

HELMUT HOPING · FREIBURG

FREIHEIT, TOD, GOTT

«Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden. Aus dem Strom der Lethe können wir nur durch die ungezeugte Aletheia, die Gott ist, herausgezogen werden. Wenn Gottes Name über uns genannt wird, so bedeutet das, dass unser Leib ewig sein wird ... Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»

ERIK PETERSON

I. TODESBILDER UND EINSTELLUNGEN ZUM TOD

Menschen sind die einzigen Lebewesen, die wir kennen, die ihre Toten bestatten. Der Tod, dem in den Religionen sowie in der Philosophie eine zentrale Bedeutung zukommt, bedeutet jenen rätselhaften «Umschlag», mit dem wir beim Anblick eines Verstorbenen konfrontiert sind. In diesem Sinne schreibt Emmanuel Lévinas über den Tod: «Jemand, der stirbt: Angesicht, das zur Maske wird.»¹ Was wir bei einem Verstorbenen sehen, ist ein Gesicht und doch kein Gesicht mehr. Der Verstorbene ist zu seinem eigenen Bild geworden. «Niemand kann sich ähnlich sehen», so der Bildwissenschaftler Hans Belting, «er tut es entweder nur im Bild oder nur als Leichnam ... Der Schrecken des Todes liegt darin, dass sich vor aller Augen und mit einem Schlage in ein stummes Bild verwandelt, was gerade noch ein sprechender, atmender Körper gewesen ist»². Belting vermutet einen ursprünglichen Zusammenhang von Tod und Bild: Die erste Bilderfahrung machte der Mensch vielleicht mit dem Tod.³ Und wohl nicht zufällig bezeichnete *imago* ursprünglich die Totenmaske: Der Leichnam verkörpert die *Anwesenheit eines Abwesenden*.⁴

Der primäre Sinn des Bildes ist es, abzubilden, was nicht anwesend ist. Darin trifft sich das Bild mit der Sprache, mit der wir etwas bezeichnen, unabhängig davon, ob es gegeben ist. Bild und Sprache sind Formen der Repräsentation. Sie ermöglichen eine Antizipation von Zukünftigem, einschließlich des Endes, das wir «Tod» nennen. Bild und Sprache machen

verständlich, warum der Mensch, im Unterschied zum Tier, Religion hat.⁵ Am Anfang der Religion stand das Rätsel des Todes: Religionen sind Antworten auf die Frage, wie die Identität des Verstorbenen, sein «Fortgehen» und sein paradoxes «Bleiben» im Leichnam zu deuten sind. So ist die Bestattung von Toten mehr als die Beseitigung einer Leiche; sie ist verbunden mit religiösen Metaphorisationen des Todes. Todesmetaphern, die in der Verbindung mit dem Tod bis in unsere Zeit begegnen, sind das Bild der Reise, des Übergangs, der Passage, des Abschieds.⁶ Diese Bilder, in denen die Erfahrung des Todes zur Sprache gebracht wird, gehören wie die Begräbnisrituale zum «symbolischen Handeln», das den Kern menschlicher Kultur bildet.⁷

Anders als in traditionellen Gesellschaften gibt es in unserer pluralistischen Gesellschaft keine zentrale religiöse Sinngebung des Todes mehr. Es existieren heute ganz unterschiedliche Einstellungen zum Tod.⁸ Ein gängiges soziologisches Deutungsmuster für den modernen Umgang mit Tod und Sterben ist seit Max Scheler die These von der Verdrängung des Todes.⁹ Zum Inbegriff des naturwissenschaftlich-medizinischen Todesverständnisses ist die Vorstellung vom «natürlichen Tod» geworden.¹⁰ In Medizin und Kriminologie bezeichnet der Begriff des natürlichen Tod einen Tod, der nicht durch einen Gewaltakt von außen herbeigeführt wird, sondern aus inneren Ursachen des menschlichen Organismus zu erklären ist. Dagegen verwenden die Soziologen Alois Hahn und Werner Fuchs den Begriff des natürlichen Todes auf der Linie von Ludwig Feuerbachs Konzept des naturgemäßen Todes¹¹ und verbinden damit wie Feuerbach eine radikale Absage an die Idee der Seelenunsterblichkeit wie an den christlichen Auferstehungs glauben.¹²

Hier soll nun nicht kulturanthropologisch oder soziologisch über Sterben und Tod, über Todesbilder, Einstellungen zum Tod und Begräbnisrituale gesprochen werden. Vielmehr geht es um die christliche Antwort auf den Tod. In einer philosophischen Annäherung an das widerständige, nicht-integrierbare Faktum des Todes werden zunächst drei für die Theologie des Todes bedeutende Versuche aufgegriffen, das Verhältnis von Zeit, Freiheit und Tod zu bedenken. Der zweite Abschnitt bemüht sich glaubenshermeneutisch um einige Klärungen der christlichen Auferstehungshoffnung und des Motivs des Mitsterbens mit Christus. Der dritte Abschnitt fragt liturgie-theologisch nach dem Ausdruck der christlichen Hoffnung in der kirchlichen Begräbnisliturgie.

II. ABSCHIED UND AUFBRUCH INS UNGEWISSE

Die metaphysische Vorstellung, mit dem Tod vollziehe sich die Trennung der Seele vom Leib, blieb in der Philosophie bis zu Martin Heidegger, der

zum metaphysischen Todesverständnis auf Distanz ging, maßgeblich.¹³ Die *nach*metaphysische Philosophie ist dazu übergegangen, die Gegenwart des Todes *im* endlichen Leben zu bedenken, mit der zunehmenden Tendenz, den Tod ins Leben aufzulösen. Auch Emmanuel Lévinas und Michael Theunissen fragen nach der Gegenwart des Todes im Leben, doch betrachten sie den Tod nicht als ein Ereignis des Lebens, reduzieren ihn ebenso wenig auf das Moment der Vernichtung. Auch ist ihr Zugang zum Phänomen des Todes nicht ausschließlich das Verhältnis zum eigenen Tod wie bei Heidegger.¹⁴

In «Sein und Zeit» vergleicht Heidegger das «Enden» des Daseins im Tod mit der Frucht, die zu ihrer Reife kommt, betont aber zugleich, dass dieser Vergleich nur von begrenzter hermeneutischer Kraft ist. Denn der Tod ist nicht die Vollendung des Daseins, wie sich die Frucht in ihrer Reife vollendet.¹⁵ «Enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden».¹⁶ Für Heidegger konstituiert der Tod allerdings die Ganzheit des Daseins. Den Tod versteht er als eine «Weise zu sein», nämlich als das in der Sorgestruktur des Daseins gründende «Sein zum Tode». «Daseinsmäßig *ist* der Tod nur in einem existentiellen *Sein zum Tode* ... Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein *zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.»¹⁷ Das Sich-Vorweg-Sein in der Sorgestruktur des Daseins ist genau dies: das Sein-zum-Tode. Dies erklärt, warum Heidegger im Tod die «*eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*»¹⁸, eine «*Möglichkeit des Daseins*»¹⁹ sieht. Die Möglichkeit des Todes ist kein Können im Sinne eines Vermögens, etwas zu realisieren.²⁰ Der Tod ist die «*Möglichkeit der Unmöglichkeit*»²¹, die Möglichkeit «*der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*»²². «Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zur ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen»²³. Der Tod begegnet bei Heidegger also als eine besondere Möglichkeit des Daseins.

Der Tod ist bei Heidegger ein «Ereignis der Freiheit»²⁴, so der kritische Einwand von Emmanuel Lévinas. Für den jüdischen Philosophen ist der Tod dagegen die äußerste Grenze des Könnens. Er ist kein Ereignis, das wir übernehmen könnten. Der Tod ist die Unmöglichkeit der Möglichkeit, das Nicht-Können-Können. In der Beziehung zum Tod sind wir in Beziehung zu etwas, das nicht von uns kommt. Der bevorstehende Tod kündigt ein Ereignis an, dessen wir nicht Herr sind.²⁵ Er zeigt, dass wir in Beziehung stehen zu etwas absolut anderem, zum Geheimnis.²⁶ Anders als Heidegger, der die ursprüngliche Zeitlichkeit vom Dasein und seiner Sorgestruktur her denkt, das heißt vom «noch nicht» des Daseins, solange es ist – vom Sein-zum-Tod gegenüber der bloß linearen Zeit, denkt Lévinas die Zeit und den Tod vom Anderen, nicht die Zeit vom Tod her. Der Tod des Anderen ist immer der «erste Tod»²⁷. Der Tod des Anderen lässt uns die «Verantwortung»

ihm gegenüber erfahren, gegenüber seiner äußersten Verwundbarkeit und Ohnmacht. «Ich bin für den Anderen verantwortlich, insofern er sterblich ist»²⁸. Anders als Heidegger, der vom Sein-zum-Tode des Daseins die ursprüngliche Zeitlichkeit gewinnt, fragt Lévinas nach der Zeit ausgehend von der Beziehung zum Anderen, vom «Sich-Beugen vor dem Tod des Anderen»²⁹, in dem es um eine Beziehung zum Unendlichen geht.

Der Tod kann für Lévinas nicht auf Vernichtung, auf das Dilemma von Sein und Nichts, reduziert werden, denn «Hinscheiden» ist «Negativität, deren Bestimmung unbekannt ist»³⁰, es ist Aufbruch, «ohne eine Anschrift zu hinterlassen»³¹. Zwar ist das Nichts des Todes unleugbar, doch widersetzt es sich unserem Denken: «Wir verstehen den Verfall, die Verwandlung, die Auflösung. Wir verstehen, dass die Formen vergehen, während manche Dinge fortbestehen. Von all dem hebt sich der Tod ab, unfasslich, dem Denken unzugänglich und dennoch unbestreitbar und unleugbar.»³² Erkennbar und natürlich für das Denken ist das «Nichts als *Auflösung*, die Vernichtung als *Zersetzung*, wo etwas weiterbesteht, selbst wenn die Formen vergehen. Das relative Verschwinden zeigt sich ohne Schwierigkeiten.»³³ Doch Tod ist der Tod von jemandem. Die Bedeutung aber, dass jemand gestorben ist, wird nicht vom Sterbenden getragen, sondern von dem, der zurückbleibt. Im Tod des Anderen haben wir es nicht allein mit einem Übergang von einem zum anderen zu tun, sondern mit dem «*Ereignis selbst des Dahingehens*»³⁴. Der Skandal des Todes besteht darin, dass der Andere, für den wir Verantwortung tragen, «dahingegangen» ist, «dahinscheidet» und sein Antlitz zur Maske wird.

Gegenüber der in der *nachmetaphysischen* Thanatologie anzutreffenden Tendenz, den Tod ins Leben aufzulösen³⁵, hat Michael Theunissen den Vorschlag gemacht, den Tod und seine Gegenwart im Leben vom Phänomen des Abschieds her zu denken, um so das metaphysische Anliegen der traditionellen Thanatologie festzuhalten.³⁶ Nach Theunissen existiert der Mensch insgesamt «abschiedlich». Der Tod fordert von uns einen radikalen Abschied, der auf vielfältige Weise in unserem Leben präsent ist. Unter «Abschied» verstehen wir gewöhnlich den Abschied von Menschen oder Dingen. Im übertragenen Sinne sagen wir auch, dass wir von unseren Überzeugungen Abschied nehmen und darin irgendwie von uns selbst. Doch mögen wir auch von Menschen, Dingen oder Überzeugungen Abschied nehmen, wir selbst bleiben dabei, wenn auch verändert, bestehen.

Der Tod aber, sofern er das Leben beendet, fordert von uns einen Abschied besonderer Art, einen Abschied von der Welt, den anderen Menschen und schließlich, so paradox es auch klingen mag, von uns selbst. Denn obschon wir wissen, dass der eigene Tod nicht alles Leben beendet, ist er doch für mich der Untergang einer ganzen, mir zugehörenden Welt, mit der zusammen ich vergehe. Der mir bevorstehende Tod stellt mich und

mein Weltverhältnis in Frage und konfrontiert mich mit der Möglichkeit des eigenen Nichtseins. Im Gegensatz zum Sterben, das wir in Freiheit und Würde bestehen können, ist der Tod keine Tat des Menschen. Wir können den Tod nur passiv hinnehmen. Der Mensch mag den Tod hassen und deshalb im Leben gegen ihn revoltieren. Am Ende fordert er doch von jedem einen radikalen Abschied.

Philosophisch gesehen ist deshalb die Haltung des Abschiedsnehmens gegenüber dem eigenen Tod, aber auch gegenüber dem Tod des Anderen die einzig angemessene Haltung.³⁷ Im eigenen Tod werden wir uns selbst genommen, werden uns alle Möglichkeiten geraubt. Der Tod, und darin besteht das Gewaltsame jedes Todes, bricht unser Dasein ab, mag der Sterbende, der leidet, am Ende auch den Tod herbeisehen, um vom Leiden, dessen ganze Schärfe nach Lévinas darin besteht, nicht ausweichen zu können³⁸, erlöst zu werden. Doch ist der Tod nicht auf Vernichtung zu reduzieren. Vielmehr bleibt die letzte Bestimmung des Todes philosophisch offen: Denn der Tod ist ein Abschied, von dem wir nicht wissen, wohin er führt. Seine Negativität besteht darin, dass er das Ende unseres Selbst- und Weltverhältnisses ratifiziert. Das macht ihn zu einem Problem von metaphysischer Tragweite und schließt es aus, in ihm einfach den natürlichen Schlussakkord unseres Lebens zu sehen. Der Tod ist nicht wie der letzte Ton, der eine Melodie vollendet.

III. MIT CHRISTUS STERBEN UND AUFERSTEHEN

Was bedeutet das Sterben Jesu und seine Auferweckung von den Toten für den Tod, den wir alle sterben müssen? Die Antwort darauf sach- und zeitgemäß zur Sprache zu bringen, zählt zu den zentralen Herausforderungen der Glaubenshermeneutik, sofern der christliche Glaube in seiner Mitte davon bestimmt ist, dass Gott in der Auferweckung Jesu eine endgültige Antwort auf den Tod gegeben hat. In seiner «Theologie des Todes» (1958) hat Karl Rahner den Tod im Anschluss an Martin Heidegger als ein Ereignis der Freiheit beschrieben. Wie Heidegger ist Rahner dabei nicht vom Tod des Anderen, sondern vom eigenen Tod ausgegangen.³⁹ Als Theologe konnte Rahner den Tod freilich nicht auf den Aspekt der Vernichtung reduzieren. Vielmehr musste er ihn in den Horizont der Ewigkeit stellen, der in Heideggers *nach*metaphysischer Thanatologie ausfällt. Im Tod sieht Rahner die von Gott geschaffene Freiheit des Menschen sich vollenden. Zunächst meinte Rahner, dass die vom Leib getrennte Seele mit dem Tod in einen allkosmischen Bezug eintritt.⁴⁰ Später vertrat er wie andere katholische Theologen die Theorie einer Auferweckung im Tod.

Im personal verstandenen Tod sieht Rahner vor allem eine Tat, durch die der Mensch seine Freiheit in Endgültigkeit vor Gott vollzieht und wodurch sich das menschliche Leben von innen her vollendet.⁴¹ Seinem

Wesen nach sei der Tod «personale Selbstvollendung», ein «aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen»⁴². Rahner verschweigt nicht, dass der Tod auch passiv erlitten werden muss.⁴³ Doch überwiegt bei ihm der als Freiheitstat verstandene personale Tod, der das menschliche Leben entweder in Offenheit auf Gott hin oder in Selbstabschließung gegen ihn vollendet.⁴⁴ Rahner lässt sich hier von Heideggers thanatologischer Zentralthese leiten, der Tod bringe, im Sinne des «Seins-zum-Tode», das Dasein in seine Ganzheit.⁴⁵ Doch dass der Tod als Freiheitstat das menschliche Leben von innen her vollendet, dem ist philosophisch wie theologisch zu widersprechen. Denn auch wenn der Tod kein blindes Faktum ist, das völlig «von außen» einbricht, wie Jean-Paul Sartre meinte⁴⁶, so ist er doch keine Tat des Menschen. Der Tod ist das Ereignis, das unser Dasein gewaltsam beendet und fragmentiert.⁴⁷ Von daher ist es nicht der Tod, der die Ganzheit des Daseins begründet, sondern – theologisch gesehen – Gott: Er ermöglicht und garantiert in seiner Treue die zeitübergreifende Identität des Menschen, selbst über den Tod hinaus.⁴⁸ Sofern der Tod vom Ursprung des Lebens trennt, ist er ein Feind des Lebens (1 Kor 15,25; Offb 20,14), mit dem wir uns nicht versöhnen dürfen.

Vorbereitet durch die Vorstellung von der Unterwelt, in der die Toten eine Schattenexistenz besitzen, sowie die Vorstellung von Abrahams Schoß, als dem Aufenthaltsort für die Gerechten bis zur endgültigen Vollendung, betrachtet der christliche Glaube den Tod nicht als eine absolute Vernichtung des Verstorbenen. Die Gemeinschaft des Verstorbenen mit Christus, aufgrund von Glaube und Taufe, wird durch den Tod nicht vernichtet. Es ist der göttliche Sieg über den Tod in der Auferweckung Jesu, der es für Paulus möglich macht, den Gegensatz zwischen Tod und Leben zu relativieren (Röm 14,8) und im eigenen «Sterben», das uns zu Christus führt, einen «Gewinn» zu sehen (Phil 1,21; vgl. 1,23). Dadurch wird der Tod weder zum «natürlichen» Tod, noch wird sein lebensfeindlicher Charakter aufgehoben. Doch hat der Tod nicht mehr das letzte Wort. Vielmehr steht er mit seiner Negativität, die uns der gewaltsame Tod Jesu wie kein anderer vor Augen führt, im Lichte der Auferstehungshoffnung.

Jesus teilte mit den Pharisäern den Glauben an eine allgemeine Auferweckung der Toten (Mt 22,32; Mk 12,18-27). So nahm er am Ende seines Lebens Abschied von seinen Jüngern und feierte mit ihnen das letzte Mahl (Mk 14,17-25 parr.), in der Zuversicht, erneut von der Frucht des Weinstocks in der Vollendung des Reiches Gottes zu trinken (Mk 14,25 parr.). Jesus ging in den Tod mit der Hoffnung, dieser werde nicht sein definitives Ende sein, im Vertrauen auf Gottes Leben schaffende und erneuernde Macht, die sein Leben aus dem Tod errettete. Im gekreuzigten und begrabenen Jesus hat Gott das Elend des Todes auf sich genommen. «Wo die Verhältnisse abbrechen und die Beziehung endet, genau eben da setzt Gott sich selber ein. Und in diesem selbstlosen Selbsteinsatz Gottes *offenbart* Gott sein eigenes

Wesen.»⁴⁹ Ohne dieses Äußerste seiner Liebe zu uns wäre «der Satz von der Menschwerdung Gottes nichts als eine emphatische Phrase»⁵⁰. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu sieht das Neue Testament darin, dass sein Tod der durch die Liebe verwandelte menschliche Tod ist, in dem Gott selbst den Tod auf sich nahm. «Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist» (Röm 5,8). Das Sterben Jesu erspart uns nicht das eigene Sterben. Ein Mensch kann für den Anderen in den Tod gehen, doch kann ihm niemand das eigene Sterben abnehmen.

Die christliche Auferstehungshoffnung, und darin besteht ihr jüdisches Erbe, bezieht sich auf die Rettung des ganzen sterblichen Lebens, das nicht verloren geht, sondern gerettet wird durch den, der alles neu macht. «Dieses Vergängliche soll die Unvergänglichkeit anziehen und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit» (1 Kor 15,33). Der Verstorbene, der den Hinterbliebenen fehlt, er wird gerettet und Gott am Ende nicht fehlen.⁵¹ Der christlichen Hoffnung einer Auferweckung der Toten begegnen heute viele mit Skepsis. Ist es wirklich glaubhaft, dass der Leib des Verstorbenen, den wir zur Grabe tragen, am Ende auferweckt wird? Hat der Leichnam, der verwest, überhaupt etwas mit der Wirklichkeit der Auferweckung zu tun? Wie ist eine Identität meines zukünftigen Lebens mit diesem irdischen Leben denkbar? Was ermöglicht die Kontinuität des Verstorbenen über den Tod hinaus?

Mit der Rezeption und kritischen Transformation der in Religionen und Philosophie beheimateten Vorstellung einer unsterblichen Seele, versuchte die christliche Theologie eine Antwort zu geben auf die Frage nach der Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus, die der vergängliche Leib nicht garantieren kann. Mit der Frage nach der Identität des Verstorbenen stellt sich zugleich unweigerlich die Frage nach dem «Zwischenzustand», der «Zeit» zwischen dem Tod des Einzelnen und der Parusie Christi. Schon im Neuen Testament finden wir mit den Bildern von Abrahams Schoß (Lk 16,22), aber auch vom Paradies (Lk 23,43) und den Seelen unter dem Altar (Offb 6,9) die Vorstellung angelegt, dass die Gemeinschaft mit Christus durch den Tod nicht vernichtet wird, der Verstorbene also schon bei Christus ist, während sein Leib in der Hoffnung auf Auferweckung begraben wird.⁵²

Die Skepsis gegenüber einer Auferweckung des Leibes kann man letztlich nur durch Zweifel an der schöpferischen Macht Gottes erklären. Es ist hier nicht der Raum, dies weiter auszuführen. Stattdessen sei auf eine Geschichte verwiesen, die von Isaac Newton, dem Begründer der modernen theoretischen Physik, erzählt wird: «Newton ging an einem Ostermorgen mit seinen Schülern spazieren. Sie kamen an einem Friedhof vorbei. Da sprach einer der Schüler in leichtem Spott: «Meister, wer kann glauben, dass der Staub dieser Toten je wieder zu einem Leib und Leben geformt werden soll?»

Newton antwortete nur: «Hab ein wenig Geduld!» Während der nächsten Physikstunde ließ sich der Meister u.a. auch eine Handvoll Eisenstaub bringen, mengte ihn unter Erdenstaub und fragte den Spötter: «Wer sammelt diese Stäubchen Eisen wieder aus dem Staub der Erde?» – Als der Schüler keine Antwort wusste, nahm Newton einen Magneten und hielt ihn über die Mischung. Im selben Augenblick kam Leben und Bewegung in den Staub, d.h. im Nu flogen sämtliche Eisenteile dem Magneten zu! Ernst sah der Meister den Spötter und die übrigen Schüler an und sprach: «Der solche Kraft dem toten Magneten gab, wird er nicht Größeres unserer Seele geben, wenn sie einstens am Auferstehungstag der Umkleidung durch den verklärten Staub bedarf?»⁵³.

Die Geschichte macht deutlich, was sich im Wirklichkeitsverständnis seit der Entstehung der modernen Physik und ihrer Transformation bis zur heutigen Makro- und Mikrophysik verändert hat. Newton war ein gläubiger Christ. Für ihn bestand kein Gegensatz zwischen den Kräften der Natur und der Leben schaffenden und erneuernden Macht Gottes. In den Naturwissenschaften sah Newton lediglich eine Methode zur Erfassung und Berechnung des empirisch Fassbaren. Erst mit dem Aufkommen eines mechanistischen Weltbilds in der französischen Aufklärung (Voltaire, Jean le Rond d'Alembert) verlor der christliche Auferstehungsglaube für viele seine Plausibilität, während die Unsterblichkeit der Seele zum Postulat der Aufklärung erhoben wurde. Dem Naturalismus unserer Tage sollte es vorbehalten bleiben, am Ende alle Wirklichkeit auf Natur zu reduzieren. Beispielhaft zeigt sich dies an den reduktionistischen Theorien über das Verhältnis von *mind* und *brain*, wie sie heute in den Neurowissenschaften und in bestimmten Richtungen der Philosophie vertreten werden.⁵⁴ Wenn aber alle Wirklichkeit, auch die des menschlichen Geistes, Natur ist, dann wäre der Leichnam, der verwest oder verbrannt wird, das letzte Wort über den Verstorbenen.

Um von einer Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus sprechen zu können, müssen wir etwas Unvergängliches im Menschen annehmen, das die Tradition «Seele» nannte, da der vergängliche Leib diese Identität nicht begründen kann. Ohne eine Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus müsste die Auferweckung als *nova creatio ex nihilo*, als «neue Schöpfung aus dem Nichts», konzipiert werden.⁵⁵ Doch ließe sich die Auferweckung nicht unabhängig von der Frage nach der zukünftigen Gestalt des vergänglichen Leibes, der zu Grabe getragen wird, als Auferweckung im Tod konzipieren, um so das Anstößige des jüdischen Erbes der christlichen Auferweckungshoffnung zu umgehen? Theologen, die in der traditionellen Unterscheidung der christlichen Anthropologie und Eschatologie zwischen einer unvergänglichen Seele und einem vergänglichen Leib einen Dualismus sehen, haben vorgeschlagen, die Auferstehung als ein Geschehen aufzufassen, das dem Einzelnen schon im Augenblick des Todes widerfährt:

Wer stirbt, der geht mit seiner verinnerlichten Leiblichkeit der eigenen Lebensgeschichte aus der Zeit in die Ewigkeit über, während der menschliche Körper zu Grunde geht.⁵⁶ Unstrittig ist, dass das «im Glauben eröffnete Mit-Christus-Sein» bereits «begonnenes Auferstehungsleben und daher den Tod überdauernd» ist.⁵⁷ Doch vermag das Modell einer Auferweckung im Tod aus verschiedenen Gründen nicht zu überzeugen.⁵⁸

Abgesehen davon, dass wir menschliche Leiblichkeit nicht ohne Körperlichkeit kennen (denn was ist ein Leib ohne Materialität), Leib und Körper deshalb, obschon für den menschlichen Leibkörper zu unterscheiden, gleichwohl nicht getrennt werden können⁵⁹, bindet das Neue Testament die Auferweckung der Toten an die Parusie Christi. Das Modell einer Auferweckung im Tod steht auch in deutlicher Spannung zur kirchlichen Begräbnisliturgie, der aber nach dem Prinzip *lex orandi – lex credendi* für die hermeneutische Erschließung der christlichen Auferstehungshoffnung eine zentrale Bedeutung zukommt.⁶⁰ Die kirchliche Begräbnisliturgie, zumindest des «Rituale Romanum», geht davon aus, dass der vergängliche Leib (*corpus*) auf Hoffnung hin begraben wird, mag der Verstorbene auch schon jetzt bei Christus sein.⁶¹

Auch stellt sich die Frage, ob das Modell einer Auferweckung im Tod, wenn es für den vergänglichen Leib, der zu Grabe getragen wird, also für die körperliche Materialität, keine eschatologische Zukunft annimmt, nicht selbst auf einen Dualismus hinausläuft, nämlich zwischen Geist und Materie, und ob dieser Dualismus nicht das jüdische Erbe der christlichen Auferstehungshoffnung verrät, bezieht sich doch die Auferstehungshoffnung der jüdischen Apokalyptik auf die Rettung des ganzen Menschen, auch und vor allem in seiner körperlichen Vergänglichkeit, Gebrechlichkeit und Verwundbarkeit (Dan 12; 2 Makk 7).⁶²

Zeit und Ewigkeit können auch nicht so voneinander getrennt werden, wie dies bei Vertretern einer Auferweckung im Tod, die von einer zeitlosen Identität von individueller und allgemeiner Vollendung ausgehen, in aller Regel geschieht.⁶³ So wird die Auferweckung als ein Geschehen gedeutet, das sich im Tod des Einzelnen, sofern der Verstorbene mit dem Tod aus der Zeit in die Ewigkeit Gottes eingeht, vollzieht. Dabei wird freilich nicht bedacht, dass Gottes Ewigkeit nicht die Negation von Zeit meint, Gott vielmehr in seiner Ewigkeit aller Zeit gegenwärtig ist und damit ein Verhältnis zur Zeit und ihrer Endlichkeit hat. Zeittheologisch ist darüber hinaus ernst zu nehmen, dass Christus, der auferweckte Gekreuzigte, in dem Lebende und Verstorbene miteinander verbunden sind, in dem einen Leib, der die Kirche ist, und in der Feier der Eucharistie, vor allem in den Zeichen von Brot und Wein *gegenwärtig* ist. Die Vorstellung eines «Zwischenzustandes», einer Zeit zwischen dem Tod des Einzelnen und der Auferweckung der Toten ist nicht nur wegen der Geschichte, die über

den Tod des Einzelnen hinaus weitergeht, unabweisbar, sondern auch theo-logisch, christologisch und sakramententheologisch.⁶⁴

IV. BEGRABEN AUF HOFFNUNG HIN

Stirbt ein Mensch, so sagen wir, er fällt dahin. Von *cadere*, dem lateinischen Wort für fallen, leitet sich das Wort *cadaver* ab. *In praesente cadavere* (in Gegenwart des Leichnams), so heißt es in der römischen Begräbnisliturgie, erfolgt die «feierliche Verabschiedung» vom Verstorbenen.⁶⁵ Doch als Bild des Verstorbenen ist der menschliche Leichnam mehr als ein (tierischer) Kadaver. Die Beziehung zum Verstorbenen ist «eine Beziehung zum Toten und nicht zum Kadaver»⁶⁶. Die paradoxe Identität des Verstorbenen bringt der «Ordo exsequiarum» des «Rituale Romanum»⁶⁷ dadurch zum Ausdruck, dass er vom «Leib» (*corpus*) des Verstorbenen spricht, der in die Erde gesenkt wird, in der Erwartung der leiblichen Auferweckung, sowie von der «Seele» (*anima*) des Verstorbenen, die im Tod zu Gott geht. Leib und Seele bezeichnen hier das Vergängliche und Unvergängliche des Menschen.⁶⁸ Hier zeigt sich, dass von der Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus nur in materieller und symbolischer Repräsentation gesprochen werden kann.

Das kirchliche Begräbnisritual hat den Charakter einer Stationsliturgie (*statio prima: in domo defuncti; statio secunda: in ecclesia; statio tertia: ad sepulcrum*). Nach der Messe für den Verstorbenen ist der Ritus der *commendatio animae* und der Verabschiedung vorgesehen.⁶⁹ Dieser Ritus kann auch am Grab erfolgen. Der Priester erinnert an die Aufgabe der Menschen, ihre Toten zu bestatten, und bittet darum, Gott möge der Seele (*anima*) des Verstorbenen, dessen vergänglicher Leib (*corpus*) zu Grabe getragen wird (*in infirmitate sepeliendum*), die immerwährende Freude (*perennis gaudio*) in der Gemeinschaft der Heiligen (*sanctorum consortio*) schenken.⁷⁰ Dann wird der Sarg mit Weihwasser besprengt und inzensiert. Zu Aspersion und Inzens wird ein Responsorialvers gesprochen, in dem die Engel Gottes gebeten werden, die Seele vor das Angesicht des Höchsten (*in conspectu Altissimi*) zu tragen und in den Schoß Abrahams (*in sinum Abrahae*) zu leiten.⁷¹

Es schließt sich eine Oration an, in der die Seele des Verstorbenen in die Hände Gottes, des gütigen Vaters, empfohlen wird. Der Priester bittet, dass sich dem Verstorbenen das Tor des Paradieses (*porta paradisi*) öffne und der Verstorbene mit der Hoffnung erfüllt werde, dass wie alle in Christus sterben, so auch alle mit ihm auferstehen werden am letzten Tag (*in novissimo die*).⁷² Es folgt die alte Antiphon «In Paradisum», die das Sterben als Wanderung in das himmlische Jerusalem beschreibt: «Zum Paradiese mögen Engel dich geleiten, bei deiner Ankunft die Märtyrer dich begrüßen und dich hinführen in die heilige Stadt Jerusalem.»⁷³ Beim Gang zum Grab ist die

Rezitation einzelner Verse verschiedener Psalmen (117, 41, 92, 24) vorgesehen.

Beim Einsenken des Sarges in das Grab wird die Realität des Abschieds, der Trennung und des Verlustes am deutlichsten erfahren: Der Körper eines Menschen, der einst mit der Präsenz der Menschen, die am Grab stehen, koexistent war, verschwindet, indem die Leiche «als Inhalt eines Sarges so in den Erdboden eingelassen wird, dass ihre körperliche Präsenz von nun an ausgeschlossen ist».⁷⁴ Wenn man heute zum Teil dazu übergeht, den Sarg nicht mehr innerhalb der Begräbnisfeier in die Erde zu senken, läuft die ganze Zeichenhandlung des Begräbnisses ins Leere. Denn der entscheidende Augenblick des *Begräbnisses* ist ja gerade das Einsenken des Sarges in das Grab, bei dem der Verlust unmittelbar erfahr- und sichtbar wird.⁷⁵ Das Einsenken des Sarges in das Grab stellt einen wichtigen Schritt dar, um Abschied zu nehmen und bildet eine Voraussetzung für den Trauerprozess.⁷⁶

Das Gebet beim Einsenken des Sarges in das Grab unterscheidet zwischen dem Verstorbenen (*fratrem nostrum*), den Gott zu sich gerufen hat, und seinem der Erde übergebenen Leib (*corpus*). Das Gebet drückt die Hoffnung aus, dass Christus, der als Erstgeborener von den Toten auferstand und unseren Leib der Niedrigkeit (*corpus humilitatis nostrae*) erneuert und verwandelt hat in den «Leib seiner Herrlichkeit» (*corpori claritatis suae*), den Verstorbenen in seinen Frieden aufnehme (*ut eum assumat in pacem suam*) und seinen Leib auferwecken wird am letzten Tag (*corpus eius resuscitet in novissimo die*).⁷⁷ Nach dem Einsenken des Sarges schließen sich Fürbitten für den Verstorbenen an. Am Ende der Begräbnisfeier bittet der Priester für den Verstorbenen um die ewige Ruhe: «Herr, gib ihm die ewige Ruhe» (*requiem aeternam dona ei, Domine*). Die Gemeinde antwortet: «Und das ewige Licht leuchte ihm» (*et lux perpetua luceat ei*).

Nach der Begräbnisliturgie des deutschsprachigen Rituale spricht der Priester im Einsenken des Sarges in das Grab: «Wir übergeben den Leib der Erde. Christus, der von den Toten auferstanden ist, wird auch unseren Bruder (unsere Schwester) N. zum Leben erwecken.»⁷⁸ Hier ist unklar, worauf sich die Hoffnung auf Auferstehung bezieht. Denn anders als in der römischen Begräbnisliturgie (*corpus eius resuscitet in novissime die*) und im vorkonziliaren «Exsequiale» der «Collectio Rituum» für die deutschen Diözesen (1960)⁷⁹ wird im bestehenden deutschsprachigen Rituale vom Leib nur gesagt, dass er begraben wird, nicht dass Gott ihn auferwecken wird am jüngsten Tag. Nach dem Einsenken des Sarges in das Grab ist im deutschsprachigen Begräbnisritual eine Besprengung und Inzens des Sarges vorgesehen. Die Begleitgebete dazu lauten: «Im Wasser und im Heiligen Geist wurdest du getauft. Der Herr vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat» (Aspersion).⁸⁰ «Dein Leib war Gottes Tempel. Der Herr schenke

dir ewige Freude» (Inzens).⁸¹ Auch hier wird die Auferweckungshoffnung nicht auf den Leib bezogen, der begraben wird, sondern auf den Verstorbenen, ohne dass gesagt würde, worin die Identität des Verstorbenen begründet ist. Das Begleitgebet zum anschließenden Erdwurf bringt die Vergänglichkeit menschlichen Lebens zum Ausdruck und erinnert an die Bestreuung der Gläubigen mit Asche am Aschermittwoch (Impositio-Ritus): «Von der Erde bist du genommen, und zur Erde kehrst du zurück. Der Herr aber wird dich auferwecken.»⁸²

Um die Identität des Verstorbenen materiell und symbolisch zu repräsentieren, spricht die Begräbnisliturgie des «Rituale Romanum» in aller Regel von der unvergänglichen «Seele» und vom «Leib» des Verstorbenen, der auf Hoffnung hin begraben wird. Die römische Begräbnisliturgie unterscheidet, wie die traditionelle Eschatologie, den Anfang des neuen sakramentalen Lebens durch Glaube und Taufe, die Identität des Verstorbenen zwischen dem individuellen Tod und der allgemeinen Vollendung sowie die Auferstehung des Fleisches am Ende der Tage. Der Tod ist nicht totale Vernichtung des Menschen. Der Verstorbene bleibt auf Gott bezogen, der ihn als sein Bild geschaffen und in Christus durch Glaube und Taufe erneuert hat zur Teilhabe am ewigen Leben. Die unvergängliche Seele meint die Beziehung des Verstorbenen zu Gott, die wegen seiner Treue zu ihm durch den Tod nicht ausgelöscht wird. Gäbe es im Menschen nichts, was den Tod überdauert, müsste die Auferweckung als *nova creatio ex nihilo*, das heißt als eine neue Schöpfung aus dem Nichts, konzipiert werden. Man könnte dann aber nicht mehr von einer Identität des Verstorbenen mit dem Aufgeweckten sprechen, da der Leib des Verstorbenen, der begraben wird, vergänglich ist.⁸³

Die römische Begräbnisliturgie weiß nichts von einer Auferweckung im Tod. Dagegen können die Texte im deutschsprachigen Begräbnisritual zumindest im Sinne einer Auferweckung im Tod verstanden werden, da vom Leib selbst keinerlei Aussage gemacht wird, die verdeutlicht, dass er auf Hoffnung hin begraben wird. Im deutschsprachigen Begräbnisritual ist nur ganz unspezifisch vom Verstorbenen die Rede, ohne das klar würde, worauf sich diese Rede bezieht. Die christliche Eschatologie verlangt aber ein Prinzip der Selbstidentität des Menschen.⁸⁴ Die Unterscheidung zwischen «Leib» (*corpus*) und «Seele» (*anima*), wie sie in der traditionellen christlichen Anthropologie und in der römischen Begräbnisliturgie begegnet, hat mit Dualismus nichts zu tun. Anders als das Modell einer Auferweckung im Tod betont sie gerade die Einheit der leibgeistigen Verfassung des Verstorbenen in seiner körperlichen Vergänglichkeit, Gebrechlichkeit und Verwundbarkeit.

V. ABSCHIEDLICH LEBEN – STERBEN LERNEN

Vielfach hört man heute, die Todesangst sei nicht eigentlich die Angst vor dem Tod, sondern vor dem Sterben. Immanuel Kant sah dagegen die Angst vor dem Tod nicht im «Grauen vor dem Sterben», sondern im «Gedanken gestorben zu sein»⁸⁵ das heißt im Gedanken, nicht mehr zu sein. So hat auch kein Verstorbener im Sarg uns jemals gesagt, dass er uns vermisst, er also mehr ist als sein eigenes vergängliches Bild der Leiche. Da das Leben derjenigen, die zurückbleiben, Teil desjenigen Lebens war, das durch den Tod beendet wird, ist auch die in der Sterbebegleitung nicht selten beschworene Ganzheitlichkeit von Leben und Tod bzw. die Konzeption des Todes als «natürlichem» Ende eine Illusion. Menschliches Leben bleibt auch dort, wo es ein hohes Alter erreicht, unabgeschlossen, fragmentarisch, war es doch Teil des Lebens von anderen, denen der Verstorbene genommen wurde. Der Tod ist nicht Vollendung, sondern Abbruch des Lebens, wodurch dieses als Fragment ratifiziert wird.⁸⁶ Es ist deshalb fragwürdig, sich mit dem Tod dadurch versöhnen zu wollen, dass man den Tod zu dem von Gott gesetzten natürlichen Ende unseres Lebens erklärt.⁸⁷

Die *ars moriendi* besteht nicht darin, den Tod ganzheitlich zu verklären, sondern abschiedlich zu leben, mit der ganzen Trauer, die ein Abschied mit sich bringt. Solange es den Tod gibt, hat Thomas von Aquin einmal gesagt, könne der Mensch nicht wahrhaft glücklich sein.⁸⁸ Der Gedanke des Todes, sei es der Tod des anderen oder der eigene Tod, wirft einen Schatten über unser Leben, den der eine stärker, der andere weniger stark empfindet. Damit die über unserem Leben liegende Dunkelheit nicht zur Verzweiflung führt, müssen wir schon im Leben lernen, immer wieder Abschied zu nehmen.⁸⁹ Wer aber rettet schließlich das sterbliche Leben in seiner körperlichen und seelischen Gebrechlichkeit und Verwundbarkeit, wenn es durch den Tod beendet wird und es am Ende keine menschliche Erinnerung mehr gibt, die es festhalten könnte?

Sollte der Tod nicht mehr sein als der Umschlag vom Antlitz zur Maske, wäre der Verstorbene nur das vergängliche Bild seiner Leiche, dann erübrigte sich die Frage nach einem «drüben» (*ekei*) jenseits des Todes.⁹⁰ Bedeutung und Identität des Verstorbenen würden dann allein von der menschlichen Erinnerung garantiert. Menschen aber sterben und mit ihnen ihre Erinnerungen. Die Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus kann allein jene Wirklichkeit garantieren, die wir Gott nennen. Deshalb ist auch ein «Adieu» am Ende sinnlos, wenn es nicht ein «A dieu» sein kann.⁹¹ Hier ist der Ort, wo die christliche Hoffnung auf Auferweckung der Toten ihre Bedeutung gewinnt. In der Auferweckung des Gekreuzigten und Begrabenen hat Gott den Tod verwandelt, weil er ihm jenen unerträglichen Schrecken nahm, endgültiges, unwiderrufliches Ende zu sein. Die Aufer-

weckung Jesu aber zeigt, dass sich die christliche Auferstehungshoffnung auf die Rettung des ganzen menschlichen Lebens in seiner körperlichen Verwundbarkeit und Gebrechlichkeit bezieht.

Soll diese Hoffnung dem sterblichen Leben dienlich sein, muss es einen Unterschied für das Leben selbst machen, ob wir annehmen, dass der Abschied, den der Tod von uns fordert, ins Nichts führt, oder ob wir glauben, dass wir durch den Tod hindurch zu Gott gelangen. Für den Christen, der mit dieser Hoffnung lebt, kommt am Ende alles darauf an, ob im Sterben der Glaube trägt, dass Gott, der uns geschaffen und beim Namen gerufen hat, uns auch im Tod und darüber hinaus die Treue hält. Christlich sterben heißt mit Christus sterben, wie wir auch mit ihm gelebt haben. Denn «leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn, darum ob wir leben oder sterben – wir gehören dem Herrn» (Röm 14,8). So kann der Abschied, den der Tod von uns fordert, in Hingabe und Übergewinnung an Gott vollzogen werden, im Glauben daran, dass der auferweckte Gekreuzigte der «Anführer des Lebens» (Apg 3,15) ist, der zu uns sagt: «Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt» (Joh 11,25). Im Vertrauen auf dieses Wort wird unser Freundeskreis unter den Toten mit der Zeitspanne unseres Lebens immer größer, nicht allein in der vom Vergessen bedrohten menschlichen Erinnerung, sondern weil in Christus Lebende und Verstorbene miteinander verbunden sind.

ANMERKUNGEN

- ¹ EMANUEL LÉVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*, hg. von Peter Engelmann, Wien 1996, 21.
- ² HANS BELTING, *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*, in: *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, hg. von Constantin von Barloewen, München 1996, 94.
- ³ HANS BELTING, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2002, 145.
- ⁴ Vgl. THOMAS MACHO, *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, in: JAN ASSMANN, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt/Main 2000, 99f.
- ⁵ Vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Gespräche auf Capri Februar 1994*, in: *Die Religion*, hg. von Jacques Derrida und Gianni Vattimo, Frankfurt/Main 2001, 240–251, hier 245f.
- ⁶ Vgl. THOMAS MACHO, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/Main 1987.
- ⁷ Wegen ihrer prinzipiellen Zeichengebundenheit hat man die menschliche Kultur mit Hilfe eines allgemeinen Symbolbegriffs zu verstehen gesucht. Vgl. ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Darmstadt 1964; DERS., *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.
- ⁸ Dem Historiker PHILIPPE ARIÈS verdanken wir eine große «Geschichte des Todes», in der er die Todesbilder der großen Epochen beschreibt, gelegentlich mit einem Hang zu romantisierenden Idealisierungen des Sterbens. Zutreffend analysiert er die moderne Einstellung, den ins Gegenteil verkehrten Tod. Charakteristisch ist für Ariès die Privatisierung, Medikalisierung und Evakuierung des Sterbens in den Kliniken und Sterbehäusern. Vgl. PHILIPPE ARIÈS, *Geschichte des Todes*. Aus dem Franz. von Hans Horst Henschen, München 1997.
- ⁹ Für ARMIN NASSEHI gehört die gesellschaftliche Verdrängung des Todes (nicht des Sterbens, das sich ja nicht verdrängen lässt, da es nicht ignoriert werden kann) zur Grundverfassung der modernen

Gesellschaft, die für ihn mit der Privatisierung des Problems der menschlichen Endlichkeit und der Sterblichkeit zusammenhängt (ARMIN NASSEHI – GEORG WEBER, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989; KLAUS FELDMANN, *Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod*, Frankfurt/Main 1990; DERS., *Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*, Opladen 1997). – Soziologen wie ALOIS HAHN und WERNER FUCHS haben diese These als konservative Kulturkritik und christliche Apologetik zurückgewiesen und dem Christentum eine Verdrängung des Todes vorgeworfen, weil es mit seinem Auferstehungsglauben die Endgültigkeit des Todes negiere. Vgl. ALOIS HAHN, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit*, Stuttgart 1968; WERNER FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1973.

¹⁰ Vgl. WALTER SCHULZ, *Wandlungen der Einstellung zum Tod*, in: *Der Mensch und sein Tod*, hg. von Johannes Schwartländer, Göttingen 1967, 99: «Die Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar: Der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens – und nicht mehr und nicht weniger».

¹¹ Vgl. LUDWIG FEUERBACH, *Todesgedanken*, in: DERS., *Sämtliche Werke*. Neu hg. von Wilhelm Bolin. Bd. 1. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt ²1960, 1–90. – FUCHS unterscheidet zwischen archaischen, magisch-religiösen und modern-rationalen Todesbildern und vertritt die These vom natürlichen Tod, sowohl als aufgeklärtes Wissen wie als gesellschaftliche Utopie, in welcher der Tod als biologisches Lebensende bei einem erfüllten Leben angenommen werden könne. Dabei erläutert Fuchs den Begriff des natürlichen Todes wie folgt: «Tod kommt aus natürlichen Ursachen, bedeutet Aufhören der biologischen Lebensprozesse, mit denen als ihrer Voraussetzung alle anderen Lebensprozesse gleichfalls enden. Was bleibt, ist ein Ding, die Leiche» (vgl. *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, 71).

¹² Vgl. GEORG SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 1988, 20; HELMUT HOPING, *Die Negativität des Todes. Zur philosophisch-theologischen Kritik der Vorstellung vom natürlichen Tod*, in: *ThGl* 86 (1996) 296–312, hier 292f.

¹³ Wie Heidegger vertritt EUGEN FINK die These, dass die Metaphysik den Tod begrifflich nicht zu fassen vermag. Nach Fink entzieht sich der Tod letztlich jeder ontologischen Sprache, da es im Seienden nicht jenes Nichts schlechthin gibt, das uns mit dem Tod bevorsteht. Vgl. *Metaphysik und Tod*, Stuttgart-Berlin-Köln Mainz 1969.

¹⁴ Die schwierige erkenntnistheoretische Frage, wie der Tod ursprünglich von uns erfahren wird, als der eigene bevorstehende Tod oder der Tod des Anderen, muss hier ausgespart bleiben.

¹⁵ Vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁶1986, 243f.

¹⁶ Ebd. 244.

¹⁷ Ebd. 234.245.

¹⁸ Ebd. 250.

¹⁹ Ebd. 259.

²⁰ Ebd. 262.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd. 263.

²⁴ EMMANUEL LÉVINAS, *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1984, 44.

²⁵ Vgl. ebd. 43.

²⁶ Vgl. ebd. 43.47.

²⁷ LÉVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*, 53.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 24.

³¹ Ebd. 18f.

³² Ebd. 81.

³³ Ebd. 82.

³⁴ Ebd. 83.

- ³⁵ HANS EBELING hat in diesem Zusammenhang von einer «Inversion der Thanatologie» gesprochen. Vgl. Philosophische Thanatologie seit Heidegger, in: *Der Tod in der Moderne*, hg. Hans Ebeling, Königstein/Ts. 1979, 12–14.
- ³⁶ Vgl. MICHAEL THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/Main 1999, 197–217.
- ³⁷ Vgl. ebd. 211–213; WALTER SCHULZ, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, 84.
- ³⁸ Vgl. LÉVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*, 42.
- ³⁹ Vgl. KARL RAHNER, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium (QD 2)*, Freiburg 1958.
- ⁴⁰ Vgl. ebd. 17–26.
- ⁴¹ Vgl. KARL RAHNER, *Das christliche Sterben*, in: *MySal V* (1976), 477–479.
- ⁴² RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, 36.
- ⁴³ Vgl. ebd. 38.
- ⁴⁴ Vgl. KARL RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, in: *Schriften zur Theologie X* (1972) 181–199, hier 193–199.
- ⁴⁵ Von der philosophisch problematischen These, der Tod stelle eine Freiheitstat dar, geht auch EVA-MARIA FABER aus. Vgl. *Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens*, in: *ThPh 76* (2001) 238–252.
- ⁴⁶ Vgl. JEAN-PAUL SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962, 686–689.
- ⁴⁷ Vgl. ebd. 681.
- ⁴⁸ Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1980, 146–158, hier 155; DERS., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 136; DERS., *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 312f; *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 601.
- ⁴⁹ EBERHARD JÜNGEL, *Tod*, Stuttgart ⁵1993, 139.
- ⁵⁰ Ebd. 140.
- ⁵¹ Vgl. ebd. 152.
- ⁵² Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, 617f.
- ⁵³ PETER NEYSTERS – KARL HEINZ SCHMITT, *Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod*, München 1993, 136.
- ⁵⁴ Vgl. THOMAS METZINGER, *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn ³1996; DERS., *Neural correlates of consciousness. Empirical and conceptual questions*, Cambridge Mass. 2000; DANIEL CLEMENT DENNETT, *Philosophie des menschlichen Bewusstseins. Aus dem Amerikanischen von Franz W. Wuketits*, Hamburg 1994; DERS., *Spielarten des Geistes: Wie erkennen wir die Welt? Ein neues Verständnis des Bewußtseins*, München 1999; JOHN BICKLE, *Philosophy and neuroscience. A ruthlessly reductive account*, Boston 2003; GERHARD ROTH, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt/Main ³1999; DERS., *Aus der Sicht des Gehirns*, Frankfurt/Main 2003; HANS FLOHR, *Die Realisierung von Bewusstseinszuständen*, in: *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD 205)*, hg. von Peter Neuner, Freiburg–Basel–Wien 2003, 43–56.
- ⁵⁵ Vgl. GERD HAEFFNER, *Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon*, in: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (QD 106)*, Freiburg–Basel–Wien 1986, 159–179. S. auch den Briefwechsel zwischen Haeffner und Gisbert Greshake im Anhang (ebd. 180–191). – *Zur Abwendung von der «Ganztodtheorie» und Wiederentdeckung der «Seele» in der evangelischen Theologie* vgl. EBERHARD STOCK, *Die Bedeutung des Seelenbegriffs für eine christliche Eschatologie. Theologische Erwägungen angesichts der modernen Bewusstseinsforschung*, in: *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 8* (1995) 95–120; CHRISTIAN HENNING, *Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie*, in: *NZSTh 43* (2001) 236–252; WOLF KRÖTKE, *Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie*, in: *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, hg. von K. Stock, Gütersloh 1994, 132–146.

⁵⁶ Vgl. GISBERT GRESHAKE – GERHARD LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (QD 71), Freiburg-Basel-Wien ³1978; GISBERT GRESHAKE – JACOB KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis leiblicher Auferweckung*, Darmstadt 1986; WOLFGANG BEINERT, *Tod und jenseits des Todes*, Regensburg 2000, 108–111; ULRICH LÜKE, «Als Anfang schuf Gott ...» *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, bes. 69–108; *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, in: StZ 216 (1998) 45–54. – Da LÜKE eine entmaterialisierte Leiblichkeit, wie sie mit der Leib-Körper-Differenzierung bei Greshake u.a. verbunden ist, ablehnt, spricht er zwar nicht von verinnerlichter Leiblichkeit, wohl aber vom Geschichtsbezug der den Tod überdauernden Seele. Vgl. LÜKE, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, 49.52f.

⁵⁷ JOSEPH RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 2000 (Neuausgabe) 334.

⁵⁸ Vgl. dagegen meine zunächst vorsichtige positive Beurteilung des Modells einer Auferweckung im Tod (vgl. HOPING, *Die Negativität des Todes*, 302), die ich so nicht mehr aufrechterhalten kann.

⁵⁹ Zur Phänomenologie des Leibes vgl. BERNHARD WALDENFELS, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/Main 2000.

⁶⁰ Die Glaubenskongregation hat in ihrem Schreiben «Über einige Fragen der Eschatologie» vom 17. Mai 1979 das Modell einer Auferweckung im Tod u.a. mit dem Argument zurückgewiesen, dass alle Vorstellungen abzulehnen sind, die nicht mit der kirchlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie vereinbar sind. Vgl. DH 4654.

⁶¹ Vgl. unten IV. *Begraben auf Hoffnung hin*.

⁶² Vgl. CHRISTOPH SCHÖNBORN, «Auferstehung des Fleisches» im Glauben der Kirche, in: IkaZ 19 (1990) 13–29, hier 22–25; von evangelischer Seite CHRISTIAN HERRMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Göttingen 1997, 176f. – LÜKE versucht einem Geist-Materie-Dualismus dadurch zu entgehen, dass er eine Vollendung der Materie insgesamt annimmt, welche die Materialität des menschlichen Leichnams einschließt. Vgl. LÜKE, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, 53f.

⁶³ Vgl. LÜKE, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, 54; BEINERT, *Tod und jenseits des Todes*, 109. – Anders als LÜKE, der ausgehend vom Zeitbegriff der modernen Physik, die keine Zeit ohne Materie kennt, eine «zeitlose Identität» von individueller und allgemeiner Vollendung postuliert (vgl. *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, 54), unterscheidet Greshake zwischen individueller und allgemeiner Vollendung: Jene, die im Tod auferweckt werden zu ewigem Leben, «warten» auf die Vollendung der anderen. Vgl. dazu u.a. GISBERT GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, sowie DERS., *Auferstehung im Tod. Ein parteischer Rückblick*, in: ThPh 73 (1998) 538–557.

⁶⁴ Aus zeittheologischen Gründen wenden sich auch WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 598–625, und JÜRGEN MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, München 1995, 126f gegen eine zeitlose Identität von individueller und allgemeiner Vollendung.

⁶⁵ Vgl. *Ordo exsequiarum. Editio typica (Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum)*, Vatican 1969, Praenotanda n. 10.

⁶⁶ LÉVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*, 94.

⁶⁷ Ich orientiere mich im Folgenden am Modellbuch der römischen Begräbnisliturgie, da im deutschen Ritualfaszikel «Die Begräbnisfeier» die Identität des Verstorbenen in der Schwebe bleibt. Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u.a. 1972.

⁶⁸ Zur kirchlichen Begräbnisliturgie HANS HOLLERWEGER, *Die erneuerte Begräbnisfeier*, in: LJ 24 (1974) 13–30; RAINER KACZYNSKI, *Sterbe- und Begräbnisliturgie*, in: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 8: Sakramentliche Feiern II, hg. von Hans Bernhard Meyer, Regensburg 1984, 191–232; ALBERT GERHARDS, *Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie*, in: *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel* (QD 127), hg. von Albert Gerhards, Freiburg-Basel-Wien 1990, 147–158; WINFRIED HAUNERLAND, *Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches*

Buch, in: *HID* 55 (2001) 167-176; ALBERT GERHARDS – BENEDIKT KRANEMANN, *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, Leipzig 2002.

⁶⁹ Vgl. *Ordo exsequiarum*, Praenotanda n. 10.

⁷⁰ *Ordo exsequiarum*, n. 46.

⁷¹ Ebd. n. 47.

⁷² Ebd. n. 48.

⁷³ Ebd. n. 50.

⁷⁴ Vgl. THOMAS A. LOTZ, Ein Körper verschwindet. Zur Wahrnehmung der kirchlichen Bestattung, in: *PTH* 86 (1997) 392-410, hier 405: Die Bestattung «inszeniert den Verlust, indem die Leiche entweder als Inhalt einer Urne ihr Körperschema völlig verloren hat oder aber als Inhalt eines Sarges so in den Erdboden eingelassen wird, dass ihre körperliche Präsenz von nun an ausgeschlossen ist.»

⁷⁵ Vgl. GERHARD SCHMIED, Die Sterbe- und Totenliturgie nach dem II. Vaticanum. Anmerkungen eines Soziologen, in: *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kolloquium*. Bd. 1, hg. von Hansjakob Becker u. a., St. Ottilien 1987, 181-205, hier 194; LOTZ, Ein Körper verschwindet, 410.

⁷⁶ Vgl. JÜRGEN BÄRSCH, Die nachkonziliare Begräbnisliturgie, in: *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, 68.

⁷⁷ *Ordo exsequiarum*, n. 55.

⁷⁸ Vgl. Die Begräbnisfeier, 67.

⁷⁹ Vgl. *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus germaniae dioecesisibus*, Regensburg ⁵1060, 109-132. So lautet der Beginn der *Oratio* nach dem *Pater noster*, bevor der Sarg inzenziert und in die Erde gegeben wird: «O Gott, dem alles lebt, und dem unser Leib, wenn er stirbt, nicht verlorengeht, sondern zu Größerem sich wandelt, wir flehen dich an und bitten dich» (128f).

⁸⁰ Vgl. Die Begräbnisfeier, 67.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd. – Nach dem Einsenken des Sarges in das Grab kann der Priester ein Kreuz in die Erde stecken. Dazu spricht er: «Das Zeichen unserer Hoffnung, das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, sei aufgerichtet über deinem Grab. Der Friede sei mit dir.» Mit dem Kreuz wird das Zeichen unserer Hoffnung über dem Grab des Verstorbenen errichtet. Jesus Christus, der Gekreuzigte, für den das Kreuz steht, hat den Tod überwunden und ist auferweckt worden zu ewigem Leben. Wird kein Kreuz in die Erde gesteckt, dann macht der Priester über das Grab das Kreuzzeichen und spricht: «Im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus ist Auferstehung und Heil. Der Friede sei mit dir.»

⁸³ Vgl. JOSEPH RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (KKD 9), Regensburg ⁶1990, 217.

⁸⁴ Vgl. HAEFFNER, *Vom Unzerstörbaren im Menschen*, 161.

⁸⁵ IMMANUEL KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA, Bd. 7), Berlin 1917, 167. – Kant schreibt diesen Satz MICHEL DE MONTAIGNE zu, bei dem er sich so aber nicht findet. Vgl. *Essais* I, 19, Zürich 1992, 103-135; *Essais* II, 13, Zürich, 385-398.

⁸⁶ Vgl. HENNING LUTHER, *Leben als Fragment*, in: *WzM* 34 (1991) 262-273, hier 268; DERS., *Tod als Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede*, in: *ZThK* 88 (1991) 407-426, hier 410f.

⁸⁷ Vgl. ULRICH H.J. KÖRTNER, *Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik*, München 1996, 28.

⁸⁸ Vgl. *ScG* III, c.48: «Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: non solum ut nunc, cum eam sentit, eam refugiens, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.»

⁸⁹ Zur Frage der «*Ars moriendi*» vgl. *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens* (QD 118), hg. von Harald Wagner, Freiburg-Basel-Wien 1989.

⁹⁰ Vgl. PLATON, *Phaidon* 64a.

⁹¹ So FRANZ GEORG FRIEMEL, *Die Toten begraben – Pastoralsoziologische Überlegungen*, in: *ThPrQ* 136 (1988) 326-334, hier 330. – Den Anklang an das «*A dieu*» im «*Adieu*» hat JACQUES DERRIDA in den Mittelpunkt seiner Rede beim Begräbnis von Emmanuel Lévinas gestellt. Vgl. *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München-Wien 1999, 9-30. – Zu Derridas Todesverständnis vgl. DERS., *Aporien. Sterben – Auf die «Grenze der Wahrheit» gefaßt sein*, München 1998.