

Splitter zum Problem des Todes

Karl-Heinz Crumbach SJ, Berlin

Askese gegenüber falschem Trost

Wenn Theologen sich mit erstaunlich leichtfertiger Attitüde anschicken, in Wort und Schrift die Frage nach dem Tod als belanglos abzutun oder gar kurzerhand ein Leben nach dem Tod zu leugnen, scheint eine Reflexion auf dieses Phänomen unvermeidlich. Die so laut proklamierte Unaktualität der Frage wird dann paradoxerweise höchst aktuell. Einige Ursachen sind leicht greifbar, andere liegen tiefer. Die ernsthafte und hoffnungsvolle Solidarisierung der Theologen mit den Gegenwartsproblemen der Menschheit, die sich aufdrängen, macht leicht geneigt, „letzte Dinge“, die noch ausstehen, aufzuschieben, um nicht durch unnötige Reflexionen über solche „kopflastigen“ Fragen die *gegenwärtig* mögliche Zusammenarbeit zu hemmen. Konnte Schopenhauer noch sagen, der Tod sei der „Musaget der Philosophie“, lebte die Existenzphilosophie von der radikalen Frage nach dem Tod, so ist dieses geistige Klima weitgehend einem anderen gewichen. Der „Musaget der Philosophie“ ist heute viel eher das Interesse an der möglichst rationalen Planung und Herstellung menschlicher Zustände in der Gesellschaft und die Veränderung staatlicher und kirchlicher Strukturen, Worte, die fast geeignet sind, durch ihre Abgegriffenheit die Dringlichkeit des Anliegens, das in ihnen laut wird, in Mißkredit zu bringen.

Der tiefere Grund für die Abstinenz von der Frage nach dem Tod scheint aber eine große geistige Resignation zu sein, die aus der Sorge entsteht, auf keinen Fall der „Ideologie“ verdächtig zu werden. Wenn J. Choron in seiner Studie *„Der Tod im abendländischen Denken“* feststellt, daß die christliche Antwort auf das Todesproblem alle anderen verdrängte und bis heute wirksam blieb¹, so kommt er doch zu der Wertung: „Der Glaube an ein Fortleben, insbesondere jenes im christlichen Himmel, erwies sich als kein sehr wirksames Heilmittel dagegen“². War nicht tatsächlich die christliche „Lösung“ oft in der Gefahr, im Bewußtsein der meisten zu einem harmlosen Trost zu degenerieren, der dadurch erkaufte wurde, daß das Diesseits mit seinen Problemen herabgesetzt wurde zum Warteraum, in dem die Menschen gelangweilt herumsitzen, bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht (Metz)? H. R. Schlette urteilt noch allgemeiner: „In bezug auf das, was man ‚das Böse‘ nennt, ist unsere Theologie eine

¹ Jacques Choron, Stuttgart 1967, 86.

² Ebd. 275.

Lehre des demütigen, hinnehmenden, schweigenden, nicht-begreifenden, aber dennoch nicht aufbegehrenden Einverständnisses oder Sich-Abfindens, vielleicht sogar oft der Ausdruck eines christlich-fromm ausgestaffierten Fatalismus“³. Bei aller Zurückhaltung vor diesem pauschalen Urteil wird man nicht leugnen können, daß sich die Theologie bemühen muß, jede allzu beredte und gesicherte Antwort auf die letzten Fragen einmal zu opfern und in ihr eigenes Denken Jesu Schrei der Verlassenheit am Kreuz einzulassen. S. de Beauvoir schreibt in „*Ein sanfter Tod*“ über ihre Mutter: „Sie glaubte an den Himmel; doch trotz ihres Alters, ihrer Gebrechen und Beschwerden war sie ungestüm der Erde verhaftet und empfand vor dem Tod ein animalisches Grauen“⁴, und weiterhin: „Ob man sich die Unsterblichkeit als eine himmlische oder eine irdische vorstellt – solange man am Leben hängt, tröstet sie nicht über den Tod hinweg!“⁵. Kommt hier nicht zum Ausdruck, daß in der Erfahrung eines konkreten Sterbefalls die Tröstungen der Kirche nicht mehr allzuviel besagen? V. Gardavský bemerkt einmal: „Wer an Gott glaubt und an eine unsterbliche Seele, der hat auch in seinem letzten Stündlein eine Hoffnung; er schiebt seinen Tod noch um ein Weilchen hinaus. Ich habe diese Hoffnung nicht . . . Jede meiner Beziehungen trägt das Zeichen des Todes“⁶. Allzuleicht wird man diese heroische Weigerung, eine Sinndeutung des Todes anzunehmen, nicht abtun können, wenn man das unvergleichliche Hohelied der Liebe liest, das der gleiche Autor auf den letzten Seiten seines eben zitierten Buches niederschrieb.

Das ist das Rätselhafteste am Tod, daß Menschen über ihn reden, zugleich ist eben dies das größte Rätsel des Menschen selbst. Aber das Wort, das sich den Menschen aller Zeiten auch noch angesichts des Todes entrang, hat eine tiefe Zweideutigkeit in sich. Sobald es laut wird, steht es vor der Entscheidung, dem Gefälle zur Ideologie nachzugeben, wo leicht durchschaubarer Trost es erwartet, oder aber Philosophie zu werden, die ihre Grenze mitdenkt, ohne sie aufzuheben. Vor einem solchen Denketos muß die christliche Rede über den Tod sich verantworten. Der dialektisch geschickte Beweis einer Unsterblichkeit der Seele wird ihm heute wohl kaum mehr entsprechen. Die Härte dieses Anspruches mag manchen Theologen dazu führen, angesichts des Todes resigniert zu schweigen.

Die Gefahr des falschen Trostes vor dem Phänomen des Todes bedroht nicht allein das christliche Denken. Das soll an zwei Beispielen gezeigt werden.

³ *Warum schläfst du, o Herr?* in: Orientierung, 33 (1969), 195.

⁴ rororo 1016, 15. ⁵ Ebd. 102.

⁶ *Gott ist nicht ganz tot*, München 1968, 229.

Th. W. Adorno⁷ kritisiert in seiner bissigen Attacke auf die Philosophie Heideggers mit äußerster Schärfe die existentielle Analyse des Todes in „*Sein und Zeit*“. Das „Sein zum Tode“ kann absehen von der Erfahrung des ontischen Todes, von seinem faktischen Vorkommen, von seiner biologischen Wirklichkeit, die eher in die Sphäre des „Man“ gehören. Noch ein Satz Adornos aus der „*Negativen Dialektik*“ spricht deutlich in diese Richtung: „Seine (des Todes) metaphysische Erhöhung entbindet von seiner Erfahrung“⁸. Die Eigentlichkeit des Todes muß in anderen Sphären gesucht werden, entrückt von seiner Faktizität. „Der Tod ist eigenste Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein eigenstes Sein-können, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, d. h. vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann“⁹. Der Tod wird zur ontologischen Auszeichnung des Daseins und zum Stifter seiner Ganzheit. Auch die Ganzheit des Lebens wird nicht dort gedacht, wo sie sein müßte und möglicherweise fehlt, nämlich in der „Einheit des ganzen Inhalts von realem Leben“¹⁰, sondern an dem Punkt, der das Leben gerade begrenzt und seine Ganzheit negiert. Voraussetzung dafür ist die Unterscheidung zwischen dem Tod als bekanntem, innerweltlich vorkommendem Ereignis und dem Tod als Eigentlichem. Das Urteil Adornos läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Durch die Eigentlichkeit des Todes flieht er vor diesem. Was da in höherer als bloß empirischer Gewißheit sich ankündigt, reinigt ihn so falsch von Elend und Gestank des animalischen Kriechens wie nur ein Wagnerscher Liebes- oder Erlösungstod, ähnlich dem Einbau des Todes in die Hygiene, den Heidegger den Uneigentlichen ankreidet. Er wird durch das, was die Hochstilisierung des Todes zur Eigentlichkeit verschweigt, Bundesgenosse seines Abscheulichen. Noch im zynischen Materialismus des Seziersaals ist es aufrichtiger erkannt, objektiv kräftiger denunziert als in den ontologischen Tiraden. Diese haben zum Kern die überempirische Gewißheit des Todes als eines dem Dasein existential Vorgezeichneten; Reinheit von Erfahrung spielt hinüber in das, was sie einmal unmetaphorisch war, Reinheit von Schmutz. Aber der Tod ist in keinem Verstande rein; auch nichts Apodiktisches. Sonst wären die Verheißungen der großen Religionen seinsvergessen“¹¹. Der ontologisierte Tod ist als Auszeichnung des Daseins auch längst nicht so furchtbar wie der ontische,

⁷ Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt 1965, 108–136.

⁸ *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 360.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle³ 1931, 263.

¹⁰ Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, 121.

¹¹ Ebd. 129.

faktisch vorkommende Tod, der das Dasein grausam abbricht und zerreißt. „Der Heideggerschen Philosophie schloß sich, was einmal Pforte zum ewigen Leben war, zu; sie betet statt dessen Wucht und Größe des Tores an“¹².

Bei *Ernst Bloch* ist es seine Lehre von der „Exterritorialität“¹³, die dem Kern des Existierens gegenüber dem Tod eignet, welche den Menschen mit einer „Utopie des Non omnis confundar“¹⁴, wie er sie selbst bezeichnet, trösten will. Der Kern des Existierens, das Daß-Sein, ist „Treiber des Werdens“ und „Grund der Vergänglichkeit“, aber selbst noch nicht in den Prozeß des Werdens eingetreten; sonst wäre die gelungene Sache schon heraus, mithin kein weiterer Grund zum Prozeß, zum Werden und daher auch keine Vergänglichkeit. „Weil . . . der *zentrale Augenblick* unseres Existierens sich überhaupt noch nicht in den Prozeß seiner Objektivierung und, schließlich, Realisierung begeben hat, deshalb kann *er selber freilich nicht der Vergänglichkeit unterliegen*“¹⁵. Nicht zeitlose Überlegenheit über den Prozeß der Geschichte läßt ihn vom Tod unbedroht, sondern die Tatsache, daß er noch ungeworden treibt und auf ein Eschaton bezogen ist. Man hat auf die Nähe dieser Vorstellung zur Idee der Unsterblichkeit der Seele und der Seelenwanderung, wie sie etwa bei Lessing, Kant und Fichte vorliegt, hingewiesen¹⁶. Hier ist es allerdings nicht die transzendente Unangreifbarkeit der Subjektivität in ihrer Reflexion, welche den Tod hintergehen kann, sondern die Hoffnung. Aber die Unterscheidung zwischen Kern und Schale macht es möglich, daß ein Identittspunkt bleibt, der von der Zerstörung der Wirklichkeit des Lebens, die nur Schale ist, unbetroffen bleibt. Ist es nicht eine seltsame Umkehrung der Fronten, wenn es zwei christliche Theologen sind – J. Moltmann und W. D. Marsch –, die fragen, ob Bloch die Tödlichkeit des Todes ernst genug nimmt?¹⁷ Bloch nämlich wirft an vielen Stellen den Christen vor, daß ihre Hoffnung eine todsichere Sache sei, wo nichts mehr auf dem Spiel stehe – ohne jedes Risiko. W. D. Marsch sieht in der Theorie Blochs einen „denkerischen ‚Trick‘“¹⁸ und fragt: „Kann man so argumentieren an offenen Gräbern, von Kindern zumal oder Irren, oder angesichts der Massenverschaltungen von Auschwitz, Stalingrad oder Hiroshima (um nun drei Weisen eines zugleich anonymen und sinnlosen Sterbens zu nennen, die durch den

¹² Ebd. 134.

¹³ *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1969, Hoffnungsbilder gegen den Tod, bes. 1385 bis 1391.

¹⁴ Ebd. 1391.

¹⁵ Ebd. 1387.

¹⁶ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Mnchen⁵ 1966, 327 f.

¹⁷ J. Moltmann, a. a. O. 326–330 und W. D. Marsch, *Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Hamburg 1963, 104–116.

¹⁸ Marsch, a. a. O. 99.

Blick auf einen ‚exterritorialen Kern‘ menschlichen Existierens nicht sinnvoller werden, sondern grauenvoll, nichtig bleiben)?“¹⁹ Hat nicht Bloch zumindest in der Reflexion über einen „Kern des Existierens“ eine heimliche Garantie in aller Unsicherheit? Moltmann²⁰ erinnert daran, daß die Denker, die Bloch gerne anführt (Marcion, Montanus, Joachim von Fiore und Thomas Müntzer) Verächter des Leibes und der Erde waren, denen die Liebe fehlte, den Schmerz der Erde anzunehmen, weil sie für Leib und Erde keine Hoffnung kannten.

Unsere Frage lautet nun: Könnte nicht gerade die Weigerung, „Lösungen“ des Todesproblems anzunehmen, die seine Erfahrung im Grunde nicht an sich heranlassen, auch wenn sie noch so subtil sind und auf noch so hohem denkerischem Niveau stehen wie in den beiden angeführten Fällen, ein genuin christlicher Impuls sein? Das Kreuz und der Tod Jesu kann ein Zeichen dafür sein, daß die *Erfahrung* von Leid und Tod im Zentrum des Christlichen stehen und daß es unmöglich ist, den Tod durch irgendeine Reflexion erträglich zu machen und ihn durch ein verborgenes Reservoir tröstlicher Theorie zu überspielen.

Das Beispiel Hiob

Das klassische Beispiel religiösen Protestes gegen Leid und Tod ist Hiob. Dieser Protest erhebt sich mitten aus der Erfahrung, die Israel mit Gott machen konnte. Nicht nur das Buch Hiob spiegelt ihn wider. Auch viele Klagelieder in den Psalmen und bei Jeremia stehen in dieser Tradition. Man lese nur einmal die betreffenden Abschnitte in der „Theologie des Alten Testaments“ von Gerhard von Rad²¹, um die große Bedeutung dieses vielschichtigen Phänomens nur zu erahnen. Für Ernst Bloch²² ist Hiob einer der Kronzeugen für seine „subversive“ Bibelinterpretation, für Gardavský²³ ist er der „Urtyp der existentiellen Hoffnungslosigkeit“, und der Exeget v. Rad sieht in Hiobs „Verzweiflungsausbruch in solcher Ballung und Schärfe“ etwas Neues und in Israel Unerhörtes. „In einer total gemeindelosen und heilsgeschichtslosen Existenz trägt er in eisiger Isolierung seinen Kampf mit Gott aus“²⁴. Die Reden Hiobs stellen ein deutliches Anwachsen des Schreckens und des Abscheus dar vor dem Gott, der das

¹⁹ A. a. O. 101.

²⁰ A. a. O. 330.

²¹ *Theologie des Alten Testaments*, München 1966, Bd. I, bes. das Kapitel „Die Anfechtungen Israels und der Trost des Einzelnen“, 395–430.

²² *Das Prinzip Hoffnung*, 1455–1456 und: *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968, 148–166.

²³ *Gott ist nicht ganz tot*, 34.

²⁴ A. a. O. 424.

Leid zuläßt. Es geht ihm gerade nicht um die allgemeine Frage nach dem Sinn des Leides, sondern um die Erschütterung seiner Existenz vor Gott und die zerrüttete Beziehung zu ihm. Es ist kaum erstaunlich, daß Bloch in genialer Gewaltsamkeit seinen roten Faden weiterzieht von der Schlange, Kain usw. über Hiob bis zu dem „Rächergott“, an den Hiob in seiner Verzweiflung appelliert. Hiob habe die Lösung²⁵, und zwar in der Tiefe seiner Rebellion gegen Jahwe und der Berufung auf den „Bluträcher“. So gestaltet sich für Bloch der Protest Hiobs zur „Grenze der Geduld“²⁶, ja sogar zum „Exodus aus Jahwe selbst“²⁷. Diese Auslegung wird dem Buch sicher nicht gerecht, denn abgesehen davon, daß für die altisraelitische Klage die Existenz Jahwes unbezweifelbare Voraussetzung bleibt, verläßt die Attacke Hiobs nirgends die „interrogative Sprachform“, wie H. D. Bastian zeigt²⁸. Was v. Rad über die gesamte Klage Israels schreibt, gilt auch für Hiob: „Aber gerade in diesem Unvermögen, des Todes ideologisch oder mythologisch Herr zu werden, hat Israel einen in der Geschichte der Religionen einzigartigen Gehorsam der Wirklichkeit des Todes gegenüber bewiesen. Wie Gesprächig werden da die Religionen, wie kühn die Mythologien!“²⁹ Hiob fragt. Auch die Antwort, die Bloch vermutet, wäre zuviel. Hiob fragt hartnäckig. Seine Freunde können ihn mit all ihren klugen Erklärungen nicht aufklären. Deren theologische Gelehrigkeit karikiert auch Bloch: „Die drei Freunde liefern die abgemachten, vorgeschriebenen, unwirklichen Klischees, halten Hiob die Tradition entgegen, doch sie bringen ihn nicht zum Schweigen. Weder der mild-gravitätische Eliphas, mit einer Fülle epigonalen Predigt, noch der hausbackene Bildad noch der grobe Zophar“³⁰. Hiob will Gott selbst fragen und ihn zur Antwort zwingen, denn sein Fragen ist radikaler als das Schema, in das seine Freunde es hineinzubringen versuchen, um sie dann theologisch glatt und wendig zu beantworten. „Für diese Frage gibt es keine theologische Lösung, kein passendes dogmatisches Antwortsystem einer wie immer konzipierten Theodizee, sondern allein die Erlösung des Menschen aus dem Frage-Leid“³¹. Die „Antwort“ Gottes ist für die Deutung außerordentlich wichtig. Der „Sturm von Gegenfragen“, die keine noch so wissende Theologie beantworten könnte, begegnet „jener Naivität des Menschen, die wähnt, es liege dicht hinter jedem seiner Probleme gleich die göttliche Lösung für ihn bereit“³², und entlarvt so die Lächerlichkeit menschlicher Einsicht. Hiobs Anklage kann nicht zum Atheismus führen. Er bleibt in der Frage,

²⁵ *Atheismus im Christentum*, 156.

²⁶ Ebd. 148.

²⁷ *Das Prinzip Hoffnung*, 1456.

²⁸ *Theologie der Frage*, München 1969, 275.

²⁹ A. a. O. 402.

³⁰ *Atheismus im Christentum*, 150.

³¹ Bastian, a. a. O. 273.

³² v. Rad, a. a. O. 429.

die er selbst ist, und leidet sie durch. Die Frage-Antwort Gottes kann vielleicht zeigen, daß seine „überraschende Lebendigkeit und rätselhafte Wirklichkeit nur im aporetischen Dialog von Frage und Gegenfrage gelehrt werden kann“³³.

Am Ende der Fragetradition israelitischer Klage, ja als ihre schärfste Radikalisierung, muß auch Jesu Schrei der Verlassenheit am Kreuz gesehen werden. „Für christliche Theologie ist der Kreuzesschrei Jesu der tiefste Fragehorizont nach Gott. All ihre Antworten müssen immer wieder zu dieser fundamentalen Frage zurückkehren, denn sie läßt sich durch geschichtliche Antworten nicht schließen“³⁴.

Schweigt Hiob heute?

Unsere Überlegungen haben in die Nähe einer These geführt, die für christliche Philosophie und Fundamentaltheologie sehr bedeutsam war: Der Mensch frage aufgrund seines „Wesens“ immer nach dem Sinn seines Lebens und Sterbens. Aus dieser unendlichen Frage und Sehnsucht ließ sich dann mit relativ geringem begrifflichem Aufwand die Forderung eines absoluten Sinnes postulieren oder gar demonstrieren. Dann aber wird das Leid und der Tod leicht zum ersten und letzten Trumpf religiöser Apologetik. Wir können hier die Frage nach einem „Wesen“ des Menschen nicht einmal berühren. Jedenfalls erfordert es der Fragestand heutiger Reflexion, daß man bei solchen Überlegungen außerordentlich behutsam vorgehen muß und sich nicht mehr so leicht dabei tun darf, aus dem isoliert betrachteten geistigen Akt des Fragens eine ganze Metaphysik herauszuprozessieren. Diese Gefahr eines Denkens, das kaum mehr recht glaubwürdig ist, veranlaßte H. D. Bastian, in seiner „Theologie der Frage“ den konkreten Bedingungen menschlichen Frageverhaltens nachzugehen³⁵. Eingehende Untersuchungen zeigen, daß eine einbahnige Metaphysik des Fragens, die dann relativ leicht zur sicheren Antwort gelangt, nicht möglich ist, daß das Fragen des Menschen nicht so zu seinem „Wesen“ gehört, daß es immer und zu allen Zeiten ein Garant für metaphysische Probleme und Bedürfnisse ist. Soziologie, Anthropologie, Politologie, Kybernetik und Linguistik ermitteln die Bedingtheit menschlichen Denkens und Fragens.

Was ergibt sich daraus für die radikale und, wie wir sagten, durch keine Antwort zum Schweigen zu bringende Frage nach dem Sinn des Sterbens?

³³ Bastian, a. a. O. 275.

³⁴ J. Moltmann, *Gott und Auferstehung*, in: *Perspektiven der Theologie*, München–Mainz 1968, 41.

³⁵ A. a. O. 31–248.

Steht der konkrete Mensch unserer Gesellschaft in dem „Fragehorizont“, den Moltmann so eindrucksvoll skizziert, lebt und leidet der Mensch unserer Tage unter der letzten Frage, die Hiob und Jesus durchlitten? Sicherlich ist auch der Mensch von heute zuweilen von dieser Frage bewegt, und wenn sie hervorbricht und laut wird, erhebt sie den gleichen erschütternden Protest wie zu allen Zeiten. *Aber zumeist wird der Tod totgeschwiegen*, die Frage nach seinem Sinn verdeckt. Woher kommt das? Fast die gesamte Lebensdynamik des Menschen in der modernen Konsumgesellschaft ist kanalisiert in ein System technisch oder wirtschaftlich erfüllbarer Bedürfnisse. Schon in dem Nachwort der glänzenden Satire E. Waughs *„Tod in Hollywood“* schrieb der Verleger: „Die soziale Kultur unserer Tage produziert Menschen wie Manufakturartikel, die wohl als Roboter mechanisch kompetent funktionieren können, die aber in allen wichtigen Entscheidungen des Lebens unfähig sind zu urteilen und sich zu entschließen und deshalb versagen und zerbrechen. Unsere Zeit schminkt und überzuckert das Bild des Todes und behandelt die Toten, wie wenn sie Lebende wären. Das Leben selbst zu meistern aber sind die Lebenden nicht imstande.“ Viele Menschen haben schon vor ihrem Tod aufgehört zu leben und werden durch die Gesetze der Zivilisation selbst in Dinge verwandelt, die nicht mehr fähig sind, die Möglichkeiten ihrer Freiheit zu realisieren. Einerseits ist der Tod „unser alltäglicher, ungerufener Gast“ geworden, „volkstümlich“ und „demokratisiert“, „andererseits wollen wir immer weniger von ihm wissen“³⁶. Zeitung, Fernsehen und Illustrierte führen uns ihn ständig und in tausenderlei Gestalt vor Augen, so daß auch er zum Konsumgut werden konnte, serviert zum Frühstück oder zur Flasche Bier am Abend, um den Preis der Ununterscheidbarkeit von (im wörtlichen Sinne) tödlichem Ernst und billigster Unterhaltung. Wir erkaufen uns teure Illusionen, um seine Realität zu verschleiern. Verjüngungspillen und Hormonpräparate sind nur der deutlichste Ausdruck davon. Die Frage nach dem Tod ist erstarrt, entstellt und verzerrt. „Die zivilisatorische Integration des Todes, ohne Gewalt über ihn und lächerlich vor ihm, den sie zuschminkt, ist die Reaktionsbildung auf dies Gesellschaftliche, täppischer Versuch der Tauschgesellschaft, die letzten Löcher zu verstopfen, welche die Warenwelt noch offen ließ“³⁷. Man braucht nur einmal die Karikaturen Waughs zu lesen, um sich den abgründigen Zynismus dieser Situation lebendig vor Augen zu führen.

Das Christentum kann angesichts solcher Verhältnisse nicht so leicht die „wesensgemäße“ Frage nach dem Sinn des Daseins ausschalten und sich

³⁶ Schermann, *Reportage über den Tod*, Wien 1967, 16 f.

³⁷ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 361.

parasitär in eine Lücke unendlicher Sehnsucht mit allzu schneller Antwort einnistet. Seine Aufgabe ist eine andere, entscheidendere. Die Kirche muß durch ihre Verkündigung den Menschen wieder frei machen für relevante Fragen. Ihr Ziel könnte es sein, ein fast lückenloses System von Konsum und Information aufzubrechen, in Frage zu stellen und so den Menschen von heute wirksam und nicht nur theoretisch-postulatorisch vor die Frage zu stellen, die er selber ist. Das ist auch das große Anliegen der „theologischen Didaktik“ H. D. Bastians. „Die theologische Didaktik konfrontiert die Kirche mit der Tatsache, daß auch Christen nicht von Natur oder ‚aus Glauben‘ und von selbst fragen und antworten“³⁸. Entlarvt Adorno in ätzender Schärfe die absolute Seinsfrage als „Lieblingsrequisit des Jargons“³⁹, so urteilt Bastian wohl zu Recht: „Adornos Warnung rettet jede pädagogische und theologische Didaktik, in deren ureigenem Interesse es liegen muß, daß die Frage ihre konkrete, kommunikative Kraft behält, ihre Fähigkeit, Dinge zu packen, Sachverhalte zu erschließen, Gemeinschaft zu schließen, Solidarität zu stiften“⁴⁰. Die Funktion der christlichen Botschaft kann es sein, totalitäre Fragen und totalitäre Antworten abzuweisen und ein Frageverhalten zu ermöglichen, das „die Kommunikationsform des Kreuzes im Dasein des Menschen und der Gesellschaft“⁴¹ bilden könnte.

Auferstehungsglaube konkret: „Praxis“ der Liebe

Wie kann das Christentum unter den gegenwärtigen Bedingungen aus der Kraft seiner Botschaft, die Leben verheißt, die Fragestellung und dann auch – das ist sogar das Entscheidende – die Infragestellung des Todes erschließen? Wo ist der konkrete Ort, an dem diese Frage ansetzen kann und sich ausbuchstabieren muß?

Zum Versuch einer Antwort müssen wir zwei Vorbedingungen formulieren. Worüber wir reden können – so lauteten unsere anfänglichen Überlegungen – ist der Tod, wie er gestorben wird, seine alltägliche Gegenwart und seine augenscheinliche Sinnlosigkeit, die jede Hoffnung zur Narretei und Torheit macht. Christentum verkündet das Wort vom Kreuz. Die ungeschminkte Wirklichkeit des Todes und die Aporie der Todeserfahrung in das Bewußtsein einzulassen, ist die erste Forderung. Der

³⁸ A. a. O. 93.

³⁹ *Jargon der Eigentlichkeit*, 26.

⁴⁰ A. a. O. 25.

⁴¹ Bastian, a. a. O. 351. Die Ausführungen Bastians im ganzen gesehen machen klar, daß die „Theologie der Frage“ nicht einer rein formalen, selbstzerstörerischen Aporetik das Wort redet, sondern ein offenes System stabilisierender – was nicht heißt immunisierender – Antworten voraussetzt, das relevantes Fragen überhaupt erst ermöglicht.

Christ darf nicht vor dem Durchleiden dieser Frage sich den Trost der Auferstehungsbotschaft zusagen. Die Gefahr der Ideologie, die doch nur falschen Trost verheißt, haben wir wohl deutlich genug herausgestellt. – Zum zweiten ist wichtig zu sehen, daß das Christentum mit seiner Botschaft der Nichtigkeit des Diesseits nicht in reiner Paradoxie – so religiös sie auch immer klingen mag – die Verheißung des Jenseits entgegenstellen kann. Einem solchen „Sprung“ ist keine Aussicht auf Erfolg beschieden. Ein solches Jenseits würde zum ausweglosen Schein, zur reinen Symbolik verflüchtigt, wenn es nicht von den Erfahrungen im realen Leben des Diesseits gespeist ist. „Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürfen der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen. Solange diese ihnen verschleiert sind, leben sie unterm Schleier der Maja. Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles“⁴². Die Möglichkeit, die Widersprüche dieses unheilen Lebens zu beseitigen, und vor allem das reale Bemühen darum, sind also die Bedingung der Möglichkeit dafür, von jener Fülle des Lebens zu reden, die allein von den Ausweglosigkeiten des Diesseits zu erlösen vermag. Der weitere Verlauf der Überlegung wird die Wichtigkeit dieser „Vorbedingungen“ von selbst erweisen.

An die vorgetragene Forderung, die Bitterkeit des Todes ernstzunehmen, wird man schwerwiegende Fragen richten können. Was kann am Ende einer solchen Haltung ehrlicherweise anders stehen als die völlige Resignation, das Gebanntsein von der realen Ausweglosigkeit, daß jeder von uns sterben muß und sterben wird, daß auch unser Leben zerrinnt und am Ende zerschlagen wird? Besteht nicht darüber hinaus die Gefahr einer Ästhetik des „Absurden“, die dieses vernarrt wie selbst-zerstörerisch anstarrt und ihm so doch insgeheim den Stachel nimmt, der weh tut? Wir müssen diese Gefahr deutlich sehen. Wie es einen Optimismus gibt, der nur falschen Trost spendet, so gibt es auch einen heroischen Pessimismus, der keine geringere Entlastungsfunktion hat⁴³. Das Sich-Ergeben in einen sinnlos blinden Willen, wie es Schopenhauer empfahl, in Fatum, Moira oder Kismet prägen ein Bewußtsein, das sich zur eigenen Selbstbefriedigung in sich selbst verschließt und sich nicht über sich hinaustreiben lassen will.

Die christliche Haltung gegenüber dem Tod darf niemals bei der Einsicht in den allweisen Ratschluß Gottes stehenbleiben, für den auch das sinnloseste Leid noch sinnvoll und Ausdruck göttlicher Liebe ist. War das ganze Leben und Sterben Jesu ein Kampf gegen die Krankheit und das

⁴² Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 389.

⁴³ J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, München-Mainz 1970, 131–143, bes. 135.

Leid, ja auch gegen den Tod, im Namen seiner Botschaft von der andrängenden Herrschaft Gottes, so dürfen auch wir in seinem Sterben, das er in der Konsequenz seiner freimachenden Botschaft auf sich nahm, in seinem Schrei am Kreuz den Ausdruck eines tiefen Protestes gegen alles Leid sehen. H. R. Schlette hat den bedenkenswerten Vorschlag einer „Theologie des Protestes“⁴⁴ gemacht. Danach wird der Glaubende zu einer protestierenden Existenz, die das Einverständnis mit dem Dasein des Leids verweigert. In der Linie der altisraelitischen Klage und des Widerstandes Jesu gegen Leid und Tod darf dann auch das Gebet des Christen in den Protest Jesu einstimmen und zum „Erweis eines äußersten disagreement werden“. „Unsere Gebete wären so eine einzige große Pro-vokation (im wörtlichen Sinne) und ein gewaltiger Protest, denn alles Bitten heißt neuteamentlich: Maran atha – Komme möglichst bald, zögere nicht; dein Reich möge da sein, lieber heute als morgen“⁴⁵. Dann wird der Satz, daß auch das bitterste Leid noch umfassen ist von göttlicher Liebe, umgewandelt von einer theologischen Formel, die wir als „Patent in der Tasche“ jederzeit der Ratlosigkeit des Nichtchristen vorweisen können, in die Synthese, die wir erhoffen und provozieren. – Aber auch dieser Protest wird von der Länge der Zeit verschlungen; denn muß er nicht am Ende doch dem Bewußtsein radikaler Ohnmacht weichen, weil Leid und Tod kein Ende nehmen? Sonst bliebe nur das trotziges Nein des Menschen, zukunftslos und nichtig. Woher nimmt der Protest seinen langen Atem und seine verwandelnde Kraft? Wodurch kann er erlöst werden davon, daß er in der Tiefe der menschlichen Existenz verhallt?

Nimmt unser Gebet die Fragen aller Menschen in sich auf, so gewinnt es seine Kraft von der Botschaft Jesu her. Heißt die Grundbitte „Dein Wille geschehe!“, so ist es eine Bitte an den Gott, der unser Leben will. Unser Protest gewinnt seine Schärfe aus dem Glauben, daß in Jesus von Nazareth sich Gott selbst in die Nacht des Todes begeben hat. Das bedeutet „eine Steigerung der Voraussetzung der Theodizeefrage und damit auf der anderen Seite eine unendliche Vertiefung des Leidens an der Welt, am persönlichen Geschick und an der Ohnmacht – zum Gottesschmerz“⁴⁶. Der Christ fragt mit dem sterbenden Jesus, in dem Gott bei uns ist, nach Gott. Dann „steht Gott nicht mehr vor dem Forum der menschlichen Theodizeefrage, sondern ist in sie selber verwickelt, steht in ihr auf dem Spiel; einem Spiel, in dem der Verlierer gewinnt“⁴⁷. Woher aber nehmen wir die Hoffnung, daß der Verlierer gewinnt und die Antwort in der Frage gegenwärtig ist?

⁴⁴ A. a. O.

⁴⁵ A. a. O. 197.

⁴⁶ Moltmann, *Perspektiven*, 40.

⁴⁷ Ebd. 48.

Die Zeugen des Geschehens, das die Bibel Auferstehung nennt, treten dafür ein, daß sich ihnen derselbe Jesus, der am Kreuz sterbend scheiterte, als lebendig erwiesen hat. Auch wir hören dieses Zeugnis. Wie aber wird dieses Zeugnis glaubhaft für uns? Etwa nur im reinen Entschluß, das Unglaubliche zu glauben, das Paradoxon anzunehmen? Oder können wir etwas von seiner Wahrheit selbst erfahren und bewahrheiten?

Es ist nicht wahrscheinlich, daß wir die Hoffnung auf den Sieg über den Tod „gerade aus der Kraft des Protestes haben, und nur so“⁴⁸, wie es wohl ein wenig überspitzt bei Schlette heißt. Unser Protest gegen Leid und Tod kann nicht von sich selber leben. Im gleichen Satz äußert Schlette einen Gedanken, der wohl eher zur Lösung unserer Frage führt. Demnach wäre der Osterglaube „das möglich gewordene Vertrauen darauf, daß der Protest nicht ungehört verhallt, daß er auf dem Grund der Wirklichkeit tatsächlich ankommt . . . und *daß es deshalb möglich wird zu leben und zu arbeiten als solche, die eine Hoffnung haben* . . .“⁴⁹ (Hervorhebung von mir). Der Glaube und die Hoffnung auf den Sieg Jesu über den Tod, den wir Auferstehung nennen, müssen sich ausbuchstabieren im Kampf gegen alles Leid und Unrecht in unserer menschlichen Gesellschaft, denn sie sind die greifbare und angreifbare Gestalt des Todes mitten in unserem Leben. Hier wird auch die Fragestellung und Infragestellung des Todes konkret, hier ist der Ort, wo im Einspruch gegen die vom Menschen selbst verschuldeten Leiden die Frage nach dem Tod als Hebel der Veränderung ansetzen kann. Theologie des Todes muß hindurchgehen durch die Kritik an den elenden Zuständen der Welt, die Leid verursachen und es auf die Spitze des Todes treiben. „In dieser Perspektive wird dann aus der Theologie des Protestes eine Theologie der Veränderung dieser elenden Welt“⁵⁰.

Nun können wir auch die Funktion des Glaubens an die Auferstehung Jesu Christi deutlicher sehen. Die Wahrheit der Auferstehung kommt nicht in einem theoretischen Satz, den der Christ „für alle Fälle“ im Unterbewußtsein hat, zum Abschluß, sondern wird nur wirksam in der „Nachfolge“ Christi und im Gehorsam seinem Anspruch gegenüber, konkret: in der Entäußerung tätiger Liebe. In dieser „Praxis“ wächst auch die Gewißheit, daß der Tod nicht das letzte Wort über unser Leben spricht, in dieser „Praxis“ wird ein möglicher Sinn im Unsinn glaubhaft. Man mag hier auch an die Emmausgeschichte denken, die deutlich zeigt, wie aus einer anfänglichen Treue zu Jesus und seinem Auftrag im Umgang mit der Schrift und im Brotbrechen die Überzeugung wächst, daß Jesus lebt und der

⁴⁸ A. a. O. 197.⁴⁹ Ebd.⁵⁰ Ebd.

Herr auch über den Tod ist.⁵¹ „Erstens ist die Auferweckung in unserem neuzeitlichen Sinne nicht beweisbar, und zweitens bewahrt sie als historisches Faktum niemanden vor der Anfechtung durch Tod und Nichts. Vielmehr ist hier eine Möglichkeit eröffnet, eine Einladung ausgesprochen, deren Wirklichkeit erst die ‚Praxis‘ menschlichen Mitleidens und Mitsterbens mit Christus bewahrheitet“⁵². Nur in der „Praxis“ tätiger Liebe wird ahnbar, daß ein Leben, das Leben der anderen und somit auch mein eigenes, unendlich viel wert ist. In Jesus ist Gott selber in die Schranken des Gerichtes der Theodizee getreten. Und dieser Prozeß um Gott geht in unserem Tun und Leben weiter, der Prozeß, in dem die Richter nicht bestechlich sind, weil es um alles geht. Die Akten sind noch nicht abgeschlossen, weil unser Zeugnis fehlt. Was uns nicht verstummen läßt, liegt darin, daß wir soviel Sinn erfahren, daß wir morgen wieder aufstehen und an die Arbeit gehen können, daß wir immer wieder unser Gebet sprechen, daß die Spannungen und Leiden unseres Lebens ausruft und nicht verdrängt. „Die Liebe, in der einer aus sich herausgeht und sich mit dem verletzbaren irdischen Leben identifiziert, und die Hoffnung auf Auferstehung gehören zusammen, legen sich gegenseitig aus . . . Darum ist . . . jene schöpferische und sich entäußernde Liebe das Spiegelbild der Auferstehung unter den Verhältnissen dieses Lebens“⁵³.

Die Liebe ist die treibende Kraft des Menschen, der „Kompositionsschlüssel“⁵⁴ des menschlichen Lebens, wie Gardavský sagt. Sie ist grenzenlos und bodenlos, „sie ist abgründig in dem Sinn, daß der Mensch . . . niemals sagen kann, er sei auf dem Grunde angelangt, solange er diesen Schlüssel sich nicht vorzeitig, vor seinem wirklichen Ende, aus den Händen winden läßt“⁵⁵. Der Marxist mag uns lehren, daß zum wahren Leben die Rastlosigkeit gehört, die nie zur Ruhe kommen kann und nach keiner Enttäuschung stehenbleiben will. Es kann vom Leben als Christ auch das Wort Adornos gelten, daß „richtiges Leben wohl eines (ist), das nicht ‚auf die je erreichte Existenz‘ sich versteift“⁵⁶, sondern immer über sich hinausdrängt. Die hoffende Liebe, die in der Nachfolge Christi bereit ist, den Tod auf sich zu nehmen, enthält in bezug auf unser alltägliches Leben alle Kraft und läßt uns „Gottes Mitarbeiter“ (1. Kor 3, 9) werden im Prozeß der Verifikation seines Sieges über Leid und Tod. „Der Begriff, den Jesus von der Liebe hat, ist, wenn man ihn radikal zu Ende denkt, immer eine Konfrontation des Menschen mit dem Tode. Ist aber die Liebe da . . ., dann

⁵¹ Vgl. dazu die Studie von Medard Kehl, *Eucharistie und Auferstehung*, in: Geist und Leben 43 (1970), Heft 2, 90–125.

⁵² W. D. Marsch, a. a. O. 113.

⁵³ Moltmann, *Perspektiven*, 52.

⁵⁴ A. a. O. 234.

⁵⁵ Ebd. 235.

⁵⁶ *Jargon der Eigentlichkeit*, 131.

kann der Tod (nicht nur der physische, sondern auch in tausenderlei alltäglichen Gestalten) nicht siegen“⁵⁷. Hier ergeht immer neu die Offenbarung eines möglichen Sinnes unseres Daseins, die aber so sicher ist, daß sie uns leben läßt und uns einlädt, aus ihr Kraft zu schöpfen. Sie wird uns immer neu angeboten im Wort des Herrn, das auch heute noch verkündet wird und das in 2000 Jahren nicht verstummt ist, weil die Menschen, die sich auf seine Verheißung einlassen, mit ihm an kein Ende kommen.

Die Zukunft der Orden in Welt und Kirche von heute

Karl Rahner SJ, München/Münster i. W.

Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser im September dieses Jahres vor einem größeren Kreis von Mitbrüdern gehalten hat. Da die Anspielungen auf die eigene Gemeinschaft sehr allgemeiner Natur sind, dürfte er für alle Orden in ihrer augenblicklichen Situation von Nutzen sein.

Die gegenwärtige Situation

Wenn man einmal versucht, das Grundproblem von Kirche und Orden heute und in nächster Zukunft auf eine und zwar gemeinsame Formel zu bringen, dann könnte man sagen: Kirche, Aussage des Glaubens, Kult, religiöses Leben, Ordensleben und Ordensarbeit haben auch da ihre gesellschaftliche Selbstverständlichkeit verloren, wo *wir selbst* mit uns identisch sein wollen, leben und arbeiten. Glaube, Kirche und die Idee des Ordenslebens hatten sich seit je in der Gesellschaft, auch der profanen, ihre verbale, institutionelle, lebensstilartige, konkrete Leitbilder-besitzende Objektivation geschaffen. Diese Objektivation war in der profanen Gesellschaft, in der und von der her wir de facto als Christen, Katholiken und Ordensleute lebten, als selbstverständlich anerkannt, wenn dann auch in der weiteren Umgebung unseres Lebensraumes andere Weltanschauungen und Selbstinterpretationen der Menschen existierten und sich gesellschaftlich objektivierten. *Innerhalb* unseres eigentlichen, eine Symbiose von Sakral und Profan darstellenden Lebensraumes gab es natürlich auch Um-

⁵⁷ Gardavský, a. a. O. 61.