es sich um die zweite Auflage des Werks, doch viele der enthaltenen Beiträge gehen sowohl in ihrer Konzeption als auch im zugrunde liegenden Forschungsstand deutlich weiter zurück. Sie beruhen auf bereits veröffentlichten Aufsätzen, Vorträgen, Feldforschungen und Vorlesungsmanuskripten. Neuere Entwicklungen in der Thanatologie, Hospizforschung und Religionssoziologie werden nur am Rande aufgegriffen. Ebenso bleiben gegenwärtige Veränderungen im Umgang mit dem Tod – etwa Individualisierung, Digitalisierung, neue Bestattungsformen wie Friedwälder oder der Einsatz Künstlicher Intelligenz (z.B. virtuelle Gedenkräume) – weitgehend außerhalb des Blickfeldes.

Trotz des global anmutenden Titels liegt der Schwerpunkt des Bandes deutlich auf europäischen, insbesondere christlich geprägten Kontexten – sei es im Blick auf mittelalterliche Formen des Totengedenkens, die Entwicklung der Hospizbewegung oder den Umgang mit Sterben und Tod in westlichen Gesellschaften. Diese Ausrichtung spiegelt nicht zuletzt die institutionellen Prägungen der beteiligten Autorinnen und Autoren wider. Andere religiöse Traditionen werden zwar teilweise in ihrer historischen Entwicklung behandelt, ihre gegenwärtige Bedeutung tritt jedoch eher in den Hintergrund.

Der Band bietet eine solide, fachlich fundierte Einführung in historische und religiöse Deutungen von Sterben, Tod und Trauer. Seine Stärke liegt in der Vielschichtigkeit der Einzelfallstudien sowie in seiner reichen Materialbasis. Kritisch anzumerken sind jedoch das Fehlen einer systematischen und methodisch reflektierten Synthese sowie die selektive Auswahl kultureller Kontexte. Insofern handelt es sich weniger um eine ›Weltgeschichte des Todes‹ als um einen thematisch breit angelegten, jedoch nicht vollständig global ausgerichteten religionswissenschaftlichen Sammelband. Ergänzend wären ethnografisch orientierte Studien, moderne soziologische Ansätze sowie interkulturelle Perspektiven auf gegenwärtige Entwicklungen wünschenswert.

Wolfgang L. Brunner

Vakili, Mohammad Hasan (2021). Ma'adshenasi [Eschatologie]. Maschhad: Astan-e Qods-e Razavi Publishing, 182 Seiten. ISBN: 978-622-7281-10-1. 16 €.

Das Werk gliedert sich in zehn Kapitel, in denen folgende Themen behandelt werden: (1) Diesseits und Jenseits, (2) die Auferstehung, also die Rückkehr zu Gott, (3) die Notwendigkeit der Auferstehung, (4) der Tod als Beginn der jenseitigen Reise, (5) der Zwischenzustand ›barzakh‹, (6) der Beginn des Jüngsten Tages, (7) das Blasen der Posaune, (8) die Allgemeingültigkeit der Auferstehung und die Stätten des Jüngsten Tages (I), (9) die Stätten des Jüngsten Tages (II) sowie (10) Vergeltung, Paradies und Hölle. Das Buch unternimmt den methodisch fundierten und zugleich didaktisch ausgerichteten Versuch, die grundlegende Lehre von der Auferstehung in einer rational nachvollziehbaren, kohärenten und auch für heutige Leser verständlichen Sprache darzulegen.

Ziel des Autors ist es, aufzuzeigen, dass der Glaube an die Auferstehung ›ma'ad‹ keineswegs nur eine abstrakte Glaubensvorstellung darstellt, sondern vielmehr eine wirkungsmächtige Realität ist, die das menschliche Leben nachhaltig prägt. Das Buch verfolgt einen argumentativen Ansatz und stützt sich gleichermaßen auf koranische Texte und zuverlässige Überlieferungen. Zugleich zielt es darauf ab, eine tiefgehende Verbindung zwischen innerem Glauben und rationalem Verstehen herzustellen. Vakili bemüht sich – im Gegensatz zu manchen traditionellen Werken, die die Lehre von der Auferstehung entweder ausschließlich aus der Perspektive der Überlieferung oder ausschließlich philosophisch behandeln – um eine mehrdimensionale Darstellung des Themas, die sowohl den Verstand überzeugt als auch die existenzielle Dimension der Leserschaft anspricht. Die Struktur des Buches ist so angelegt, dass auch Leserinnen und Leser ohne fachliche Vorkenntnisse dem Argumentationsgang gut folgen können. Die Ausführungen setzen bei grundlegenden Voraussetzungen an und führen schrittweise zu vertieften und komplexeren Fragestellungen.

Eines der herausragenden Merkmale des Buches liegt in der ernsthaften und systematischen Auseinandersetzung mit den rationalen Beweisen für die Auferstehung. Der Autor untersucht in klarer und präziser Sprache Argumentationslinien, die auf der göttlichen Weisheit, der göttlichen Gerechtigkeit, der natürlichen menschlichen Anlage ›fitra‹ sowie der Zweckgerichtetheit der Schöpfung beruhen, und zeigt, dass der Glaube an die Auferstehung nicht nur nicht im Widerspruch zur Vernunft steht, sondern vielmehr eine

Konsequenz sowohl der philosophischen Vernunft als auch des gesunden Menschenverstandes ist. Darüber hinaus macht der Verfasser deutlich, dass der Koran die Auferstehung weit mehr als einen bloßen Gegenstand versteht, von dem es zu berichten gilt: Er begreift sie als ein lebendiges und erzieherisch wirksames Element im Leben des Gläubigen. Das vorliegende Werk ist weder ausschließlich ein spezialisiertes dogmatisch-theologisches Fachbuch noch eine vereinfachte populärwissenschaftliche Darstellung. Vielmehr erschließt es der Leserschaft unter Wahrung wissenschaftlicher Präzision und argumentativer Stringenz schrittweise die Wirklichkeit der Auferstehung, ihr Wesen, ihre Notwendigkeit sowie ihre verschiedenen Stadien.

In einem Abschnitt des Buches wird ausgeführt, dass der Mensch eine absteigende Bewegung von Gott hinab in diese Welt vollzogen hat und zugleich einen aufsteigenden Weg von dieser Welt zurück zu Gott beschreitet. Da diese beiden Bewegungsrichtungen nicht wie zwei deckungsgleiche Linien verlaufen, sondern unterschiedliche Verläufe aufweisen, werden sie als Bogen des Abstiegs ›qaus an-nuzuk‹ und Bogen des Aufstiegs ›qaus as-su'ud‹ bezeichnet. Dadurch soll verdeutlicht werden, dass der Weg des Hin- und Rückgangs keinem rein wiederholenden oder identischen Muster folgt.

Vakili betont ausdrücklich, dass die Auseinandersetzung mit dem Jenseits und der Auferstehung von höchster Bedeutung ist. Denn wenn ein jenseitiges Leben bevorsteht, handelt es sich erstens um eine endlose Reise und die ewige Wohnstätte des Menschen. Zweitens übertreffen die dortigen Ereignisse hinsichtlich ihrer Intensität und Wirkmacht die Geschehnisse dieser Welt um ein Vielfaches. Dies liegt daran, dass das wahre Leben im Jenseits verortet ist. Dieses Reich bildet für jene, die sich durch ihr Leben darauf vorbereitet und die Voraussetzungen dafür geschaffen haben, eine Existenzform, die Lust ohne Schmerz, Glückseligkeit ohne Unglück und Ewigkeit ohne Vergänglichkeit bietet.

Das Buch legt dar, dass sich die Zwischenwelt ›barzakh‹ in unmittelbarer Nähe zu uns befindet und keinerlei räumliche Distanz zu uns aufweist; das Hindernis liegt vielmehr in unserer eigenen Wahrnehmungsfähigkeit, da wir nicht imstande sind, den Schleier zu lüften und diese Wirklichkeit zu erkennen. Jede gute Tat wird dabei mit einem Hammerschlag an die Wand der Zeit verglichen, durch den der Schleier Stück für Stück durchlässiger wird. Schreitet der Mensch konsequent auf diesem Weg voran, vermag er ihn schließlich vollständig zu beseitigen und so in jene Zwischenwelt einzutreten.

Die Auferstehung ist uns näher als ein Augenblick des Lidschlags. Sie ist nicht etwa eine Welt, die erst nach der Zwischenwelt ›barzakh‹ neu erschaffen wurde, sondern bereits gegenwärtig. Gott hat sie aus Weisheit vor den Menschen verborgen und wird sie zur von ihm bestimmten Zeit offenbaren. Auf der Reise ins Jenseits wird dem Menschen Schritt für Schritt das Eingeständnis abverlangt, dass er über nichts wirklich verfügt, in einem radikalen Sinn arm ist und lediglich einem Spiegel gleicht, der keinerlei Eigenständigkeit gegenüber dem Licht der Sonne besitzt. Nimmt er sich dennoch als getrennt wahr und schreibt sich eine eigenständige Existenz zu, so entspringt dies seiner Unwissenheit; denn ohne die Sonne ist er nichts, und daher ist jede Vorstellung von Getrenntheit unbegründet.

Der Tod markiert den ersten Schritt dieses Prozesses des Eingestehens und der Selbsterkenntnis. Doch mit ihm allein erschließt sich dem Menschen die Wahrheit des reinen Monotheismus ›tauḥid‹ noch nicht in ihrer ganzen Fülle. Vielmehr bedarf es einer weiteren, noch tiefergreifenden Erschütterung und eines stärkeren existenziellen Schocks, um ihm vor Augen zu führen, dass er in Wahrheit nichts ist. Der Koran bringt in vielfältiger Weise zum Ausdruck, dass die jenseitige Welt bereits gegenwärtig ist und nicht erst in der Zukunft erschaffen wird.

Das Jenseits ist eine Wirklichkeit, die die Menschen zwar schon jetzt umgibt, von den meisten jedoch nicht unmittelbar wahrgenommen wird; aus diesem Grund zählt es zu den Bereichen des Verborgenen ›ghaib‹. Mit dem Tod beginnt der Weg des Menschen zu Gott, während der Tag der Auferstehung ›yaum al-qiyama‹ die endgültige Niederlassung bei Gott bezeichnet. Die Seele, die wahre Essenz des Menschen, ist das eigentliche Subjekt dieser Reise ins Jenseits; sie wird vom Engel des Todes vollständig empfangen.

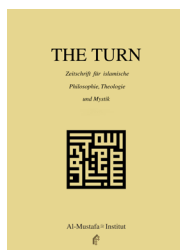
In diesem Buch werden die Themen Tod, ›barzakh‹, Auferstehung, Abrechnung, Paradies und Hölle mit wissenschaftlicher Präzision und unter Vermeidung unbegründeter Spekulationen behandelt; zugleich vermittelt es ein verständliches und anschauliches Bild vom Weg des Menschen nach dem Tod. Die Darstellung ist klar strukturiert und didaktisch aufbereitet; auf unnötig komplizierte Fachbegriffe wird verzichtet, ohne dass die wissenschaftliche Genauigkeit darunter leidet.

Das Werk ›Maʿadshenasi‹ richtet sich sowohl an ein allgemeines Publikum mit Interesse an Glaubensfragen als auch an jene, die nach einem kohärenten Rahmen zum Verständnis der Auferstehung suchen. Seine Lektüre kann das Verständnis von Tod und Jenseits vertiefen, die Verbindung zwischen Glauben, Vernunft und Handeln stärken sowie die persönliche Haltung zum

Leben, zur moralischen Verantwortung und zur Bedeutung von Leid schärfen. Es zeichnet ein klares, logisch nachvollziehbares und zugleich lebendiges Bild vom Schicksal des Menschen und vom endgültigen Horizont seines Daseins. Besonders hervorzuheben ist die didaktisch gelungene Aufbereitung, die das Buch vor allem für Studierende der Theologie, Lehrerinnen und Lehrer religiöser Fächer sowie Jugendliche und junge Erwachsene zu einer empfehlenswerten Einführung macht.

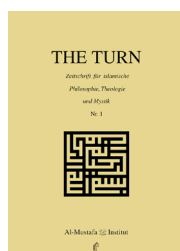
Fahimeh Nasiri

Erschienene Hefte



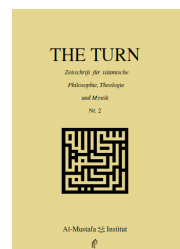
Ausgabe 0

Unter dem Thema ›Daseinsgrenzen‹ geht es in dieser Debüt-Ausgabe von ›The Turn‹ um neue und offene Horizonte des Denkens, welches das Fremde und Andere zum Anlass nimmt, die eigenen Daseinsgrenzen zu verstehen und aus diesem Verständnis heraus neue Betrachtungs- und Erkenntniswege zu gehen.



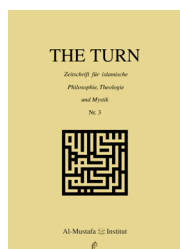
Ausgabe 1

Im Zentrum steht das Thema ›Sinn und Unsinn‹. Festgestellt wird, dass die Suche nach Sinn einer tiefen im Menschen verankerten Sehnsucht entspringt. Der Unbegrenztheit Gottes als der höchsten Form von Sinn und Sinnhaftigkeit steht eine eher weltliche Sichtweise gegenüber, die den modernen ›Wachstumswahnsinn‹ darstellt.



Ausgabe 2

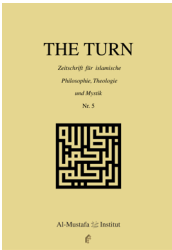
Mit dem Thema ›Sprache und Zeichen‹ verbindet sich eine Vielzahl an Perspektiven, die von der Philosophie, der Linguistik und den modernen Kultur- und Kommunikationswissenschaften über die Theologie, Psychologie und Ethnologie bis hin zu den Naturwissenschaften und anderen Wissenschaftsdisziplinen reichen.



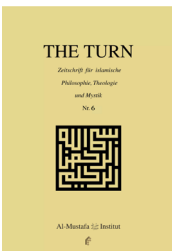
Ausgabe 3

Die Ausgabe ›Mensch und Unmensch‹ erzählt vom Menschsein wie von der Unmenschlichkeit. Sie spannt einen Bogen von den Anfängen des Menschseins, wie sie im Schöpfungsbericht des Alten Testaments beschrieben werden, bis hin zur Unmenschlichkeit in den Todeslagern des 20. Jahrhunderts.

Das Thema ›Homo ethicus‹ behandelt die ›conditio humana‹ mit Blick auf ihre ethischen Erscheinungsformen. Hierzu kommen verschiedene Stimmen aus anderen Wissenschaftsbereichen und Forschungsgebieten zu Wort, die aus ihrer jeweiligen Sichtweise verdeutlichen, was es bedeutet, ein ethischer Mensch zu sein.



In dieser Ausgabe wird das Thema ›Homo politicus‹ von verschiedenen ideengeschichtlichen Facetten her beleuchtet, die von der Welt der Antike über einen theologischen Blick, bürgerliche Weltbilder sowie Sprachbilder moderner Staatlichkeit bis hin zu philosophischen Sichtweisen reichen.



Dieses Heft befasst sich mit dem Thema ›Dialektik der Vernunft‹ in größeren Zusammenhängen, die von der Genese des Begriffs ›Dialektik‹ ausgehen, aber auch Fragen zur menschlichen Willensfreiheit einbeziehen und neurowissenschaftliche und philosophische Denkansätze betrachten.



Das Thema des Heftes ist die vielfältige Analyse der ›Anatomie der Liebe‹. Es handelt sich im Grunde um die Beantwortung der Frage, wie Liebe im Gesamthaushalt des menschlichen Wesens entsteht und welche Erscheinungsformen sie im Vergleich und Verständnis der Kulturen kennt.

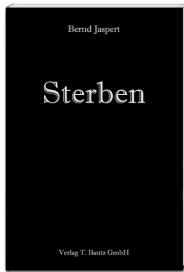


Das Heft befasst sich mit der Diversität der Denkformen und diskutiert, wann, wo und wie sich Dialoge als Kampfplätze des Denkens erweisen. Die Beiträge erörtern die Möglichkeiten und Gefährdungen einer umfassenden Digitalisierung der menschlichen Lebensführung.



Ausgabe 9

Das Heft thematisiert Sinn und Funktion der weitumgreifenden Perspektiven der Transkulturalität des Denkens, um zu beschreiben, wie eine dialogische Völkerverständigung auf einer solchen Grundlage möglich ist.



Bernd Jaspert
Sterben

In dreizehn kurzen Kapiteln werden aus christlicher Sicht die wichtigsten Fragen behandelt, die heute Menschen bewegen, wenn sie ans Sterben denken.

Bernd Jaspert war über drei Jahrzehnte im Pfarrdienst der evangelischen Kirche tätig und hat viele Menschen beim Sterben begleitet und Trauernden beigestanden.

Bernd Jaspert

ISBN 978-3-95948-076-5

68 Seiten, broschiert,

€ 8,00



Alexej Osipov
Aus dem Zeitlichen in die Ewigkeit

Alexej Osipov ist Professor an der ›Geistlichen Akademie‹ Moskau. In seinem Buch behandelt er die Probleme der menschlichen Existenz jenseits des Todes. Lässt sich der Begriff ›Ewigkeit‹ überhaupt verständlich definieren? Was sind die ›Zollübergänge/-stationen mit den Seelenprüfungen‹? Kann Gott, der ja die Liebe ist, jemandem das Leben schenken, von dem er ohnehin weiß, dass dieser später ›in die ewige Pein‹ eingehen wird? Haben unsere Leidenschaften nach dem Tode noch Bestand? Gibt es reelle Mittel und Wege, um den Verstorbenen zu helfen? Welche Wirkung kann das Gebet auf den posthumen Zustand einer Seele haben?

Das Buch hilft dem Leser, Bekanntes in einem neuen Licht zu überdenken und die jenseitige Welt durch das Prisma der patristischen Lehre der Kirchenväter zu betrachten.

Alexej Osipov

ISBN 978-3-88309-645-2

218 Seiten, broschiert,

€ 19,90

