

Vom Sinn christlichen Sterbens

Von Rémi Brague

Tod und Mittelbarkeit

Wie man den Tod biologisch auch bestimmen mag, er ist immer die unwider-
ruflich gewordene Unmöglichkeit, mit dem Verstorbenen in ein personales
Verhältnis zu treten. Mit den Toten kann man nicht mehr reden, handeln,
sich einig fühlen. Niemand ist imstande, sie zu finden und zu ergreifen. Zwar
lassen sie wehrlos über sich verfügen: wir stellen sie uns vor, ihr Bild taucht
in unserem Gedächtnis wieder auf, ist aber nicht genau. Und, was schlimmer
ist, ihr Dasein scheint völlig von uns, und zwar von unserem schwankenden
Gedächtnis abhängig zu sein. Die Toten mögen uns ein herrliches Bild von
sich hinterlassen oder im Gegenteil undankbar von uns verunglimpft werden.
In jedem Fall sind sie passiv, niemals aktiv da. Der Verblichene mag dank
seinem Tod von boshaften Verkleinerungen befreit erscheinen, er ist doch
nie die Person, die wir kannten, er besitzt deren Freiheit nicht mehr. Sein
Personales ist jener Freiheit entblößt, die ihn als Person kennzeichnete, der
Freiheit nämlich, sich aus sich selbst zu irgendeinem Verhältnis – der Liebe
oder des Hasses oder der Gleichgültigkeit – zu bestimmen. Ihm bleibt nur die
ganz negative Freiheit, nicht mehr hantiert werden zu können. So ist der Tod
das *Scheitern des personalen* Verhältnisses.

Der Tod setzt nicht nur der Kommunikation zwischen den Personen ein
Ende, er legt zugleich deren Endlichkeit bloß, die er keineswegs verursacht.
Gerade im Augenblick, da der geliebte Mensch stirbt, erfahren wir, daß wir
ihn nicht genug geliebt haben, ihn hätten mehr lieben können und müssen.
Die absolut-endgültige Trennung fordert eine absolute Kommunikation her-
aus. Der Tod ist es, der uns die Vorstellung einer vollends geglückten Kom-
munikation nahelegt, gerade wo er uns deren letzte Möglichkeit verweigert.
Er ist das verkehrte Bild der unendlichen Kommunikation.

Natur und Stil

In der Wirklichkeit des Sterbens wird man aber nicht zur Person, sondern
– zunächst – zum Ding. Zuerst zur Leiche, dann zum verschwommenen Bild
im Gedächtnis der Überlebenden. Das im Tod Ärgernis Erregende ist, daß
der Mensch zu dem Ding *wird*, das er keineswegs (außer im Grenzfall des
Schlafs oder der Ohnmacht) wirklich *ist*. Den Tod des Tieres erleben wir als

die natürliche Folge seiner besonderen Art des Lebens, als die nunmehr vollendete Verdinglichung eines im Dinghaften eingetauchten Bewußtseins. Das Tier wird im Tod vom Gesetz seiner Gattung dingfest gemacht. Für den Menschen ist es nicht so. Das Besondere an seinem Tod ist, daß dieser das Individuum als solches betrifft, und nicht nur die kleinste Einzelheit einer Gattung, die ihrerseits vom Tod nicht berührt wird. Darüber weiß die Biologie Bescheid: Sterblichkeit und Individuation stehen in direktem Verhältnis zueinander. Der Philosoph darf sogar sagen, »im Hinblick auf die Unsterblichkeit der organisch tiefstehenden Wesen (sei) Sterben zu können das Siegel der höheren Existenz«¹.

Um die Frage nach dem Sinn des Todes zu beantworten, muß man zuerst fragen, was Individuation ist. Man kann vereinfachend behaupten, sie sei, rein biologisch und kybernetisch betrachtet, die Fähigkeit, Information zu bekommen. Das erfolgt passiv durch das genetische Vermächtnis, aber ebenso sehr aktiv im Gedächtnis. Der Mensch unterscheidet sich dadurch vom Tier, daß er Information durch Sprache, formgebende Arbeit usw. hervorbringen kann. Dieses in der Freiheit stattfindende Umschlagen der Information von passivem Empfang zu aktivem Geben ist dem Menschen eigentümlich. Was mich als *Individuum* ausmacht, ist mein Verhältnis zum *Sinn* überhaupt, zur *Information*. Dieses Verhältnis kann man *Logos* nennen. *Logos* heißt griechisch: Sprache, Vernunft, Definition, Begriff usw. Information geschieht zuerst passiv: In mir schlagen meine Eltern und Ahnen durch, die uranfänglichen Erfahrungen, die mein Gedächtnis birgt, sind die eines gesellschaftlichen Lebens, zuerst in der Urzelle der Familie, meine Sprache ist die Muttersprache, die mir als Kind von außen her eingepreßt wurde. Aktiv aber kann ich auf Grund einer gemeinsamen Sprache Sätze und Antworten bilden. Der *Logos* unterscheidet mich als Einzelnen von den Mitmenschen, verbindet mich aber gleichzeitig, als ihr Glied, mit meiner Gattung. Er darf als spezifisch bezeichnet werden, und zwar im doppelten Sinn des Ausdrucks: Er ist einerseits mein Eigentlichstes, ich besitze ihn ganz speziell, andererseits ist er auch das, was ich gemeinsam mit meiner Gattung (*species*) besitze.

Der Gegensatz *Logos/Tropos*² kann diese Zweideutigkeit beseitigen. *Logos* ist zuerst der allgemeine Begriff, des Menschen zum Beispiel, dem besonderen Ich gegenüber. Er ist auch das, wodurch ich mit einem Du in Verbindung trete. Wenn zwischen Menschen Kommunikation erfolgt, kommt es nicht daher, daß wir alle ein Teil desselben unpersönlichen *Logos* (Materie, Vernunft, Definition usw.) sind, sondern daher, daß wir als Personen ein persönliches Verhältnis haben können. Ich spreche ja nicht mit meiner Gattung,

¹ G. Simmel, *Lebensanschauung*. Berlin 1918, S. 312.

² Über das Begriffspaar *Logos/Tropos*, vgl. das ganze Werk Maximus des Bekenners. Ein nützlich Verzeichnis der Zitate bietet P. Sherwood an, vgl. *The earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor*. Rom 1955, S. 164–168.

sondern mit einer Person. In dieser persönlichen Mitteilung wird der Logos zum Ausdrucksmittel eines unersetzlichen Ichs, ohne dadurch seine Allgemeinheit preiszugeben. Was im Ich persönlich ist, kommt nicht nur als letzte Unmittelbarkeit zum Vorschein – wie wären wir sonst noch gleicher Natur? –, sondern ebenso sehr als eine unnachahmliche Art, sich auszudrücken, als *Stil*. Wir kommunizieren nicht durch die bloße Sprache als solche miteinander, sondern in ihr durch die bestimmte Rede-wendung (*Tropos*)³. Wie aber der Stil die Ausdrucksmöglichkeiten einer Sprache nicht überschreitet, sondern sie nur ausschöpft (wenn auch immer gemäß einem gewissen Gesichtspunkt), so drückt ein immer besonders gearteter *Tropos* die Möglichkeiten der menschlichen, durch ihren *Logos* bestimmten Natur aus.

In diesem Sinn darf man noch sagen: »le style c'est l'homme même«. Tiefer bedeutet dieser Spruch die Eigentümlichkeit des Menschen im Vergleich zum Tier. Das menschliche Individuum ist kein bloßer Einzelfall der Gattung Mensch, es ist auch Person. Jede Person kann sich, wenigstens theoretisch, die ganze Menschlichkeit des Menschen aneignen, das heißt an ihr nicht nur als an irgendeiner den *Logos* ausmachenden Eigenschaft mit allen anderen teilnehmen, sondern auch die gesamte Erfahrung der Menschen in sich aufnehmen. Das Tier lebt und stirbt als Individuum. Im menschlichen Tod dagegen stirbt die Person als *Stil*, als *Tropos*. Mit ihr stirbt sozusagen die ganze Menschheit, wie der *Tropos* einer besonderen Person sie von einem bestimmten Standpunkt her ausdrückte. Daher kommt es, daß der Tod jede Mittelbarkeit ausschließt, indem der Person nicht nur ihre Natur, sondern auch ihre Art, diese Natur widerzuspiegeln, entzogen wird. Daran läßt sich erfahren, wie schwierig und, dem ersten Anschein nach, willkürlich es ist, dem Tod einen Sinn zu geben. Kann er überhaupt einen Sinn haben, da er den Menschen gerade dort tödlich trifft, wo er Sinn bekommt und schafft? Zerbricht nicht *a priori* der Tod des Sinnes jeden möglichen Versuch, dem Tod einen Sinn zu geben?

Die heutige Gestalt des »letzten Feindes«

Wird der Tod nur vom Standpunkt der Natur und ihrem *Logos* aus betrachtet, dann erscheint er als die Vernichtung des Individuums vor dem Horizont einer überbleibenden Gattung. Der Einzelne stirbt, *der Mensch* (als Gattung) stirbt nicht. Dieser Sachverhalt kann idealistisch gedeutet werden. Wir möchten zeigen, daß diese idealistische Deutung den verborgenen Grund der heute gängigen Todesauffassung bildet.

³ Ob der Begriff des Stiles einer Erweiterung fähig ist, ohne einen Verlust an Strenge zu erleiden, bleibt fraglich. Zu einer vorläufigen Erhellung des Problems, vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. 1965, S. 466 ff.

Der Tod hebt den Unterschied auf, der das Individuelle ausmacht. Damit wird die Einzelheit beiseite geschafft, die die Reinheit des allgemeinen Begriffs trübt. Dank dem Tod wird der *Logos* von den zufälligen Beschaffenheiten der in ihm begriffenen Dingen befreit. Der Tod ist die verwirklichte Abstraktion. Nennen ist töten. Das hat der junge Hegel schon gewußt: »Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Dasein, das aufgehoben werden derselben zu einem Dasein, welches ein Aufruf ist, der in allen vorstellenden Wesen wiederklingt.«⁴

Aber umgekehrt werden die Dinge nur durch den Tod in das Element des *Logos* versetzt. Sie erheben sich dadurch zum Begriff, daß sie als einzelne Dinge sterben. *Logos* und Tod sind dasselbe. Dieses in der heutigen Dichtung weitverbreitete Thema bildet den Kernpunkt der Äußerungen Mallarmés über das Dichten: »Das Absolute, verstanden als das Nichts, ruft die Sprache – den *Logos* (le verbe) –, um hier die Stätte seiner reinen Erscheinung zu finden . . . Die Sprache erteilt dem Ding die Abwesenheit, die es kategorial dem Absoluten (dem Nichts) angleicht und welche die reinste (von aller Dinglichkeit freie) Anwesenheit im Wort ermöglicht.«⁵ So ist der Tod der Sinn selbst. Da der Gegensatz nur zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen herrscht, wird das Wuchern der Natur als unrein, gar als schmutzig empfunden, im Vergleich zur durchsichtigen Kristall-Reinheit der technischen Welt des Geistes. Die idealistische Todesauffassung ist aber nicht nur das Prunkstück einer in sich geschlossenen Dichterwelt, sie ist vielmehr ein Grundzug des heutigen Zeitalters. Tod und *Logos* werden identifiziert aufgrund einer Gleichsetzung von *Logos* und Abstraktion, die je schon stattgefunden hat und die typisch modern ist. Dabei wird der *Logos* zur rationalisierten Sprache der Logistik und der Planung. Er wird mit dem Ausschaltungsprozeß jedes *Tropos* identifiziert, an dem er nicht mehr abgelesen werden kann. Das Abrücken des *Tropos* erscheint als die Befreiung des *Logos*, ja als dessen Auferstehung. Darüber Hegel: Das einzelne Ding stirbt und lebt im Begriff wieder auf.

Diese Sicht des Todes ist die moderne Sicht von seiner Weltherrschaft (vgl. Hebr 2, 15). Die antike Variante läßt sich kurz als die Macht des *Logos* der Natur über den Menschen kennzeichnen, somit als »natürliche« Veranlagung zur Vergöttlichung der Naturmächte. Heute aber begegnet die christliche Sinnggebung des Todes nicht mehr derjenigen des alten Heidentums, sondern einer Sinnggebung, in der der Tod als eine abstrahierende und gleichschaltende Macht begriffen wird. Die Gleichsetzung des Todes mit dem Begriff hat zur

⁴ Propädeutik, § 159 (Glockner, Ausg. 3, 211).

⁵ Unter der deutschen Mallarmé-Literatur sei nur auf das ausgezeichnete Buch von Hugo Friedrich verwiesen, Die Struktur der modernen Lyrik (¹³1973), besonders S. 122–128. Das Zitat entnehmen wir der S. 126. Vgl. auch vom selben Verfasser, Romanische Literaturen, 1. Bd., S. 227–236.

Folge, daß der Sieg des Todes zugleich als Sieg des Begriffs bezeichnet werden kann. Und wo das Sein zum obersten Begriff degradiert wird, faßt dieser auch Gott in sich.

Ein zum Begriff gewordener Gott ist aber notwendig als das bekannt, was er ist. Die offenbarte Religion ist dann die offenbare Religion, um Hegels berühmtes Wortspiel zu wiederholen. Damit wird alle negative Theologie als überholt betrachtet. Sie gilt als bloßes Nichtwissen⁶. Wir können hier nicht im einzelnen verfolgen, wie es zu diesem Wegfall des negativen Moments im theologischen Denken des Spätmittelalters kam. Im Hinblick auf die neuzeitlichen Folgen deuten wir nur folgendes an⁷.

Nach der grundlegenden Überzeugung der spätmittelalterlichen Metaphysik ist Gott nur noch der unerkennbare Grund der Welt. Sein Dasein hat im letzten nur die Bedeutung, dem Menschen zu erlauben, sich eine im Dasein gefestigte und gerechtfertigte Welt zu formen. Das Antlitz des Vaters ist hinter einem als Absolutum begriffenen Seinsprinzip entschwunden. Das Absolute aber kann nur durch Abstraktion erreicht werden. Infolgedessen ist das Sein nicht mehr imstande, durch die geordnete und schöne Welt durchzustrahlen. Indem Gott als das Absolute bezeichnet wird, kehrt sich die Ablehnung der negativen Theologie paradox um: Vom Absoluten können wir nur behaupten, daß er das Andere ist, das wir als solches nicht erfassen können. Der Vatername drückt das Wesen der Gottheit nicht mehr aus. Diese Tilgung der väterlichen Gestalt aber gewährt der Unendlichkeit des nunmehr unbestimmten Begehrens freie Bahn. Je unbekannter das Höchste wird, desto glühender wird der Wille dazu. So ist der unendliche Wille gezwungen, sich gegen das weltliche Seiende zu wenden, weil es ihm notwendig als unzulänglich erscheinen muß. Das Schöne ist kein Gleichnis des göttlichen Seins mehr, es wird mit dem Nichtigen gleichgesetzt⁸. Andererseits wird der *Logos*, auch in seinem vornehmsten Gebrauch, in der Dichtung, zum Erforschen des Unbekannten als solchen und zur Zerstörung der bekannten Welt⁹. Die negative Theologie gibt dem Gebet nicht mehr freie Bahn, sondern vernichtet seinen Gegenstand. In ihr erfolgt nicht mehr das Sterben und Auferstehen der menschlichen Vernunft, sondern der Tod Gottes.

Dadurch erhellen sich nun die Hauptzüge der heutigen weltlichen Tod- und *Logos*auffassungen: Als unbekannter Gegenstand der Begierde wird der Tod zugleich verneint und erstrebt¹⁰, der *Logos* aber, als Planung, dient dazu, die Möglichkeit des Todes sowohl auszuklammern wie dessen Allmacht

⁶ Vgl. Feuerbach, Wesen des Christentums, 2. Leipzig/Stuttgart, S. 55.

⁷ Vgl. Le Guillou, Das Mysterium des Vaters. Einsiedeln 1974.

⁸ Die Idee stammt aus »La nouvelle Héloïse« von Rousseau, der ihre Herkunft aus dem unendlichen Willen klar einsieht (VI, 8; Pléiade 2, 693).

⁹ Vgl. schon Novalis: »Der Sinn für Poesie . . . stellt das Undarstellbare dar. Er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare usw.« (Fg. 45; Ausg. Kellertat, Winckler, S. 415).

¹⁰ Vgl. den Artikel von Otto B. Roegge, S. 502.

zu beweisen, da die allgemeine Ausschaltung des Todes nur dadurch geschieht, daß jede lebendige Einzelheit beiseite gebracht wird. Der Tod ist, wie wir schon sahen, der *Logos* selbst, er wird sogar mit göttlichen Prädikaten versehen. Der Gott ist »gegenwärtig . . . in der Gestalt des Todes«¹¹.

Die Doppeldeutigkeit des personal verstandenen Todes

Zwischen dem christlichen Sinn des Todes und dessen heutiger Deutung gähnt eine Kluft. Idealistisch erscheint der Tod als Befreiung des *Logos*. Der *Logos* sei die Wahrheit des Dings. Nur das Unwesentliche sterbe. Im menschlichen Tod aber geht im *Logos* ein Wesentliches, ja das Wesentliche schlechthin, verloren: die Freiheit. Die Befreiung des *Logos* kostet der Person ihre Freiheit. Die Persönlichkeit der Person wird von ihrem *Logos* nicht erschöpft. Der Tod erscheint vielmehr als eine Fesselung der Person. Biblisch ist er der Triumph der Weltelemente, die sich der menschlichen Natur bemächtigt haben. Läßt sich diese Todesauffassung überholen?

Allzuoft meinen die Christen, dazu genüge die Behauptung des personalen Charakters des Todes. Man pflegt das vielbesungene Thema des »Gib jedem seinen eigenen Tod« (Rilke usw.) nochmals umzudichten, es sogar philosophisch zu begründen. Dieser Versuch kann eine gewisse philosophisch-theologische Tiefe erreichen, zum Beispiel im Werk von Ladislaus Boros¹². Wie der Tod – wir sagten es oben – die Kommunikation zugleich fordert und ausschließt, so trifft er die Person eben dort, wo sie zur vollen Einheit wird. Erst im Augenblick des Todes als des Endes bin ich be-endet und voll-endet. Hier bin ich einer »letzten Entscheidung« fähig: für oder gegen Gott. Darauf zielt die Gesamtheit des menschlichen Lebens als Wollen (Blondel), Kennen (Maréchal), Sich-erinnern (Bergson), Lieben (Gabriel Marcel), sogar Dichten (Rilke). Der Tod erscheint, nach Boros, als die Tat der erst jetzt vollendeten Persönlichkeit. Die Materie hemmte die Freiheit; im Tod wird sie abgestreift und es bleibt nur die reinste Freiheit übrig. Diese Lösung des Mysteriums des Todes hat ihre Vorteile, da sie viele dunkle Probleme (Fegfeuer, Erbsünde, Vorhimmel usw.) zu klären vermag. Aber sie bedarf unseres Erachtens einer Ergänzung.

Denn hier stellt sich die Frage: Ist nicht das Thema des »eigenen Todes« ein bloßes, einseitiges spiegelhaftes Gegenbild des einseitig von der Natur her als Sieg des Begriffs verstandenen Todes? Wie wird hier die »Eigentlichkeit« des Todes begründet? Sie kann allzuleicht als der Wille des Individuums

¹¹ Hölderlin, Anmerkungen zur *Antigona*, 3.

¹² *Mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Olten 1962. Die ohne Erwähnung des Titels angeführten Stellen verweisen auf dieses Werk.

verstanden werden, sich von den anderen durch völlige Aufhebung der Kommunikation zu unterscheiden. Die Einmaligkeit (die *ultima solitudo* des Duns Scotus) wird zur Einsamkeit. Was trennt dann aber noch Tod und Hölle? Die Freiheit erscheint nur als das absolute Sich-selbst-Setzen der Person (Boros, S. 70, 72, 82, 128), die als absolute dem Absoluten begegnet. So ist der Tod eine Begegnung mit dem als Absolutem begriffenen Gott. Der Auffassung der Freiheit als eines Sich-selbst-Setzens entspricht die Auffassung Gottes als des Absoluten. Begegnung mit dem Absoluten und Übergang zum Vater sind jedoch zweierlei. Sich-selbst-Setzen (das *authypostaton* von Proklos) und innergöttliches trinitarisches Leben sind nicht dasselbe. So kann hier der christliche Tod nicht als Nachahmung Christi, als Mitsterben mit ihm, mithin nicht als Liebesakt erfaßt werden. Kein Wunder, da hier ein nicht durchaus christlicher Begriff des »Eigentlichen« und Personalen vorausgesetzt wird. Gilt dagegen der Tod als Zugang zu Gott dem Vater, dann muß das Sterben gottgemäß als ein Abbild göttlichen Lebens gedacht werden. Freilich darf man dann nicht beim Tod im allgemeinen einsetzen, sondern bei Christi Tod.

Der liebende Tod des Logos als Übergang zum Vater

»Das Christliche am Christen ist Christus« (Augustinus). Christi Tod ist der einzige christliche Tod. Fragen wir nach dem Sinn des christlichen Todes, dann gilt es, den Tod Christi zu betrachten. Der Tod erschien uns anfänglich als die Befreiung des *Logos* aufgrund einer durchgreifenden Tilgung des Besonderen (*Tropos*). Nun aber bekennen die Christen, Christus sei eben der *Logos*, das Wort Gottes. Hier darf man nicht von Zweideutigkeit sprechen. Denn Christus ist für den Christen wirklich der Sinn der in ihm ins Dasein gerufenen Schöpfung. Das menschengewordene Wort ist das, worin die ganze Welt ihren Bestand besitzt. Deswegen ist er die Wahrheit alles Weltlichen, und auch *meine* Wahrheit. Was ich bin, ist *er* noch mehr als ich selbst. Wenn wir nun aber bekennen, daß das Wort Fleisch wurde, müssen wir auch nach dem Tod des *Logos* fragen¹³. Nur hier können wir im strengen Sinn vom Tod des Sinnes reden.

Der erste bemerkenswerte und sogar einmalige Zug dieses Todes ist seine Freiheit: »Niemand nimmt es (das Leben) von mir, sondern ich lasse es von mir selber« (Joh 10, 18). Von Selbstmord kann hier nicht die Rede sein, weil der Tod in dem Geiste geschieht, der Jesus befiehlt und dem er gehorcht. Was die Vorstellung eines mehr oder weniger (Nietzsche) bewußten *Selbstmordes*

¹³ Zum ganzen vgl. H. U. von Balthasar, Gott redet als Mensch. In »Verbum Caro« (1960), S. 73–99. Zum Thema »Tod des Wortes«, vgl. vom selben Verf., Das Ganze im Fragment (1963), S. 245–268 und 298–308. Louis Bouyer, Le Fils éternel. Paris 1974.

Jesu am gründlichsten ausschließt, ist die trinitarische Art seines Selbstseins. Christus ist *Logos* als *Wort des Vaters*. Der *Logos* redet nicht von sich selbst, sondern vom Sprechenden her (vgl. Joh 5, 3; 6, 38; 7, 17 usw.). Er gehorcht und entspricht der Meinung des ihn aussprechenden Vaters. Er ist gerade deswegen frei, weil er sein *Logossein* im Gehorsam erfüllt. Sein Gehorsam vollendet seine Freiheit, das zu sein, was er ist. Christus als *Logos* braucht deshalb gar nicht befreit zu werden. Er braucht dazu kein Hindernis wegzuschaffen. Seine Freiheit ist keine »negative« Freiheit, er besitzt sie von vornherein. Sie entspricht der Freiheit des ihn aussprechenden Vaters. In der menschlichen Rede reicht die Freiheit nicht bis zum Gebiet des *Logos* (zum Beispiel der grammatikalischen Regeln), sondern beschränkt sich auf den *Tropos*, den Stil, die Wahl irgendeiner Wendung. In der Trinität dagegen fängt die Freiheit an mit dem im Geiste der Freiheit stattfindenden Hervorgang des Sohnes. Wenn der Sohn, als *Logos*, gar keiner Befreiung bedarf, gewinnt er eine solche selbstverständlich auch nicht im Tod. Der menschgewordene *Logos* stirbt nicht, um von der Schale seiner menschlichen Natur befreit zu werden, sondern um den Menschen zu befreien.

Sein Tod ist das Siegel einer unwiderruflichen Gabe: »Niemand hat eine größere Liebe als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 15, 13). Sein Leben hingeben heißt nicht nur: sich aufopfern, sondern auch seine eigene Art des Lebens mitteilen, wie er es als Sohn in der Trinität vom Vater her und zum Vater hin lebt. Was mitgeteilt wird, ist eben jene Kommunikation mit dem Vater, die das einmalige seiner »Person« ausmacht. Er schenkt, was sein Eigentlichstes ist, das heißt seinen Zugang zum Vater.

Warum ist sein Tod dafür unentbehrlich? Im Tod wird Christus seiner menschlichen Natur entblößt; »ein Wurm und kein Mensch«. Es bleibt ihm nur noch die »personale« (hypostatische) Kommunikation mit dem Vater. Scheinbar von Gott verlassen, verläßt er den verlässlichen Vater nicht. Christi Tod ist der Augenblick der Reduktion der Natur auf das winzige Nadelöhr des *Tropos* bzw. der Hypostase. »Aller ›Sinn‹ ist unerbittlich reduziert auf das demütige Vorziehen des Willens des Vaters um seiner selbst willen«¹⁴. Die Menschlichkeit des Menschen besteht fortan nicht mehr darin, daß er ein so oder anders gearteter Teil der zum Sklaven der Sünde gewordenen Welt ist. Sie ist vielmehr die Fähigkeit, so gesinnt zu sein, wie Jesus Christus es war (Phil 2, 5). Christus ist der Mensch schlechthin. Mit ihm kommunizieren wir nicht nur aufgrund einer gemeinsamen Natur, sondern vor allem durch Nachahmung seines hypostatischen liebenden Gehorsams, durch Erfahrung der Reduktion darauf, kurz, durch Mitsterben (vgl. Röm 6, 5; Phil 4, 10). Gemeint ist damit natürlich nicht die Reduktion der Person auf die Seele (vgl. Platons *Phaidon*). Vielmehr ist die Reduktion zugleich *Über-*

¹⁴ H. U. von Balthasar, *Theologie der Drei Tage*. Einsiedeln/Köln 1969, S. 74.

gang. Der Tod Christi ist Ausgang aus dieser Welt und Gang zum Vater (Joh 13, 1). Dieser Gang ist zuerst die menschlich-zeitliche Übersetzung des Zugangs zum Vater. Er ist ein Exodus (vgl. Lukas 9, 31), und in diesem Auszug wird der göttliche Name geoffenbart: »Wenn ihr des Menschen Sohn erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und daß ich nichts von mir selber tue, sondern so rede, wie mich der Vater gelehrt hat« (Joh 8, 28). Das göttliche »Ich bin« des Auszugs aus Ägypten ertönt jetzt vom Kreuz her. Der Name Gottes ist die liebende Selbstmitteilung innerhalb der Trinität, die sich hier im Gehorsam des Sohnes dem Vater gegenüber offenbart und mitteilt.

Christlicher Tod als Nachahmung der trinitarischen Liebe

Es ist äußerst schwierig, sich den Übergang als solchen vorzustellen, geschweige denn, ihn begrifflich zu denken, solange wir nicht versuchen, ihn von der Trinität her zu fassen. Der personal verstandene Tod muß einem anderen Todesmodell weichen, nämlich dem analog zu den trinitarischen Vorgängen gedachten Tod. Hier ist nicht mehr von menschlichen Personen die Rede, sondern von Hypostasen.

Die Christen bekennen im einen Gott ein Wesen (*Usia*) und drei »Personen« (*Hypostasis*). Wir sprechen lieber von Hypostasen, weil der moderne Begriff Person zweideutig ist. Wir verstehen nämlich unter Person vor allem ein geistiges und selbstbewußtes Akt-Zentrum. Diese Definition paßt für die menschliche Person, taugt aber nicht für die Trinität, wo jeder zur Welt hin sich richtende Akt gemeinsam von den drei »Personen« vollbracht wird¹⁵. Die heilige Trinität besteht aus drei Hypostasen, die wir voneinander nur dadurch unterscheiden können, daß die eine der Vater, die andere der Sohn, die dritte der Geist ist, das heißt durch ihre Verhältnisse zueinander. Diese Verhältnisse gehören nicht den »Personen«, sie *sind* die »Personen«. Der Vater *ist* die Zeugung des Sohnes usw. Die Hypostasen sind Seinsweisen, verschiedene Weisen, zu existieren (*tropos tes hyparxeos*). *Tropos* muß man hier ganz buchstäblich durch *Wendung* übersetzen. Die Hypostase ist der Umschlageort, wo der trinitarische Lebensstrom sich wendet, wo er sich zu einer anderen Hypostase hinkehrt. Der Vater zum Beispiel wendet sich liebend zum Sohn, der sich im Geist zum Vater zurückwendet¹⁶. Was eine Wendung erfährt, ist das Wesen Gottes selbst (seine *Usia*). Die Göttlichkeit Gottes ist keine den Hypostasen überlegene Gottheit, sie ist gerade das Relations-Leben der Trinität. In Gott ist nichts göttlicher als die Liebe, die Selbst-Hingabe. Das göttliche Wesen ist kein Ding, woran jede Hypostase teilnehmen dürfte,

¹⁵ Vgl. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*. Münster 1969, S. 44 f.

¹⁶ Vgl. z. B. Novatian, *Über den dreifaltigen Gott*. Düsseldorf 1962, S. 205.

es ist die Mitteilung, der Übergang der Göttlichkeit von einer Hypostase zur anderen. Diese Mitteilung setzt voraus, daß keine Hypostase das Wesen der Gottheit für sich »besitzt«. Keine Hypostase ist die Gottheit selbst¹⁷. Die Gottheit ist die vollendete Mitteilung selbst. Was die Hypostase als solche ausmacht und was sie von den anderen unterscheidet, ist keine letzte Unmittelbarkeit. Was sie nicht mitteilen kann, ist nur, daß sie sich *von sich selbst* aus gibt.

Von hier aus erfolgt die christliche Todesdeutung. Im Tod erfährt Christus als Mensch genau das, was er als *Logos* in der Trinität erlebt, das heißt die völlige Abhängigkeit in der Liebe: Indem Jesus von seiner menschlichen Natur entblößt und auf den hypostatischen Gehorsam reduziert wird, erfährt er auch als Mensch das trinitarische Sich-Hingeben der göttlichen Natur. Damit lernt er nichts, was er in der Trinität nicht erfahren hätte. Der Tod ist für ihn als Sohn keine bereichernde Erfahrung (wie die romantische Theologie meint). Wir Menschen aber bedürfen dieses Übergangs: im Geschöpf ist Todes-Übergang die Übersetzung des trinitarischen Ganges einer Hypostase zur anderen. *Der Tod ist für uns menschliche Personen das einzige Mittel, den hypostatischen Liebes-Übergang Gottes zu erleben*. Daher kommt es, daß wir Gott nicht sehen können, ohne vorher zu sterben. Nicht, weil der Tod platonisch das Seelenaugeläuterte. Sondern weil allein der Tod die Reduktion auf die Hypostase vollbringen kann¹⁸. In diesem Sinn kann man vom Tod sagen, er sei mein »Eigentlichstes«: weil er die unersetzliche Stelle meiner Enteignung ist.

Übergang und Zugang

Oft macht man der christlichen Todesdeutung den doppelten Vorwurf, sie nehme den Tod entweder nicht ernst genug oder färbe ihn im Gegenteil zu schwarz. Der christliche Tod als Übergang ist gefährlicher, mithin fürchtenswerter als der heidnische Tod. Darüber Lessing. Der Schluß Epikurs (wenn der Tod da ist, dann bin ich nicht mehr da) gilt nur für das Individuum, nicht für die Person, geschweige denn für die nach dem Modell der Hypostase erlebte Persönlichkeit. Für das Christentum ist der Tod eine ernste Sache. Christus raubt dem Tod seinen Stachel, erfährt aber sein ganzes Gewicht. Andererseits wird der Tod nicht als das Letzte erlebt. Das Letzte ist nur Liebe

¹⁷ So daß der dreifaltige Gott nicht als das Absolute bezeichnet werden kann. Das Absolute ist *authypostaton*, d. h. Identität der Hypostase und der *Usia*; oder *causa sui*, d. h. Identität des Wesens und des Daseins (Spinoza). Die Vorstellung einer inner-trinitarischen Kenose, wonach etwa der Vater die Gottheit besitzen und sie nachträglich dem Sohn geben würde, setzt voraus, daß der Vater als das Absolute gedacht wird.

¹⁸ In der Weisheit des Ostens kann der Mensch die oberste Stufe der Vollendung schon im Diesseits erreichen. Merkwürdig ist, daß diese Stufe gerade die Auflösung der Hypostase ins Unbewußte ist.

und Selbsthingabe. Nur wenn man dies Letzte vergißt, kann man sich einbilden, Christentum habe die Traurigkeit in die Welt eingeführt (Lorenzo Valla, später und positiv Chateaubriand).

Tod als Übergang ist Tod als Zugang, als Möglichkeit des Sterbens. Man könnte zu behaupten wagen, der Tod werde erst mit Christi Zugang zum Vater möglich. Damit hört er auf, ein unendliches und unbestimmtes Schweben zu sein (wie in Kafkas »Jäger Gracchus«). Eine um so festere Grenze trennt das menschliche Leben von der Totenwelt, als nur durch den Tod das göttliche Leben erreicht werden kann. Das christliche Leben ist in diesem Zugang: »durch ihn (Christus) haben wir den Zugang . . . in seinem Geiste zum Vater . . . Freudigkeit (*parrhesia*) und Zugang in aller Zuversicht« (Eph 2, 18; 3, 12). Was den Menschen zur Person macht, ist genau dieser Zugang, und keineswegs ein unaussprechbar Unmittelbares. Christliche Kommunikation geschieht auf Grund des Mitsterbens. Dies trennt nun auch radikal die christliche Kirche (die auch im Neuen Testament *politeia* genannt wird) von den weltlichen politischen Gesellschaften. Während diese, nach der modernen politischen Philosophie, einer gemeinsamen Furcht vor dem Tode entspringen (Hobbes), gründet jene auf dem liebenden Mitsterben.

Neben dem Zugang nennt Paulus die *Parrhesia*, das vertrauensvolle Sich-aussprechen vor Gott. Christi Tod und Übergang zum Vater schenkt den Christen eine erneuerte Sprache für eine neue Freiheit. Nach der idealistischen Todesauffassung sterben die Dinge, damit der befreite *Logos* entstehe. Die Christen bekennen den Tod des *Logos* selbst. Durch diesen Tod werden die Dinge befreit. Die Welt wird befreit, indem die Dinge von dem über ihnen waltenden un-personalen (»un-tropischen«) *Logos* befreit werden. Das Wesen der Welt war unpersonales Gesetz. Das Herz der Welt ist seit Christus personale Liebe, die jeden Menschen und jedes Ding bei seinem Namen ruft. Darin liegt die partielle Wahrheit der »Gott-ist-tot-Theologie«: Durch Christi Tod wird die Welt befreit. Aber nicht weil dieser Tod Vernichtung der die Unschuld des Werdens hemmenden Macht wäre¹⁹, es ist vielmehr Zugang zum liebenden Vater, der allein unendliche Freiheit geben kann.

»Gib dein Blut und erhalte den Geist«

Der Tod Christi als Tod des *Logos* befreit die Menschen dadurch, daß er ihnen die Freiheit des Heiligen Geistes gibt. Der Tod der Dinge ließ den *Logos* frei. Der Tod des *Logos* aber befreit den Geist. Der gekreuzigte Jesus

¹⁹ Vgl. Nietzsche, Götzen-Dämmerung VI, 8. Berlin 1969, S. 90 f. Man könnte hier die Bemerkung Erich Auerbachs erwähnen, wonach ein abendländischer Realismus nur mit der Beschreibung der Passion Christi ermöglicht wurde. Vgl. Dante als Dichter der irdischen Welt. Berlin 1929, S. 18–25; Mimesis. Bern 1967, S. 44–52.

sagt: »alles ist vollbracht«, neigt das Haupt und gibt den Geist auf (Joh 19, 30). Der Geist, der vom Kreuz her ausgehaucht wird, ist der Heilige Geist, die dritte Hypostase der göttlichen Dreieinigkeit. In der Trinität ist der Heilige Geist das »Person«-gewordene Verhältnis von Vater und Sohn²⁰, die liebende Atmosphäre ihres freien Übergangs in- und zueinander. Die Gabe des Geistes ermöglicht ein christliches Sterben, das heißt ein Sterben, das als Nachfolge Christi, tiefer als Nachahmung des trinitarischen Sohnes erlebt werden kann. Die Gabe des Geistes, der selbst die Gabe in Person ist, macht das Leben zu einer Gabe, die nur im Augenblick des Todes unwiderruflich wird.

Das ist am deutlichsten ausgedrückt im alten Spruch der Wüstenväter: »Gib dein Blut und erhalte den Geist«²¹. Hier gibt es keinen Austausch, kein *do ut des*: das einmal ausgegossene Blut kann man nicht zurücknehmen. Das Blut gilt biblisch als Gleichnis des Lebens, mit dem Blut gibt man sich selbst. Keine fremde Ware wird fortgegeben, die Person selbst wird geschenkt. Trotzdem ist das Blut nicht einfach gleich der Person. Es drückt zunächst die Beziehung zu sich selbst aus, es stellt das vor, was mich zu einem Leib macht, es bildet die Ökonomie meiner organischen Einheit. So bedeutet der obige Spruch: Christliches Leben besteht darin, daß die weltliche Ökonomie durch eine geistliche ersetzt wird. Mein *Logos*, das Gesetz meines Wesens, bin nicht mehr ich. Darüber wußte Paulus Bescheid, als er vom »inneren Menschen« sprach (Eph 3, 16; 2 Kor 4, 16). Was mich als mich selbst ausmacht, ist nicht mehr mein Ich, sondern der mich zum Übergang vorweg bildende Geist. Was mich mit mir selbst verknüpfte, das Blut, wird zu dem Geist, der mir den Zugang zum Vater eröffnet, indem er mich zu ihm hin freigibt.

»Gib dein Blut.« Was heißt hier geben? Gegeben wird in diesem Fall der Leib. Für den Christen wird nur das besessen, was gegeben wird. Das ist ein allgemeines Gesetz des Christseins, das man nach dem Areopagiten »hierarchisches« Gesetz nennen kann. Eigentum ist Gabe. Das gilt nicht nur für die äußeren Güter, sondern allgemein. Etwas ist mir insofern eigen, als ich es gebe. Vom Standpunkt der weltlichen Art des Habens und des Gebens klingt diese Regel paradox. »Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt« (Joh 14, 27). Das mir Eigene ist das, was ich allein geben kann. Nicht weil ich darüber allein verfüge, sondern weil es allein von mir verlangt wird. So mit dem Leib, der unser Eigenstes bildet. Daher läßt sich verstehen, wie man im Geist lebt und leibt, oder besser gesagt, welches die Rolle des Leibes im Sterben ist. Der Leib müßte von seiner Fähigkeit zum Auferstehen her gedacht werden. Durch Auferstehung erfahren wir, was ein Leib ist. Wir haben einen Leib,

²⁰ Vgl. Mühlen, a. a. O., bes. S. 159–169.

²¹ Abba Longinos, 5 (PG 65, 257 b); deutsch: Weisung der Väter. Hrsg. v. B. Miller. Freiburg i. Br. 1965, S. 159.

um sterben und auferstehen zu können²². Daher die christliche Art des Lebens zur Auferstehung hin, zum Beispiel in der Ehe: »Das Weib ist ihres eigenen Leibes (*idion sóma*) nicht mächtig, sondern der Mann. Desgleichen ist der Mann seines Leibes nicht mächtig, sondern das Weib« (1 Kor 7, 4), weil er ihr seinen Leib gibt. Damit lernt er das Auferstehen. Im christlichen Leben wird eben das erreicht, wonach die Philosophie sich umsonst bemühte: die Aufhebung der Schranken der Leiblichkeit. Der Leib als Privatbesitz hemmt die Allgemeinheit des Denkens. Christlich aber wird das Problem nicht durch Beseitigung des Leibes und Erhebung zum Begriff gelöst, sondern durch Reduktion auf die Hypostase, die einen liebenden Übergang ermöglicht, zum Vater und zum Nächsten hin.

Wenn christliches Sterben ein Geben des eigenen Leibes ist, dann ist der Martertod das christliche Sterben schlechthin. Denn dieser Tod ist Selbsthingabe und Übergang zum Vater in der liebenden Nachahmung des Sohnes. Nur im Martertod und in der Auferstehung erscheint die leibliche Organisation als geistliche Ökonomie²³, als die bloßgelegte Bereitschaft zum geoffenbarten liebenden Ratschluß des Vaters, uns als Söhne bei sich aufzunehmen.

²² Damit wird nicht versucht, das Leben vom Tod her zu denken, wie die Biologie es nach Bichat üblicherweise tut. Über den Leib als auferstehungsfähig, vgl. die Hinweise Claude Bruaires, *Philosophie du corps*. Paris 1968, S. 263–268.

²³ Vgl. *Martyrium Polykarps* 2, 2 und *Irenäus, Adversus Haereses* V 3, 2.