

chen Identität stellt. Wenn es uns darum ging, in einer weiterführenden Interpretation aufzuzeigen, daß der Mensch in dem Maß seine Identität gewinnt, als er sein Selbst in der Relation zu Gott versteht, so kann es sich natürlich nicht darum handeln, Max Frisch in dieser Hinsicht theologisch mit Beschlag zu legen; wir würden ja dann unterstellen, daß der Autor auf Seiten des Staatsanwaltes und gegen Stiller steht. Vor solcher Beschlagnahme warnt uns Albert Camus, wenn er sagt: „Eine Romangestalt ist nie der Autor, der sie geschaffen hat. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß der Autor alle seine Gestalten zugleich ist“¹⁸.

Wenn wir aber von der Voraussetzung ausgehen – und sie scheint mir zuzutreffen –, daß Literatur in besonderer Weise immer sprachlicher Ausdruck des Fühlens, Hoffens und Fragens einer bestimmten Kultur und Epoche ist, dann ist die theologische Bedeutung von Max Frischs Roman nicht zu unterschätzen, insofern er *einen* möglichen, von den Theologen vielleicht nicht immer hinreichend wahrgenommenen Aspekt freilegt, unter dem sich heute die Frage nach dem Menschen *und* die Frage nach Gott stellen.

¹⁸ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 31961, 42.

IM SPIEGEL DER ZEIT

„Tod und Leben stritten im Kampfe, wie nie einer war“

Zu einem literarischen Dokument unserer Zeit über den Tod

Eine Vorbemerkung:

Die Überschrift dieses Berichtes ist ein Vers aus der Ostersequenz. Der Vers kam mir in den Sinn, als ich das Buch von Dolf Sternberger: „Über den Tod“ gelesen hatte¹. Der Verfasser des Buches würde den Vers in seinem gemeinten Sinn, im Zusammenhang nämlich des Geheimnisses von Karfreitag und Ostern, kaum unterschreiben, weil für ihn der „Glaube“ an den auferstandenen Herrn den Widerspruch, das Ärgernis, das Unerträgliche, ja „Unglaubliche“ des Todes nicht aus der Welt geschafft hat. Und dennoch wird in seinen Ausführungen und Reflexionen die dem bloß rationalen Verstehen sich entziehende Tiefe des geheimnisvollen Kampfes, von dem in der Ostersequenz die Rede ist, erregend angerührt. Zunächst

¹ *Schriften I*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1978. 266 S, Lw. DM 32.–.

eine Negativ-Folie dieses Kampfes, öffnet das Buch doch einen Spalt auf seinen wahren Sinn hin. Ja, es wird sich zum Schluß zeigen, daß Sternberger in einer Reihe von wichtigen Äußerungen vielleicht biblischer denkt, als er selbst glaubt. Es ist darum gut, wenn Christen sich mit seinem Buch auseinandersetzen.

Das Thema dieses Sammelbandes scheint ein Lebensthema des Vf.'s zu sein; der Band enthält Schriften aus mehr als 4 Jahrzehnten des Autors. 1930 bis 1932 entstand die Dissertation: „*Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*“ (Erscheinungsjahr 1934). Die meisterhaften Darstellungen von Montaignes, Goethes und Pascals Tod datieren aus den Jahren 1942 und 1962. Die 8 Impressionen (in Leibniz'scher Diktion „*Petites Perceptions*“ genannt) gehen auf die Jahre 1966–1977 zurück. Wie zeichnet sich in diesem breiten Spektrum die Einstellung Sternbergers zum Tod ab? Läßt sich in der großen Zeitspanne eine Entwicklung der Anschauung des Autors feststellen?

Nun, zunächst einmal arbeitet St. in seiner frühen Dissertation die Lehre Heideggers vom Tod, die ihren eindeutigen Ort in dessen Existenzial-Ontologie (von „Sein und Zeit“) hat, klar heraus. Entsprechend der darin erfolgten „Destruktion der Metaphysik“ ist der Tod die „schlechthinnige Nichtigkeit“ des Daseins, und zwar dergestalt, daß von ihm (dem Dasein) nichts mehr gerettet werden kann, auch nicht in ein irgendwie gedachtes „Jenseits“ hinüber. Der Tod ist das unwiderrufliche Ende eines zeitlichen Lebens, nach dem nichts mehr zu suchen ist, die Hoffnung keinen Platz hat. Er hat in unserem „endlichen Dasein“ seinen Sinn in sich selbst, ist ein natürliches, nicht weiter zu hinterfragendes Faktum. Wo sich der Mensch dazu bekennt, sich in die Endlichkeit seines Wesens hineingibt, fehlen dem Tod auch die Angst und das Grauen. Es braucht nicht den Trost über den Tod hinaus, weil er, der Tod, „als offenbar gewordener, selber schon der Trost ist“ (232). Er ist „verständener Tod“.

St. hat sich diese Analyse wohl im ganzen zu eigen gemacht und bis heute daran festgehalten. Auch ihm geht es um das hiesige Leben, um dessen letzten Sinn, der in ihm selbst liegen muß und nicht erst in einem „ganz anderen“, dem „ewigen Leben“ gesucht werden darf. Aber eben hier hat der Vf. schon in seiner Dissertation einige Bedenken gegen Heideggers Beweisführung vorgebracht, vor allem hinsichtlich der immanenten Sinnhaftigkeit des *Todes*². Diese Bedenken scheinen sich beim Vf. im Laufe des Lebens, seiner Lebens- und Todeserfahrungen noch verstärkt zu haben. Das scheinen mir die späteren Schriften des Autors zu zeigen. Ganz offen bekennt er in einem Essay aus dem Jahr 1966: „Der Tod, mein Tod, ist mir durchaus nichts Natürliches, sondern etwas ganz und gar Unnatürliches. Wozu habe ich nun das Leben erlernt? . . . Der Tod. Ich kann ihn nicht lernen. Der Tod ist in mir selbst, und dennoch gehört er mir nicht zu. Er ist in mir und gegen mich. Und nicht einzuholen. Niemals zu begreifen, niemals. Er läßt sich auch nicht annehmen oder hinnehmen“ (15 f). Ähnlich in einer Notiz aus dem Jahr

² Vgl. Kp. 4 „*Hoffnung und Tod*“, S. 211 ff; aufschlußreich dafür ist die Anm. 2 dieses Kp., 261, wo der Verdacht aufkommt, daß die existenzial-ontologische Analyse des Todes durch Heidegger die Möglichkeit der „Sinnwidrigkeit“ des Todes nicht ausgeräumt habe.

1977: „So sehr ich versuche, mich mit meinem eigenen Tod vertraut zu machen, so ertrappe ich mich doch dabei, daß ich die Todesfälle ringsum, sie mögen mir noch so nahegehen, wie fremde Zufälle registriere . . . Selbstverständlich weiß ich, daß ich selber sterben muß. Selbstverständlich weiß ich auch, daß das Ende mir immer näher rückt . . . Aber es ist sonderbar: Wenn ich genau darauf achte – im geheimsten glaube ich nicht daran“ (30). Immer ist es sein je eigener Tod, der nicht aufgeht in einer noch so tiefen, an die Wurzel gehenden Spekulation. Die lebendige Erinnerung an die Heimat, an frühere Erlebnisse, Entdeckungen und Begegnungen wecken in ihm das Empfinden, daß all das Ewigkeit habe und nicht ausgelöscht werden könne – dürfe. Wenn dennoch alles vergeht, wenn die Toten nur auf „mein“ Gedächtnis, „meine“ Erinnerung als einzige Weise ihres Fortlebens angewiesen sind, was solls? (31 f.).

St., der große Liberale, ist kein Individualist, aber er weiß um das je Einmalige der menschlichen Person, das *so* nicht zum zweitenmal vorkommt. Daher das unersetzlich Scheinende des einmaligen Lebens in dieser Zeit und zugleich die schiere Verzweiflung am Tod, der wie ein Feind alles auslöscht und vernichtet. Hier setzt für uns eine letzte Frage ein: Kann in dieser Situation nicht der christliche Glaube weiterhelfen? St. kennt das Christentum (soweit man sieht, einigermaßen genau) und hat Respekt vor ihm. Er hat die Bibel und darin vor allem die Bergpredigt schätzen gelernt (15). Er möchte vielleicht glauben, meint aber, es redlicherweise nicht zu können, obwohl er weiß, daß gerade der Tod etwas mit dem christlichen Glauben zu tun hat. Das Psalmwort: „Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen!“, ist ihm geläufig (30). Er legt seine Schwierigkeit genau dar: „Auch Jesus ist tot. Gewiß, er ist auferstanden am dritten Tage und aufgefahren zum Himmel, sitzt zur Rechten Gottes des Vaters, von wannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. So lehrt es der Glaube, und davon soll nichts gestrichen oder weggeätzt werden. Aber der Glaube ist der Glaube der Lebenden, der jeweils Lebenden, und sie geben ihn an die nachfolgenden Lebenden weiter. Lebende an Lebende an Lebende. Über alle Tode hinweg“ (33). Was soll das heißen? St. fährt fort: „Die Botschaft spricht von der Überwindung des Todes. ‚Tod, wo ist dein Stachel!‘ Und sie verspricht ewiges Leben, entweder als ewige Seligkeit oder als ewige Höllenpein. Aber es ist doch offenbar nicht dasjenige Leben, das wir kennen. Das ewige Leben ist nicht das zeitliche Leben, auch keine Verlängerung oder Wiederholung davon“ (ebd.). Aber eben dieses zeitliche Leben ist für St. „einzig, einmalig und unersetzlich“. Und auf dieses Leben kommt es ihm an (34).

Nun ist nach christlichem Glauben zwar durchaus wahr (und selbstverständlich), daß das ewige Leben nicht eine Verlängerung des zeitlichen Lebens ist, auch nicht in dem Sinn, als gäbe es in ihm nur nicht mehr das Leid und den Schmerz, den Konflikt, den Haß und den Krieg, als sei in ihm nur der Tod, der dem hiesigen Leben so wesenhaft innewohnt, überwunden. Ewiges Leben ist in einem ganz qualifizierten Sinn „Neues“ Leben, von Gott geschenktes Leben, Gottes Leben selbst, das keinerlei Minderung oder gar Untergang kennt. Man kann darum nach christlichem Glauben sagen, mit dem Leben in der Auferste-

hung fange wirklich etwas Neues, das Neue schlechthin an, das uns verheißen ist, ein so Neues, daß es nur mehr in Bildern und Gleichnissen beschrieben werden kann. Aber das besagt nicht, daß nach der Bibel und der christlichen Glaubensüberlieferung eine absolute Kluft wäre zwischen dem zeitlichen Leben und dem Leben in der Auferstehung, daß im Tode nur ein restloser Abbruch geschähe, eine Vernichtung, so daß das Neue ebenso ein absoluter Neuanfang sei. Denn abgesehen davon, daß nach übereinstimmendem christlichem Glauben der Glaubende und in der Liebe mit Gott Verbundene schon in dieser Zeitlichkeit das „ewige Leben“ in sich hat, dem der Keim der Auferstehung innewohnt, wahrt der Übergang vom zeitlichen Leben im Tod (der wie ein Abbruch erfahren wird und in einem bestimmten Sinn auch ist) zum ewigen Leben eine wesentliche Kontinuität zwischen beiden so unterschiedlichen Dimensionen des Lebens. Diese Kontinuität ist durch die bleibende personale Identität des Verstorbenen im ewigen Leben gesichert. Und diese Identität ist nicht nur eine formale. Nein, das ganze geschichtliche, einmalige Leben eines Menschen, bis in seine Leiblichkeit hinein (und in einem sehr tiefen Sinn sogar die Schuld) ist im ewigen Leben für immer „aufgehoben“. Was das heißt, läßt sich exemplarisch an Christus ablesen: Der Auferstandene *ist* der Gekreuzigte, derselbe, den sie gekreuzigt haben. Die Identität zwischen beiden ist ein Wesensstück der biblischen Auferstehungsgeschichten. In alle Ewigkeit bleibt Jesus – biblisch gesprochen – „das Lamm, wie geschlachtet“ (Offb 5, 6); das ist nicht nur eine Bezeichnung, sondern meint eine Wirklichkeit. – Hier läge wohl das Gespräch, das mit St. zu führen wäre. Sein Christentum greift nicht tief genug, was sich auch in seiner Auseinandersetzung mit Augustinus zeigt³.

Ein Gespräch mit St. wäre aber nur dann fruchtbar, wenn der christliche Gesprächspartner es sich nicht zu leicht machte mit der Interpretation und Bewertung des hiesigen, irdischen Lebens und nicht zu voreilig in die Dimension des Religiösen und spezifisch Christlichen hineinspränge. Das zeitliche Leben muß auch für ihn nicht nur etwas Einmaliges, sondern auch Unersetzbares sein. Das ist durchaus biblisch gedacht⁴. Er muß darüber hinaus dann aber um das Wunder des Endlichen im Unendlichen und des Unendlichen im Endlichen wissen, wie es im Christusgeheimnis offenbar geworden ist. In diesem Horizont haben sogar die Sätze Sternbergers einen tiefen Sinn, die so lauten: „Der Glaube ist wahrhaftig ein Wunder. Der Glaube ist unglaublich, doch immer noch glaublicher als der [„verstandene“] Tod“ (34).

Friedrich Wulf S.J.

³ Vgl. Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik. Schriften II, 1*, Insel Verlag 1978, V. Teil: *Augustinus oder die Eschatologik*, Kp. 4: *Leben in der Erwartung*, 362 ff.

⁴ Das macht in besonderer Weise die neuere Exegese des alttestamentlichen Buches des „Predigers“ (Kohelet) deutlich. Vgl. zu der hier angeschnittenen Frage nach der Bewertung des zeitlichen Lebens im Hinblick auf den Tod als Ende dieses Lebens N. Lohfink, „Der Tod im Denken Kohelets“ (mit Lit.), in: *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt 1965, S. 211–224; ebenso E. Zenger, *Leben im Augenblick*, in: *Gott der Lebenden und der Toten*, Mainz 1976, S. 33–36.