



[Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main](http://www.sankt-georgen.de)

Link zum [Virtuellen Leseraum:](http://www.sankt-georgen.de/leseraum)  
<http://www.sankt-georgen.de/leseraum>

Link zur [Homepage von P. Medard Kehl SJ:](http://www.sankt-georgen.de/kehl)  
<http://www.sankt-georgen.de/kehl>

---

MEDARD KEHL SJ

## **Glaube und Vernunft**

### **Anmerkungen eines Theologen zur christlichen Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod**

Referat beim Symposium der Stiftung Sankt Georgen „Seele oder Hirn?“  
am 15.4.2011 in Sankt Georgen

---

Allenthalben gibt es heute die verschiedensten Versuche, den als zu vage empfundenen religiösen Glauben an ein Leben nach dem Tod abzusichern oder zu ersetzen durch empirisch gesichertes Wissen (z. B. im Umfeld von Sterbeforschung, von Wiedergeburtstheorie, von Parapsychologie und Spiritismus). Diese Versuche setzen auf die Faszination, die die Naturwissenschaften und ihre exakten Beweisführungen auf viele Menschen unserer Kultur ausüben; endlich soll es auch in der Frage nach dem Jenseits von irdischem Leben und biologischem Tod so präzise zugehen. Ein Musterbeispiel bietet die (ansonsten außerordentlich verdienstvolle) Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross in ihrem kleinen, aus dem Englischen übersetzten und in vielen Auflagen erschienenen Bestseller: „Über den Tod und das Leben danach“<sup>1</sup>. Im ersten Kapitel schreibt sie etwas vollmundig: „2000 Jahre lang hatte man Sie dazu ersucht, an die jenseitigen Dinge zu ‚glauben‘. Für mich ist es nicht mehr eine Sache des Glaubens, sondern eine Sache des Wissens. Ich sage Ihnen gern, wie man zu diesem Wissen gelangt, vorausgesetzt, Sie wollen wissen“ (S. 9). Wer wird da schon nein sagen? Im Laufe des Büchleins, in dem sie von einigen Nahtod-Erfahrungen ihrer Klienten erzählt, ist sie stellenweise dann doch etwas zurückhaltender. Sie muss eben zugeben, dass diese Menschen noch nicht definitiv tot waren, sondern nur eine extreme Todesnähe erfahren haben.

### **I. Eine etwas längere Einleitung zum Verhältnis von Glaube und Vernunft im Bereich der christlichen Hoffnung auf Vollendung des Lebens bei Gott**

---

<sup>1</sup> E. Kübler-Ross, Über den Tod und das Leben danach, Neuwied, <sup>15</sup>1993.

Was die zitierte Aussage von E. Kübler-Ross angeht (die keineswegs heute damit allein da steht): Ich halte solche Aussagen für eine wissenschaftstheoretische Grenzüberschreitung. „Glauben“ (im Sinn der christlichen Religion) und „Wissen“ (im Sinn der empirischen Wissenschaften) sind zwei sehr verschiedene Weisen, unsere Wirklichkeit zu erkennen und zu deuten, und man sollte sie nicht vermischen – gerade um der methodischen Klarheit willen. Ein methodisch unsauberes Vorgehen macht beide Seiten auf Dauer unglaubwürdig und unfähig zu einem intellektuell redlichen Diskurs. Ob z. B. meine verstorbenen Eltern in einer ganz anderen, von Gott verwandelten Weise leben oder nicht, das lässt sich mit keiner wissenschaftlichen oder den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebenden Methode verifizieren oder falsifizieren, ebenso nicht, was aus mir nach dem Tod wird. Es ist und bleibt eine Sache des religiösen Glaubens und Hoffens. Der Glaube an das Wort Gottes, zumal an die Botschaft von der Auferstehung Jesu und die darin implizierte Verheißung ist der eigentliche Grund unserer Hoffnung auf Vollen- dung unseres Lebens und unserer ganzen Welt bei Gott nach dem Ende dieser irdischen Zeit. Visionen, Nahtoderlebnisse vor dem eigentlichen Tod, also vor dem definitiven Erlöschen aller vitalen Lebensfunktionen, Rückführungstherapien im Bereich der Psychologie, spiritistische Kontakte mit Verstorbenen: Ich will keineswegs leugnen, dass es diese Phänomene gibt und dass sie für die Betroffenen oft sehr wichtige Hinweise oder beeindruckende Zeichen für ein Leben nach dem Tod sein können, die ihre religiös-weltanschauliche Überzeugung verstärken oder sie dazu erst motivieren und bewegen. Aber ich sehe darin keine empirischen Beweise oder Begründungen für die christliche Überzeugung von einem personalen Leben nach dem Tod bei Gott. In diesem ganzen Erfahrungsbereich ist eine eindeutige Unterscheidung zwischen der produktiven subjektiven Einbildungskraft zum einen, die doch starken Beeinflussungen und Übertragungsmechanismen durch andere Personen ausgesetzt ist, *und* zum anderen einer mit wissenschaftlichen Methoden nachweisbaren, außersubjektiven Realität kaum möglich.

Ist damit aber eine vernünftige Begründung des religiösen Glaubens und Hoffens generell ausgeschlossen? Keineswegs. Eine tragfähige Brücke zwischen Glauben und Vernunft in diesem Bereich bildet m. E. eine spezielle Form der philosophischen Vernunft – im Sinn des klassischen Axioms von Anselm von Canterbury und der ganzen christlichen Tradition: „fides quaerens intellectum“ – Glaube, der das vernünftige Verstehen seiner Aussagen sucht. Das gilt genauso auch für die christliche Hoffnung: „spes quaerens intellectum“ – auch die Hoffnung versucht ja, die biblische Verheißung eines Lebens nach dem Tod so weit wie möglich zu verstehen und als vernunftgemäß aufzuweisen. Daran ist der Hoffende selbst interessiert, aber auch die, die von uns Christen „Rechenschaft über unsere Hoffnung“ einfordern (vgl. 1 Petr 3,15).

Welche Art von Vernunft kann dies heute leisten? Es gibt ja inzwischen eine große, für einen armen Theologen schier unüberschaubare Vielfalt von Vernunft- und Rationalitätsbegriffen. Ich bevorzuge in unserer Frage einen Vernunftbegriff, der am ehesten im Bereich der *praktischen Vernunft* (im Sinne Kants) zu verorten ist. Also eine Vernunft, die durch drei Charakteristika gekennzeichnet ist:

1. Sie traut den in unsrer normalen Lebenswelt von allen Menschen spontan geteilten und sich bewährenden Alltagsintuitionen; sie hält sie für wahr. Z. B. dass der Mensch Freiheit besitzt, dass sein Handeln zwar abhängig, aber nicht vollständig determiniert ist durch seine Gene,

seine Biographie etc., so dass er sich frei für bestimmte Handlungen, Verhaltensweisen und Überzeugungen entscheiden kann und damit auch in gewissem Grad Verantwortung für sein Handeln übernehmen kann. Auf dieser Voraussetzung beruhen z. B. die ganze Pädagogik und unsere Rechtsprechung.

2. Es ist eine Vernunft, die an der alten ethischen Grundfrage der praktischen Philosophie nach dem guten, gelingenden Leben des Menschen interessiert ist, sowohl im persönlichen wie im gesellschaftlichen Bereich. Es ist eine Vernunft, deren wichtigstes erkenntnisleitendes Interesse die Wahrung der Humanität menschlichen Lebens ist, gerade auch unter den geschichtlich sich ständig verändernden Lebensbedingungen.

3. Es ist zugleich eine Vernunft, die dafür offen ist, auch die Antworten des religiösen Glaubens auf solche menschlichen Grundfragen wie der nach einem jenseitigen Leben in Betracht zu ziehen und deren Argumente im Diskurs der verschiedenen weltanschaulichen Optionen unvoreingenommen zu diskutieren. Dass die Antworten des religiösen Glaubens dabei nicht mit jedem Zweifel und Widerspruch ausräumenden, logisch zwingenden Argumenten aufwarten kann, ist im Bereich philosophischer Diskurse selbstverständlich; das gilt genauso auch für andere ethische Positionen. Gerade hier werden wir nie dem von Paul Ricoeur treffend bezeichneten „Konflikt der Interpretationen“ entgehen – was auch gut ist; denn dieser Konflikt zwingt den Glauben, seine Hoffnung immer wieder neu vor dem Forum der verschiedenen Weltdeutungen zu verantworten.

Auf der Basis dieses vorausgesetzten Vernunftverständnisses möchte ich jetzt drei klassische Argumente kurz darstellen, die bis heute – trotz aller Einsprüche – ihre Bedeutung für den Aufweis der Vernunftgemäßheit der christlichen Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod bei Gott behalten haben. Die begründende Kraft dieser Argumente beruht nach J. H. Newman (wie stets in solchen Fragen, die den Sinn und das Ganze des menschlichen Lebens betreffen) auf ihrer Kombination und Konvergenz (heute spricht man von einer „kumulativen Argumentation“). Das heißt, die Argumente hängen innerlich zusammen und verleihen in ihrer Konvergenz der christlichen Hoffnung ein spezifisches Profil („Typos“) eines human sinnvollen Lebensentwurfs.

Noch eine Vorbemerkung zur Terminologie: Ich spreche hier – wie im Untertitel des gesamten Symposions – eher allgemein von der christlichen Hoffnung auf ein vollendetes Leben nach dem Tod bei Gott. Die v. a. theologie-geschichtlich wichtige Unterscheidung zwischen „Unsterblichkeit der Seele“ (aus der griechischen Tradition) und „Auferstehung des Leibes bzw. von den Toten“ (aus der biblischen Tradition) kann ich im Zusammenhang unserer Fragestellung hintanstellen. In der heutigen katholischen Theologie gelten die Unterschiede zwischen diesen beiden Vorstellungen als nicht mehr so gravierend. Beide Male handelt es sich jedenfalls um das, was wir heute die Person des Menschen nennen, sein Selbst, das gekennzeichnet ist durch Selbstbewusstsein und Freiheit. Die beiden genannten eschatologischen Vorstellungen heben jeweils zwei verschiedene Dimensionen der menschlichen Persönlichkeit hervor. Der theologische Begriff „Seele“ umschreibt – kurz gesagt – die „Gottoffenheit“ des Menschen, die konstitutive Bezogenheit auf Gott, seinen Ursprung und sein Ziel, also seine Befähigung, mit Gott in einen Dialog des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu treten; ein Dialog, der auf-

grund der unbedingten Treue Gottes auch im Tod nicht endet. Der theologische Begriff „Leib“ dagegen betont stärker die für die menschliche Person ebenso konstitutive Verbundenheit mit der Erde, also mit der eigenen Lebensgeschichte, mit den anderen Menschen, ja mit allen Geschöpfen. Auch diese durch den Leib vermittelte „Erd-Verbundenheit“ bleibt in der Vollendung bei Gott „aufgehoben“. Beide Begriffe, Seele wie Leib, charakterisieren den ganzen Menschen unter einem jeweils anderen Aspekt. Beide Male wird sein Wesen als Ebenbild und geliebtes Kind Gottes angesprochen. Darum hat auch beides in der jüdisch-christlichen Hoffnung seinen Platz in der Vollendung des Menschen.<sup>2</sup>

## II. Drei Argumente für die Vernunftgemäßheit der christlichen Hoffnung

### 1. Das ethisch-metaphysische Argument von der Unsterblichkeit der Seele bei Platon (4. Jh. v. Chr)

Ich kann hier nicht die komplexe Geschichte dieses Argumentes darlegen. Ich beschränke mich auf die grundlegende Einsicht Platons, die diesem Gedankengang zugrundeliegt. Sie steht im Zusammenhang mit dem Tod des Sokrates; er ist bekanntlich von den Athenern zu unrecht zum Tod verurteilt worden. Er hat dieses Urteil in ungebrochener Würde angenommen und an seinen Grundüberzeugungen vom sittlich guten Handeln festgehalten; z. B. dass es für den Menschen besser ist, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, auch wenn es ihn sein Leben kostet. Dieses Verhalten bestärkt Platon, den Schüler des Sokrates, in der Überzeugung, dass es etwas gibt, das die sinnlich erfahrbare, vergängliche Welt und das vitale Interesse des Menschen am gesicherten Überleben prinzipiell übersteigt, eben transzendiert. Das sind für Platon *zum einen* die ewigen, unvergänglichen „Ideen“ (als ethische Grundprinzipien unseres Handelns und als apriorische Bedingungen unseres Erkennens), v. a. die Idee des Guten, die sich gerade auch in der Idee der Gerechtigkeit verwirklicht. Bei Platon bilden diese Ideen eine eigene geistige Welt. Weil nun *zum anderen* der Mensch (z. B. Sokrates) diese Ideen erkennen und sich an ihnen – in seiner Suche nach Wahrheit und in seinem Bemühen um sittlich gutes Handeln – orientieren kann, muss es auch in ihm selbst ein diesen unvergänglichen Ideen entsprechendes, ihnen verwandtes und zugewandetes Vermögen geben: eben seine zeitüberlegene, unsterbliche Seele, der das biologische Sterben nichts anhaben kann. Die einzelnen Argumente Platons für diese Lehre sind immer wieder kritisiert und infrage gestellt worden. Dennoch bleibt m. E. der Kern dieses Gedankengangs bleibend bedenkenswert: Kann ein Wesen, das sich selbst in seiner in ihm angelegten Humanität nur so voll verwirklichen kann, dass es die Frage nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens, ja auch schließlich die Frage nach Gott (als dem unbedingt Liebenden und Sinnverleihenden) nicht völlig verdrängen kann (v. a. dann nicht, wenn er selbst unter Ungerechtigkeit, Unwahrhaftigkeit und Lieblosigkeit anderer zu leiden hat), kann ein solches Wesen wie der Mensch wirklich nichts anderes sein als

<sup>2</sup> Vgl. M. Kehl, Und was kommt nach dem Ende? Kevelaer <sup>2</sup>2008, 146f.

ein „vergänglicher Teil der materiellen Welt“?<sup>3</sup> In diesem seinem raumzeitlichen Dasein ist der Mensch notwendig an die körperlich-sinnlichen Bedingungen solchen Erkennens und Handelns gebunden (konkret also an seine Hirnzellen); faktisch kann er nicht ohne diese Verbindung denken und sittlich handeln. Weil das Faktische aber nicht einfachhin als letzte Norm des Erkennens und Handelns angesehen werden muss, wird durch dieses empirisch feststellbare Faktum (eben der Abhängigkeit unseres Erkennens und Handelns von unserem Gehirn) nicht logisch zwingend die *Denkmöglichkeit* ausgeschlossen, dass der Tod zwar „das Ende des geschichtlichen Lebens“ ist, „jedoch nicht die Vernichtung des Selbst, sondern dessen Verewigung“<sup>4</sup>.

Weiter schreibt Gerd Haeffner in seiner gerade zitierten philosophischen Anthropologie: „Diese Nicht-Unmöglichkeit genügt, um das ‚schöne Wagnis‘ (Platon, Phaidon, 114d) zu rechtfertigen, zu dem die Freiheit in innerer Dynamik hindrängt: so zu leben, als hätte der Tod über unser innerstes Selbst keine Macht. Denn wenn man die Werte des Über- und Wohllebens auch dann noch am höchsten schätzt, wenn sie in Konflikt mit den sittlichen Werten geraten, dann hat man dem Leben seinen bestmöglichen Sinn schon genommen.“<sup>5</sup>

## 2. Die Unsterblichkeit der Seele als Postulat der praktischen (sittlichen) Vernunft bei Immanuel Kant (18. Jh.)

Auch bei einer der großen Gestalten der neuzeitlichen Philosophie, bei I. Kant, spielt die Vernunftgemäßheit der religiösen Hoffnung eine wichtige Rolle. Gegen Ende seiner „Kritik der reinen Vernunft“<sup>6</sup> stellt Kant drei Fragen, in denen nach ihm das gesamte „Vernunftinteresse“ des Menschen zusammengefasst ist:

1. Was kann ich wissen? Darin spricht sich das Interesse der theoretischen Vernunft aus, das von der Metaphysik bzw. der transzendentalen Erkenntnislehre beantwortet wird. Es ist die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Erkennens.

2. Was soll ich tun? Das ist die Frage der praktischen Vernunft; sie wird in der Ethik beantwortet. Also: Was soll ich tun, um sittlich gut zu handeln? Es geht Kant v. a. um die unbedingt geltenden Forderungen des moralischen Gesetzes in uns, die unabhängig von allen zufälligen empirischen Bedingungen gelten. Sie gipfeln im sogenannten „Kategorischen Imperativ“: „Handle stets so, dass die Maxime deines Handelns als Maxime des Handelns aller Menschen gelten kann“ (also universalisierbar ist); oder mehr inhaltlich akzentuiert: Behandle einen Menschen nie als Mittel zum Zweck, sondern immer nur als Zweck an sich.

3. Was darf ich hoffen? Das ist die Frage einer Vernunft, die nach der Synthese von Erkennen und sittlichem Handeln fragt. Die Vernunft will eben auch wissen, was dem Menschen am Ende zuteil wird, wenn er den Forderungen des Sittengesetzes entsprechend handelt. Diese Fra-

<sup>3</sup> G. Haeffner, Vom Unzerstörbaren im Menschen, in: W. Breuning (Hg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg 1986, 172.

<sup>4</sup> G. Haeffner, Philosophische Anthropologie, Stuttgart <sup>3</sup>2000, 233.

<sup>5</sup> Ebd. 234.

<sup>6</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781, 804f.

ge wird nach Kant von einer Religion beantwortet, die sich diesem Interesse der menschlichen Vernunft verpflichtet weiß, also auch und vor allem von der christlichen Religion. Sie verheißt die ewige Glückseligkeit als von Gott, dem höchsten Gut, zugeteilten Lohn für den, der dem Sittengesetz gemäß gelebt hat. Darauf darf er auch von seiner Vernunft her hoffen. Diese Hoffnung setzt aber die Existenz sowohl eines höchsten Gutes als auch die der Unsterblichkeit der menschlichen Seele voraus. Ob diese beiden Voraussetzungen wahr sind, das kann die theoretische Vernunft mit ihren Möglichkeiten nicht erkennen, also auch nicht wissen. Aber sie sind für Kant notwendige Postulate, also unbedingt erforderliche Voraussetzungen dafür, dass es möglich und sinnvoll ist, die unbedingten Forderungen des Sittengesetzes in allen denkbaren Situationen auch zu erfüllen. Dazu ein Zitat von Gerd Haeffner: „Erst die Doppelerfahrung der Heiligkeit des sittlichen Gesetzes und des grausamen Schicksals vieler, die sich konsequent daran halten, bringt den Gedanken eines jenseitigen Lebens als der Ermöglichung für einen Ausgleich (Lohn und Strafe) hervor. Denn hier geht es nicht mehr bloß um einen menschlichen Wunsch nach Glück und Einverstandenseinkönnen mit der Realität, der ein vermessener Wunsch sein könnte. Es geht um die Achtung vor der Unbedingtheit des sittlichen Gebots. Keiner könnte – ja dürfte – das Sittengesetz ernst nehmen, wenn es demjenigen, der sich daran hält, nur Unglück und Verderben brächte. Ohne den Gedanken einer letztendlichen Gerechtigkeit bricht die (im guten Sinn:) naive Geltung des ungeschmälerten Sittengesetzes zusammen.“<sup>7</sup>

Um Kant nicht misszuverstehen: Er sagt nicht, dass die Hoffnung auf endgültige Gerechtigkeit durch Gott der Grund und das Motiv für das sittliche Handeln sein soll (ich handele gut, damit ... bzw. weil ...). Das würde gerade das sittliche Handeln in seinem Wert, v. a. in seiner Autonomie auch gegenüber der Religion nach Kant völlig aufheben. Nein, es geht Kant vielmehr mit dieser Hoffnung (als *conditio sine qua non* der Erfüllung des unbedingten Sittengesetzes) um eine umgreifende „Sinnperspektive“, in die das Streben nach wahrer Erkenntnis und nach gutem sittlichem Handeln integriert werden sollen, damit beides dem Menschen (individuell wie gesellschaftlich) auf Dauer und im Ganzen möglich und sinnvoll erscheinen kann. Ich halte diesen Gedankengang Kants auch heute noch für realistisch und einsichtig. Ich glaube nicht, dass ohne die umfassende Sinnperspektive des menschlichen Lebens in einer Kultur als ganzer die unbedingte Geltung der Würde jedes Menschen (also unabhängig von jeder konkreten Bedingung) auf Dauer einsichtig bleibt und auch faktisch-rechtlich anerkannt wird. Die Zeichen der Zeit dürften diese Skepsis eher bestätigen als zerstreuen ...

### **3. Die sogenannte „Pascal’sche Wette“ (17. Jh.) – auf die eschatologische Hoffnung bezogen**

Der französische Philosoph Blaise Pascal hat bereits zu seiner Zeit den Versuch unternommen, einem Skeptiker bzw. Agnostiker plausibel zu machen, es sei letztlich auch – von dessen eigenem vernünftigen Standpunkt aus – gar nicht so unvernünftig, an Gott als ein Wesen „von unendlicher Unbegreiflichkeit“ zu glauben. Dessen Existenz und dessen wahre Natur können wir allein mit unserem Verstand nicht erkennen. Allerdings können wir diese Fragen aber auch

<sup>7</sup> G. Haeffner, Vom Unzerstörbaren im Menschen, a. a. O., 170.

nicht einfach offenlassen (wie es der Agnostiker meint); denn die Sache mit Gott ist eben nicht bloß eine Sache des Intellekts, sondern vor allem des gelebten Lebens. Und da stehen wir unausweichlich vor der Alternative: *entweder* sein Leben zu gestalten unter dem bestimmenden Vorzeichen „ich glaube, dass es Gott gibt“ *oder* es zu gestalten unter dem Vorzeichen „ich glaube nicht, dass es Gott gibt“. Wer diese Entscheidung einfach offenlassen will, lebt faktisch gemäß der zweiten Alternative (als ob es Gott nicht gäbe). Das hat für das konkrete Leben schon erhebliche Konsequenzen; v. a. weil Pascal (im Sinn der jüdisch-christlichen Tradition) mit Gott immer auch schon Gerechtigkeit und Gericht und damit ein ewiges Schicksal des Menschen nach dem Tod verbindet.

Hier setzt nun seine Wette ein, die er dem Agnostiker vorschlägt: Überlege doch einmal, was du *gewinnst* und was du *verlierst*, wenn du auf die Karte „ich glaube“ setzt und dementsprechend lebst *oder* wenn du auf die Karte „ich glaube nicht“ setzt und dementsprechend lebst. Welche Karte letztlich gewinnt, wer also recht hat, ist von der Vernunft her nicht zu entscheiden. Als Kriterium für unsere Wahl bleibt darum nur, das Verhältnis zwischen dem persönlichen Einsatz und dem möglichen Gewinn bzw. Verlust für das eigene Leben abzuwägen. Lohnt sich der Einsatz oder lohnt er sich nicht? Was ergibt für dein Leben ein günstigeres Verhältnis zwischen Einsatz und Gewinn?

Friedo Ricken SJ spielt diese Alternative einmal im Sinn Pascals durch:

„(1) Ich setze auf die Karte *Gott existiert*. Dann habe ich die Wette gewonnen, wenn er existiert, und sie verloren, wenn er nicht existiert. Mein Gewinn, wenn er existiert, sind die Wahrheit und das höchste Gut. Mein Verlust, wenn ich die Wette verliere, steht in keinem Verhältnis dazu. ‚Welches Übel wird euch nun aber daraus erwachsen, wenn ihr diesen Entschluss fasst? Ihr werdet getreu, redlich, demütig, dankbar, wohlthätig, ein aufrichtiger, wahrer Freund sein. Freilich werdet ihr ohne vergiftete Freuden sein, ohne Ruhm und Vergnügen, doch habt ihr dafür nicht andere Freuden?‘

(2) Ich setze auf die Karte *Gott existiert nicht* oder, was dasselbe ist, ich setze nicht auf die Karte *Gott existiert*. Dann habe ich die Wette gewonnen, wenn er nicht existiert, und sie verloren, wenn er existiert. Mein Gewinn, wenn er nicht existiert, sind bestimmte Güter in diesem Leben, auf die ich verzichten müsste, wenn ich glaube, dass er existiert. Mein Verlust, wenn er existiert, sind die Wahrheit und das höchste Gut; anstatt des höchsten Gutes erwartet mich nach diesem Leben das Elend (eben die ewige Gottferne, M. K.). Wiederum stehen Gewinn und Verlust in keinem Verhältnis zueinander. Der Vergleich zeigt: Das Risiko ist am geringsten und die Gewinnchancen sind am größten, wenn ich auf die Karte *Gott existiert* setze.“<sup>8</sup>

Dass diese Argumentation nicht zur rationalen Begründung des Glaubens und der Hoffnung auf ein erfülltes Leben nach dem Tod hinreicht, ist Pascal völlig klar: „Das Herz hat seine eigenen Gründe, andere als der Verstand.“<sup>9</sup> Ich möchte zwei Aspekte dieses Argumentes, das heute noch viel Beachtung im religionsphilosophischen Diskurs findet, noch einmal klarer herausheben:

<sup>8</sup> F. Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, 288 f. Das Zitat von B. Pascal ist entnommen den *Pensées*, hrsgg. v. Louis Lafuma, Paris 1952 (Neudruck 1962), 418.

<sup>9</sup> Blaise Pascal, *Pensees IV*, 277.

1. In den großen Fragen der Entscheidungen unseres Lebens (Beruf und Berufung, Partnerschaft, ethische Grundoptionen, Weltanschauung, Religion) können wir nie von vornherein rational eindeutig wissen, ob dies oder jenes das Sinnvollste und Beste ist oder ob es schlussendlich auch gelingen wird. Erst im praktischen Vollzug unseres Lebens, auch unseres Glaubens, unseres Hoffens und unseres Liebens wird uns die Wahrheit und die Sinnhaftigkeit eines solchen Lebens aufgehen. Mit den Worten von Rüdiger Safranski: „Mit dem Spiel des Lebens sollte man anfangen, ohne allzu genau nach seinem Sinn zu fragen. Auch hier gilt: Der Sinn ergibt sich erst beim Spiel. Nicht vorher und nicht nachher.“<sup>10</sup> Auf die Religion bezogen gibt Safranski den zweifelnden Zeitgenossen einen ähnlichen Rat wie Pascal: Spiel das Spiel des Lebens so, als ob es Gott gäbe; unterstelle es und lebe dementsprechend. Dann gewinnt er zunehmend an Realitätsgehalt für dich.

2. Pascal will seine Gesprächspartner davon überzeugen, dass der, der auf die Karte „ich glaube“ setzt, einen deutlichen Gewinn an humaner Lebensqualität erlangt. Man muss dies nicht unbedingt auf das tugendhafte Leben beschränken, das Pascal hervorhebt. Ich würde diesen Gewinn u. a. darin sehen, dass ein Mensch, der an Gott glaubt, auf ein ewiges Leben bei ihm hofft und dementsprechend lebt, wohl eher zu einem gelasseneren und zugleich ernsthafteren Umgang mit der Endlichkeit unseres Lebens befähigt wird. *Gelassener*: Er braucht sich nicht so ausschließlich in diesem Leben vor dem Tod einzurichten, dass er möglichst viel von diesem Leben erleben und genießen müsste. Wo das Motto „erlebe dein Leben“ zur dominanten Lebenseinstellung wird (und das ist es ja kulturell weithin bei uns), kommt es fast unweigerlich zu einer Überforderung der endlichen Güter; es wird eben zu viel an Glück- und Sinnerfüllung in Freundschaft und Partnerschaft, im Beruf, in der Freizeit, im sozialen oder politischen Engagement erwartet, was dann in der Regel auch zu immer neuen Enttäuschungen und biographischen Brüchen führen kann. Was den *ernsthafteren* Umgang mit unserer Endlichkeit angeht: Wenn alles restlos vergänglich ist, wenn nichts von uns und unserem Leben in einer endgültigen Vollendung bei Gott „aufgehoben“ sein wird, dann relativiert der Tod wirklich alles; dann kann letztlich alles gleich-gültig, austauschbar und beliebig werden. Es wird dann immer schwieriger einzusehen, dass es auch in diesem endlichen Leben Dinge gibt, die mit einem unbedingten Ernst gelebt werden wollen, die also nicht von irgendwelchen sich verändernden Bedingungen abhängen: z. B. der Gehorsam gegenüber sittlichen Grundforderungen (wie Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Wahrung der Menschenwürde jedes Menschen usw.), die Übernahme von Verantwortung für andere, das Versprechen von lebenslanger Treue in einer Bindung und Lebensform. In der Sehnsucht vieler Menschen meldet sich dieses Unbedingte im Vergänglichen auch heute noch sehr stark. Aber es wird für viele immer schwieriger, der eigenen Sehnsucht auch einen Raum der Verwirklichung im realen Leben einzuräumen.<sup>11</sup>

Ich komme zum Schluss: Sowohl in der Philosophie des abendländischen Kulturraums als auch in der Tradition des jüdisch-christlichen Glaubens gehört zu einer guten „ars vivendi“, also der

<sup>10</sup> R. Safranski, Gott ist doch nicht tot, in: Cicero 5 (2004), 49.

<sup>11</sup> Vgl. dazu M. Bongardt, Zumutung oder Ermutigung? Von der Kraft christlicher Hoffnung, in: Pastoralblatt 54 (2002), 163–174.



---

Lebenskunst, untrennbar – wie die Kehrseite einer Medaille – auch die „ars moriendi“, die Kunst des Sterbens. Diese doppelt-eine Kunst vereint in sich (in ihrer Idealform) sowohl die dankbare Freude am Leben auf dieser Erde, das Genießen-Können der guten Gaben des Schöpfers, als auch das gelassene Annehmen der Endlichkeit dieses Lebens, das Lassen-Können dieser guten Gaben, um sie jederzeit dem Schöpfer zurückgeben zu können. Beides lebt von der starken Hoffnung auf das endgültige Aufgehobensein unserer selbst und all dessen, was dem Reich Gottes gemäß von uns auf dieser Erde getan und erlitten wurde. Grund genug, auf die Karte dieser Hoffnung zu setzen!