

Franz Böckle

## Theologische Bewertung von Krankheit und Tod

Krankheit, Sterblichkeit und Tod gehören zur realen geschichtlichen Existenz des Menschen. Die Rahmenbedingungen, in denen sich die individuelle Geschichte von Krankheit und Tod eines jeden Menschen vollzieht, reichen weder dem Mediziner noch dem Theologen aus, um die individuelle Krankengeschichte oder gar den individuellen Tod hinreichend zu klären. Im Rahmen der körperlichen, aber auch der charakterlichen und sozialen Bedingungen bleibt dem „Zufälligen“, „auch anders Möglichen“, über das sich nichts Zwingendes aussagen läßt, ein großer Spielraum. Hier setzt die Frage ein nach einem möglichen Grund des Unerklärbaren, nach einem Sinn der sinnlos erscheinenden Wechselfälle des Lebens, wie sie sich in einer konkreten Krankengeschichte oder im Tod eines nahestehenden Menschen manifestieren.

### Schwierigkeiten der Beantwortung

Nahezu alle Kulturen halten Deutungen bereit, um die unvermeidbaren Wechselfälle des Lebens verständlich und erträglich zu machen. Meist geht es darum, das, was den einzelnen als Leid und Enttäuschung trifft, im Rahmen eines größeren Zusammenhangs als sinnvoll erscheinen zu lassen. In der Mythologie der *Naturreligionen* erscheint das Leid als Teil eines kosmischen Dramas. Die Erinnerung an ein ursprünglich heiles Dasein weckt Hoffnung auf siegreiche Überwindung der Finsternis durch das Licht. *Griechische Philosophie* zeigt Wege, das Leiden in Freiheit zynisch, stoisch oder epikureisch anzunehmen und zu tragen. Die *römische Lebensgestaltung* verweist auf höhere Werte, um derentwillen Leiden notwendig sein können und daher auch sinnvoll zu bewältigen sind. Nach *östlichen Religionen* gehört Leiden zum Lebensprozeß. Der Mensch kann durch Weisheit, ethisches Verhalten und geistige Disziplin in diesem Prozeß den Sieg gewinnen.

Die *Selbstverständlichkeit bestimmter Sinnvorgaben* ist bei vielen Zeitgenossen *nicht mehr vorhanden*. Die Frage nach dem Sinn ist zu einer existentiellen Frage geworden. Und dies in einer Kultur, deren umfangreicher Wissensbestand in der Geschichte der Menschheit einmalig dasteht. Unsere Fähigkeiten zur Verständigung über die verschiedenen Sachverhalte haben in den letzten Jahrzehnten in geradezu atemberaubendem Maß zugenommen. Noch nie gab es eine Gesellschaft, welche auch nur über annähernd so große Möglichkeiten verfügte, die Wechselfälle

des Lebens zu kontrollieren und ihre Folgen für den einzelnen zu mindern. *Sicherheit* ist zu einem der höchsten Werte dieser Gesellschaft geworden. Doch die Schutzsysteme kollektiven Muts drohen sich aufzulösen: das Schutzsystem der Technik, das gerade in seinen höchstentwickelten Errungenschaften Angst verbreitet; aber auch das Schutzsystem einer arbeitsteiligen, wachstumsorientierten Weltwirtschaft, die von der Erschöpfung wichtiger Ressourcen bedroht wird und für die sich eine Globalsteuerung als immer schwieriger erweist. Das gilt nicht minder für das Schutzsystem des Friedens in Gerechtigkeit und Freiheit, dessen Sicherung einen materiellen und psychischen Preis fordert, der eine zunehmende Zahl von Menschen erschreckt und die Frage stellen läßt, wie weit man diesen Weg noch gehen kann. Schließlich ist das Schutzsystem der sozialen Sicherheit gefährdet, von dem viele fürchten, das teure Netz könnte auf lange Sicht die Last der Arbeitslosigkeit nicht mehr tragen. So entpuppt sich hinter dem Sicherheitsstreben eine *tiefe Unsicherheitserfahrung*, die sich bei näherem Zusehen als *Existenzangst*, das heißt als die Angst, daß die gesamte Existenz sinnlos sein könnte, herausstellt.

Die *Reaktion auf solch erfahrene Sinnbedrohung* ist unterschiedlich. Sie reicht von der Verdrängung der Sinnfrage bis zum heroischen Akzeptieren der Absurdität unserer Existenz: „Es ist sinnlos, daß wir geboren werden, es ist sinnlos, daß wir sterben“, erklärt Jean-Paul Sartre. Andere machen sich auf den Weg, um auf neue Weise Sinn zu finden. Wilhelm Kamlah unterscheidet zwischen Sterben und Tod. Für ihn sind Tod und Sterben nicht dasselbe, sie verlangen eine unterschiedliche Haltung. Den Tod als Verfall, den Tod als Untergang kann man nicht eigentlich verstehen. Verstehen können wir nur etwas, das Sinn hat. Der Tod aber hat seiner Überzeugung nach keinen Sinn. Wenn der Tote nicht mehr ist, wenn er nicht mehr lebt, wenn er sich nicht mehr verhalten kann, so erübrigt es sich, nach dem Sinn dieses Nicht-mehr-Seins zu fragen.

Anders verhält es sich nach Kamlah mit dem Sterben. Das Sterben als ein Stück Leben hat durchaus einen Sinn. Und es lohnt sich, darüber nachzudenken, damit wir dem Tod entgegengehen, ohne zu verzweifeln. Denn diese letzte Phase des Lebens gewinnt auf dem Hintergrund der Unentrinnbarkeit des Todes zunächst durchaus den Charakter von einem „puren Widerfahrnis“. Solche Widerfahrnisse überschreiten zu einem gewissen Grad zwar unser Verstehen. Man kann sie nur annehmen und hinnehmen. Eine Auflehnung dagegen müßte zur Verzweiflung führen. „Die Hinnahme hingegen kann schwer zu erringen, im Gelingen aber befreiend sein.“ Die Kunst zu leben, die *ars vitae*, besteht ja „zuallererst nicht im Handeln-können, sondern im Loslassen-können. Die Einübung in die Hinnahme unabänderlicher Verluste durchzieht dann wiederum unser ganzes Leben und findet in der einwilligenden Hinnahme des eigenen Todes nur ihre Vollendung“ (Kamlah 1976, 13).

Diesen letzten Worten Kamlahs wird man nur dankbar zustimmen. Tatsächlich bietet die Konfrontation mit dem Tod im Prozeß des Sterbens für viele erst die

Gelegenheit, einen entscheidenden Aspekt unseres Lebens zu entdecken. In einer Zeit, in der Philosophen und Sozialwissenschaftler immer neue Handlungstheorien entwickeln, muß ein jeder von uns irgendwann selbst erfahren, daß wir nicht nur existieren, indem wir von früh bis spät handeln. Leben ist eine Gabe, um die wir nicht gebeten haben. Leben ist darum nicht endlose Leistung, sondern eine beschränkte Aufgabe, die es in dieser Beschränkung zu erfüllen gilt. Zum Sterben ja sagen heißt, zum Leben in seiner Begrenzung ja sagen. Unsere Hoffnung auf Ewigkeit besagt keine „Erwartung eines Immer-weiter-Gehens“ (Guardini). Ein Immer-weiter-Gehen würde eine Steigerung der Vergänglichkeit bis ins Untragbare bedeuten.

Drastisch gibt Beckett in seinem „Endspiel“ diesem Gedanken Ausdruck, indem er Nagg und Nell in Mülleimern ihrem endlosen Ende entgegenwarten läßt. Dabei wiederholen sie den immer gleichen stereotypen Satz: „Es geht etwas zu Ende, es geht langsam etwas zu Ende.“ Daß dieses triste Spiel nun doch ewig weitergehen sollte, muß dem Zuschauer geradezu absurd erscheinen. Und in Friedrich Dürrenmatts Komödie „Der Meteor“ wird die Geschichte eines Mannes dargestellt, der aufersteht und an seine Auferstehung nicht glaubt. Es ist der Nobelpreisträger Wolfgang Schwitter, der unter einem ganzen Berg von Kränzen peinlich sein Haupt erhebt und gegen seine Rückkehr ins Leben protestiert. Entsprechend betont Kamlah, daß die Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod dem heutigen Menschen nicht mehr ernsthaft zumutbar sei. Der Tod sei nun einmal für alle Lebewesen, einschließlich des Menschen, jene Katastrophe, durch die sie für immer zu leben aufhören. Darüber könne auch der christliche Glaube und alle erklärenden Versuche der Theologen nicht hinwegtäuschen.

Doch die Frage, ob der Tod einfach Schluß und Ende bedeute oder zu einer bleibenden Vollendung bei Gott führe, bedrängt heute viele Menschen. Und ich bin nicht sicher, ob sich die Mehrzahl so eindeutig, wie dies Kamlah annimmt, für das katastrophische Todesverständnis entscheidet. Ich vermute vielmehr, daß sehr viele Zeitgenossen diese Alternative zwar sehen, eine Entscheidung aber, aus welchen Gründen auch immer, vor sich herschieben. Das hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß die Alternative Tod oder Weiterleben nicht differenziert genug gesehen wird. Wie sieht der biblisch christliche Glaube denn tatsächlich Krankheit und Tod?

### Die christliche Antwort Erfahrung und Sinn des Leidens

„Nach dem Zeugnis der biblischen Tradition ist die Geschichte der Menschheit insgesamt und die Lebensgeschichte des einzelnen weithin eine irritierende Leidensgeschichte, deren schmerzlicher Stachel im Wissen um die hoffnungsvollen

Bilder und Erfahrungen, von denen die Bibel ebenfalls redet, nicht weniger, sondern noch mehr beunruhigt und quält. Dies gilt besonders und exemplarisch für die Lebensgeschichte Jesu“ (Zenger 1980, 27). *Die Leidenserfahrungen des biblischen Volkes* sind vielfältig. Besonders nachhaltig wirkt in der Erinnerung Israels die schmerzliche Zeit der demütigenden Knechtschaft in Ägypten. Was hier Fremdherrschaft bewirkte, das wird nach der Landnahme mit der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung zur Gefahr im eigenen Volk. So machen sich die Propheten zu Anwälten der durch Machtbesessenheit und Ungerechtigkeit verursachten Leiden der Armen und Unterdrückten. Die Psalmen sprechen aber nicht minder eindrucksvoll von der leidvollen Erfahrung mit dem eigenen Schuldigwerden. Und Ijob ist zur bleibenden Gestalt geworden für die Leiden, denen der Mensch ohne erkennbaren Sinn und Zusammenhang einfach von Natur ausgeliefert ist.

Diese Grundverfaßtheit menschlichen Lebens, die im Alten Testament in vielen Einzelsituationen leidender Gruppen und Individuen dargestellt wird, sammelt sich im Neuen Testament an der Gestalt des leidenden Jesus. „Die Begegnung der Jünger mit dem auferweckten Jesus hat nicht bewirkt, daß sein Leiden und Sterben apologetisch verdrängt oder ekstatisch glorifiziert worden wäre. In allen vier Evangelien bestimmt die Passionsgeschichte so sehr die erzählerische und theologische Komposition, daß M. Köhler die Evangelien zu Recht ‚Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung‘ genannt hat“ (Zenger, ebd.).

Sucht man in der Bibel nach dem *Sinn des Leidens*, so darf man keine theoretische Antwort erwarten. Und soweit – insbesondere in der Sicht des Alten Testaments – Menschen sich selbst oder anderen durch ihr Verhalten Leiden bereiten, bilden solche Leiden kein weiteres Problem, als daß sie zur Umkehr rufen und eine Bekämpfung der Ursache fordern. Es gibt genug Leiden, die von Menschen verursacht sind und die daher auch von Menschen überwunden werden können und im Namen Gottes vom Menschen überwunden werden müssen. Auseinandersetzung und Protest verlangt dagegen das unverschuldete Leiden, das unabhängig ist von eigener Torheit. Israel kennt nicht den Begriff eines blinden Fatums. Seine Geschichte ruht in Gottes Hand. Dieser Jahweglaube ist es daher gerade, der unverschuldetes Leiden, mehr als in anderen Religionen, zum Kernproblem werden läßt: Er provoziert die bohrenden Warum-Fragen, die auch vor harten Klagen und verzweifelten Hilferufen nicht zurückschrecken. Die Klage ist geradezu eine Urform des Redens mit Gott, die keine Sprachverbote kennt. Das Psalterium bietet uns Zeugnisse genug. „Eine derart biblisch ‚legitimierte‘ Leidensklage kann der Weg sein, durch den der Leidende herausgeführt wird aus der tödlichen Angst, nicht mehr *er selbst* sein zu dürfen. Und zugleich ist sie der notwendige Protest gegen eine leidensunwillige und leidensunfähige Umgebung, der der leidende Mensch unbequem ist oder Einschränkungen abverlangt“ (Zenger 1980, 30).

Es ist nicht eine theologische Lehre vom Sinn des Leidens, die den Menschen der Bibel hilft, ihr Leid zu bestehen; sie wachsen vielmehr in einer persönlichen religiösen Auseinandersetzung – oft mühsam genug – in das Verstehen hinein. Die Bibel verzichtet auf „übernatürliche“ Erklärungen für rational nicht zu begreifende Leiden; sie führt uns aber zur Begegnung mit leidenden Menschen, die herausgefordert sind, ihre Leiden religiös zu verarbeiten. Das wird nirgends so dicht vor Augen geführt wie im Buch Ijob. „Im Ringen Ijobs um sein Selbstverständnis zerbricht das verkrustete Gottesbild, dem Ijob ebenso wie seine Freunde ursprünglich verhaftet ist. Die Annahme seines ganzen Lebens, auch seines Leidens, aus der Hand Jahwes jenseits der Jahwe festlegenden Kategorien von Lohn und Strafe, von Recht und Gerechtigkeit öffnet ihm die Augen für Jahwe, wie Israel ihn im Urerlebnis des Exodus erfahren hat: als den, der nahe sein will auch im Leid, der im Leid mitleiden will. Die Erinnerung an Jahwe, die Annahme Jahwes als der fundamentalen Wirklichkeit seines Lebens ist die Grunderfahrung, von der her die Leiderfahrung Ijobs einen anderen Stellenwert erhält. Sein Leid hört damit nicht auf, Leid zu sein, aber es erhält eine andere Stelle. Der Glaube, von Jahwes Liebe fundamental angenommen zu sein, ermöglicht es Ijob, sich selbst anzunehmen – auch in der Situation seines Leidens“ (Zenger 1981, 49).

Die Feststellung, daß die Bibel keine Theorie über das Leiden entfaltet, sondern zur existentiellen Bewältigung in gläubiger Auseinandersetzung mit dem Gott der Liebe ruft, erlaubt uns, nach den *Grundzügen solcher Bewältigung aus dem Glauben* zu fragen. Nach dem Zeugnis der Schrift ist es die tiefste Erfahrung der Leidenden, daß Gott sich – wie es ein rabbinischer Ausspruch sagt – „mit dem gebeugten Herzen auf die gleiche Stufe“ stellt. Wenn Israel leidet, leidet Gott persönlich mit. Es sind vor allem die Schriftstellen Jesaja 63, 9 „In all ihrem Leid geschah *ihm* Leid“ und Psalm 91, 15 „Mit ihm (dem leidenden Menschen) bin *ich* im Leid“, die schon im AT zu einer „Theologie des Mit-Leidens Gottes“ führen (Greshake 1978, 54). Der Leidende begegnet in seinem Leiden nicht der brutalen Gewalt eines bösen, vernichtenden Gottes, vielmehr darf er gerade im Leid die Nähe Gottes erfahren. Dieser Gedanke findet erst recht im Neuen Testament, im gekreuzigten Gottes- und Menschensohn, seine volle Entfaltung und Verwirklichung. „Gottes Geschichte wird zur Leidensgeschichte, nicht um das Leiden dadurch zu affirmieren und zu perennieren, sondern weil in einer von der Sünde bestimmten Welt der Kampf gegen das Leiden selbst zum Leiden aus Liebe führt. Jesus hat nicht Scheitern, Passion und Kreuz gewollt. Gewollt hat er die Abkehr des Menschen von der immer neues Leid schaffenden Sünde; gewollt hat er die Freude der Gottesherrschaft... das Kreuz (war) die Konsequenz seiner Anstrengung und seines Einsatzes gegen das Leid“ (Greshake 1978, 55f.; vgl. Moltmann 1973; Duquoc 1976).

Diese Einsicht relativiert die klassische Antwort der abendländisch-christlichen Tradition auf die Frage nach dem Sinn des Leidens: Leiden sei Strafe für eigene wie

fremde Sünden, Leiden sei Medizin. Wenn Leiden Strafe und Medizin ist, dann hat der Mensch sich in Geduld und Demut ins Leiden zu schicken. Leiden gereicht ihm zum Heil. Weil Gott uns durch das Leiden und Sterben seines Sohnes von unseren Sünden erlöst hat, wird das Leiden zum gottgewollten Heilsweg. „Diese Antwort stößt heute auf mancherlei Widerspruch. Zwar hat es immer Christen gegeben (und wird hoffentlich immer welche geben), die die Erfahrung gemacht haben, daß angenommenes Leiden ihnen zum Heil gereicht ist. Auch hat es immer Christen gegeben (und wird hoffentlich immer welche geben), die im Blick auf Jesu Kreuz ihr eigenes Kreuz zu tragen vermochten. Die klassische Antwort über das Leiden als Strafe und Medizin greift weit über solche genuin christliche Erfahrungen hinaus. Sie beansprucht, das dunkle Geheimnis des Leidens *grundsätzlich* beantwortet zu haben. In diesem Anspruch aber ist sie gescheitert: Denn diese souveräne Entwichtigung des physischen Übels wird heute von vielen Christen zu Recht als unerträglich empfunden“ (Brantschen 1980, 39). Man kann das entsetzliche Ausmaß menschlichen Elends nicht allein als Sündenstrafe oder als Läuterung und Prüfung deuten. Jesus selbst hat Deutungen dieser Art zurückgewiesen (Joh 9, 1–3).

Auch der Aufruf, Leiden in der Nachfolge des Gekreuzigten zu tragen, ist nicht unproblematisch. In seinem Beitrag „Das Kreuz Christi und das Leid des Menschen“ zeigt Christian Duquoc, wie die Loslösung vom geschichtlichen Ereignis das Kreuz zum reinen Symbol für gottgefälliges Leiden werden ließ. Das Kreuz als historisches Ereignis ist provokatorisch. „Es beinhaltet keineswegs Resignation vor dem Leiden; es ist vielmehr Auflehnung gegen Ausbeutung und Ausschließung, Träger von Realismus, denn das Ereignis beinhaltet gerade die Weigerung, daß der Unterdrückte nun seinerseits zum Unterdrücker und daß so die Geschichte der Gewalt endlos neu angefacht wird“ (592). Das Kreuz macht aber auch klar, daß da, wo Jesus die Unterdrückung bis zur Hingabe seines Lebens angreift, es auch „für den Unterdrücker keinen anderen Weg zum Heil mehr gibt, als seinerseits den Weg des Unterdrückten auf sich zu nehmen“ (ebd.).

Die wenigen Hinweise machen deutlich, daß die Vielfalt verschuldeten und unverschuldeten Leidens sich gegen eine alles deutende und erklärende Theorie sträubt. Soviel freilich läßt sich zusammenfassend sagen: Gott will nicht das Leiden, Gott will die Freiheit des Menschen und schenkt ihm die Fähigkeit zur Liebe. Und so widersinnig es ist, von der Allmacht Gottes die Quadratur des Kreises zu erwarten, so wenig kann man sich freie, liebesfähige Geschöpfe in dieser Welt ohne Widerspruchsfreiheit denken. Wenn nun auch das Gesetz der Schöpfung insgesamt nicht einfach Notwendigkeit heißt, sondern Freiheit, wenn die Welt nicht einfach determiniert erscheint, sondern sich im freien Spiel der Kräfte erprobend entfaltet, dann ergibt dies auch eine Verständnisgrundlage, um die Leiden der Schöpfung und die Widerspenstigkeit der Welt zu verstehen. „Sagen wir es gleich konkret: Daß es so etwas wie Krebs gibt, Virenerkrankungen,

Mißgeburten, Unglücksfälle, Flutkatastrophen und dergleichen, ist eine notwendige Folge dessen, daß Evolution sich als Vorentwurf von Freiheit vollzieht, nicht determiniert, nicht notwendig, nicht fixiert, sondern im Spiel, im Durchprobieren von Möglichkeiten, im Zufälligen“ (Greshake 1978, 44). So verstanden wird Leiden zum Preis der Freiheit; und der Weg zu seiner Bewältigung ist der Einsatz der Freiheit und die Kraft der Liebe.

### Verständnis des Todes

Das Christentum stellt Sterben und Tod Jesu in die Mitte seiner Botschaft. Seither kann man unter Christen vom Sterben nur reden, indem man vom Sterben Jesu redet; und man kann von Unsterblichkeit nur sprechen, indem man von Gott spricht, „der allein Unsterblichkeit besitzt“ (1 Tim 6, 16). Der Gegensatz von Tod und Weiterleben, von Sterblichkeit und Unsterblichkeit ist nur von Gott aus aufzuheben.

Die Bibel bezeugt einerseits klar und eindeutig *des Menschen Sterblichkeit*. Er ist wie das Gras und die Blume, die am Morgen blühen und dann in der Sonne versengt werden. Dieses Vergehen ist von des Menschen eigenem Sein her radikal und total. Der Mensch hat von sich aus nichts, was unsterblich wäre; an ihm ist nichts unendlich, alles endlich. Der Tod trifft den ganzen Menschen; er bedeutet das Ende eines rein natürlichen menschlichen Lebens.

Die Bibel bezeugt andererseits nicht weniger eindringlich den *sterblichen Gott*. Der Ausdruck „Unsterblichkeit“ (Athanasia) kommt allerdings nur zweimal vor. An der ersten Stelle (1 Tim 6, 16) wird ausdrücklich gesagt, Gott allein komme Unsterblichkeit zu. Und im Korintherbrief (1 Kor 15, 53f.) ist von der Auferweckung der Toten die Rede, in der Gott sie mit dem Kleid der Unsterblichkeit gewandet: „Das Vergängliche muß die Unvergänglichkeit, das Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen.“ Ein Kleid, auf das der Mensch nicht schon von sich aus Anspruch erheben könnte. Es ist vielmehr Gott allein, der den Tod nicht kennt, der seinem Wesen nach unsterblich ist. Dieser Gott allein ist des Menschen Zukunft und Hoffnung.

Damit wird die Frage, was der Tod nun wirklich sei oder nicht sei, für den christlichen Glauben konsequent auf die Gottesfrage selbst verschoben. Die Antwort auf die Frage nach Gott ist die Antwort auf die Frage, was das Nicht-Sein des Menschen im Tod für den Menschen wirklich bedeutet. Wo der Glaube an Gott als dem Sein schlechthin lebendig ist, da ist es möglich zu glauben, daß dieser Gott die Erfüllung auch im menschlichen Leben sein wird. Der Mensch ist dadurch Mensch, daß er die Wahrheit suchen und sein Wählen wählen kann. Darin liegt seine Würde als geistige Person, als sittliches Wesen. In dieser Tiefe seiner Person spürt er eine letzte unteilbare Sehnsucht nach Endgültigkeit, nach unbedingter

Freiheit, nach gültiger Wahrheit und Liebe. Er kann diese Sehnsucht selbst nicht stillen. Gott allein kann seine Erfüllung sein. Soll, in Entgegensetzung zur These von des Menschen radikaler Sterblichkeit, das Wort „unsterblich“ für den Menschen überhaupt einen Sinn haben, so kann dies nichts anderes sein als die Verheißung dieser Erfüllung. Und nach dem Zeugnis der Bibel ist ihm diese Verheißung seit dem Schöpfungsmorgen tatsächlich gegeben. Sie kommt ihm von Gott her unwiderruflich zu. So kann man von der Unwiderruflichkeit – besser als Unsterblichkeit – der Person sprechen.

Die Gewißheit der *Incorruptibilitas* der Geist-Seele leitet sich von dem Glauben an Gottes bleibende Schöpfungszusage her und keineswegs aus der Seele als solcher. Die „Seele“ (als gegründetes Selbst-Ursprungsprinzip) hat in ihrer Leiblichkeit ihre Zeitlichkeit. Sie verleiht dem Menschen die Möglichkeit, sich selbst in Freiheit zu vollziehen. Dies geschieht in der Zeit. „Der Seele eignet daher unter diesem Gesichtspunkt keineswegs ‚an und für sich‘ Ewigkeit oder ewige ‚Dauer des Seins‘... Erst nach und auf Grund personal erfüllter Zeitlichkeit kann die Selbstentscheidung des menschlichen Individuums in endgültiger Entschiedenheit aufgehoben werden. Das vermag freilich nur zu geschehen seitens jener Freiheitsinstanz, die überhaupt ursprünglich dem Menschen Zeit zur Entscheidung gab.“ Von sich selbst her, aus ihrer eigenen Natur heraus hat die Seele nicht die Kraft, den Tod zu überdauern (vgl. Schulte 1980; Greshake 1980).

Die Unwiderruflichkeit der Person gründet allein in Gottes Treue zum Menschen. Der Mensch darf an Gottes Unsterblichkeit teilhaben. Unsterblichkeit ist daher in diesem Leben nur dort erfahrbar, wo und soweit Gott vom Menschen in seinem Leben erfahren werden kann. Sie ist dann die Ewigkeit, die in der Zeit berührt wird, wenn es zu jenem Durchbruch durch das raumzeitliche, sinnlich und verstandesmäßig erfahrene Weltsein in Freiheit gekommen ist. So läßt sich Karl Jaspers' Wort verstehen: „Die Entscheidung aus der Kraft der Liebe und dem Gebot des Gewissens ist Erscheinung dessen, was ewig schon ist... Unsterblichkeit ist nicht Inhalt unseres Wissens, sondern Gehalt unserer Liebe.“ Weil nun aber der Mensch – schaute er nur auf sich – Grund genug hat zu zweifeln, ob er in dieser Liebe stehe oder lebe, wird ihm auf der Höhe des biblischen Geschehens in dem Zeugnis vom Tod und von der Auferweckung Jesu erneut die Verheißung gegeben, daß Gott auch dem sich von Gott und Welt verlassen vorkommenden Menschen seine Treue hält.

### Der Grund der Hoffnung

Die älteren Zeugnisse für den österlichen Glauben weisen mit Nachdruck hin auf den Gekreuzigten. Sie reden nicht von Ostern allein, sie sehen Karfreitag und Ostern als ein innerlich zusammenhängendes Geschehen. Petrus verkündet lapi-



dar: „Sie haben ihn ans Holz geschlagen und getötet, Gott aber hat ihn auferweckt“ (Apg 10, 39f.). Gott hat den Gekreuzigten, den in tiefer Verlassenheit nach ihm schreienden Menschensohn in Wahrheit nicht verlassen. Im Gegenteil, mitten durch alle Gottverlassenheit hindurch war er am Werk. Der Tod Jesu war, ist und bleibt darin einzigartig, daß er Gott in den Tod dieses Menschen hineingezogen hat. Gott – das heißt ewiges Leben. Von diesem ewigen Leben, das Gott selbst ist, bekennt der christliche Glaube, daß es am Kreuz Jesu dem Tod ins Auge gesehen hat. Dem Tod ins Auge gesehen, nicht um sich dann abzuwenden, sondern um den Tod zu ertragen und in ihm sich zu erhalten. Wo aber Gottes ewiges Leben und der menschliche Tod einander so begegnen, da kommt es zu einem Kampf um Leben und Tod. Der Aufschrei der Gottverlassenheit, den Jesus in die Todesnacht hineingerufen hat, gibt dafür Zeugnis. Er bringt das Charakteristische dieses Sterbens zum Ausdruck. Unzählige andere Menschen sind im Lauf der Geschichte viel unmenschlicher behandelt und viel teuflischer exekutiert worden als Jesus von Nazareth. Das Entsetzliche seines Sterbens war das Erlebnis äußerster Gottverlassenheit, das gerade er in seiner einzigartigen Gottverbundenheit in der Konfrontation mit dem Tod erfahren hat. Seine Einheit mit Gott hat ihm das Sterben nicht erspart, aber Gott hat ihm durch den Tod hindurch die Treue bewahrt. Diese Identifikation Gottes auch mit dem toten Jesus heißt Auferweckung von den Toten.

Seither darf der Glaubende dem Tod entgegengehen im Vertrauen, daß Gott auch ihm in aller Verlassenheit die Treue hält. Es gehört zur allgemeinen menschlichen Erfahrung, daß angesichts des Todes niemand der Gültigkeit seines Lebens sicher ist. Das Wissen um die mangelnde Gültigkeit jedes menschlichen Lebens wird auf dem Hintergrund der unstillbaren Sehnsucht nach Gültigkeit der eigenen Person und aller geliebten Menschen besonders bitter empfunden. Ohne Wissen, daß mein Leben trotz allem Erfüllung findet, ohne das Vertrauen, daß Gott auch durch den Tod hindurch meinem Leben bleibende Gültigkeit schenken kann, werde ich unwiderruflich auf ein Fragment zurückgeworfen. Der Blick auf das Sterben, auf die Todeshingabe Jesu, auf seine Not und schließlich seine endgültige Hinnahme gibt uns die Hoffnung, daß Gott auch unserem Leben Endgültigkeit verleihen wird.

So kann man als Christ tatsächlich vom Sterben nur reden, indem man vom Sterben Jesu spricht; und man kann über Unsterblichkeit nur handeln, indem man den unsterblichen Gott bezeugt. Der Philosoph hat durchaus recht, wenn er sagt, der Mensch sei weder als ganzer noch in einem Teil seines Wesens, weder von Haus aus noch so, daß er sich selbst Ewigkeit geben könnte, unsterblich. Die Bibel gibt ihm darin recht. Unsterblich und ewig seinem Wesen nach ist nur Gott, er allein. Wo er erfahren wird, wird ein Hauch unsterblichen Lebens erfahren. Wer Gott als tot erklärt, erklärt in ein und demselben Akt den Unsterblichkeitsgedanken für undenkbar. Gott aber als Grund und Ziel unserer Suche nach Wahrheit, Freiheit

und Liebe ist nicht tot. Aber dieser Gott ist nur für den erfahrbar, der nicht nur die Macht, sondern auch die Ohnmacht des menschlichen Denkens erfahren hat. Solange man Gott als bestimmtes und begreifbares Seiendes zu fassen sucht, wird nur die Macht des Denkens erprobt, die sich des bestimmten göttlichen Seienden zu bemächtigen sucht. „Nur wer die Macht des Denkens über dies Seiende bis zu Ende denkt, wird in den Stand gesetzt, auch die Ohnmacht des Denkens zu erfahren, die Ohnmacht, die darin besteht, daß das Denken selbst nicht sein könnte, wenn es nicht vom Sein selbst her bedingt und ermöglicht wäre. Wer diesen letzten Schritt wagt, der findet den Gott, der nicht mehr ins Denken auflösbar ist“ (Schulz 1974, 55).

Die tägliche Begegnung mit Sterben und Tod mahnt uns an unser eigenes Schicksal. Wir können die Frage nach dem eigenen Tod und was danach sein wird unterdrücken; aber wir können nicht vermeiden, was unaufhaltsam auf uns zukommt. Haben wir den Mut, die Frage auszuhalten, dann entbirgt sich uns mehr und mehr auch die Antwort, die im Grund der Frage schon verborgen liegt. Wir hoffen, daß unsere Liebe, unser Suchen nach Geborgenheit einmal Erfüllung finden möge, und beachten zu wenig, daß alle Liebe, jedes Gefühl von Glück und Geborgenheit, das wir verschenken oder empfangen, bereits ein Hinübereagieren der Ewigkeit, der Unsterblichkeit in unsere Zeit darstellt, daß Ewigkeit in uns selbst anbricht. Unsterblichkeit ist nicht zuerst Gegenstand unseres Wissens, sondern das Ausmaß und der Gehalt unserer Liebe. Je mehr die Liebe in uns wächst, desto mehr bricht Himmel, Ewigkeit in uns selbst an. Nur an der Oberfläche unseres Bewußtseins scheuen wir den Tod; jedoch der Grund unseres Daseins begehrt nach dem Ende des Unvollendeten, damit Vollendung sei.

*Literatur:* F. Böckle, Menschenwürdig sterben (Köln 1979); J. B. Brantschen, Leiden. Theologische Perspektiven, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10 (Freiburg 1980) 37–47; Ch. Duquoc, Das Kreuz Christi und das Leid des Menschen, in: Concilium 12 (1976) 587–593; G. Gresbake, Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid (Freiburg 1978); ders., Tod und Auferstehung, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 5 (Freiburg 1980) 63–130; W. Kamlab, Meditatio Mortis (Stuttgart 1976); J. Moltmann, Die Menschlichkeit des Lebens und des Sterbens, in: Schweiz. Ärztezeitung (1973), Nr. 11 und 12; R. Schulte, Leib und Seele, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 5 (Freiburg 1980) 6–61; W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen 1974) 55; E. Zenger, Leiden. Biblische Perspektiven, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 10 (Freiburg 1980) 27–36; ders., Durchkreuztes Leben. Hiob – Hoffnung für die Leidenden (Freiburg 1981).