

Todesbewußtsein als Lebenskunst im Denken Karl Rahners

Hanjo Sauer, Bamberg

Das II. Vatikanische Konzil formuliert in seiner Pastoralkonstitution in Artikel 11 das folgende Prinzip: „Der Glaube läßt alles in einem neuen Licht erscheinen. Er macht den Entschluß Gottes zur umfassenden Berufung des Menschen sichtbar und gibt daher dem Verstand des Menschen Orientierung zu wahrhaft humanen Lösungen.“¹

Unter dieser Voraussetzung arbeitet die Theologie. Sie deutet die Wirklichkeit unseres Lebens im Licht des Glaubens. Ihr Anliegen ist das Gelingen des Lebens und das Bestehen des Todes. Beide sind aufs innigste miteinander verschränkt. Todesbewußtsein und Lebenskunst bedingen sich gegenseitig. Denn der Tod ist ein Phänomen des Lebens, und das Leben steht im Zeichen des Todes. Ihre unaufhebbare Dialektik entzieht sich jedem bloß theoretischen Zugriff. Darum ist eine Lebenskunst, schöpferisch mit dem Tod umzugehen, so notwendig wie ein Todesbewußtsein, um die eigene Existenz zu finden.

Die folgenden Überlegungen werden anhand der Theologie Karl Rahners entwickelt. Rahner hat von allen katholischen Theologen unserer Zeit den Begriff des Todes am konsequentesten ins Zentrum seiner Theologie gestellt. In seinem Denken bedingen sich eine ignatianisch geprägte Mystik der Weltfrömmigkeit und die Frömmigkeit des Kreuzes. Die Begriffe „Todesbewußtsein“ und „Lebenskunst“ knüpfen an die Tradition des „memento mori“ und der „ars vivendi et moriendi“ an. Es ist zu fragen, wie diese Tradition in einem heutigen Horizont fruchtbar gemacht werden kann. Dabei geht es um Ort und Prinzip der Theologie im Bewußtsein des Todes und im schöpferischen Umgang mit ihm.

1. Das Todesbewußtsein im Horizont der modernen Gesellschaft

Im April 1968 veröffentlichte das Wochenmagazin „Der Spiegel“ eine Ausgabe zum Thema „Der Tod“. Die Titelreportage vermerkt: „Das Sterben, eingebettet in die Maschinerie der Krankenhäuser und Polizeistationen, ist verlegt worden ins Dämmerlicht der Hinterbühne. Die Mehrheit der Zuschauer wendet sich ab, selbst die Nächststehenden suchen den

¹ Übersetzung vom Verfasser.

Anblick dieses letzten Aktes im Jedermann-Spiel zu meiden.“² Mit einer zum Mythos gewordenen Nüchternheit stellt der Tübinger Mediziner Friedhelm Schneider fest: „Von welcher Seite man das Problem auch betrachtet – nichts spricht dafür, daß der Tod naturnotwendigerweise mit dem Begriff des Lebens verknüpft ist.“³ Entsprechend kommentiert der „Spiegel“: „Zur selben Zeit, da Theologen noch zur Demut vor dem von Gott verhängten Ende mahnen und abendländische Denker wie Kierkegaard und Scheler den Sinn des Todes umgrübelten, begann in den Kliniken und Laboratorien Europas eine Revolte gegen die Tyrannei des Todes.“⁴ Einem Leserbriefschreiber, der sich in einer späteren Ausgabe über die fehlende Aktualität des Themas beschwert, antwortet die Redaktion lapidar: „aber es wird doch verhältnismäßig viel gestorben“.

Das Thema Tod, so macht eine Analyse der Sprachform deutlich, ist nur in defizienter Weise der Kommunikation zugänglich: als Sache des einzelnen. Eine gesamtgesellschaftlich gültige „Todesleitsemantik“⁵ steht nicht zur Verfügung. In der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit kommt der Tod – wenn überhaupt – nur als marginale Erscheinung vor. Er wird verdrängt. Diese Verdrängung hat eine innere Beziehung zum Projekt der Moderne selbst. „Die Privatisierung des Todes ordnet sich den Anstrengungen ein, die Funktionsfähigkeit ... zu erhöhen, unvorhersehbare Entscheidungen auszuschalten, insoweit sie den ‚reibungslosen‘ Ablauf gesellschaftlichen Funktionierens in Frage stellen.“⁶ Mit dieser Verdrängung der Todesdrohung geht einher die Herrschaft der Gesellschaft über die Inhalte, „in denen der einzelne seine Existenz als einen sinnvollen Prozeß begreift“.⁷

In unserem Jahrhundert hat sich besonders Martin Heidegger (1889–1976) mit dem Sitz des Todes im Leben des Menschen befaßt. In seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ (1927) nimmt die Todesproblematik eine zentrale Stellung ein. Nach Heidegger kann das Dasein als ganzes nur wahrgenommen werden als „Sein zum Tode“. Das Dasein ist ein Vorlaufen auf den Tod. Darum vermag der Mensch sein Sein-zum-Tod immer nur als Bevorstand, als „eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit“ zu leben.⁸

² *Der Spiegel*, 22. Jg., Nr. 14 (1. April 1968), 152.

³ Ebd., 162.

⁴ Ebd., 158.

⁵ Vgl. A. Nassehi/G. Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft*. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen 1989, 379.

⁶ C. v. Ferber, *Soziologische Aspekte des Todes*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 7 (1963), 351.

⁷ Ebd., 358.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1968, 250.

In der Spannung zwischen Selbst- und Fremdbestimmung des Menschen entscheidet sich eigentliches und un-eigentliches Sein-können. Mit dem Begriff der „Eigentlichkeit“ führt Heidegger eine reflex-kritische Distanz zur Welt ein. Diese Distanz ist dem sich selbst entfremdeten Bewußtsein des „Man“ unzugänglich. Im Hinblick auf das Todesbewußtsein heißt dies: „Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander ‚kennt‘ den Tod als ständig vorkommendes Begegnis, als ‚Todesfall‘. Dieser oder jener Nächste oder Fernerstehende ‚stirbt‘. Unbekannte ‚sterben‘ täglich und stündlich. ‚Der Tod‘ begegnet als bekanntes, innerweltlich vorkommendes Ereignis. Als solches bleibt er in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit ... Die ausgesprochene oder auch meist verhaltene ‚flüchtige‘ Rede darüber will sagen: man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen.“⁹

Das Sterben wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das niemandem eigens angehört. Charakteristisch ist die passive Sprachform. Ihr eignet Zweideutigkeit, weil sie keinen Begriff vom Tode hat. Und sie hat keinen Begriff vom Tode, weil das „Man“ des Bewußtseins „den Mut zur Angst vor dem Tode“ nicht aufkommen läßt.¹⁰ Die eigene Existenz kann der Mensch nur verstehen mit einem „vollen existentialen Begriff des Todes“¹¹ als „eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“.¹² Die bewußte Einstellung zum Tod ist die Bedingung der Möglichkeit eigentlicher Existenz.

2. Der theologische Ansatz Karl Rahners

Karl Rahner (1904–1984), geboren in Freiburg, Jesuit, ist in seinem Denken beeinflusst von Joseph Maréchal (1878–1944) und Erich Przywara (1889–1972), die beide eine fruchtbare Begegnung des Neothomismus mit der modernen Philosophie anbahnen, sowie insbesondere von Martin Heidegger. Rahner lehrte in Innsbruck, München und Münster und gehört zu den einflußreichsten Theologen dieses Jahrhunderts. Seine frühen philosophischen Untersuchungen „Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin“ (1939) und „Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie“ (1941) haben eine Schlüsselfunktion für sein Denken. Rahner interpretiert Thomas von Aquin im Horizont einer philosophischen Fragestellung der Neuzeit.

⁹ Ebd., 252f.

¹⁰ Ebd., 254.

¹¹ Ebd., 255.

¹² Ebd., 258f.

Seinen theologischen Ansatz charakterisiert die radikale Bindung des menschlichen Geistes an die Sinnlichkeit. Rahner setzt in seinem Denken von der Erfahrung des Menschen her an. Er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis. Diese Fragestellung ist transzendental, insofern sie die Einzelgegenstände übersteigt und an jenen Erkenntnisbedingungen a priori interessiert ist, die allen Einzelerfahrungen vorausliegen.¹³

Diese Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis werden von Rahner zugleich als Tatsachen der geschichtlichen Existenz des Menschen begriffen. Als solche haben sie nicht nur einen erkenntnistheoretischen, sondern ebenso einen ontologischen Sinn. Damit verfügt Rahner über einen Vor-Entwurf der konkreten innerweltlichen und geschichtlichen Existenz des Menschen.

Als Sinnlichkeit ist der Mensch eingebunden in seine Welt. Im Vollzug des Denkens erfährt er sich ihr gegenüber. In der Einheit beider vollzieht er seine Existenz.¹⁴ Der Mensch fragt nicht nur nach dem Sein; er existiert vielmehr „als Seinsfrage“. ¹⁵ Seine Existenz enthüllt ein Wissen um das Sein im Ganzen und gleichzeitig um seine Endlichkeit im Hier und Jetzt. Mit dem Begriff der Existenz überwindet Rahner den Subjekt-Objekt-Gegensatz der neuzeitlichen Theologie. Denn – wie der Rahner-Schüler Elmar Klinger feststellt – umfaßt die menschliche Existenz „Objektives und Subjektives“:

- Objektives, sofern sich dieses nicht außerhalb des Menschen an einem „Ding an sich“ ereignet, sondern gerade in der Subjektivität.
- Subjektives, sofern dieses selber etwas Objektives ist, nämlich die unreduzierbare Individualität.¹⁶

Damit ist ein Entwurf des Ganzen gegeben. Die Frage nach dem Sein – also nach allem, was es gibt – ist ein Existenzproblem (der Einstellung zu allem überhaupt), und die Frage nach der Existenz ist ein Problem des Seins. Die Durchdringung von Sein und Existenz ist der Inbegriff dessen, was den Menschen ausmacht, denn er fragt nach allem überhaupt und alles, was es gibt, ist etwas, wonach er fragen kann und fragen muß. Die Botschaft des Seins ist seine Existenz als Summe aller Herkunft und Zukunft des Menschen.

¹³ Zur Verdeutlichung der Begriffe: „kategorial“ bezieht sich auf alles sinnlich Erfahrbare, insofern das Bewußtsein sich seine Gegenstände im Rahmen von Raum und Zeit konstituiert; „transzendental“ dagegen meint die apriorischen Strukturen der menschlichen Erkenntnis, ohne die Erkenntnis überhaupt nicht möglich wäre.

¹⁴ K. Rahner, *Geist in Welt*. München 1964, 90.

¹⁵ Ebd., 71.

¹⁶ E. Klinger, *Der Glaube an den Menschen*, in: *Theologie und Glaube* 75 (1985), 231.

In seiner Religionsphilosophie „Hörer des Wortes“ führt Rahner den Ansatz von „Geist in Welt“ weiter aus: den Menschen als geschichtliches Wesen konstituiert seine Geistigkeit als Vermögen, auf das Ganze vorzugreifen. Insofern der Mensch Geist in Welt ist, ist die Geschichte sein Ort, an dem er sich in Freiheit vollzieht, denn „echte Geschichtlichkeit ist nur dort vorhanden, wo sich die Einmaligkeit und Unberechenbarkeit der Freiheit begibt“.¹⁷ In der Geschichte ist der Mensch auf die Botschaft Gottes hin angelegt; er ist jenes Seiende, „das in freier Liebe vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht“.¹⁸

Die faktische christliche Offenbarung vollzieht sich in Gottes Selbstmitteilung als seinem Verhältnis absoluter Nähe zur Welt, die sich in der kategorialen Wort- und Tatoffenbarung des Christentums verkörpert. Dieses Selbstverständnis des Menschen sieht Rahner als Bedingung der Möglichkeit für Theologie, denn diese bezieht jenen, der sie betreibt, mit ein. Sie kann nur authentisch sein, indem sie existentiell ist. Zugleich aber stellt sie etwas Objektives dar: sie leistet einen Entwurf des Menschen im Vorgriff auf das Ganze. Subjekt und Objekt durchdringen sich. Das Objektivste, nämlich Gott und seine Selbstmitteilung, erscheinen als das Subjektivste des Menschen, nämlich als die Unmittelbarkeit des geistigen Subjekts, das sich in Freiheit gegeben ist.

So ist der Mensch – mit einem Wort Rahners – „die schwebende Mitte zwischen der Welt und Gott, zwischen Zeit und Ewigkeit, und diese Grenzlinie ist der Ort seiner Bestimmung und seines Schicksals“.¹⁹ Diese Bestimmung läßt sich nirgends schärfer fassen als im Ereignis des Todes.

3. Rahners Todesverständnis

Soll ein Verständnis des Todes vom Dasein des Menschen her erreicht werden, so greift ein medizinisch-biologischer Ansatz zu kurz. Dies läßt sich anhand einer einfachen Überlegung verdeutlichen: Die Allgemeinheit des Todes als „certa conditio mortis“ gilt als eine Binsenweisheit. Sie erscheint uns als Wiederholung einer allgemein-menschlichen Erfahrung, die auf einem Induktivschluß beruht:

Obersatz: bisher sind alle Menschen gestorben;

Untersatz: auch ich bin ein Mensch;

Schlußfolgerung: auch ich werde sterben.

¹⁷ K. Rahner, *Hörer des Wortes*. München 1963, 165.

¹⁸ Ebd., 133.

¹⁹ *Geist in Welt*, 406.

Dieser Induktivschluß ist logisch nicht zwingend. Von nirgendwoher kann bewiesen werden, daß dieses Gesetz des Todes nicht eines Tages überholt sein könne. So wäre es ja grundsätzlich denkbar, daß dieser Satz von der Allgemeinheit des Todes unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen falsifiziert werden könnte, wie etwa die im 14. Jahrhundert gültige Aussage „Viele Menschen sterben an der Pest“ für den Geltungsbereich unserer Gesellschaft als falsifiziert angesehen werden kann. Descartes (1596–1650) etwa war der Meinung, mittels fortschreitender medizinischer Forschung die „Körpermaschine“ Mensch so zu verbessern, daß nicht nur die Seele, sondern auch der Leib unsterblich werden könne. Anders im christlichen Todesverständnis: hier beansprucht die Aussage von der Allgemeinheit des Todes prinzipielle Gültigkeit. Der Tod ist konstitutiv für den Begriff des Menschen und seine Existenz als Geist in Welt. Dies muß näher dargelegt werden.

3.1 Der Tod als naturales und personales Ereignis

Unter den vielen Ansätzen der Geistesgeschichte, mit dem Phänomen des Todes umzugehen, nimmt der griechische Philosoph Epikur (341–270 v. Chr.) eine Sonderstellung ein. Er grenzt den Tod prinzipiell aus dem Leben und dem Bereich des für den Menschen Bedeutungsvollen aus: „Der Tod geht uns nichts an, denn solange wir sind, ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten.“²⁰ Ludwig Feuerbach und Karl Marx haben dieses Argument wieder aufgegriffen. In unserem Jahrhundert hat es vor allem Herbert Marcuse (1898–1979) vertreten. Jede andere Position einer – wie Marcuse sagt – „idealistischen Verherrlichung des Todes“²¹ – sei ideologisch und diene lediglich der Unterdrückung.

Dieser Umgang mit dem Todesproblem leidet, wie Rahner es präzise auf den Begriff bringt, an einem inneren Widerspruch, weil dieser Rat, den Tod aus dem Leben auszugrenzen, „selber noch einmal den Tod im Leben ansiedelt und sich so als unrealisierbar entlarvt“. Rahner hält dagegen an einem Begriff des Todes fest, der unlösbar mit der Existenz des Menschen selbst verbunden ist: „Der Tod ist nicht nur irgendein Vorkommnis innerhalb unseres Lebens oder an seinem Ende, sondern ... dasjenige, mit dem wir ... unser eigenes Dasein als endlich und so als sterblich entdecken.“²²

²⁰ Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*. Zürich 1949, 45.

²¹ H. Marcuse, *Die Ideologie des Todes: Der Tod in der Moderne*. Hrsg. v. H. Ebeling. Königstein/Ts. 1979, 106.

²² K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. 16 Bde. Zürich/Einsiedeln/Köln 1964–84, hier X, 193.

Rahner bestimmt den Tod in der Dialektik von Person und Natur: Freiheitstat einerseits und andererseits radikale äußere Ohnmacht, Verfügung von außen her, die als Katastrophe, ja Absurdität erlebt wird. Der Mensch als Sein zum Tode sieht sich immer vor den Tod gestellt; er vollzieht diesen sein Leben lang. Der Tod selbst ist die Herausforderung seiner Freiheit schlechthin. Freiheit aber zielt auf die Endgültigkeit des Subjekts als solches. Wo der Mensch sich selbst in Freiheit wagt, da setzt er Endgültiges, da weiß er um seine Gültigkeit, die bloße Zeitlichkeit transzendiert.²³

Der Tod stellt den Menschen vor die Aufgabe, sich selber, seinen Besitz, alles, worüber er verfügt, somit seine Welt loszulassen. In all dem vollzieht er den Verzicht auf alles Haben-, Gelten- und Sein-Wollen. Dieser Verzicht ist Bedingung der Möglichkeit dafür, sich dem unbegreiflichen Geheimnis selbst anzuvertrauen. Von diesem Geheimnis hat die Theologie zu sprechen; zu ihrer Wahrheit kommt sie erst, wo sie – wie Rahner sagt – „sich aufhebt in jene Liebe, die durch den Tod hindurchmuß“. ²⁴

3.2 Der Tod in der Folge geschichtlich verwirkter Freiheit

Gegenüber der Konzeption eines sogenannten „natürlichen“ Todes, die davon ausgeht, daß das Geschick des Todes das Selbstverständlichste des Menschen überhaupt sei, hält Rahner an der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte fest: Der Tod steht in der gegenwärtigen Heilsordnung in einem ursächlichen Zusammenhang mit der sittlichen Katastrophe der Menschheitsgeschichte selbst.

Insbesondere Paulus bezieht sich in der Frage nach dem Woher des Todes auf die Sünde des Stammvaters des Menschengeschlechts, wie sie die Sündenfallgeschichte von Genesis 2 und 3 beschreibt. Durch den Ungehorsam des Menschen kam der Tod in die Welt. Für die Sünde zahlt er mit dem Tod. Darum ist der Tod nicht nur als physisches Verlöschen anzusehen, sondern als Gottesferne und Sichtbarkeit von Schuld.

Diese Unheilsgeschichte betrifft insbesondere die Verhülltheit des Todes. Denn in unaufhebbarer dialektischer Gegenwart zu der Vollenendung der Geistperson im Tod ist das Ganze des Menschen in einer Weise von Zerstörung und Abbruch von außen her betroffen, daß die Rede von einem „Sinn des Todes“ angesichts dessen Unbegreiflichkeit ad absurdum

²³ *Schriften* IV, 433 f.

²⁴ K. Rahner, *Theologia crucis*, in: *LthK*², Bd. X, 61.

dum geführt wird. So sieht Rahner den Tod im Kontrast von Schicksal und Tat, Ende und Vollendung, Entpersönlichung und Sich-in-Besitz-Nehmen, gelittenem und gewolltem Tod.

Angesichts dieser Unbestimmtheit des Todes bedingungslos an der vergänglichen Gestalt festhalten zu wollen, hieße Verweigerung von Leben und Tod, wäre damit wirklich Erstarrung und Tod. Denn Schuld und Tod gehören zur Existenznot des Menschen. An beiden zeigt sich die Absurdität des Daseins, dessen Bruchstelle der Tod darstellt. So ist der Tod im theologischen Sinn Erscheinung der Sünde.

3.3 Der Tod in seiner geschichtlichen Einmaligkeit und Konkretisierung als Heilstod Jesu Christi am Kreuz

In seiner transzendentalen Reflexion des Todes schafft Rahner einen Verständnishorizont dafür, wie der Tod Jesu als universale Heilstat begreifbar zu machen ist. Warum erlöst uns gerade der Tod Jesu und nicht irgendeine andere Tat seines Lebens? Und: Wie kann der Tod Jesu im Horizont der Gegenwart als Erlösung, d.h. als Bedingung der Möglichkeit der Existenzfindung verstanden werden?

Das Grundproblem der Vermittlung des Erlösungstodes Christi liegt darin, wie das Heil des Menschen grundsätzlich und universal von einem geschichtlichen Ereignis abhängig gedacht werden kann. Denn die Botschaft des Christentums besagt ja – nach einem Wort von Adolf Darlap, einem Schüler Karl Rahners –, „daß wir mit allem, was wir sind und haben – das ist doch mit dem Wort ‚Heil‘ ausgesagt – von einer geschichtlichen Tatsache abhängen, die an einem bestimmten Zeitpunkt geschah, die irgendwie zufällig ist, also auch anders sein könnte“.²⁵

Für Rahner ergibt sich die Geschichtlichkeit des Menschen aus der Struktur seiner Freiheit. Die Seinsweise des Menschen ist die einer „interkommunikativen Existenz“²⁶, die sich geschichtlich verwirklicht. So muß auch das Heilshandeln Gottes geschichtlich-konkret aufgezeigt werden. Gott aber hat sich so sehr in der Geschichte engagiert, „daß in gewisser Weise sein eigenes Selbst auf Leben und Tod mit dieser Geschichte verbunden ist“.²⁷ Gott als er selbst kann aber im Raum des Kategorialen nur offenbarend anwesend sein im Modus der Verheißung, d.h. als dauern-

²⁵ A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. I. Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 18.

²⁶ Vgl. *Schriften* VIII, 226f.

²⁷ Karl Rahner antwortet Eberhard Simons: *Zur Lage der Theologie*. Probleme nach dem Konzil. Düsseldorf 1969, 40.

der Überstieg und im Modus des Todes, weil im Tod nichts Kategoriales mehr gehofft werden kann und so – wie Rahner sagt – „nur noch die Hoffnung auf ‚alles‘ oder die bloße Verzweiflung übrigbleibt“.²⁸ Eindeutigste, unwiderrufliche und endgültige Offenbarung ist daher nicht ein Satz, sondern der Tod eines Menschen, weil in ihm Wort und Tat, Handeln und Erleiden, Tun und Widerfahrnis als Existenz des Menschen unauflösbar miteinander verbunden sind. Der Tod ist die radikalste Transzendenz auf Gott hin und somit die eindeutigste Form, in der sich Offenbarung ereignen kann. Somit kann auch eine endgültige Annahme der Selbstmitteilung Gottes nur im Tode geschehen, weil dieser alle Freiheitsakte des Menschen zusammenfaßt und vollendet.

Jesus Christus ist die unwiderruflich in der Geschichte festgemachte Selbstmitteilung Gottes. Er ist die Grammatik, deren sich Gott bedient, um sich darin auszusagen.²⁹ Indem der Logos Welt und Mensch angenommen hat, sind auch wir angenommen und erlöst. Denn die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus bedeutet nicht nur Annahme des Lebens, sondern auch des Todes. Erst die Beziehung zu Christus machen Leben und Tod zu dem, was sie in Wirklichkeit sind, nämlich im Zeichen des Glaubens als Annahme des Todes im Leben und des Lebens im Tod, oder im Zeichen der Verweigerung und der Sünde als Tötung des Lebens und Leben zum Tode.

Insofern der Tod alle Widersprüche unseres Daseins in sich zusammenfaßt als „absurde Urkontradiktion“ – wie Rahner sagt³⁰ –, bedeutet der in der Auferstehung vollendete und so von innen her überwundene Tod Jesu unsere Erlösung. Als „Verfügung über die Totalität der Person zu ihrem inneren Ziel“ kommt nur dem Tod jene Endgültigkeit zu, die das Geschehen der Erlösung unwiderruflich macht. „Wer sein Menschsein trotz aller Unbegreiflichkeit vorbehaltlos annimmt, der nimmt – ob er es weiß oder nicht – Jesus Christus an, auch wenn er von diesem nichts gehört oder in dem ihm verkündigten Christus sein eigenes Heil nicht erkennen kann.“³¹ Wer aber sein Dasein annimmt, nimmt auch den Tod an, weil dieser keine akzidentelle Bestimmung des Lebens ist, sondern dessen inneres Moment. Dies gilt nicht nur vom Tod als der radikalsten Erscheinung der Gottesferne, sondern ebenso von der Mühsal der Arbeit, der sachlichen Selbstlosigkeit und vor allem auch der Krankheit. Denn der

²⁸ K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch*. Freiburg/Br. 1972, 23.

²⁹ *Schriften* IV, 149.

³⁰ *Schriften* X, 192.

³¹ A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz*. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzach 1975, 114.

Tod ist in unserem Leben immer anwesend, wie Rahner in seiner frühen Meditation „Alltägliche Dinge“ ausführt.³²

4. Das Todesbewußtsein als Lebenskunst – Kritik und Konsequenzen

4.1 Das Todesbewußtsein als Kritik an den gesellschaftlich verfügbaren Lebensbedingungen

Das Instrumentar dieser hier vorgetragenen Kritik sind die beiden Schlüsselbegriffe „Todesbewußtsein“ und „Lebenskunst“. Das Grunddatum des Todesbewußtseins gehört zur Dimension des menschlichen Selbstbewußtseins, so wie der Mensch nicht nach sich fragen kann, ohne Natur, Geschichte, Gesellschaft, Um- und Mitwelt mit einzubeziehen.

Mit dem Begriff der Kunst im Begriff „Lebenskunst“ wird ein eigenständiges Prinzip des Umgangs mit der Welt eingeführt, das Reales und Ideales miteinander verbindet und so das Offensichtliche transzendiert. So offenbart die Kunst die unübersehbaren Möglichkeiten der Welt. Sie hat Entwurfcharakter, greift Herkünftiges auf und bezieht dieses auf eine offene Zukunft. „Lebenskunst“ im hier gebrauchten Sinn stellt dann den Inbegriff des schöpferischen Umgangs mit dem Tod dar.

Folgen wir der These der Soziologen Berger und Luckmann, so bedarf eine ausreichende Legitimation des routinierten Alltagslebens der Mittelegitimation des Phänomens Tod durch symbolische Sinnsysteme. Nur so läßt sich der Mensch vor dem absoluten Grauen schützen; nur so kann ihm die Möglichkeit gegeben werden, sich im Universum zu Hause zu fühlen. Gerade diese Legitimation scheitert jedoch daran, daß die Sinnträger der modernen Welt den Tod weder erklären noch verstehbar machen können.³³

Für unsere moderne Gesellschaft ist die Verdrängung des Todes ein wesentliches Ergebnis des Modernisierungsprozesses selbst. „Es gehört zu den bedenklichsten Merkmalen des modernen Menschen, daß er nicht zu sterben versteht.“ So der Philosoph Milan Machovec.³⁴ Dem ließe sich hinzufügen: er versteht nicht zu sterben, weil er keinen Begriff vom Tode hat, und er hat keinen Begriff vom Tode, weil er sich ihm nicht stellt und ihm seinen Ort im Leben verweigert.

³² K. Rahner, *Alltägliche Dinge*. Einsiedeln 101980, 11.

³³ Vgl. P. Berger/Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/M. 1970, 167–172.

³⁴ Zit. nach: *Tod und Sterben*. Hrsg. v. H. G. Pöhlmann. Gütersloh 1978, 9.

Der amerikanische Trappist Thomas Merton (1915–1968) faßt den Zusammenhang von Tod und Leben klar ins Auge: wie einer mit dem Tod umgeht, so geht er auch mit dem Leben um: „Wenn Leben und Tod ihre eigene Bedeutung verlieren, d. h. wenn sie nicht mehr als das erfahren werden, was sie in Wirklichkeit sind, dann schleicht sich die schreckliche und entleerende Macht des Todes überall ein und steckt alles an. Dies geschieht, sobald der Tod für völlig bedeutungslos gehalten wird ... Es handelt sich ja nur um ‚das Ende des Lebens‘. Alles Leben endet auf diese Weise. Alles ist Tod. Warum dann noch leben?“³⁵

Nach Merton liegt das Problem nicht im gänzlichen Ausfall des Todesbewußtseins, sondern im falschen, die gesamte Wirklichkeit paralysierenden Todesverständnis. Denn Hand in Hand mit Todestabu und Verdrängungsprozeß ist der Tod allgegenwärtig. Er beherrscht unsere Lebenswirklichkeit in anonymer Gestalt. Er findet viele Formen magisch besetzter, ersatzweiser Repräsentation in Kapitalakkumulation, dem Besessen sein von Macht, dem Legalismus, der Technologie (soweit sie das Lebendige substituiert) und dem unmittelbaren Kult der Gewalt.

Tatsächlich steht unser Jahrhundert einem geschichtlich neuen, unaufgearbeiteten Phänomen gegenüber: der kollektiven Form des Todes, die das Vorstellungsvermögen übersteigt. Theodor Adorno schreibt in seiner „Negativen Dialektik“: „Mit dem Mord an Millionen durch Verwaltung ist der Tod zu etwas geworden, was so noch nie zu fürchten war. Keine Möglichkeit mehr, daß er in das erfahrene Leben der einzelnen als irgend mit dessen Verlauf Übereinstimmendes eintrete. Enteignet wird das Individuum des Letzten und Ärmsten, was ihm geblieben war“, nämlich des eigenen Todes.³⁶ Wie lassen sich Genozid und Holozid im Rahmen unserer gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit überhaupt denken? Wie können wir mit der Vorstellung leben, daß unter postnuklearen Lebensbedingungen eine vom Menschen selbst verursachte Auslöschung allen Lebens auf unserem blauen Planeten denkbar geworden ist?

Will sich das Projekt der Moderne nicht selbst aufgeben, so muß es sich in einer geistigen Auseinandersetzung dem Todesproblem stellen mit allen noch unabsehbaren Konsequenzen. Solche sind:

- eine Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft auf der Basis der Einsicht, daß der einzelne wie die Gesellschaft selbst Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit haben, weil sie endlich und sterblich sind;

³⁵ T. Merton, *Love and Living*. London ³1986, 97. Übersetzung vom Verfasser.

³⁶ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1966, 353.

- eine ökologische Ethik auf der Basis der Einsicht, daß alles Lebendige Eigenwert besitzt;
- ein Verständnis der Solidargemeinschaft Menschheit, zu der nicht nur die gegenwärtig Lebenden, sondern ebenso die Toten, wie die noch Ungeborenen gehören.

Ihre Basis hat diese Kritik im Bewußtsein des Todes und in der Fähigkeit, sich ihm als der Herausforderung schlechthin zu stellen und schöpferisch mit ihr umzugehen. Denn der Tod hat tausend Gesichter; er begegnet uns tagtäglich. Die Fähigkeit dieses schöpferischen Umgangs mit ihm nenne ich „Lebenskunst“. Ihre Konsequenzen sind politischer Natur. Sie erfordern Parteinahme im Interesse der Humanität des Menschen und seiner Unverfügbarkeit.

4.2 Das Todesbewußtsein als Kritik an der Theologie

Die Theologie hat sich den konkreten Lebensbedingungen der Menschen an ihrem geschichtlichen und gesellschaftlichen Ort zu stellen, um im Horizont dieser Lebensbedingungen den Glauben zu denken. Johann Baptist Metz, Rahnerschüler und Fundamentaltheologe, warf Rahners theologischem Ansatz vor, er vermöge Heil und Geschichte in ihrer konkreten, unableitbaren Faktizität nicht miteinander zu vermitteln und überspringe so die Nicht-Identität der menschlichen Leidensgeschichte.³⁷

Rahner setzt mit einem transzendentalen Begriff des Todes an und sucht von diesem her eine Perspektive auf das Leben zu eröffnen und dessen Einheit apriorisch darzulegen. Die umgekehrte Vorgangsweise, die er zunehmend in seinem späteren Werk in den Blick bekommt, wenn auch nicht systematisch durchführt, ist die heilsgeschichtlich-induktive: d.h. aus der Rekonstruktion der konkreten Heils- und Unheilsgeschichte Kategorien der Systematik zu entwickeln und sie im Horizont der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer Kommunikationsregeln der Bewährung auszusetzen. Denn zum zentralen fundamentaltheologischen Problem ist das der Vermittlung heutiger Theologie geworden: d.h. die Tradition des Glaubens zur Erschließung der gegenwärtigen menschlichen Erfahrung fruchtbar zu machen. Dieses Vermittlungsproblem spitzt sich im Bereich der Todesproblematik zu äußerster Schärfe zu. Denn angesichts des Todes fehlt dem Menschen die Sprache, die Kommunikation möglich machen würde. Entfremdung, Angst, Apathie, das Gefühl von Sinnlosigkeit,

³⁷ J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, in: *StdZ* 98 (1973), 180f.

von Unfähigkeit, das Leben zu bestehen, bündeln sich wie in einem Focus in der Erfahrung des Todes.

Im Vermittlungsproblem verbirgt sich aber nicht nur ein didaktisches, sondern auch ein inhaltliches Defizit. Inwieweit – so ist zu fragen – erliegt die Theologie selbst noch einmal dem defizitären Todesbegriff, wie er für den gesellschaftlichen Lebensbereich analysiert wurde? Inwieweit wird die Theologie zum Zulieferanten der ideologischen Absicherung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse?

So läuft etwa die Parole „Gott kann nicht sterben“ ins Messer der Religionskritik. Denn – so bereits Nietzsche – ein Gott, der nicht sterben kann, kann auch nicht leben.³⁸ Sonst haben sich Omnipotenzträume und Unsterblichkeitsphantasien, die einem infantilen Konzept des Überlebens um jeden Preis entstammen, ihre Projektion geschaffen. Von Sigmund Freud auf den Begriff gebracht: „Im Grund glaube niemand an seinen eigenen Tod oder, was dasselbe ist: Im Unterbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt.“³⁹

Das Bewußtsein der Sterblichkeit, angeschärft durch die Botschaft vom Kreuz, vermag demgegenüber eine Dimension zu eröffnen, die das absolute Geheimnis Gottes in der tiefsten Leiderfahrung des Menschen anwesend sein läßt. Das Kreuz hat seinen Ort nicht am Ende, sondern in der Alltäglichkeit. „Tag für Tag sterbe ich“ – so Paulus im 1. Korintherbrief (15, 31). Das Sterben Gottes am Kreuz ist ein Lebensbeweis für ihn. In einer für die Alltagswirklichkeit erschlossenen Rede vom Kreuz durchdringen sich hellwaches Todesbewußtsein mit dem aus der Hoffnung geborenen Willen, der Zeit Bedeutung abzurufen. Indem die Theologie das Humanum in solcher Tiefe erschließt, trägt sie zur Humanisierung der Gesellschaft bei und fördert jene Lebenskunst, die mit dem Tod schöpferisch umgeht.

4.3 Das Todesbewußtsein als Bedingung der Möglichkeit der Existenzfindung des Menschen

Die Existenz vollzieht sich in der Spannung von Herkunft und Zukunft, Verheißung und Erfüllung, Ursprung und Ziel. Denn das geschaffene Le-

³⁸ Vgl. *Christologie* 69: Rahner denkt die Inkarnation Gottes radikal und fordert, auch das Verständnis des Todes Jesu in seiner theologischen Relevanz ernstzunehmen. Denn der Tod Jesu „sagt Gott aus, wie er ist und uns gegenüber sein wollte ... Dieser Tod Gottes in seinem Sein und Werden am anderen der Welt muß dann offenbar zum Gesetz der Geschichte des neuen und ewigen Bundes gehören, den wir zu leben haben. Wir haben das Schicksal Gottes an der Welt zu teilen ... Der Tod Jesu gehört zur Selbstaussage Gottes.“

³⁹ S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: *Ges. Werke*, Bd. X. Frankfurt/M. ⁵1969, 341.

ben ist begrenzt; es gelangt zur Existenz und beginnt sich zu entwickeln. Dazu empfängt es ununterbrochen von anderen. Mit fortschreitender Entwicklung wird der Empfangende zum Gebenden. Der reife Mensch gibt seine Zeit, seine Kraft, seine Intelligenz, seine Anstrengungen und seine Liebe an andere weiter. Darin vollzieht sich ein Sich-absterben des eigenen Selbst. Solches Sterben ist kein gewaltsamer Abbruch, sondern die Frucht des Lebens, der Beweis eines reifen und schöpferischen Lebens. Es vollzieht sich als Aufgabe seiner selbst, als Prozeß, in dem sich das Subjekt selbst riskiert, um gerade hierin ein eigenes neues Existieren zu finden. Gerade so aber kann es schöpferisch werden und leistet entschiedenen Widerstand gegen den allgemeinen Tod.

Darum vollzieht sich im Prozeß des Sich-Absterbens die äußerste freie und umgreifende Verfügung für das Selbst. Der Tod bringt damit das Leben zum Ziel. Er ist nicht selbst das Ziel; dieses ist vielmehr das wahre und vollkommene, das „ewige Leben“. Ein so gefaßter Todesbegriff wendet sich kritisch gegen jeden Todesmythos, wie ihn auch Rahner in der „tragisch-heroischen Philosophie“ Heideggers sieht: „Wenn der Mensch von sich allein aus nur zum Tode ist, dann muß für diese Philosophie eines letzten Ressentiments eben auch für alles und jedes der Tod das letzte sein: weil der Gott des Menschen für diese Philosophie nicht *mehr* sein darf als der Mensch selbst, betet sie den Tod als ihren Gott an, ist für sie das Höchste das Wichtigste; das Sein und das Nichts sind dasselbe.“⁴⁰

In der Verschränkung von Todesbewußtsein, insofern der Tod ein Lebensphänomen ist, und Lebenskunst, insofern der schöpferische Umgang mit dem Tod Bedingung der Möglichkeit eines fruchtbaren Lebens ist, findet die Existenz zu sich. Die Existenzfindung auf der Ebene des Subjekts kann zum Modell einer Existenzfindung auf gesellschaftlicher Ebene werden. Der Tod gibt dem Freiheitswesen seine Gültigkeit und Entschiedenheit.

Als Inbegriff der Gültigkeit des Lebens gelten der theologischen Tradition die drei „göttlichen“ Tugenden: Insofern Glaube, Liebe und Hoffnung den Inbegriff der Existenz des Menschen ausmachen – theologisch gesprochen: sein Heil –, visieren sie nicht nur den dreifaltigen, in der Geschichte greifbar gewordenen Gott als solchen an, sondern sind in der Verkörperung der Existenz des glaubenden, hoffenden und liebenden Menschen die konkrete Gegenwart dieses Gottes in der Geschichte selbst.

Im Glauben erfährt der Mensch Gott als die Absolutheit der Wahrheit, in der Liebe als die Absolutheit des Guten. Darum eignet dem Wort aus

⁴⁰ *Schriften* III, 95.

dem Hohenlied „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hld 8,6) kein poetischer Überschwang, sondern ein präziser Sinn; es ist Ausdruck von Todesbewußtsein und Lebenskunst in einem. Begründet durch eine Hoffnung, die sich an der Konkretheit des Erfahrbaren festmacht, ohne doch ihren Verheißungscharakter aufzugeben. Denn die Hoffnung als solche zielt auf das Ganze, das Absolute. Als sie selbst kann sie nur erfahren werden, wo eine definitive Preisgabe alles Verfügbaren und Greifbaren geschieht, nämlich im Tode.

Bezeichnend dafür ist ein Wort Rahners, das sein Denken wie seine eigene gläubige Existenz charakterisiert: „Es sind nicht die Zukunftsaussichten, die Hoffnung machen, sondern die Tatsache, daß trotz aller ... äußeren Unscheinbarkeit immer noch Menschen da sind, die in einem letzten Ernst an Gott als das absolute Geheimnis ihrer Existenz glauben, die der unbedingten Verantwortung in ihrem Leben nicht ausweichen, die beten, die den Tod annehmen. Und wenn gar keiner mehr da wäre, verflucht und zugenäht, dann mache ich Gott eben die Freude, daß es mich noch gibt.“⁴¹

⁴¹ *Karl Rahner im Gespräch*. Hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons, 2 Bde. München 1982 und 1983, hier: I, 316.