

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Tod und Leben¹

In seinem viel besprochenem Werk: «Le paysan de la Garonne», sagt Maritain in ernüchtertem Ton: «Es gibt drei Dinge, über die gegenwärtig ein intelligenter Prediger nicht sprechen darf: das Jenseits, das Kreuz und die Heiligkeit.» Er fragt sich dann weiter, ob die große Menge der Christen wohl auch nicht mehr an diese Wirklichkeiten *denke*, nämlich an die unsterbliche Seele oder das ewige Leben.² Damit werden zwei Tatsachen recht deutlich unterstrichen: zunächst scheint in der offiziellen Theologie ein wissenschaftliches Stillschweigen über Gegenstände wie ein eventuelles Leben nach dem Tod, zu herrschen; dann aber scheint bei den Gläubigen selbst ein Verlangen danach zu bestehen, über diese letzten Dinge etwas Vernünftiges zu hören. Was letzteres betrifft, sind wir in den Niederlanden durch eine ganz neue Meinungsforschung wissenschaftlich über den Stand dieser Dinge informiert.³ Nach dieser Untersuchung glauben von den Katholiken in den Niederlanden 70% an ein Leben nach dem Tod; 59% an die Existenz des Himmels; 39% an die Existenz von Teufel und Hölle; 38% an die des Fegfeuers. Dieser Prozentsatz liegt bei den Reformierten sogar etwas höher, von denen 98% an ein Leben nach dem Tod glauben; 97% an einen Himmel; 87% an den Teufel; 84% an die Existenz der Hölle; nur 4% glaubt an die Existenz eines Fegfeuers. Auf die Frage Maritains, ob die breite Volksmenge nicht mehr an ein künftiges Leben *denke*, kann von den Niederlanden aus bejahend geantwortet werden: Weit aus die meisten Christen glauben an ein Leben nach dem Tod.

Was die erste Meinung Maritains anbelangt, wonach ein verständiger Prediger vor seinem Stand verpflichtet sei, darüber zu schweigen, so ist diese nicht leicht nachzuprüfen. Was wir hier wohl tun können ist, eine Gesamtübersicht dessen zu bringen, was von Theologen und anderen Vertretern der Geisteswissenschaften an Überlegungen zu diesem Gegenstand vorgelegt wird.

Ursprünglich war für dieses Heft ein Beitrag über den Tod geplant; dies wurde jedoch durch Erkrankung des Verfassers verhindert. In einer Nummer wie dieser, in welcher die Evolution einen so großen Raum einnimmt, darf aber das Thema *Tod und Leben* nicht ganz fehlen, dies um so mehr, als in einem evolutionistischen Denkschema der Tod seines Ernstes leicht beraubt wird, indem man ihn nur als eine vorläufige Unvollkommenheit betrachtet, die durch die Evolution korrigiert werde; H. Dolch weist in dieser Nummer auf ein ähnliches Bedenken in bezug auf die Sünde hin.

Außerdem wird es aus pastoralem Interesse für manchen intelligenten Prediger wahrscheinlich von Nutzen sein, wenn er in einer zusammenfassenden Dokumentation über Positives im heutigen Denken über Tod und Leben einigermaßen orientiert wird.

Um diesen Überblick in etwa zu ordnen, fassen wir die heutige Reflexion über Tod und Leben in drei Richtungen zusammen: die apokalyptische, die teleologische und die prophetische. Natürlich sind auch andere Einteilungen möglich, vielleicht noch bessere. Wir gaben dieser Dreiteilung jedoch deshalb den Vorzug, weil im Beitrag von H. Cox,

im Hinblick auf die Zukunftserwartung im allgemeinen, ebenfalls diese drei Richtungen angegeben werden. Der Deutlichkeit halber sei aber zuvor gesagt, was hier mit apokalyptischer, teleologischer und prophetischer Richtung gemeint ist.

Eine *apokalyptische* Zukunftserwartung wird von der Überzeugung beherrscht, daß das Gegenwärtige als untauglich verschwinden und total vernichtet werden müsse; an seine Stelle tritt dann das Zukünftige als etwas absolut Neues, völlig Verborgenes und unvermutet von außen her Kommendes. Auf unser Leben angewandt: dieses wird gänzlich vernichtet; mit dem Tod ist alles aus; durch eine Tat von außen her, z. B. eine neue Schöpfungstat Gottes, tritt an seine Stelle ein neues, unerwartetes, himmlisches Leben. Diese Vorstellung ist somit ähnlich der der Apokalypitik: das irdische Jerusalem geht in Flammen auf; aus den Wolken senkt sich dann das himmlische Jerusalem nieder, um die Stelle der vernichteten Erde einzunehmen. Zwischen irdischem und himmlischem Leben besteht dann kein erkennbarer Zusammenhang.

Die *teleologische* Zukunftserwartung setzt die Ahnung von einem Endziel voraus, das schon eine konkrete Gegebenheit ist; dieses ist bereits, mehr oder weniger deutlich, vorgeformt, z. B. als Anlage oder als Verlangen, in diesem Leben einbeschlossen. Hier besteht also ein ursächlicher Zusammenhang zwischen diesem und dem künftigen Leben. Auf uns angewandt bietet sich folgendes Modell: Der Mensch besitzt bereits eine von sich aus unsterbliche Seele. Diese ist auf ein schon bestehendes Ziel (*telos*) hin angelegt, nämlich Gottes Anschauung oder den Himmel, bzw. dessen Gegenteil. Auf jeden Fall existiert dieses Ziel bereits, unabhängig von der Intentionalität dessen, der danach strebt. Hier ist somit, ganz entschieden, ein innerer Zusammenhang vorhanden zwischen diesem und dem künftigen Leben, und außerdem sind beide schon gegeben und prinzipiell erkennbar.

Nun zur dritten, der *prophetischen* Zukunftserwartung. Das vor allem Kennzeichnende dieses Typus ist, daß hier die Zukunft noch gar nicht gegeben und prinzipiell nicht Gegenstand der Erkenntnis ist. Prophetisch bedeutet hier nicht, daß die Zukunft vorausgesehen wird; sie wird dem Menschen allein im Namen Gottes, als Gegenstand menschlichen Hoffens, verheißen. Im Grunde jedoch liegt diese Zukunft in der Hand des Menschen, der die Verantwortung für sein Leben übernimmt. Die Zukunft kommt nicht von außen, sondern ist

innerlich mit der Entfaltung dieses Lebens, und zwar nach seiner sittlichen Seite, als ethische Aufgabe gegeben.

Obwohl die meisten modernen Erörterungen in Richtung dieses dritten Typus gehen, dabei zuweilen geradezu einen Bildersturm gegen die beiden ersten vollführend, ist es nicht die Absicht dieser Dokumentation, schon im voraus einem der drei Typen den Vorzug zu geben. Zudem erscheinen sie selten in der ausgeprägten Form, wie unser Schema sie wiedergibt.

Ganz bewußt lassen wir hier eine *spiritistische* Zukunftserwartung außer Betracht, aus dem einfachen Grund, weil sie nicht die Erwartung einer Zukunft ist, sondern eine Traumwirklichkeit vom aktuellen Leben, das schemenhafte Spiegelbild dessen, was schon ist. Aus methodischer Beschränkung beziehen wir auch das christliche Bekenntnis vom Tod als Strafe für die Sünde nicht mit ein.

Sowohl für die apokalyptische wie für die teleologische, wie auch für die prophetische Betrachtungsweise von Tod und Leben, kann man sich auf die Hl. Schrift stützen. Es ist nicht so, daß eine der drei schlechthin die Prärogative «schriftgemäß» für sich beanspruchen kann. Auch in den kirchlichen Lehräußerungen kann man für jede Elemente finden. Auf's Ganze gesehen kann man sogar sagen, daß alles, was im Lauf der Jahrhunderte über Tod und Leben gedacht wurde, auf diese drei Formen reduzierbar ist. Denn: 1. entweder ist mit dem Tod alles zu Ende, dann bedeutet der Tod ein Ende ohne wirkliche Fortsetzung; 2. oder der Tod stellt einen Übergang dar, der als Fortsetzung dessen gedacht wird, was uns aus diesem Leben bekannt ist, unter Ausschließung seiner Lasten und Mühen, vor allem seiner Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, womit es uns beschwert; 3. oder der Tod bedeutet eine radikale Veränderung, das Eintreten eines Zustands, der unvergleichbar mit allem ist, was wir bis jetzt erfahren,⁴ wie es J. B. Metz prägnant ausdrückt: «die in der Geschichte der menschlichen Freiheit selbst angebahnte und vollzogene Endgültigkeit unseres menschlichen Daseins».⁵

1. Apokalyptische Lösungsversuche

Die hier zusammengefaßten Betrachtungsweisen gehen einerseits auf einen Offenbarungspositivismus zurück und andererseits auf eine materialistische Auffassung vom Menschen. Beide erwachsen aus einer Art von Protesthaltung, entweder gegen

eine vermeintliche katholische Auffassung von Unsterblichkeit, oder gegen einen Primat des Geistes über die Materie.

Aus der orthodoxen protestantischen Theologie, wie sie, um nur einige Namen zu nennen, von Karl Barth, G.C. van Niftrik, P. Althaus, G. van der Leeuw vertreten wird,⁶ erhob sich um das Ende des zweiten Weltkrieges ein scharfer Protest gegen die Unsterblichkeit: die christliche Botschaft sei mehr als das Predigen einer natürlichen oder gar platonischen Unsterblichkeit. Griechisches Denken und Schriftoffenbarung werden hier diametral einander gegenübergestellt: die Schrift verkündigt die Auferstehung, und die Theologie habe daraus Unsterblichkeit gemacht. Wie bei jeder Protesthaltung fiel man auch hier ins Extrem: «Der Protestantismus lebt noch zum großen Teil im Bann einer dualistischen Seelenmetaphysik, in welcher das bei allen Völkern vorhandene primitive animistische Denken seinen philosophischen Ausdruck fand. Seele und Leib sind danach die beiden ‚Teile‘ des Menschen, aus denen er zusammengesetzt ist. Die Seele ist die unsterbliche Substanz, die mit dem sterblichen Leib verbunden wird. Der Tod besteht darin, daß diese Verbindung zu Ende geht, während die Seele ihrem unsterblichen Wesen nach weiter fortbesteht. So sage bis heute die römisch-katholische Dogmatik. Sie könne auch nicht anders. Die römisch-katholische Kirche dogmatisierte ja das philosophische Erbe der Antike.»⁷ Gewiß, geistlich sind wir Semiten und intellektuell Griechen, und wir sind uns unserer Geschichtlichkeit zu sehr bewußt geworden, um annehmen zu können, daß alles, was im Menschen ist, auch wirklich menschlich ist; deswegen aber verfällt man nicht in einen so simplen Dualismus. Um Gottes Souveränität zu retten, wird es hier so dargestellt, als wäre der Mensch in seiner Unsterblichkeit ein Konkurrent des allein unsterblichen Gottes (1 Tim 6,16). Von hier aus wird es dann auch verständlich, daß sehr nachdrücklich festgestellt wird, daß mit dem Tod alles aus sei: «Restloser Untergang! Vollkommene Erneuerung! Unsere Identität wird durch den Tod hindurch in der Liebe Gottes bewahrt, in Christus, im gnadenreichen Urteil Gottes. Es gibt nichts in uns, das als solches die Identität von hier und dort, von jetzt und danach sichert. Wir sind dem Tod geweiht. Aber... unsere Namen sind aufgeschrieben im Buch des Lebens.»⁸ Und von der Leeuw: «Der Glaube sagt: Wir gehen zugrunde, unwiderruflich, ganz und gar; und es bleibt nichts übrig, es sei denn, daß Gott ein

Schöpfungswunder wirkt und uns auferstehen läßt.»⁹

Etwas gemäßigter und uns näher klingt die Stimme von Cullmann.¹⁰ Bei ihm geht es auch nicht so sehr um Gottes Souveränität, sondern um eine Überzeugung, die seine ganze Theologie stützt: die schriftgemäße Auffassung der Zeit, und das damit zusammenhängende Verständnis der *Heilsgeschichte*. Für Cullmann ist das Heil unlösbar mit dem Element Zeit verbunden. Der Höhepunkt im Zeitablauf, der *kairos*, geschah bereits: die Annäherung Gottes zum Menschen in der historisch aufweisbaren Gestalt von Jesus von Nazareth. Es scheint uns, daß nicht so sehr die Unsterblichkeit, oder das mögliche Weiterleben des Menschen für Cullmann eine Schwierigkeit darstellt, sondern die Unvorstellbarkeit von Zeit und der damit zusammenhängenden Ewigkeit. Auf der einen Seite ist Cullmann bemüht, das aktuelle Leben durch den Tod hindurch in ein volleres Leben übergehen zu lassen; auf der anderen Seite will er nicht von einer totalen Vernichtung sprechen, weil dann die Wirklichkeit «Mensch» außer die Zeit und somit außer das Heil zu stehen komme. Er schlägt daher eine Art Zwischenzustand vor, der dem am nächsten kommt, was das Alte Testament unter *sheol* versteht: eine Art Dämmerzustand: «Einerseits herrscht Bedrängnis, wie sie uns der Zustand der Nacktheit bereitet; andererseits haben wir die feste Gewißheit, daß dieser Zustand, beiläufig gesagt, nur zeitweise und vorübergehend ist, uns nicht von Christus trennen kann... Aber die beruhigende Sicherheit überwiegt, denn die entscheidende Schlacht fand schon statt. Der Tod ist besiegt» (S. 50). Die Einführung eines Zwischenzustands scheint uns hier eine Verschiebung des Problems darzustellen. Was wird der endgültige Zustand sein? Wodurch wird dieser Zwischenzustand endgültig, und hat dieser einen Zusammenhang mit dem schon gelebten Leben? Auf diese Fragen gibt Cullmann eine Antwort, die dann doch wieder in der Verlängerung der oben angeführten Auffassungen von Barth und van der Leeuw liegt: «Der ganze Mensch, der wirklich gestorben ist, wird durch eine neue Schöpfungstat Gottes ins Leben zurückgerufen. Unerhört ist es, was da geschieht: ein schöpferisches Wunder! Denn auch zuvor ist etwas geschehen, etwas Grauenhaftes: ein Leben, das Gott schuf, wurde vernichtet» (S. 25). Und wenn er vom Tod Jesu spricht: «Soll aus diesem Tod Leben erstehen, dann ist eine neue Schöpfungstat Gottes notwendig, die nicht nur einen Teil des Menschen, sondern

den ganzen Menschen, alles, was Gott schuf und was der Tod vernichtete, ins Leben zurückruft» (S. 24).

Sehr zu Recht bemerkte *Trillhaas* in einem sehr ausgewogenen Artikel,¹¹ daß alle Argumente, die von diesen Autoren (und früher auch von ihm selbst) gegen die Unsterblichkeit vorgebracht werden, sich als Bumerang gegen die Auferstehung kehren. Man braucht nur weiterzudenken, um einzusehen, daß man dem Auferstehungsglauben mit dem Anknüpfen gegen die Unsterblichkeit keinen guten Dienst erweist.

Bei allen diesen Autoren sehen wir mindestens eine gemeinschaftliche Tendenz: Das aktuelle Leben wird im Tod gründlich vernichtet, und ein eventuelles Weiterleben des Menschen wird einer Instanz außerhalb des Menschen zugewiesen. Im Anschluß daran ist es verständlich, daß das, was man kurz die *marxistische Auffassung* nennen kann, schon als umgekehrte Apokalypitik bezeichnet wurde. Auch in der marxistischen Auffassung des Menschen bedeutet ja der Tod das definitive Ende des individuellen Menschen.¹² An dessen Stelle tritt etwas völlig Neues. Was wir «Mensch» nennen, ist nur eine Erscheinungsform der Natur; es ist das nur Sich-bewußtwerden der Natur in dieser bestimmten Art. Primär ist die Materie; der Mensch ist nur eine besondere Organisation dieser Materie, die zeitweise durch den Prozeß der Bewußtwerdung über die Determination durch die Materie hinaussteigt. Dieser Prozeß der Bewußtwerdung endet jedoch endgültig mit dem Tode, obwohl er sich als Prozeß in neuen Individuen fortsetzt. Natur und Mensch bleiben Feinde: In jedem Tod siegt die Natur über den Menschen, selbst wenn der Mensch es technisch fertigbrächte, biologisch am Leben zu bleiben. Es geht letztlich nicht um dieses Leben; es geht um den Sinn, den der Mensch jenem Ganzen gibt, das der Marxist Natur nennt. In der Geschichte, die sie macht, ist diese Natur vollkommen autonom und sich selbst genügend; selbstverständlich hat sie nichts mit einem Schöpfer zu tun, und noch weniger mit einem zuvor erdachten Sinn. Wohl entrinnt der Mensch durch sein Bewußtsein in etwa der Natur, durch welches er nach ihr greifen kann und ihr einen Sinn zu geben vermag, aber andererseits wird er wieder durch die Natur unausweichlich besiegt, ohne daß jedoch dieser Sinn verlorenginge. Die Natur hat Zukunft, und es ist diese Zukunft, die durch die aufeinanderfolgenden Generationen näher gebracht wird, ohne aber, daß eines der vorausgehenden Individuen an

dieser Zukunft Anteil hat. Die Natur organisiert sich zu einem ökonomischen und sozialen Ganzen, und man hat nicht nach einem eventuellen Weiterleben des Menschen zu fragen, gerade weil das menschliche Leben streng an biologisches Leben gebunden ist; der Tod ist wesentlich sinnlos; es hat keinerlei Sinn, darüber nachzudenken. Der Tod kann den Sinn, den mein Leben in diese Welt eingebracht hat, nicht berühren: «Ich kann meinem Leben Sinn geben, wenn ich es im universalen Entwurf, den die Art begonnen hat zu entwerfen, seitdem sie zu existieren begann, aufgehen lasse: Durch die soziale Arbeit eine brüderliche Welt aufzubauen, in der radikal garantiert ist, daß der Mensch die Herrschaft über seine materielle Umgebung besitzt. Ohne Zweifel kann ich auch der Neigung meiner persönlichen Instinkte folgen, meinen Beziehungen oder meinen Strebungen. Dem aber steht entgegen, daß, je mehr ich mich von diesem universalen Entwurf entferne, ich meine eigene Existenz auf Mittelmäßigkeit reduziere, auf individualistische Abmessungen, ohne daß ich mich dem formenden Einfluß des sozialen Milieus entziehen könnte. Dann aber höre ich auch ein für allemal auf, Einfluß auf die Proportionen auszuüben, die die Geschichte zeigt. In diesem Sinn werde ich gerettet oder verdammt in dieser Welt, je nachdem ich der Berufung entspreche, die die Berufung der ganzen Menschheit ist, die im Kampf des Proletariats für die Befreiung aller Menschen sich verkörpert.»^{12a} Was aber diese neue Zukunft ist, ist nicht klarer als das, was in der apokalyptischen Literatur der neue Himmel und die neue Erde heißt: «Das Endziel dieses Entwurfs ist nur ein Wort, das einfachhin gebraucht wird, um die objektive Teilnahme anzudeuten an einer Unternehmung, die sich ihrer selbst noch nicht bewußt ist, wenn zumindest unter Bewußtsein wissenschaftliches Bewußtsein verstanden werden soll.»^{12a} Auf jeden Fall gibt es keine Zukunft für das Individuum, das sich für diese Aufgabe einsetzt; das Individuum wird völlig durch diesen Auftrag für die bessere Zukunft aufgezehrt. Der Tod ist eine absurde Grenze, hinter welcher es für das Individuum keine Zukunft mehr gibt; es bleibt nur ein vordergründiges Denken ohne weitere Dimensionen als die eines konsequenten Materialismus: «Gerade diese Anwesenheit der biologischen Natur im Menschen begründet die Fatalität des Todes. Doch macht dieser Tod menschliche Unternehmung nicht sinnlos, wohl aber begrenzt er unbarmherzig ihre Tragweite (denn sie bleibt innerwelt-

lich). Selbst wenn die Erwartungen mancher Forscher von Erfolg gekrönt sind, auch wenn künftige Generationen ein unbegrenztes biologisches Leben kennen sollten, dann würde dennoch gelten, daß diese unsere Generation gänzlich dem totalen Nichts geweiht ist.»^{12b} Die einzig mögliche menschliche Haltung in dieser Betrachtungsweise ist: die absurde Fatalität des Todes tapfer als Grenze hinzunehmen und für immer darauf zu verzichten, nach deren Sinn zu fragen. Doch drängt sich hier eben die Frage auf, ob in dem Leben, das sich historisch seiner bewußt wurde, keine menschliche Kraft vorhanden sei, dieser Sinnlosigkeit zu entgehen.

Diese Betrachtungsweise des orthodoxen Marxismus über das Leben des individuellen Menschen läßt jedoch einen Bereich des Menschseins brachliegen. Auch innerhalb des Marxismus selbst beginnt sich diese Überzeugung langsam Bahn zu brechen, was z. B. aus «*Das Prinzip Hoffnung*» von Ernst Bloch ersichtlich ist. Sowohl der Apokalyptismus der orthodoxen protestantischen Theologie, der von der Auferstehung her gegen die Unsterblichkeit Protest anmeldete, wie auch derjenige des dogmatischen Marxismus, der sich gegen die Entfremdung, gegen die Untreue an dieser Erde auflehnte, gegen ein mögliches Weiterleben des Menschen, scheinen ihre Zeit gehabt zu haben. Hinsichtlich des ersteren verweisen wir auf den sehr ausführlich begründeten Artikel von Trillhaas; für den letzteren ist kennzeichnend was Bloch sagt: «Der Kern des Existierens wird vom Tode nicht erfaßt, und wenn dieser Kern zur Gelungenheit ausgebracht ist, ist er erst recht Exterritorialität zum Tode.»¹³ Beide gehen bereits in Richtung einer teleologischen Zukunftserwartung.

2. Die teleologische Zukunftserwartung

Das Kennzeichnendste dieser Betrachtungsweise ist, daß hier nach einem Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen und einem eventuellen künftigen Leben, über die Todesgrenzen hinaus, gesucht wird.¹⁴ Sie ist sich dessen bewußt, daß über Tod und Fortleben nur von diesem Leben her eine Aussage möglich ist. Wenn wir hier zusammenfassend drei Ansichten wiedergeben, so sind dies gewiß nicht alle Nuancen im heutigen theologischen Denken zu diesem Problem, sicher jedoch die wichtigsten. Wer von diesem Leben her etwas über den Tod sagen will, wird nicht mehr daran vorbeigehen können, daß Heidegger die Brüchig-

keit dieses Lebens als *Sein zum Tode* dem Bewußtsein des westlichen Menschen einprägte. Und doch muß darauf hingewiesen werden, daß der Tod nicht notwendig ist (*D. de Petter*); ferner, daß sich in der lebendigen Aktivität etwas Bleibendes entfaltet, das der Todesdrohung standhält (K. Rahner); und schließlich, daß der Tod kein Fatum ist, das in seiner grausamen Tatsächlichkeit einfach als gegeben hinzunehmen ist, sondern auch zu einem menschlichen Akt humanisiert werden kann (L. Boros, P. Schoonenberg, C. Geffré).

Dazu muß bemerkt werden, daß alle diese Überlegungen den Tod als schon im Leben vorhanden, und auf den Menschen hin bezogen sehen. Dies weist bereits darauf hin, daß sich diese Betrachtungen konsequent einer erneuerten Anthropologie anschließen. Ebenso, daß sie zwar den Eindruck erwecken, rein philosophischer Art zu sein, während sie tatsächlich von der christlichen Botschaft über das Leben her inspiriert sind.

Gegen Sartres Veräußerlichung des Todes (wir nehmen das Sterben mit in Kauf), und mehr in der Linie von Heideggers Tod im Innern (der Tod ist im Kaufpreis des Lebens einbegriffen und im Leben mit einberechnet) unterstreicht *de Petter* ständig die Brüchigkeit des menschlichen Lebens. Das menschliche Leben ist innerlich vom Tode her gezeichnet, und zwar wesentlich. Der Tod kann nicht bagatellisiert werden. Er berührt den ganzen Menschen. Er vernichtet ja die Leiblichkeit, und der Mensch ist Mensch gerade durch seinen Geist, der wesentlich dem Leib zugeordnet ist. Der Tod bedeutet nun gerade das Entzogenwerden des Leibes gegenüber der Geistmitteilung und daher die Entmenschlichung des Leibes. Auch die Entmenschlichung des Geistes?

In gewissem Sinn ja. In und durch die Leiblichkeit verwirklicht sich der menschliche Geist. Obschon wesentlich nicht Natur, also dem Entstehen und Verfall nicht unterworfen, ist der Geist dennoch auf die Leiblichkeit angewiesen. Auch die heutige Anthropologie steht hier vor einer scheinbar unlösbaren Schwierigkeit. Einerseits ist der Geist transzendent und dem Entstehen und Verfall nicht unterworfen; er kann durch den Abbauprozess, dem die Leiblichkeit ausgesetzt ist, nicht berührt werden. Andererseits ist es nicht vorstellbar, daß der Geist nach dem Wegfall der Leiblichkeit eine andere Möglichkeit der Selbstdarstellung habe. Die Lebenden haben deshalb keinen Zugang mehr zu den Toten, weil die Toten aus dieser Welt abwesend wurden. Es ist auch nicht vorstellbar, daß der

Geist sich auf eine andere Weise als über die Leiblichkeit in dieser Welt darstelle, oder sich dieser Welt und den Mitmenschen mitteile. Für den Glaubenden eröffnet sich aber hier ein Weg, auf dem in dieses Dunkel Licht fallen kann, und der überdies den Kern der evangelischen Botschaft ausmacht: die verherrlichte Leiblichkeit des Christus. Ist es aber möglich, hier zu konkreteren Aussagen zu kommen als das Apostelwort vom «sein mit Christus», das dann als «das ist dann bei weitem das Beste» (Phil 1, 23) gewertet wird? Wir meinen ja; doch schließt dies dann ein wahrhaft leibliches und wirkliches Fortleben des Christus ein.¹⁵ Es ist dies also wesentlich mehr als nur ein Fortleben in Gedanken anderer, oder nur Quelle von Inspiration zu sein für die Christlichkeit der Gläubigen. Gewiß, auch dieses ist eine menschliche Form, unsterblich zu werden, eine Vorform dessen, was wir in der Auferstehung Christi bekennen. Es wäre jedoch völlig unzureichend, dieses Glaubensbekenntnis zur Tiefe und Qualität jenes Lebens, wie es uns durch die auferstandene Leiblichkeit des Herrn verkündigt wird, nur auf ein solches Weiterleben in Erinnerung zu reduzieren. Es ist vielmehr ein persönliches Fortleben des auferstandenen und verherrlichten Herrn, in das der Glaubende unmittelbar nach seinem Tod aufgenommen wird. Dieses Fortleben des Herrn ist, so gesehen, auch keine Wiederholung des irdischen Lebens Jesu, das sich nur unseren Dimensionen entzieht; es ist auch nicht eine verherrlichte Existenz für ihn allein in Gestalt einer ewigen Ruhe; er ist kein Erlöser-in-Ruhe, sondern schon jetzt Erlöser-in-vollem-Wirken.¹⁶ Wenn es denkbar ist, daß gerade die auferstandene Leiblichkeit des Herrn Ausdrucks- und Einwirkungsmöglichkeit für den entheimateten Geist ist, dann fällt hiemit auch neues Licht auf die Sakramente als *reliquia Incarnationis* (das, was uns von der Menschwerdung bleibt) und besonders auf die eucharistische Gegenwart, die uns jetzt schon mit der gegenwärtigen Leiblichkeit des Herrn vertraut macht. Über diese sakramentale Leiblichkeit des Herrn ist dann auch eine Gemeinschaft mit den Verstorbenen denkbar, die ja einen Teil der Vollheit des Herrenleibes ausmachen. Bei alledem bleibt aber die Schwierigkeit, daß man sich nicht vorstellen kann, *wie* nämlich der menschliche Geist in der auferstandenen Leiblichkeit des Herrn seine Ausdrucksmöglichkeit finden könne. Wir kommen darauf zurück, wenn wir im 3. Abschnitt von der analytischen Theologie sprechen.

In der Frage, wie der menschliche Geist nach dem

Tod noch eine Möglichkeit zu einem erlösenden Bezug zu dieser Welt über die Leiblichkeit des lebenden Herrn findet, ist noch eine andere eingeschlossen: gerade hier zeigt sich nämlich deutlich, daß der Geist am Leben Gottes teilhat. Hier müßte eine Tiefe und Einheit des Lebens verkündigt werden, die das individuelle Leben transzendiert und die wesentlich mehr ist als eine natürliche Unsterblichkeit.

Die verschiedenen Zusammenhänge, die wir im Anschluß an de Petters Überlegung hervorhoben, finden wir wieder in einem Zitat, das als Synthese des bisher Gesagten dienen kann: «Die abgeschiedene Seele ist nicht reiner Geist, sondern eine absurde Situation des wesentlich inkarnierten Menschen; sie ist wirkliche Einkerkung, eine völlige De-situierung der menschlichen Person... wenigstens insoweit sie ohne Erlösung gesehen wird. Denn durch die Erlösung wird für die abgeschiedene Seele alles anders. Deswegen besteht ein radikaler Unterschied zwischen der armseligen *natürlichen* Unsterblichkeit der menschlichen Seele und der *christlichen* Unsterblichkeit. Der erste wesentliche Zusammenhang ergibt sich aus der menschlichen Person; als solche ist sie kennzeichnend für die Transzendenz des menschlichen Geistes. Aber wegen der wesentlichen Inkarnation dieser Transzendenz ist die natürliche Unsterblichkeit des menschlichen Geistes für den Abgeschiedenen eine Notsituation. Die christliche Unsterblichkeit stellt die Gnadengemeinschaft mit dem unsterblichen Gott her... Diese Erlösung besteht nicht in einer Erlösung *vom* Leib, sondern in der Teilnahme der menschlichen Seele an Gottes eigenem Leben.»¹⁷

Zu einer zweiten Charakteristik dieser teleologischen Betrachtungsweise verweisen wir auf *Rahners* Ansicht, daß das Weiterleben des gestorbenen Menschen nicht als ein lineares Weiterleben zu denken sei: als ob im Tod nur die Pferde vor dem Lebenswagen gewechselt würden und das Leben wie gewohnt weitergehe. Das reiche Schrifttum *Rahners*¹⁸ über Tod und Leben ist wohl am besten zu kennzeichnen als dialektische Wirklichkeit des Todes: eine Wirklichkeit, die zugleich von zwei Polen her gesehen werden muß, wobei beide Pole dadurch einander erhellen, indem sie miteinander in Dialog treten. *Rahner* entwickelt stets eine dreifache Dialektik im menschlichen Sterben: eine Dialektik zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Begrenzung und Freiheit und zwischen Passivität und Aktivität.

Daß die *Dialektik zwischen Zeit und Ewigkeit* voransteht, ist vielleicht Heideggers *Sein und Zeit* und dessen Betrachtung des menschlichen Seins als eines «Seins zum Tode» zu danken. Zuerst wird er darum eine gründliche Korrektur an der Vorstellung vornehmen, nach der auf dieses Leben die Ewigkeit folge, wobei das gegenwärtige Leben zu einer Art Probezeit zusammenschumpfe, der dann eine ausschließlich von außen her kommende Ewigkeit folge: «In Wirklichkeit wird *in der Zeit*, als deren eigene, gereifte Frucht, ‚Ewigkeit‘, die nicht eigentlich ‚hinter‘ der erlebten Zeit diese fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt, indem sie selber entbunden wird aus *der Zeit*, die zeitweilig wurde, damit in Freiheit Endgültigkeit getan werden könne.»^{18a} Hier wird ein ethisches Element eingeführt: das konsequente Ernstnehmen menschlichen Handelns. Gerade als menschliches Handeln, das gut oder böse ist, kann es nicht sein, daß dieses gut oder böse sein bagatellisiert werde, als könnte dieses Gute oder Böse ja doch immer wieder ungeschehen gemacht werden, um dann wieder von vorne, in einem unaufhörlichen Kreislauf einer sich immer neu wiederholenden Zeit zu beginnen, welche so ihrer wesentlichen Geschichtlichkeit entkleidet würde. Die Dunkelheit, die sich im Tode vor uns auftut, kann deshalb entscheidende Nacht, oder Vorbote eines ewigen Morgens sein; kann Leere oder Fülle sein, jedoch nie losgelöst vom menschlichen Handeln.

Diese Betrachtungsweise führt zu einer zweiten Dialektik: der von *Notwendigkeit und Freiheit*. Zunächst macht der Tod, z. B. eines geliebten Menschen, auf uns den Eindruck, daß das Eigentliche, das dieser aufbaute, vernichtet wird: seine Treue, seine Liebe scheinen im Tod zunichte zu werden. Das ist das Härteste in der Erfahrung des Todes, daß er eine Grenze dem zu setzen scheint, was ein Mensch Gültiges entwarf: Treue, Liebe, Gemeinschaft. Diese unvermeidliche Grenze, diese Un-freiheit und Determination ist der eine Pol. Der andere ist in der Weise menschlichen Handelns selbst zu finden. Wo immer der Mensch zu einer echten Entscheidung kommt, zu einer endgültigen Wahl, transzendiert er gerade alle Vorläufigkeit und gelangt er zur Freiheit: er begründet etwas von Güte, von Freiheit und Frieden in dieser Welt, etwas, das noch nicht war und das in der Geschichtlichkeit dieser Welt niemals mehr als nicht geschehen betrachtet werden kann. Auch hier hinein gelangt eine Botschaft aus dem Evangelium über das Bleibende eines Reiches Gottes und

über die wirkliche Freiheit, wozu der Mensch in Christus berufen ist: «Nein, dort, wo der Mensch gesammelt bei sich ist und sich selbst besitzend in Freiheit sich selber wagt, vollzieht er keinen Augenblick gereifter Nichtigkeiten, sondern sammelt er Zeit in Gültigkeit, die im letzten der bloß äußeren Zeiterfahrung inkommensurabel ist, und weder durch die Vorstellung eines Weiterdauerns wirklich echt und ursprünglich erfaßt wird, noch viel weniger aber durch das Endigen des bloß Zeitlichen an uns, verschlungen wird.»^{18b}

Eine letzte Dialektik vollzieht sich zwischen *Passivität und Aktivität*. Der bloß biologische Tod scheint etwas zu sein, das am Menschen von außen her geschieht und worauf er keinen Einfluß hat. Gegen diese rein passive Auffassung vom Tode widersetzt sich schon eine der grundlegendsten Überzeugungen des Christentums: daß Christus uns vom Tod erlöst hat: das Sterben des Christus ist ja eine menschliche Tat, und ist ein Akt, der dauernde Gültigkeit hat. Rahner weist in seinem Kontext ständig darauf hin, daß wir ja den Tod des Herrn in der Eucharistie feiern, bis daß er wiederkommt. Christus hat den Tod zu seinem Tod gemacht; der Mensch kann auch den neutralen, äußeren Tod zu seiner persönlichen Tat des Sterbens machen, und dies im bewußten und freien Gestalten seines Lebens vollziehen. Durch sein Sterben schafft Christus sich eine Freiheit, in welcher er alle erreichen kann. Der Tatcharakter ist gerade in der gläubigen Übergabe in das, was sich zwar als gähnender Abgrund auftut, in Wirklichkeit aber zur bergenden Wirklichkeit wird, gelegen: geschieht dies nicht, dann wird es zu einem krampfhaften Festklammern an das, was uns doch aus den Händen fallen wird. Letztlich wird über uns nicht wie über eine Sache verfügt, sondern es geschieht ein Dialog mit jemand, der zur Freiheit gelangt. Der Tatcharakter des Todes ist «die dauernde Tat des Glaubens daran, daß richtig über uns verfügt werde; sie ist die willige Annahme des Geschickten, das letzte Sichschicken in das Geschick, der Verzicht im voraus, weil doch auf alles verzichtet werden muß und man glaubt, daß man durch diese Armut der Übernahme des Geschickes nur frei wird für die selige, verfügende Unermeßlichkeit Gottes. Oder das sterbende Leben ist das angstvoll gewaltsame Festhalten dessen, was uns entgleiten will, der verschwiegene oder ausgesprochene Protest gegen das Sterben im Leben» (Rahner).^{18c}

Im Hinweis auf diese dritte Dialektik berühren wir bereits das, was wir zu Beginn dieses Ab-

schnitts als eine dritte Form einer teleologischen Zukunftserwartung bezeichneten: daß nämlich der faktische Tod nicht ein bloßes Fatum ist, sondern etwas, das es in einem menschlichen Akt zu humanisieren gilt.¹⁹

Aus den angeführten Autoren ersahen wir, daß die Problematik von Tod und Leben in das Leben vor dem biologischen Tod verlegt wird; sehr in Gegensatz zu früheren Erörterungen, die mehr die andere Seite im Auge hatten: Himmel, Hölle, Läuterung. Bei den Autoren, die wir jetzt besprechen wollen, fällt auf, daß sie die Problematik in die Tat des Sterbens selbst hinein verlegen; nicht in das, was vor dieser Grenzsituation gelegen ist, auch nicht in das, was danach folgt, sondern in den Akt selbst, der den Übergang zwischen beiden Bereichen darstellt; es geht hier um den nicht in einem Zeitmaß auszudrückenden Augenblick des Sterbens. Diese Betrachtungsweise hat denn auch mehr den Charakter einer Arbeitshypothese: sie ist in ihrer Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit von ihrer Eignung abhängig, so viele Gegebenheiten des Glaubens als nur möglich miteinander in Einklang zu bringen.

Ohne auf Details oder ihr zugrunde liegende philosophische Voraussetzungen einzugehen, können wir das Wesentliche dieser theologischen Hypothese folgendermaßen zusammenfassen: Jeder Sterbende kommt in einem letzten, nun wirklich freien Akt seines Lebens, zu einer endgültigen Entscheidung für oder gegen Gott. In diesem Akt ist zugleich auch das Urteil einbeschlossen, weil darin auch das gesamte vorausgehende Leben mit eingeht. Irgendeine Erfahrungsgewißheit von der Existenz eines solchen Aktes haben wir nicht. Er ist eine Art Zusammenfassung aller Entscheidungen des Menschen. Diese letzte Wahl ist ein Katalysator des gesamten menschlichen Lebens. Sie ist insofern eine Synthese aller menschlichen Akte, wie, wenn auch in noch so verborgener Weise, der entscheidende Drang hin zu Gott oder weg von ihm in ihr zum Ausdruck kommt. Sie ist der entscheidende Schritt des ganzen Lebensweges, der den Menschen dorthin bringt, wohin er eigentlich wollte, der letzte Schritt eines Weges, der nun zu Ende ist. Die fundamentale Wahl, die unser gesamtes Leben durchzog, wird in dieser Tat offenbar. Auf diese Weise wird auch die Kluft zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit überbrückt und die Kontinuität menschlichen Lebens und die Identität der Person bewahrt. *L. Boros*^{19a} versucht sogar, das Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder in

diese «Endentscheidungshypothese» aufzunehmen.

Für den modernen Menschen hat diese Hypothese eine besondere Schwierigkeit: sie gibt auf sekundäre Fragen Antwort, während sie das Weiterleben selbst einfach voraussetzt. Der heutige Mensch zweifelt aber gerade an diesem privilegierten Platz, den er inmitten alles Lebenden einnehmen sollte. Er ist mit biologischen Gesetzmäßigkeiten und dem Einssein mit der Materie zu vertraut, als daß er einfachhin annehmen könnte, daß gerade der Mensch in der Gesamtheit des Lebenden den Vorzug des Bleibenden besitzen und nicht dem allgemeinen Gesetz des Zerfalls unterliegen würde.

Die Schau Teilhard de Chardins von der notwendigen Evolution, die auch das menschliche Leben durchzumachen habe, um auf ein höheres Lebensniveau zu gelangen, eröffnet ihm darin Ausblicke. Es ist eines der Verdienste *H. de Lubacs*, darauf hingewiesen zu haben.²⁰

Von allen diesen Autoren wird, wenngleich auf verschiedenen Wegen, die anthropologische Größe des Menschen erwogen. Es ist ihr Verdienst, daß sie die Predigt über Tod und Leben auf diese Weise vom Verdacht befreien, als würde durch sie der Mensch seiner selbst entfremdet. Eine gewisse Kontinuität zwischen diesem und dem nachirdischen Leben wird von ihnen stets als Grundgegebenheit im Auge behalten.

3. Prophetische Betrachtungsweisen

Kann die vorausgehende Überlegung als auf eine *visio beata* ausgerichtet gekennzeichnet werden, dann möchten wir die prophetische als ausgerichtet auf eine *spes beata* charakterisieren. Dann allerdings muß man die Wirklichkeit von Tod und Leben auch als begehrenswert verkündigen können. Die Anziehungskraft dieser Werte muß spürbar werden.

Wenn wir die Worte *begehrenswert* und *anziehend* aussprechen, erhebt sich gleich *Freuds* Einwand, wonach Religion nur eine Illusion, und somit Himmel und Hölle nichts anderes als die Projektion eines Wunschtraumes seien.²¹ Dann läge die bequeme Interpretation auf der Hand, das Verlangen des Menschen nach Glück und Weiterleben auf reinen Instinkt zu reduzieren, das Instinkthafte mit dem Primitiven zu identifizieren und letzteres, als nicht zur Stufe von Bewußtsein und Geschichtlichkeit gehörend, abzuweisen. Dann wird das Fortleben

zu einem primitiven Mythos, Himmel und Hölle zu irrealer Sprache. Aber geben die Mythen nicht vielleicht zu denken? («Les mythes donnent à penser»: Ricœur.) Vielleicht ist hier der Ort für das, was Geffré eine neue menschliche Befragung im Herzen des Glaubens nennt («interrogation humaine au coeur de la foi»);²²

Was uns hier zuerst auffällt, ist, daß das Problem von Tod und Leben nicht mehr nur als rein religiöses Problem gestellt wird; es ist zu einem universalen Problem geworden. Sowohl die Psychoanalyse wie auch Sprachanalyse und Hermeneutik befassen sich damit, und zwar nicht als einem Problem am Rande.

Was vor allem Freud aus dem Triebleben, besonders am Todes- und Lebenstrieb, deutlich machte, zeigte uns auch, daß im menschlichen Verlangen nach Dauer oder auch Vernichtung, verdichtet zu Himmel und Hölle, ein breiter Spielraum für Illusion vorhanden ist. Die Frage, die sich von hier aus sowohl an den Philosophen wie auch an den Theologen richtet, ist: Inwieweit kann diese Illusion eliminiert werden? Was Freud über die Begierde, und C. G. Jung von den Archetypen sagten, ist keine erschöpfende Betrachtung. Diese Reduktion hochgestimmter Erwartungen und Wünsche auf Illusionen mußte gleichwohl vorgenommen werden; doch ist dies nur eine Richtung der Interpretation. Ein P. Ricœur versuchte zu zeigen, daß jene Vorgänge auch nach oben zu deuten sind. Nach dem Philosophen hat nun auch der Theologe die schwere Aufgabe, das Element der Illusion in der christlichen Erwartung anzugehen, ohne die Erwartung selbst aufzuheben. Es ist hier nicht der Ort, auf die große praktische Arbeit hinzuweisen, die in einer neuen katechetischen Behandlung dieser Erwartung geleistet worden ist. Es besteht hier jedoch die Gefahr, daß der Ernst um Tod und Leben verschwindet, wenn die Letzten Dinge einer psychologischen Hygiene wegen wegreduziert werden. Die dahinter stehenden Wirklichkeiten müssen aus ihren Symbolen neu herausgelesen werden.

Eine unersetzbare Hilfe dazu ist die Arbeit, die durch die *analytische Theologie* besonders in angelsächsischen Ländern geleistet wird. Die Sprache allerdings, in der über das Mysterium von Tod und Leben gesprochen wird, ist keine exakte Sprache. Es erhebt sich aber die Frage, ob die wissenschaftliche und exakte Sprache die einzige sei. Es kann wohl sein, daß eine überzeugende Sprache eine andere Struktur zeigt als die exakte Sprache. Hier

liegt das Verdienst von Männern wie L. Wittgenstein. Nicht als könnte er das Sprechen über Leben und Tod nun sofort aus seinem Engpaß retten, aber er wird den Theologen darauf aufmerksam machen, daß eine Überzeugungs-sprache sich anderer Kriterien bedient als die Sprache der Wissenschaft. Denn von einem bestimmten Gesichtspunkt her sprechen, bedeutet zugleich, innerhalb einer methodischen Begrenzung sprechen. Dies bedeutet nicht, daß wir keine Aussagen machen könnten, die absolut gültig oder absolut wahr sein könnten: sie sind nur wahr innerhalb eines bestimmten Sprachspiels. Wir können niemals absolut über das Absolute sprechen; wohl aber von einem bestimmten Gesichtspunkt aus. Wenn hier der Begriff Sprachspiel verwendet wird, könnte der Eindruck entstehen, daß es hier um ein nicht ernst zu nehmendes Spiel ginge. Nichts wäre aber weniger wahr. Es gibt eine unendliche Menge solcher Sprachspiele, und auch die Theologie kann als eine Sammlung solcher Sprachspiele gesehen werden. In jedem Sprachspiel ist ein Ordnungsprinzip vorhanden, durch welches eine optimale Ordnung der elementaren Aussagen erhalten werden kann.

Diese technischen Bemerkungen mußten wenigstens knapp angedeutet werden, um zu verhindern, diese Betrachtungsweise allzu subjektiv erscheinen zu lassen. Das Ordnungsprinzip hier ist die *Hoffnung*. Es ist ohne weiteres deutlich, daß von der Hoffnung her ein anderes Sprachspiel entsteht als von den Naturwissenschaften her. Die Behauptung: «das menschliche Leben ist unzerstörbar» ist im Sprachspiel der Naturwissenschaften sinnlos, nicht aber in dem der Hoffnung. Ein Autor, der in diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit verdient, ist S. Ogden.²³ Der Gesichtspunkt, von dem aus der Verfasser von «*Christ without Myth*» Tod und Leben betrachtet, ist das *Vertrauen*: das Vertrauen auf Gottes Liebe zu uns. Von diesem Vertrauen her ist ein «discours», eine Überlegung über die Wirklichkeiten zu entwickeln, die durch leer gewordene Mythen und Symbole anvisiert werden. Er distanziert sich wesentlich von Leuten wie W. Hamilton,²⁴ T. Altizer und P. van Buren, die einer radikalen Säkularisierung jener das Wort reden. Im Anschluß an Wittgenstein²⁵ versucht Ogden, die Rätsel des Lebens nicht dadurch zu vermehren, daß er von einem ewig währenden Leben spricht, sondern eine Garantie zu entdecken, aus welcher dem «perpetual perishing» (dem ewigen Untergang) überwindend begegnet werden kann. Die Stärke dieser Autoren ist nicht in der einen oder

anderen Behauptung im Einzelnen gelegen, sondern gerade im Ganzen ihres «discours», der in Wechselbeziehung zu unserer menschlichen Existenz steht, in dieser jedoch niemals völlig aufgeht.

Wenn wir versuchen wollen, einen solchen discours wiederzugeben, dann gehen wir am besten aus von Ogdens Sicht auf die Liebe Gottes. Lieben bedeutet den Schwerpunkt meines Wesens in den anderen hineinzulegen. Tut aber dies Gott nicht in vollem Maße durch Jesus Christus? Gott wird erst dann ganz Gott, insofern er den Schwerpunkt seines Interesses ganz in Jesus hineinlegt, und über diesen in jeden von uns. Was dies konkret bedeutet, vernehme ich immer wieder auf je neue Weise aus der Wechselwirkung zwischen dem Evangelium und meinem Leben. Der unmittelbare, auf der Hand liegende Sinn des Auferstehungsberichts ist gerade der, daß Gott diesen Jesus nicht in der Enttäuschung des Todes beließ, sondern für ihn Gott bleibt über die Todesgrenze hinaus; Jesus verbleibt in Gottes erlösender Aufmerksamkeit. Kann dies in dieser Zeit eine Botschaft für mein Leben sein? Ist Gottes Aufmerksamkeit für mich so erlösend, daß ich sogar über diese Todesgrenze hinaus in seiner Aufmerksamkeit bleibe? Aus eigener menschlicher Erfahrung kenne ich das Erhebende einer liebevollen Aufmerksamkeit für mich. Ich kenne Situationen, in denen ich tot-geschwiegen werde, und kenne solche, in welchen ich gerade durch die Aufmerksamkeit des anderen ich selbst werde. Existieren bedeutet ja gerade in meiner Seinsweise durch die liebende Aufmerksamkeit des anderen gesteigert zu werden. Darin finde ich

ein Motiv, mich derselben bergenden Wirklichkeit, die Jesus nicht im Tode beließ, anzuvertrauen. Es ist somit möglich, vom Evangelium her einen letzten Sinn meines Lebens zu erfahren. Doch ist diese Botschaft für mein Leben nicht primär eine Einsicht in mein Leben, sondern ist eher eine Botschaft über Gott, dessen Liebe stärker ist als der Tod. Es ist Theologie.

Selbstverständlich sind auch damit die Fragen um Tod und Leben nicht gelöst. Wohl aber wird durch diese neue Betrachtungsweise Raum dafür geschaffen, die Fragen anders zu stellen. Bonhoeffer stellte einmal die Frage: «Wie aber, wenn die sogenannten letzten Fragen eines Tages nicht mehr als solche da sind, bzw. wenn auch sie ohne Gott beantwortet werden?»²⁶ Mit van Iersel²⁷ könnte man darauf antworten: «Dann wird auch die letzte Möglichkeit eines Mißverständnisses über Gott weggenommen sein und wird unser Glaube an Gottes Treue über das Grab hinaus klarer sein als jetzt.» Ist dies aber nicht eine der immer bleibenden Fragen einer jeden Theologie?

Wer diese, wenn auch noch so summarische Übersicht (vor allem fehlen im letzten Abschnitt nähere Überlegungen hinsichtlich einer Hermeneutik²⁸ wie auch der Beziehung zwischen Sexualität und Tod)²⁹ zur Kenntnis nahm, wird wohl nicht mit Mauriac über mangelndes Nachdenken der modernen Theologen über den Tod klagen. Wohl aber wird er bemerken, daß die Aufmerksamkeit sich vom Jenseits des Todes dem Leben zuwendet und damit auch vom Kerker auf die Freiheit. Und dies scheint uns ein Gewinn zu sein.

¹ Bei der Zusammenstellung dieser Dokumentation durften wir uns auf ein Kolloquium stützen mit den Professoren J. van Genderen (ref.), D. de Petter OP, A. Hulsbosch OSA, J. B. Metz und P. Schoonenberg SJ. Eine gute Übersicht der neueren Literatur findet sich bei P. Müller, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966) V-XV; A. Ahlbrecht, Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1964); Y. Congar, Fin dernière: Rev. Sc. Phil. Théol. 33 (1949) 463 ff.; L. Boros, Mysterium mortis – Der Mensch in der letzten Entscheidung (Olten 1962).

² J. Maritain, Le paysan de la Garonne (Paris² 1966) 17.

³ Attwood Statistics N. V., Enquête 66.02.70 (Rotterdam 1966); erscheint unter dem Titel God in Nederland (Amsterdam 1967).

⁴ R. Beerling, Denken over de dood (De Gids 1966) 4–5, 202.

⁵ Vgl. J. Metz, Christliche Anthropozentrik (München 1963).

⁶ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4 (Zürich 1951) 678; P. Althaus, Die Letzten Dinge (⁵ 1949); G. van der Leeuw, Onsterfelijkheid of opstanding (Kampen⁴ 1947); G. van Niftrik (Kampen 1947).

⁷ G. van Niftrik, Zie, de mens - Beschrijving en verklaring van de Anthropologie van Karl Barth (Kampen 1951) 281 ff.

⁸ Zitiert in der sehr guten Übersicht bei A. Hulsbosch, Is de ziel onsterfelijk (s' Hertogenbosch 1960) 7.

⁹ Onsterfelijkheid of opstanding? 38.

¹⁰ O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? (Stuttgart³ 1964); vgl. M. Cuminetti, Immortalità dell'anima o risurrezione dei corpi: La Scuola Cattolica XCIII (1965) 142–156.

¹¹ W. Trillhaas, Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit: N. Z. Syst. Theol. u. Religionsphil. (1965) 2, 143–161.

¹² G. Mury, Le marxiste devant la mort: Vie Spir. Suppl. (1966) 230–255; von katholischer Seite G. Martelet, Victoire sur la mort (Lyon 1966); C. Cases, Entretien avec Ernesto de Martino sur la mort, l'apocalypse et la survie: Esprit (1966) 370–377; F. Fortini, Note conjointe sur la fin d'un homme et la fin du monde aaO. 378–382.

^{12a} Mury aaO. 243.

^{12b} aaO. 249.

¹³ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München⁶ 1966) 313 ff.; ders., Messianismus und Marxismus: Kirche in der Zeit 15 (1960) 291–295; G. Sauter, Zukunft und Verheißung (Zürich 1965). Dieses Werk bietet einen klaren Vergleich zwischen Moltmann und Bloch. Was bei Moltmann Hoffnung heißt, wird von Sauter als Zukunft und Verheißung nuanciert.

¹⁴ D. de Petter, Begrip en werkelijkheid (Hilversum 1964) 217 bis 233. Er nimmt einen differenzierten Standpunkt zwischen Heidegger und Sartre ein, ohne jedoch der «Brüchigkeit» (precarité) des menschlichen Lebens etwas zu nehmen.

¹⁵ C. Geffré, La résurrection ou la victoire de l'esprit: Vie Spir.

(1963) 382, 390-393; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi=Stuttg. Bibl. Stud. 17 (Stuttgart 1966).

¹⁶ P. Schoonenberg, Christus' Verlossingsdaad: Bijdragen 27 (1966) 4,481.

¹⁷ E. Schillebeeckx, Wereld en Kerk=Theol. peilingen III, De mens en zijn lichamelijkeheid (Bilthoven 1966) 241-242.

¹⁸ K. Rahner, Leben der Toten: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1961) 429-438; Das Ärgernis des Todes aaO. VII (1966) 141 bis 145; Über das christliche Sterben aaO. VII, 273-283.

Ein merkwürdiger Artikel über die Verbindung von Zeit und Ewigkeit ist der von J. Nicolas, A la jonction du temps et de l'éternité: Vie Spir. (1963) 298-311.

^{18a} aaO. IV, 432.

^{18b} aaO. 434.

^{18c} aaO. VII, 278.

¹⁹ P. Glorieux, Endurcissement final et grâces dernières: Nouv. Rev. Théol. 59 (1932) 865-892; P. Schoonenberg, Onze activiteit in het sterven: Bijdragen 6 (1943-45) 127-145; E. Hengstenberg, Einsamkeit und Tod, und Tod und Vollendung (Regensburg 1938); A. Winkelhofer, Das Kommen seines Reiches (Frankfurt 1959); R. Troisfontaines, Je ne meurs pas (Paris 51960); ders., J'entre dans la vie (Paris 61963); L. Boros aaO.; C. Geffré, La mort comme nécessité et comme liberté: Vie Spir. (1963) 264-280.

^{19a} L. Boros aaO. 116-122.

²⁰ H. de Lubac, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin und La prière du Père Teilhard de Chardin (Paris 1964) 121 und 149 bis 164.

²¹ P. Ricœur, De l'interprétation (Paris 1965); und eine Skizzierung des Auftrags, den dieses Werk den Theologen stellt, in J. Pohier, Au nom du Père: Esprit (1966) 480-500 und 947-971.

²² C. Geffré, La recherche en théologie: Vie Spir. Suppl. (1967) 21.

²³ S. Ogden, The reality of God (London 1967) 206-230: The promise of faith. Siehe auch F. Ferre, Language, Logic and God (New York 1961) 123.

²⁴ W. Hamilton, Till death us do part: Room for death (St. Louis 1964).

²⁵ L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus (London 1922) 184.

²⁶ L. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (München 1951) 159-160.

²⁷ B. van Iersel, Vragen naar dood en leven in het Nieuwe Testament: Verbum (1966) 196.

²⁸ In diesem Zusammenhang müßte ausführlich eingegangen werden auf P. Ricœur, Le volontaire et l'involontaire (Paris 1963) 428-435 und Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal 243-260 und 264-270.

²⁹ M. Oraison, A propos d'une théologie de la mort: Vie Spir. Suppl. (1966) 215-217.

Übersetzt von P. Erwin Huger