

HELMUT THIELICKE

TOD UND LEBEN



Tod und Leben

Studien
zur christlichen Anthropologie

von

Helmut Thielicke

ordentl. Professor an der Universität Tübingen

„Das Verhältnis, welches am tiefsten
und allgemeinsten das Gefühl unseres
Daseins bestimmt, (ist) das des Lebens
zum Tode.“ Wilhelm Dilthey



TÜBINGEN 1946

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany

Druck von H. L a u p p jr in Tübingen

Dem Gedächtnis meines Freundes

Leonhard Stählin

Lic. theol.

der am Beginn seiner verheißungsvollen Lebensarbeit
im Osten den Soldatentod starb

Inhaltsübersicht

Einleitung:

Die Aufgabe, das Problem des menschlichen Todes zu erhellen. Der Rang des naturwissenschaftlichen Arguments	13
---	----

Hauptteil:

Der Tod als Gericht und seine Verklärung . . . 17

I. Teil: Die Verklärung des Todes in den Weltanschauungen	17
A. Der anthropologische Charakter der Frage nach dem Tod	19
I. Die Frage nach dem Tod als Frage nach dem Sinn des Lebens . . .	19
II. Das Scheitern der Sinnfrage an der Unendlichkeit der Sinngestalten	21
III. Die doppelte Notlösung der Sinnfrage und des Todesproblems . .	23
IV. Der Triumph der Angst	25
V. Die Personhaftigkeit des Sterbens	26
B. Der Zusammenhang zwischen Menschenbild und Todesvorstellung in den Weltanschauungen	29
I. Die Teilung des Menschen in einen eigentlichen und einen uneigentlichen Ich-Teil	99
a) Verdeutlichung an Platons, Kants und Schopenhauers Anthropologie	29
b) Der transzendenzlose, dennoch auf Ich-Teilung beruhende Todesgedanke Nietzsches	34
II. Die Teilung des Menschen in seine Eigenschaft als Individuum und als Träger des Allgemeinen	37
a) Verdeutlichung an der germanischen Religion	38
b) Die biblische Sicht der Ich-Ganzheit	41
c) Das idealistische Teilungsprinzip (Hegel)	44
III. Die Teilung des Menschen in seine Eigenschaften als „Durchgangsform“ und als „Träger des Allgemeinen“ (Goethes „Faust“) . .	47
a) „Tätigkeit“ und „Weiterschreiten“ als Lebenserfüllung . . .	47
b) Der Tod als Ende des „Weiterschreitens“ und als Aufhebung im Gleichnis des Lebens	49
c) Manifestation des Teilungsgesetzes	54

d) Das Todeswissen des Mephistopheles	56
e) Anhang: Goethes Entelechie-Gedanke	59
IV. Der Todesgedanke in der säkularen Religion des 20. Jahrhunderts: Ideologische Verdrängung und Entöfentlichung des Todes	62
a) Zum Problem der Säkularisation	62
b) Die Rangordnung von Tod und Leben in der säkularen Religion	63
c) Todesüberwindung durch Werterfüllung des Lebens	66
d) Das Rätsel der Todesangst und ihre Verdrängung	69
e) Verdrängung und Lebensstil	71
f) E x k u r s: Die Umdeutung des Todes in den letzten „Lebens- augenblick“ (Barbarin)	81
g) Das standhaltende Todeswissen im Säkularismus. Das Wissen ohne Gnade (Heidegger — E. Jünger)	82
V. Die Ich-Teilung im Namen der Ethik	91
VI. Zusammenfassung und Ausblick	97
II. Teil: Die biblische Eröffnung der Wirklichkeit des Todes	103
A. Vorverständnis: Ausblick auf den personhaften Charakter des mensch- lichen Sterbens	105
I. Der Tod als Unnatur	105
II. Der personhafte Charakter des Sterbens	110
B. Der Tod als Katastrophe der menschlichen Person (biblische Anthro- pologie	115
I. Die Personwerdung des Menschen in geschichtlicher Begegnung. Geschichte als Anruf von Gott her	115
II. Die Entstehung geschichtlicher Einmaligkeit im Gericht	118
III. E x k u r s: Der Todesgedanke in der lutherischen Orthodoxie	122
a) Das falsch gestellte Problem	122
b) Der Tod als Gegenstand einer metaphysisch unterbauten „Na- turwissenschaft“. Seine Entpersönlichung	123
IV. Der Tod als personales Ereignis	127
a) Das menschliche Wissen um den Tod im Unterschied zum Tier- reich	117
b) Die biblische Bitte um ein „offen gehaltenes“ Todeswissen und ihre Gründe	132
1. Die im Tode kundwerdende W e l t beziehung. (Die Eitelkeit der Dinge und ihr skeptizistisches Mißverständnis)	133
2. Die im Tode kundwerdende G o t t e s beziehung	134
a. Von der Eitelkeit der Dinge und der Hörigkeit der Men- schen	136
β. Die ira Dei als Geheimnis der im Tode kundwerdenden Gottesbeziehung. (Der Tod als der Sünde Sold)	139
γ. Der Tod als Repräsentant der Grenze	143

3. E x k u r s: Der menschliche Tod bei Luther	150
a. Die Natürlichkeit des tierischen „Verendens“ und die Un- natur des menschlichen „Sterbens“	150
β. Das Todeswissen und der Gegenwartscharakter unseres Sterbens	155
γ. Das Verbot der Todesverachtung	157
c) Die Gerichtetheit der Zeitlinie und ihre Bewachung durch den Tod	162
1. Die Botschaft von der Todesgrenze in der Verkündigung .	162
2. Die Umgestaltung des Zeitbewußtseins angesichts der Todes- grenze	165
3. Abgrenzung gegen den mythischen Zeitcharakter	167
d) Das Nicht-wissen um den Tod als „Sicherheit“	171
1. Sicherheit und Verdrängung	171
2. Verdrängung und Schuld	174
3. Schuld und Unfriede	176
e) Der Zusammenhang von Person und Tod. (Abschließende For- mulierungen)	178
1. Der Tod sub specie von Gesetz und Evangelium	178
2. Abschließende Zusammenfassung	182
C. Der Gegensatz des Todes zum „ewigen Leben“	186
I. Das vitale Leben	186
II. Gegenwart und Zukunft des ewigen Lebens	188
III. Unsterblichkeit und Auferstehung	192
A n h a n g: Brief an einen Soldaten über den Tod. (Feldpostbrief zum Totensonntag 1941)	200
B e i l a g e n:	
Ergänzungen zum Todesproblem bei Goethe	207
Über den Palingenesiegedanken in der Romantik	211
Der Tod im Kosmos	213
Über die personhafte und die biologische Seite der Krankheit	216
Über den Zwischenzustand	218
Das bearbeitete neuere Schrifttum	222

Vorbemerkung

Man pflegt den Tod als die Grenzscheide zwischen hüben und drüben zu bezeichnen. Gesetzt den Fall, dieses Verständnis würde ihm einigermaßen gerecht, so ergäben sich für ein Buch, das sich die Erhellung des Todesproblems vorgenommen hat, zwei Möglichkeiten der Behandlung:

Entweder es behandelt den Tod in seiner Beziehung zum Drüben, also zum Jenseits, zum „Leben nach dem Tode“ oder auch zum Versinken ins Nichts.

Oder aber — das wäre die andere Möglichkeit — es begreift den Tod in seiner Beziehung zum Hüben. Es ginge also von der Voraussetzung aus, daß das Verständnis des Todes entscheidende Konsequenzen für das Verständnis des Lebens, des Menschen, der Welt in sich begreife und daß es darum ein sinnvolles Unterfangen sein müsse, das Leben als ein „Sein zum Tode“ zu verstehen und damit den Todesbegriff für den ganzen Bereich der Anthropologie fruchtbar zu machen.

Die vorliegende Arbeit wendet sich unter völligem Absehen von der erstgenannten Verständnismöglichkeit ausschließlich dieser letzteren Aufgabe zu. Sie tut das in der Überzeugung, damit der biblischen Lehre über den Menschen besonders nahe zu sein. Denn der Umkreis der biblischen Anthropologie bildet gleichsam eine Ellipse, in deren Brennpunkten die Begriffspaare Sünde und Erlösung, Tod und Auferstehung verwurzelt sind.

Zugleich meinen wir durch diese Themastellung einen fruchtbaren Ausgangspunkt für das Gespräch mit dem Säkularismus zu gewinnen.

Über diesen Punkt seien noch einige programmatische Gedanken geäußert:

Das Gespräch zwischen Evangelium und Säkularismus ist fast durchweg verstummt. Die Gründe zu erforschen ist hier nicht unsere Aufgabe, obwohl ich die Hoffnung hegen möchte, daß der Leser sie beim Durchdenken des Todesproblems ebenso bemerkt, wie sie mir selbst dabei aufgegangen sind.

Das theologisch und kirchlich lebensnotwendige Gespräch ist nun keinesfalls so in Gang zu bringen, daß man „Apologetik“ treibt, d. h. daß man höchst nachträglich und vernehmlich nachklappend zu den Fragen Stellung nimmt, die andere entdeckt haben — und daß man diesen nachträglichen Akt dann noch im selbstbewußten Pathos einer „Antwort an . . .“ vollzieht.

Das Gespräch läßt sich aber ebensowenig dadurch ankurbeln, daß man monologisch und unbekümmert eine Dogmatik treibt, die trotz aller gegenteiligen Versicherungen jenseits der Situation der Verkündigung, also auch jenseits des Gesprächs und (sagen wir es ruhig) jenseits alles missionarischen Interesses steht.

Das Gespräch läßt sich wohl überhaupt nicht „ankurbeln“, einfach deshalb nicht, weil wir keine Verfügungsgewalt über die Ohren haben, die hören sollen, und weil der Geist Gottes weht, wo er will. Darum muß wirklich dieser Geist und er allein die Partner aller möglichen Gespräche schaffen oder deutlicher: berufen.

Die folgende Arbeit bildet sich deshalb nicht ein, das abgebrochene Gespräch nunmehr fortsetzen zu können. Denn sie ist keine philosophisch-sokratische Arbeit, die aus den Menschen ihr vorgegebenes Wissen um die letzten Dinge herausfragen und dabei eine schöpferische Initiative ergreifen könnte. Sondern sie ist eine theologische Arbeit und glaubt deshalb eine Ahnung zu haben von der Verlorenheit jenes menschlichen Wissens; zugleich aber auch eine Ahnung vom Geheimnis des Heiligen Geistes, der in alle Wahrheit zu leiten vermag, allerdings auch allein in sie leitet.

Warum dieses Buch trotz aller Vorbehalte, die dies Wissen ihm abnötigt, dennoch getrost auf den Markt geht und nach dem Gespräch sucht, hat seinen Grund in Folgendem:

Es gibt gewisse Probleme und Wirklichkeiten, die sowohl der völlig säkularisierten Moderne als unausweichliche Fragen aufgegeben sind, wie sie andererseits einen zentralen Gegenstand kirchlicher Verkündigung bilden. Zu diesen Problemen und Wirklichkeiten gehört das Geheimnis des menschlichen Sterbens. „Kirche“ und „Welt“ blicken gleichermaßen gebannt auf dies „Tertium“, in dem ihre Blicke gewollt oder ungewollt sich treffen. Sie blicken um so unverwandter und intensiver auf dieses Tertium, je größer die Ernte des Todes inmitten unserer blutigen Zeitläufte ist, je betroffener ein Jeder das Feld seiner Ernte überqueren muß und je vernehmlicher der Hufschlag der Apokalyptischen Reiter über die Erde dröhnt.

Sollte man nicht einfach durch dieses „Blicken“, sollte man also nicht einfach vom G e g e n s t a n d her und nicht durch methodische Mätzchen zu einem Gespräch gezwungen werden, wo Gott zu seinem Wort über Tod und Leben eine so gewaltige Begleitmusik schreibt?

Ob das so ist, mag die Arbeit zeigen. Sie wurde nicht durch die Gesprächsabsicht, sondern durch das sachliche Problem angeregt. Aber nun, wo ihr die Möglichkeit des Gesprächs gleichsam nachträglich aufgegangen ist, möchte sie ihre Leser anregen, auch von sich aus nach ähnlichen Fragen zu fahnden, die als Fragen nach w e i t e r e n Gestalten des Tertiums das Gespräch an der S a c h e entstehen lassen können. Nur hier, an der S a c h e, kann der Quellort jener neuen Gestalt der Verkündigung sein, nach der wir alle suchen. Die „Methoden“ wachsen uns ganz von selbst in die Hand, wenn wir an diesem Quellort stehen bleiben. Wir sollen uns nur nicht zu früh um sie bemühen.

Noch ein Wort zum Aufbau des Ganzen:

Im ersten Teil werden die Todesüberwindungen untersucht, welche die Weltanschauungen unternehmen. Das Interessante dabei und das, worauf es ankommt, möge der Leser nicht in den reichen und hier nur angedeuteten Differenzierungen jener Versuche sehen, sondern in dem, was immer gleich bleibt — so gewiß eben der M e n s c h immer derselbe bleibt, der im Hintergrund seiner Weltauslegungen steht und sie zu bleibenden Objektivierungen seiner Gedanken und Haltungen macht. Es ist das Geheimnis des „natürlichen Menschen“ das sich hier über alle Differenzierungen hinweg ausspricht. Das Selbstverständnis dieses Menschen nennen wir in der Schulsprache „natürliche Theologie“. Im ersten Teil unserer Arbeit geht es also um eine K r i t i k der natürlichen Theologie, und zwar sub specie einer ganz bestimmten und konkreten Frage: eben des Todesproblems. Es geht folglich im ersten Teil nicht um so etwas wie „die wichtigsten außerchristlichen Typen“ des Todesverständnisses. Der Behauptung des einen oder andern Lesers, daß es nicht die geistesgeschichtlich w i c h t i g s t e n Typen seien, könnte ich nur ein bestätigendes Kopfnicken entgegensetzen und sogar hinzufügen, daß ich bei den nun einmal zitierten Denkern und religiösen Anschauungen vielleicht nicht einmal die entscheidenden Züge herausgekehrt habe. Ich möchte ja nur etwas a n ihnen zeigen und sie als Bilderbuch zum Text des zweiten Teiles benutzen.

Man wird darüber streiten können, ob es nicht sachlich angemessener

gewesen sei, den zweiten Teil vor dem ersten anzuordnen. Richtig daran wäre, daß im zweiten Teil erst das Oberlicht in Erscheinung tritt, von dem aus alle Phänomene der Weltanschauungen bereits gesehen und beurteilt sind. Trotz dieser Anfechtbarkeit habe ich aus methodischen Gründen die vorliegende Reihenfolge gewählt. Der wirkliche Leser wird bald bemerken, daß auch der erste Teil keine Existenzphilosophie, sondern eben Theologie sein möchte.

Daß der Verfasser angesichts der Weitschichtigkeit der Probleme, angesichts der erforderlichen Kenntnisse und angesichts der nötigen geistlichen und menschlichen Erfahrung sich der Vorläufigkeit seines Versuchs schmerzlich und deutlich bewußt ist, soll nicht unerwähnt bleiben.

Die Arbeit wurde 1939 begonnen und immer wieder unterbrochen, hauptsächlich durch den Dienst in der Wehrmacht und durch einen tiefgreifenden Berufswechsel, den die 1940 vollzogene gewaltsame Amtsenthebung des Verfassers als Heidelberger Universitätslehrer mit sich brachte.

Der deutschen Ausgabe dieses Buches ist eine schweizerische vorausgegangen, die im Sommer 1945 im Verlag des Oekumenischen Rates in Genf erschien.

Einleitung

Die Aufgabe, das Problem des menschlichen Todes zu erhellen. Der Rang des naturwissenschaftlichen Arguments

Der merkwürdige Satz des Apostels Paulus, daß der Tod der Sünde Sold sei ¹⁾, läßt uns das Sterben des Menschen nicht von der Schöpfung, sondern von dem Fall aus der Schöpfung, und insofern nicht als Ordnung, sondern als Un-Ordnung begreifen.

Hier liegt der entscheidende Punkt für die Auseinandersetzung mit dem Todesbegriff der Weltanschauungen, so gewiß diese den Tod zu einer biologischen oder metaphysischen Gesetzmäßigkeit machen und ihn damit als „Natur“ und „Ordnung“, d. h. als „natürlich“ und „in Ordnung“ und darum auch als notwendiges Bestandteil des Lebens selber zu verstehen trachten. Der Tod wird hierbei zum Ausdruck natürlicher Vergänglichkeit ²⁾.

Wenn die Bibel demgegenüber den Tod mit der Sünde und damit gerade mit dem „Fall aus der Ordnung“ zusammensieht, so muß von vorneherein das Mißverständnis ausgeschaltet werden, wie wenn der Tod des Menschen nach seiner biologischen Seite als Wirkung der Ursache Sünde zu verstehen sei. Statt dessen zeigt die Schrift das spezifisch menschliche Sterben auf als etwas, das sich zwar im Medium des biologischen Todes vollzieht, aber eben doch von diesem Medium unterschieden werden muß. Der Tod des Menschen ist darum qualitativ anders als das „nur“ biologische Sterben der Tiere. Das Gegenteil zum biologischen Tod ist das biologische Leben. Das Gegenteil zum menschlichen Sterben (das sich im Medium des biologischen Todes vollzieht), ist das Leben aus Gott, dies also, daß wir „leben, ob wir gleich sterben“ ³⁾.

¹⁾ Röm 6 23.

²⁾ Der Terminus „Vergänglichkeit“ bringt bereits rein sprachlich zum Ausdruck, daß Sterben und Zugrundegehen als immanente Eigenschaft zu der uns erfaßbaren Wirklichkeit hinzugehören. Denn die Endung „-keit“ drückt ja auf keinen Fall den Tod als ein dem Leben widerfahrendes Ereignis, sondern als eine Eigenschaft und einen Zustand des Lebens selbst aus.

³⁾ Joh 11 25 ff.

Es ist irrig zu meinen, daß der Hauptopponent gegen die biblische „Verquickung“ von Sünde und Tod die Naturwissenschaft sei. Diese Meinung könnte sich höchstens darauf berufen, daß die menschlichen Proteste wider diese Zusammenschau von Sünde und Tod tatsächlich mit vorwiegend naturwissenschaftlichen Argumenten arbeiten. Diese Argumente haben etwa die Gestalt folgender rhetorischer Frage: Herrscht der Tod nicht auch außerhalb des menschlichen Bereichs, bei Tieren und Pflanzen, und damit offenbar jenseits von gut und böse, gleichsam als Phänomen einer ethisch neutralen Naturgesetzlichkeit? Und warum sollte man dieser rhetorischen Frage nicht auch die naiv schlaue Wendung geben können, daß Adam und Eva doch offenbar nicht nur verbotene Äpfel, sondern wahrscheinlich und vorher auch Tiere gegessen hätten. Und da man Tiere nicht lebend essen kann, sondern sie erst schlachten muß, so habe der Tod also schon die paradiesischen Gefilde umdüstert ¹⁾.

Was auch an Geistreichem oder Komischem darauf erwidert werden mag — eines muß zunächst und vor allem gesehen werden:

Es ist nicht die Naturwissenschaft als solche, die sich hier zum Wort gemeldet hat, sondern der Mensch, der sich ihrer Argumente bedient. Da eine Seite des Todes ohne Zweifel mit bestimmten biologischen Gesetzmäßigkeiten zusammenhängt, die ihrerseits zum Gegenstandsbereich der Naturforschung gehören, so wird sich mit Hilfe rein immanenter Forschungsmethoden der Tod als ein ebenso immanentes gesetzmäßiges Phänomen verstehen lassen. Damit aber wäre dann ein weiterer Bereich des Daseins der ausschließlich religiösen, d. h. auf Gott bezogenen Fundamentierung entzogen und aus dem innerweltlichen Zusammenhang erklärt. Der transzendente Bezug von Tod und Sünde würde hinfällig. Das Sterben wäre biologisch bedingt und das Biologische liegt eben jenseits von gut und böse.

Das naturwissenschaftliche Argument dient hier zunächst dazu, den Menschen aus seiner „in sich ruhenden Endlichkeit“ zu verstehen. Insofern hat die Begründungsreihe trotz ihres neutral und voraussetzungslos sich gebenden Gehabes ein ausgesprochen weltanschauliches Vorzeichen und Interesse. Und insofern wiederum ist sorgfältig das Mittel der Argumentation von dem Zweck der hier laut werdenden und sich proklamierenden Autonomie des Menschen zu unterscheiden.

¹⁾ Vgl. dazu Wolfgang Stroothenke, Erbpflege und Christentum, Leipzig 1940, S. 104 ff.

Wenn man sich das klar macht, wird sofort deutlich, daß die theologische Auseinandersetzung mit dem säkularen Todesverständnis nicht selbst wieder naturwissenschaftlich vollzogen und damit apologetisch gestimmt sein darf — wobei meist ein hanebüchener und dilettantischer Unsinn herausspringt —, sondern daß sie bei jenem weltanschaulichen Interesse einsetzt, das sich hier das Gewand der Naturwissenschaft oder auch das des biologischen Mythos übergeworfen hat. Die theologische Auseinandersetzung hat, wenn sie wirklich unter dem Gehorsam der Schrift stehen will, zu fragen: Wie versteht sich der Mensch selbst, wenn er den Mund zu jenen so exakt klingenden und religiös — scheinbar! — so irrelevanten Argumenten auftut? So ist also die Auseinandersetzung über Tod und Vergänglichkeit nur ein Kampfabschnitt in dem Ringen mit der natürlichen Theologie, d. h. mit dem Versuch des Menschen sich selbst zu verstehen und darin Gott zu werden.

Von da aus gesehen sind die folgenden Gedankengänge nach zwei Richtungen interessiert:

Einmal nach der methodischen Seite hin, insofern hier an einem konkreten Beispiel gezeigt werden soll, wie alle sich theologisch gebärdende und heute so üppig wuchernde Apologetik biblisch überwunden werden muß, indem sie lernt, daß der Gegenstand christlicher Verkündigung nicht das weltanschauliche Kartengehäuse der Menschen mit seinen wissenschaftlichen Pfeilern ist, sondern der Menschenbruder, der darin sitzt und der ein ganz bestimmtes Interesse daran hat, jenes Gehäuse aufzubauen ¹⁾.

Das andere Interesse ist sachlicher Art und von dem Anliegen bestimmt, die biblische Verkündigung vom Tode und ihr Memento mori in den verkrampften Vitalismus der Moderne hinein sprechen und seine metaphysischen Voraussetzungen durch sie sprengen zu lassen.

¹⁾ In meinem Buche „Jesus Christus am Scheidewege. Eine biblische Besinnung“ (Berlin 1938) habe ich das falsche Prinzip der heutigen Apologetik genauer analysiert (S. 46—51).



Hauptteil:

DER TOD ALS GERICHT UND SEINE VERKLÄRUNG

I. Teil:

Die Verklärung des Todes in den Weltanschauungen

Tota vita philosophorum mortis commentatio est.

Platon¹⁾

Wir sind allesamt zum Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person wird mit dem Tode kämpfen.

Luther²⁾

Der Tod soll draußen bleiben, soll ein täglich fern gehaltenes Anderes sein.

Rainer Maria Rilke³⁾

¹⁾ Freie Wiedergabe einer berühmten Partie aus Platons „Phädon“ (80 d f.) durch Cicero Tuscul. disp. lib. I, 30, 74. Dem angeführten Mottosatz entsprechen bei Plato folgende Sätze (80 e; vgl. auch unsere spätere Behandlung des Phädon): τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα (sc. ἡ ψυχὴ) καὶ τῷ ὄντι τεθνᾶναι μελετῶσα ῥαδίως· ἢ οὐ τοῦτ' ἀν εἶη μελέτη θανάτου. Dieses (nämlich die Vorbereitung der Seele im Leben auf ihre reine mit dem Körperlichen nicht mehr verquickte Existenz bei Gott) ist nichts anderes, als daß sie in rechter Art nach Weisheit strebt (philosophiert) und in Wahrheit tot (d. h. körperlos) zu sein übt, ohne Beschwerde; oder sollte das nicht eine Übung des Tot-seins sein?

²⁾ WA 10, III, 1.

³⁾ In seinem an L. H. gerichteten Kriegsbrief vom 8. 11. 15 „Über Gott“, Leipzig 1934, 14—23.



A. Der anthropologische Charakter der Frage nach dem Tod

I. Die Frage nach dem Tod als Frage nach dem Sinn des Lebens

In jeder Sinndeutung des Lebens taucht die Frage nach dem Tode auf. Schon aus dem einfachen Grunde muß das so sein, weil der Tod in jedem Leben auftaucht. Ja, der Tod ist in diesem Leben das Allergewisseste und läßt es in jedem seiner Augenblicke als „Zugehen auf ihn“ bestimmt sein. So wie Gehen ein gehemmttes Fallen ist, so ist die Bahn des Lebens ein Leben auf den Tod zu, ein gehemmttes Sterben.

Dabei ist Eines charakteristisch: daß nämlich der Tod nicht als jäher Überfall, mit dem wir nicht rechnen konnten, auf uns zufährt, sondern daß er schon zu unserer Seite geht, während wir noch im Lichte wandern: Er gehört in unser Leben hinein, so gewiß wir als Lebende bereits um ihn wissen müssen. Unsere Straße führt vorüber an Friedhöfen, an Prozessen der Lebenzerstörung aller Art, und es ist unmöglich, diesen Mahnmalen unseres Endes auszuweichen. So gewiß wir Menschen um den Tod wissen, so gewiß gehört er bereits als auszeichnendes Moment in dies unser wissendes, unser wissen müssendes Leben hinein: Wir sind gezwungen, der Tatsache standzuhalten, daß er das Einzige ist, was ganz feststeht und das uns zu bestimmter Stunde in den Weg treten wird, nachdem es diesen Weg lange genug begleitet und uns selber und unsere Weggenossen „umfängen“ hat (Luther).

Aber damit ist die Frage des Todes ja nicht gelöst, sondern allererst gestellt. Denn die Frage heißt genauer: Was denn jenes Allergewisseste nun sei. Da der Tod offenbar ebenso wie die Geburt zum Leben selbst gehört, da er offenbar so zu ihm gehört wie zu einem Lande seine Grenze (und wie schicksalhaft und geschichtesetzend die Grenze ist, braucht man uns Deutschen ja nicht zu sagen), so ist die Frage nach dem Tode offenbar nur so zu stellen, daß man nach dem Leben fragt.

In jeder Aussage über unser Leben steckt implizit eine Aussage über den Tod. Was aber das Leben sei, ist wiederum nur so zu bestimmen, daß ich sage, was der Sinn dieses Lebens sei. Denn die Frage „Was ist das Leben?“ kann ich ja nicht so beantworten, daß ich sage — im Blick etwa auf ein Beamtenleben: Es ist Wachsen,

Arbeiten, Kinder-zeugen, Pensioniert-werden, Verkalken, Sterben —, oder — im Blick auf ein Soldatenleben: Es ist Kämpfen, Siegen, Fallen. Mit alledem wäre doch nur gesagt, worin das Leben inhaltlich und gleichsam hinsichtlich seines Materiales besteht. Das aber brauche ich dem ja gar nicht zu sagen, der mich fragt: „Was ist das Leben?“. Denn das weiß er ja alles. Und gerade die Tatsache, daß er dies alles erlebt, nötigte ihm doch gerade die Frage auf: „Was ist das Leben?“, d. h.: „Wozu das alles?“, „Von welchem Telos her ist es bestimmt?“

Man braucht nur die Momente zu bedenken, in denen diese Frage gestellt wird, um das sofort zu begreifen:

Sie wird z. B. und vielleicht zuerst überhaupt gestellt vom Menschen der Pubertät, und zwar darum wohl, weil die erwachende und aus dem Nichts heraus sich plötzlich vorstellende und herrschaftlich emporreckende Geschlechtsnatur des Menschen ihn zwingt, sich selbst als einem andern gegenüberzustehen. Dieser Augenblick führt zu einem ähnlichen Grenzerlebnis wie jener andere, in dem das unmündige Kind die gleiche Schwelle sozusagen in umgekehrter Richtung überschritt, in dem es nämlich von der dritten Person, mit der es sich selbst umschrieb und also sich selbst als einem andern gegenüberstand, zur Ich-form übergang und damit zum ersten Male eine Identifizierung seiner selbst vollzog. Das Grenzerlebnis der Pubertät — bei Völkern, Kulturen und Einzelnen — zwingt umgekehrt dazu, sich selbst plötzlich von außen zu sehen und zwar die Ganzheit des Ich-Bildes (nicht mehr nur das Loch im Kopf aus der Straßenschlacht mit den Nachbarsbuben!) und sich darüber zu wundern, ja zu erschrecken. Das ist der Phobos der Pubertät, der das gleichsam vegetative und unbewußte Immerweiterwachsen mit dem jähem Schein der Reflexion auf sich selbst und zwar auf sich als Fremden erhellt. Dieser Phobos macht sich, sofern er überhaupt auf der Stufe intellektueller Wachheit stattfindet, Luft in der Frage: Wer bin ich, wohin treibe ich ¹⁾?

Die gleiche Frage steigt aber auch, für die Seelsorge fast noch wichtiger, aus dem betonten Grau in Grau der Alltage auf, von dort her, wo des Dienstes ewig gleichgestellte Uhr regiert. Denn auch der hier Gefangene wird je und je in Augenblicke geführt, wo er eben auf diese Uhr blickt und auf ihrem plötzlich und in dämonischem Phosphor

¹⁾ Diese Sätze mögen durch die Beobachtung gestützt werden, daß jeder, der vor halbwüchsigen Jungen von einiger Aufgeschlossenheit über Themen wie „Der Sinn des Lebens“ spricht, auf sehr gespitzte Ohren rechnen kann.

erglühenden Zifferblatt das Schicksal seines Lebens liest. Er ist in diesem Moment eben nicht der morgens aufstehende, essende, arbeitende, Pfeife rauchende und sich wieder hinlegende Angestellte, sondern er sieht in alledem plötzlich die Malsteine einer endlosen Straße, die doch eine Richtung und ein Ziel haben muß, auf das er unweigerlich zugeht. In diesen Augenblicken, wo er so nicht nur die Minuten beachtet, sondern das erleuchtete Zifferblatt, auf dem die Minuten sind, und wo er sich selbst in seinem Scheine erkennt oder besser: auf „sich“ aufmerksam wird, geschieht dann etwas Ähnliches, wie es Abstürzende und Ertrinkende erleben, die in einem Moment ihrer Lebensaugenblicke dieses ganze Leben vor sich abrollen sehen ¹⁾. Wohin geht es, zu welchem Ende führt es?

Ich lebe, ich weiß nicht wie lang

Ich sterbe, ich weiß nicht wann;

Ich fahre, ich weiß nicht wohin.

Mich wunderts, daß ich so fröhlich bin.

Das sind einige unter den möglichen existentiellen Formen, in denen der theologisch so grundlegend wichtige Vorgang sich vollzieht, daß der Mensch nach sich fragt und unter dem Leitbild der Sinnfrage Stellung zu sich selber nehmen möchte. Theologisch ist der Vorgang darum so akut, weil hier das Einfallstor für alle natürliche Theologie besteht. Achten wir einen Augenblick noch auf die Form, in der sich jener Vorgang vollzieht.

II. Das Scheitern der Sinnfrage an der Unendlichkeit der Sinngestalten

Die oben beschriebene Sinnfrage kann nun und wird in der Regel so beantwortet werden, daß ein innerweltlicher Wert als das Ziel des „Wofür“ angegeben und gesetzt wird: Familie, Volk, Nachkommen, Lebenswerk bilden hier die übliche Auskunft. Sobald ich so dieses mein eigenes Leben Transzendierende als sein Telos entdeckt habe, darf ich offenbar sagen, daß die Sinnfrage gelöst sei. Damit aber wäre dann zugleich — wenn die Voraussetzung stimmt — das Todesproblem aufgehellt. Denn indem ich einen übergeordneten transzendierenden Wert als den Sinn meines Lebens setze, wird der Tod als etwas sichtbar, in dem ich keineswegs „zu Ende bin“ und in dem keineswegs alle meine Leistungen annulliert und sinnlos werden. Sondern die Lebensleistung geht — gleichsam nach dem Gesetz von der Erhaltung der

¹⁾ Georges Barbarin, *Der Tod als Freund*. Stuttgart, o. J., S. 89 ff., 116. (Vgl. die spätere ausführliche Besprechung.)

Energie — in andere Werte über und wird hier bewahrt. Der Tod wäre damit nicht Ende, sondern Übergang. Insofern ich mich selbst in dem Ziel, für das ich lebte, aufgehoben weiß (z. B. für das Volk), bin ich unsterblich, auch wenn ich der unbekannte Arbeiter oder Soldat bin. Von hier aus wird die Unsterblichkeitslehre zum ersten Male und von ferne als notwendiges Bestandteil aller natürlichen Theologie erkennbar.

Aber indem so das Transzendierende, Sinngebende aus der Immanenz erhoben wird, scheint sich etwas von jenem Gesetz zu vollziehen, das Paulus im Galaterbrief (6 s) nach einer andern Richtung hin ausspricht, wenn er sagt: „Wer aufs Fleisch sät, der wird vom Fleische ernten“, wobei Sarx (Fleisch) eben hier der Bereich des immanent Vorfindlichen ¹⁾, der in sich ruhenden Endlichkeit ist.

Das wird daran deutlich, daß die Sicherung durch den sinngebenden innerweltlichen Wert immer ein Provisorium ist, daß die Frage also weiterläuft und zwar mit eigengesetzlicher Gewalt: Denn die Sinngebung durch Familie, Volk oder Menschheit ist ja offenbar deshalb falsch und nur ein Provisorium, weil diese gar keine echten Gestalten der Transzendenz, kein „ewiger Grund“ sind, die das Zeitliche zu halten vermöchten, und die darum keinen Frieden, sondern allenfalls einen befristeten Waffenstillstand gewähren können.

Das wird, wie gesagt, daran deutlich, daß die Frage weiterläuft und daß der transzendierende Wert insofern wieder über sich hinausweist, daß er seinerseits ebenfalls in einem höheren Sinnzusammenhang begründet sein möchte. Was sich hier vollzieht, könnte man das faustische Erlebnis nennen, womit aber wiederum nur die existentielle Form, nicht aber das theologische Wesen des ange deuteten Vorgangs charakterisiert ist: Denn Faust ist doch auf der Fahnde nach dem Absoluten, Sinngebenden, das er in innerweltlichen Gestalten manifestiert sehen möchte. Darum sucht er es in der Wissenschaft, der Philosophie, Juristerei und Theologie — und in Gretchen, ohne daß er Ruhe, sondern eben nur jenen Waffenstillstand fände, nach dessen kurzer Frist das Horn zu neuem Aufbruch ruft ²⁾.

Auf das Beispiel „Volk“ angewandt, bedeutet dieser Vorgang, daß nun nach dem Sinn des Volkes selber und seiner Geschichte gefragt werden muß: Sind die lachenden Enkel dieser Sinn oder der erhöhte

¹⁾ Vgl. R. Bultmann, Art. „Paulus“ in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, 2, Sp. 1034 f.

²⁾ Wir behandeln unten das Faust-Problem noch ausführlich.

Lebensstandard der Kommenden oder der Ruhm — und wozu dies dann alles wieder —? Wer von der Quelle dieser Pseudo-Absolutheiten trinkt, muß weiter von Brunnen zu Brunnen ¹⁾. Und wenn man einmal die Geschichte jener weltanschaulichen Tröstungen überblickt, so wird man an den faustischen Wanderer erinnert, der einen reißenden Gebirgsbach durchqueren will und von Stein zu Stein hüpfet. Das Problem des Todes — um dessen Überwindung es doch gehen sollte, wenn man nach dem letzten Wofür fragt — erweist sich bei diesem Springen plötzlich wieder als bedrohend: Denn auch das Volk als das scheinbar sinngebende Mal unserer Unsterblichkeit *stirbt* ²⁾. Und welche Sinngröße läßt diesen Tod dann zu einem Übergang und zu einer höheren Gestalt der Unsterblichkeit werden? Etwa die „Menschheit“?

III. Die doppelte Notlösung der Sinnfrage und des Todesproblems

Es ist gut, sich den beschriebenen, ad infinitum weiterdrängenden Weg der Sinnfrage zu verdeutlichen. Denn von ihm her wird es verständlich, daß diesem Wanderertum der Sinnfrage, dieser ihrer Interimgestalt gegenüber, immer eine doppelte Lösung gesucht wird:

E n t w e d e r man bringt das ad infinitum weiterdrängende Todesproblem bzw. Lebensproblem insofern zum Stehen, als man einen absoluten Wert *setzt* und sich selbst kraft eines Willensentschlusses verbietet, eine Sinngröße zu erfragen, die diesen wiederum transzendieren würde. Dieser Fall liegt vor in der Rede von der „Ewigkeit des Volkes“. Hier ist der Akt der Verabsolutierung besonders deutlich; und es ist dann nur konsequent, wenn Nutz und Frommen des so verstandenen Volkes unter der Hand zu einem letzten Kriterium darüber werden, was gut und was böse ist.

O d e r aber — das ist der andere Lösungsversuch — der Sinn des Lebens wird nicht in einer angeblich absolut gesetzten Einzelgestalt dieses Lebens, sondern in der unendlichen Reihe seiner endlichen Gestalten gesehen: Sie alle werden zum fragmentarischen Gleichnis der selber verborgenen, hintergründigen und doch symbolisch gegenwärtigen Ganzheit des Lebens, die sinnhaft jene Reihe bestimmt. Die Sinnerfüllung des Lebens besteht dann im faustischen Wandel von

¹⁾ Jer 2 13; Joh 4 13.

²⁾ Vgl. das Gespräch der Schweizer Bürger über den fernen Tod ihres Volkes in Gottfried Kellers „Fähnlein der sieben Aufrechten“.

Gestalt zu Gestalt, im Aktus des „Immer strebenden Bemühens“ und nicht im statischen Ausruhen an einem vermeintlich erreichten verabsolutierten Ziel.

In beiden Fällen wird das sterbende individuelle Leben aufgelöst in einem überwölbenden höheren Sinnzusammenhang, sei es, daß dieser Sinnzusammenhang repräsentiert ist in einem konkret gesetzten, individuellen Telos (z. B. „Volk“ oder „Menschheit“); oder sei es, daß er die nur im Kämpfen und Wandern sich offenbarende Weltganzheit ist; sei es, daß er statisch oder aktiv gedacht ist.

Damit wäre es dann gelungen, den Tod als zum Leben gehörig zu erweisen. Er wäre nicht mehr Fremdheit, Widerspruch und Rätsel. Er wäre als Tod und Zuende-sein ebenso entmächtigt, aufgehoben und unernst geworden wie der Gott entmächtigt, aufgehoben und unernst geworden ist, der dieser Wirklichkeit angepaßt wird im Sinne von „wirklichkeitsgemäß“, „menschengemäß“, „artgemäß“. An beiden — an diesem Tode und an diesem Gotte — stirbt man nicht mehr ganz. Man geht ungebrochen durch beide in die eigentliche Form seines Lebens über.

Dem Mythos unserer Tage ist es nicht schwer gefallen, diese Entmächtigung zu unternehmen:

Der Tod ist verzaubert in „Vergänglichkeit“, und der Rhythmus von Werden und Vergehen überdauert — als solcher „ewige“ Rhythmus — das innerhalb seiner stattfindende Sterben. Die Gattung lebt länger als das Exemplar und das Volk länger als der Volksgenosse.

Es ist nicht umsonst, daß von da aus die am meisten gefeierte Gestalt des Todes der Untergang für eine Idee ist. Denn darin wird der Tod als Aufgehen des Persönlichen im Überpersönlichen am hellsten offenbar. Er wird am deutlichsten sichtbar als bloßer Gestaltwandel des Lebens selber, als bloße „Transformation“. Er scheint deutlicher als irgendeine andere Form des Sterbens das Lebensgesetz der Vergänglichkeit zu verkünden, das im Bereiche des Menschen noch personhaft dadurch überhöht wird, daß er im Untergange für eine Idee in dieser „aufgehoben“ und darin unsterblich wird. Wer sein Leben erfüllte, geht in die Ewigkeit ein. Nur „wer sein Leben nicht voll erlebte, stirbt mit dem Schrei des Tieres¹⁾“.

¹⁾ „Das Schwarze Korps“, 22. Juni 1939, Folge 25, S. 11.

IV. Der Triumph der Angst

Wenn wir so ein Stück natürlicher Theologie¹⁾ in ihrer heutigen Ausformung verfolgt und gleichsam empirisch umschrieben haben, dann darf abschließend eine letzte Beobachtung nicht fehlen: die nämlich, daß kaum ein moderner Arzt seinem Patienten zu sagen wagt, daß er unrettbar verloren ist und sterben muß²⁾. Theoretisch, d. h. in der weltanschaulichen Programmatik gehört zwar der Tod zum Leben. Praktisch aber triumphiert die Angst als Zeichen dessen, daß der Tod Abbruch und jähe Enthüllung der securitas des Lebens ist (Ps. 39) und daß er jener biologischen oder idealistischen Tröstungen spottet, daß also der Schluß des Lebens nicht so erlebt wird wie das Leben selber — nämlich nahtlos ihm angefügt —, sondern als das jäh von ihm Getrennte, ganz und gar Andere. „Praktisch“ also — das halten wir fest — steht die End-„Angst“ in einem realistischen Widerspruch zu jener theoretischen Natürlichkeitserklärung des Todes; wobei zu sagen ist, daß ja auch disziplinierte und mittels einer „Haltung“ verdrängte Angst darum nicht weniger Angst ist, weil sie hinter das Gehege der Zähne zurückgedrängt wird oder sich hinter einer Unsterblichkeitsideologie verbirgt. Jedenfalls darf uns die wortreiche Unreife solcher „theoretischen“ Einfälle nicht abhalten, die große Ratlosigkeit hinter den billigen Beschwörungsformeln zu spüren, die man wider die Todesangst schleudert.

Offenbar ist eben das Sterben des Menschen — aus welchem Grunde auch immer — etwas qualitativ Anderes als jene Vergänglichkeit, die sich in der Erscheinungen Flucht und im Bleiben des Wesens zu ent-

¹⁾ Zum Begriff der „natürlichen Theologie“ vgl. meine Arbeit: „Kritik der Natürlichen Theologie“, 2. Aufl., München 1938.

²⁾ Ein bekannter und menschlich sehr ernsthafter Kliniker sagte dem Verfasser, er belöge seine Kranken bis zuletzt. Ein alter Grieche habe eine solche Eröffnung wohl aushalten können, aber die Menschen von heute vertragen sie nicht und wollten sie auch nicht. Vgl. dazu die charakteristische Beobachtung in Martin Heideggers „Sein und Zeit“, 3. Aufl., Halle 1931, S. 253: „Das ‚man stirbt‘ verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: ‚man stirbt‘, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das N i e m a n d . . . Das verdeckende Ausweichen vor dem Tod beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinandersein die „Nächsten“ gerade dem „Sterbenden“ oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren . . . Das Man besorgt dergestalt eine ständige Beruhigung über den Tod.“

hüllen scheint. Offenbar bin ich mehr und anderes als das Exemplar einer Gattung, das zugrunde geht, während die Gattung lebt.

Wie, wenn diese Tatsache, daß mein Leben eben mehr ist als eine aufflackernde und wieder verflackernde Erscheinung, gerade im S t e r b e n dieses Lebens zum Ausdruck käme? Es ist doch auch sonst so, daß der Mensch im Leiden und Sterben dem Geheimnis seines Lebens viel näher ist als in der Freude (das gilt auch für d e n Fall, daß seine Augen gehalten bleiben). Die Freude ist ja im wesentlichen ein punktuelles, den Augenblick erfüllendes Ereignis, während das Leid uns an die Grenze unserer Lebensmöglichkeit führt und dadurch mit uns selbst konfrontiert. In der Freude kann man Gott v e r g e s s e n , weil der Augenblick schon „besetzt“ ist, im Leid aber höchstens an ihm z w e i f e l n : „Wo ist nun mein Gott?“ Darum gibt es wohl eine Krankenhaus-, aber keine Karneval-Seelsorge.

Wie wenn es deshalb — aller weltanschaulich-biologischen Programmatik zum Trotz! — Angst vor dem Tode und somit Knechtung durch die Angst gäbe, weil der Mensch ein qualitativ a n d e r e s Leben hätte als die sonstige Kreatur und weil der Selbstverständlichkeit kreatürlichen Sterbens sein, des Menschen, Tod als die leibhaftige Unnatur gegenüberstände ¹⁾?

Wie, wenn der Mensch in seinem Sterben also einsam stünde inmitten des rhythmisch bewegten Werdens und Vergehens um ihn her? Hat nicht der Christus Gottes den menschlichen Tod besiegt und den Rhythmus bestehen lassen? Hat er nicht Tote erweckt — ein leuchtendes Fanal für die Unnatur des Sterbens — und dem Vergehen der Blumen und Tiere keine Schranken gesetzt und an d i e s e r Stelle n i c h t auf die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde verwiesen?

V. Die Personhaftigkeit des Sterbens

Ich kann also nicht einfach nach Analogie zu biologischen Befunden sagen, der menschliche Tod sei ein „natürliches“ Element des Lebens und dieses Leben feiere seinen Triumph gerade dadurch, daß es seine individuellen Konkretionen überdauere.

¹⁾ F. W. Weber spricht in seiner Arbeit „Gott in der Natur“ (Berlin 1936) von der Unnatur des Sterbens in den natürlichen Kampfgesetzen: „Daß der Tod etwas Natürliches sein soll, ist schwer zu glauben, wenn man das „Sichern“ des Wildes aller Größen und Arten, die ängstliche Vorsicht der Vögel, die Scheu der Fische schon beobachtet hat“. S. 39.

Wenn ich den Tod dergestalt als Element des Lebens und folglich den Menschen als bloß auswechselbares Exemplar seiner Gattung auffasse, verleugne und ignoriere ich jenes tiefste Todgeheimnis, das wir in der Angst hervorbrechen sahen: das Geheimnis nämlich, daß ich sterben muß: „ich“ in meiner Eigenschaft als Individuum, als Person, als etwas also, das mit dem Wert der Einmaligkeit behaftet ist. Das Todgeheimnis, das hier als unauflösbarer Restbestand bleibt, ist dabei nichts anderes als das Geheimnis der Tatsache „Ich“, der Tatsache also, daß ich Person bin und als solche aus eben jenem Kausalnexus herausfalle, der alle von ihm regierten Erscheinungen in ihren kommenden Wirkungen aufhebt, bewahrt, bleiben läßt und — sofern es um lebendige Erscheinungen und Exemplare geht — „unsterblich“ macht.

Man kann beim Verstehen des menschlichen Todes eben nicht von der Tatsache absehen, daß das sterbende Dasein kein einfach „Vorhandenes“ ist, das durch ein anderes Vorhandenes ersetzt werden könnte, daß es z. B. nicht das bloß auswechselbare Exemplar einer Gattung ist wie beim animalischen Leben. Vielmehr bestimmt sich diese Einmaligkeit menschlichen Daseins durch ein Doppeltes:

Einmal allgemein durch den Charakter seiner „Individualität“. Jeder Mensch ist trotz alles dessen, was ihn mit Gattungs- und Volksgenossen verbindet, der perspektivische Mittelpunkt seiner Welt ¹⁾ und hat insofern tatsächlich „seine Welt“, die alle Lebensbegegnungen in besonderer und einmaliger Weise auf ihn bezogen sein läßt ²⁾. Gerade indem der Mensch als Geistwesen von der Natur abgehoben und in seiner Geschichtlichkeit gesehen wird, achtet der Betrachter geschichtlicher Existenz auf ihr Besonderes. Daher bestimmt Rickert die Tendenz geschichtlicher, ihrem Gegenstande angemessener Forschung als „individualisierend“, die der Naturwissenschaft als „generalisierende“.

¹⁾ Vgl. die Biographie von Jakob Baron Uexküll, „Niegesehene Welten. Die Umwelten meiner Freunde. Ein Erinnerungsbuch.“ (8. Aufl., 1939), die auf dieser Erkenntnis des je eigenen perspektivischen Mittelpunktes aufgebaut ist.

²⁾ „Es ist ein eigentümliches Schauspiel, daß der Mensch, der das Aufhören jeden Lebens um sich her und rückwärts in jede Ferne als oberstes, unerbittliches Gesetz kennt, es für seine Person so schwer findet, sich zu fügen; der Gedanke dünkt ihm unerträglich, daß diese ungeheure subjektive Welt, die er in sich trägt, und die in dieser Gestalt nur einmal lebt, einfach weggewischt werden soll, unerträglich, einfach am Wegesrande zusammenzusinken, während die andern weitergehen, plaudernd, als wäre nichts geschehen . . . Die Energie dieses Gefühls . . . spottet jeder Logik . . .“ Alfred E. Hoche, „Jahresringe. Innenansicht eines Menschenlebens“, München 1936.

Die eigentliche Wurzel für die Einmaligkeit des Daseins besteht aber in seiner Eigenschaft als „Person“. Das, was wir „Individualität“ nannten, ist nur eine sehr unbestimmte Erscheinungsform dieses tieferen Wesens. Daß menschliches Dasein „Person“ ist, bedeutet, daß ihm verantwortlich das Ergreifen seiner Bestimmung aufgegeben ist, daß es diese „gebotene“ Bestimmung gewinnen oder verlieren kann und endlich: daß ihm hierfür „seine Zeit“ zur Verfügung steht, in der jene unrevidierbare Entscheidung fällt . . . Die Unrevidierbarkeit liegt darin, daß seine Zeitstrecke unumkehrbar, daß sie „gerichtet“ ist. In dieser Zeitlichkeit des Daseins, welche die aufgegebene Grundentscheidung zu einer einmaligen, nicht revidierbaren macht, liegt das tiefste Wesen der Einmaligkeit und Unvertretbarkeit des Daseins, wie es durch seinen Personcharakter gegeben ist. Man braucht bei dieser Entscheidung innerhalb der „gerichteten“ Zeitstrecke nicht ausschließlich an eine im engeren Sinne „sittliche“ Entscheidung zu denken, sondern ganz allgemein an die Entscheidung, in welcher der Mensch sein Dasein ergreift und es im Ergreifen verwirklicht oder verfehlt.

Mit diesen Andeutungen haben wir den Personcharakter des Menschen nur erst formal umrissen, so etwa, wie er im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch vorliegt. Er soll hier lediglich dazu dienen, die Einmaligkeit und Unvertretbarkeit des menschlichen Daseins und damit auch des menschlichen Sterbens als Problem sichtbar zu machen. Das ist vorerst alles. Tatsächlich wird ja das Problem dessen, daß menschliches Sterben und animalisches Verenden qualitativ anders seien, auch in der profanen Betrachtungsweise deutlich ¹⁾, selbst wenn es dann „verdrängt“ wird ²⁾.

¹⁾ Man denke nur an die Ontologie von Martin Heidegger.

²⁾ Vgl. das Kapitel über „Den Todesgedanken in der säkularen Rel. des 20. Jahrh. B IV.“

B. Der Zusammenhang zwischen Menschenbild und Todesvorstellung in den Weltanschauungen

I. Die Teilung des Menschen in einen eigentlichen und in einen uneigentlichen Ich-Teil

a) Verdeutlichung an Platons, Kants und Schopenhauers Anthropologie.

Der Versuch der Weltanschauungen, die Todeswirklichkeit zu entmächtigen, arbeitet vor allem mit ganz bestimmten anthropologischen Mitteln. D. h.: Das Verständnis des Todes wird allemal getragen von einem Gesamtverständnis der menschlichen Existenz. Und umgekehrt ist dieses Existenzverständnis entscheidend geprägt vom Verständnis der Tod esgrenze dieses Existierens. Nur wenn wir dies beides zusammensehen und damit das ganze Gehäuse in den Blick bekommen, in dem der Mensch sich versteckt, begreifen wir den totalen Angriff, den die biblische Botschaft vom Zusammenhang von Gericht und Tod auf dieses vermeintliche „Leben ohne Tod“, d. h. auf diese vermeintliche Sicherheit des Lebens ausübt.

Der weltanschauliche Versuch, den Tod zu entmächtigen, arbeitet nach der genannten anthropologischen Seite hin immer mit dem gleichen Mittel: nämlich den Menschen aufzuteilen in einen „eigentlichen Ich-Teil“, der dann als unsterbliche Substanz über den Tod hinaus bleibt, und in einen „uneigentlichen Ich-Teil“, der als gleichgültiges Gefäß jener eigentlichen Substanz vergeht und auch ruhig vergehen kann — ja vergehen soll.

Wir meinen damit geradezu ein Grundgesetz aller natürlichen Anthropologie zu formulieren. Was das praktisch bedeutet, wird vielleicht am leichtesten deutlich an der platonischen Unsterblichkeitsidee, die ja in klassischer Weise jene Teilung des Menschen in die unsterbliche, durch den Tod sich befreiende Seele einerseits und in den uns gefangen haltenden Leib andererseits formuliert hat. Am schwierigsten dagegen ist das Teilungsprinzip (aus später noch darzulegenden Gründen) bei Nietzsche zu erkennen. Gerade deshalb rücken wir Platon und Nietzsche in die enge Nachbarschaft eines einzigen Kapitels: An der extremen Gegensätzlichkeit bei den Todes-

ideen wird die Gleichheit jenes Teilungsgesetzes um so deutlicher hervortreten und die wichtigsten Gesichtspunkte liefern für die späteren weltanschaulichen Analysen ¹⁾.

Ein kurzer Blick auf die platonische Anthropologie muß genügen:

Zunächst bedeutet der Tod — nach Platons „Phaidon“ — ganz einfach die Trennung der Psyche (Seele) vom Soma (Leib). Die vom Körper ablösbare und im Tod sich dann *wirklich* lösende Seele hat ihre eigene Existenz ²⁾. Damit hängt die wagend ergriffene Gewißheit ihrer Präexistenz und Postexistenz zusammen.

Überhaupt vollziehen sich Geburt und Sterben keineswegs als „Schöpfung“ oder „Untergang“, sondern vielmehr so, daß die Seele nur eine „neue Verbindung“ mit der Leib-Materie eingeht, d. h. daß sie sich entweder einen Leib sucht oder aber die vorhanden gewesene Verbindung mit einem Leib löst (Kap. 23). So vollziehen sich Geburt und Tod in einem Rhythmus von Werden und Vergehen, der identisch ist mit dem Rhythmus von Verbindungen, Lösungen und Wiederverbindungen zwischen Seele und Leib. Die Seele selbst „wird“ und „stirbt“ infolgedessen nicht, sondern liegt als identische Substanz allen geschlossenen und gelösten und also wechselnden Verbindungen mit dem Leib zugrunde: Der Leib als Sinnenphänomen repräsentiert der Erscheinungen Flucht; die Seele dagegen ist der Inbegriff des Bleibenden.

Es ist selbstverständlich, daß diese Akte des Verbindens und Lösens niemals nur auf die zeitlichen Augenblicke, in denen sie geschehen, beschränkt bleiben, daß sie also keineswegs nur an die chronologisch fixierbaren Momente von „Geburt“ und „Tod“ gebunden sind, sondern daß sie zugleich das *zwischen* diesen Grenzen sich voll-

¹⁾ Die platonische Unsterblichkeitslehre bildet im übrigen nur eine Linie innerhalb des gedanklich weitverzweigten griechischen Ringens mit dem Tode aus. Über die griechische Religion vgl. unsere späteren vergleichenden Betrachtungen mit dem Germanentum. Über die griechischen Tragiker vgl. die unten z. T. genauer behandelten Arbeiten: Kurt Langenbeck, Wiedergeburt des Dramas aus dem Geiste der Zeit, München 1940; Josef Sellmair, Der Mensch in der Tragik. 2. Aufl. Crailing vor München, 1941; Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands, Frankfurt a. M. 1934; Werner Jäger, Paideia, Die Formung des griechischen Menschen. I, Berlin und Leipzig, 1934. — Vgl. ferner meine Studie: Schuld und Schicksal. Gedanken eines Christen über das Tragische. Berlin 1935.

²⁾ *χωρίς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσων αὐτὴν κατ' αὐτὴν εἶναι* (Kap. 9.)

ziehende Leben selbst bestimmen. Und zwar bestimmen sie es nicht nur quantitativ, indem sie es eröffnen und beenden, sondern auch qualitativ, indem sie den Inhalt dieses Lebens ausmachen.

Das wird vor allem deutlich an dem, was man den „philosophischen Gehalt“ des Lebens nennen könnte. Dieser Gehalt hängt ganz und gar ab von der Stellung, die ein Mensch zu seinem Tode einnimmt oder zu der er sich im Laufe seines Lebens durchringt, oder anders ausgedrückt: Der Grad, in dem ein Leben zur Erkenntnis vordringt und damit ein wesentliches Verhältnis zum Seinsgrunde erreicht, hängt ab von seiner Stellung zum Tode.

Man kann sich das an folgendem klar machen:

Die Unsterblichkeit der Seele hängt für platonisches Denken aufs engste zusammen mit der Beziehung der Seele zur Ousia (Wesenheit der Dinge). Man könnte diese Beziehung etwa so zum Ausdruck bringen, daß man sagt, der Ousia der Dinge sei die Seele, der sinnlichen Erscheinung jener Ousia aber (nämlich der Vielfalt der Sinnenwelt) der Körper als adäquater Betrachter zugeordnet. Beide — Körper und Seele — sind damit demjenigen Seinsbereich zugeordnet, aus dem sie selber stammen.

Infolgedessen wird man folgern dürfen — und damit führt der platonische Sokrates die „kindliche“¹⁾ Todesangst ad absurdum —, daß die Seele ebensowenig der Auflösung ausgesetzt ist und der Vernichtung verfällt wie der ihr zugehörige Gegenstandsbereich (die Ousia, die Ideen und Begriffe), oder schärfer: wie der Seinsbereich der Wesenheiten, dem sie selber entstammt. Denn auch jene metaphysischen Wesenheiten (z. B. die „Begriffe“ Kugel, Zylinder usw.) verfallen ja nicht der Auflösung, sondern bleiben sich immer gleich, selbst wenn ihre konkreten Erscheinungen vergehen: Das Unsichtbare bleibt sich immer gleich, nur das Sichtbare ändert sich.

Damit hängt der weitere Gedanke zusammen, daß die Seele — als solches Unsichtbare, „Wesentliche“ — nicht vergehen kann: Denn der Begriff der Seele besteht (nach Kap. 54 f.) darin, daß sie das Lebensprinzip, sozusagen die unsichtbare Ousia des Lebens ist. Infolgedessen kann sie wesensmäßig, einfach ihrem Begriffe nach, den Tod nicht annehmen: Was die Eigenschaft des Geraden nicht annimmt, nennen wir ungerade; was die Eigenschaft des Toten nicht annimmt,

¹⁾ Es ist ein Kind in uns, das den Tod fürchtet: ἀλλ' ἴσως ἐν τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται (Kap. 24).

nennen wir „un-tot“ (*ἀθάνατος*). „Wie der Schnee nicht warm, das Feuer nicht kalt sein kann, so kann die Seele, die das Leben spendet, nicht tot sein“ (Kap. 55).

Von hier aus bekommt die im Tod sich vollziehende Lösung des sterblichen Körpers von der ihn überdauernden, weil „un-toten“ Seele ihre inhaltliche Füllung: Die Seele geht zu dem ihr Ähnlichen: Die vorher schon von Leib und Sinnen abgelöste Seele eilt zu dem ihr angemessenen seligen Leben¹⁾; die dem Sinnenreiz unterlegene, dem Körper verfallene Seele dagegen (eine Art Un-Seele also) muß umhergeistern, bis sie sich wieder mit einem Körper verbunden hat, und zwar je nach ihrer vorherigen Veranlagung mit Eseln, Habichten, Wölfen, Bienen oder Ameisen.

Damit wird deutlich, inwiefern der Tod als lebenbestimmend in das Leben aufgeht, gleichsam ein Existential wird: Denn so gewiß die Verbindung von Seele und Leib zwar auf der einen Seite Gestaltwerdung der Seele und insofern eine Art Befriedigung bedeutet, so gewiß stellt sie auf der andern Seite eine Hypothek und Belastung für die Seele dar, indem sie zwischen diese und ihren Gegenstandsbereich (nämlich die Ousia der Dinge) das störende und verwirrende Medium der Sinnenwelt schaltet. Der Tod bedeutet Wiedererwachen der Seele zu dem ihr Wesentlichen.

Indem nun das Lebensstreben der echten, philosophischen Menschen darauf ausgeht, schon jetzt der Ousia der Dinge näher zu kommen und also die Welt der „Schatten“ mit ihrem bloßen Augenschein zu durchdringen, läßt sich diese philosophische Bemühung zugleich als ein Streben nach dem Tode, nach Auflösung charakterisieren. In der Tat spricht Platon im Phaidon von dem „*θάνατον*“ (= dem Zu-sterben-wünschen) der Philosophen und davon, daß das philosophische Leben eine „Einübung im Sterben“²⁾, ein Sein zum Tode sei³⁾.

Der Tod erfährt damit eine negative und eine positive Bestimmung: **Negativ** bedeutet er die Vernichtung des peripherischen, unwesentlichen Daseinsbereichs: des Körpers.

Positiv ist er aber gerade dadurch das Erwachen der Existenz zu ihrem eigentlichen Leben.

¹⁾ εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ . . . τὸ θεῖον τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνημον.

²⁾ μελετᾶν ἀποθνήσκειν.

³⁾ Kap. 9.

Wir erkennen hierbei deutlich das erwähnte anthropologische Teilungsprinzip, das sich folgerichtig nicht nur auf den Akt des Sterbens selber (als zeitlichen Augenblick) auswirkt, sondern als Bestimmtheit des Lebens selber zu gelten hat:

Unsterblich, „un-tot“ ist der Mensch deshalb, weil nur ein Etwas „an“ ihm sterblich, zeitunterworfen und veränderlich ist: eben „nur“ der Leib¹⁾.

Eine ähnliche, ebenfalls zur Unsterblichkeitsidee führende Anthropologie ließe sich bei Kant zeigen, wenn man an die Grundunterscheidung von intelligiblem und sensiblem Ich-Teil denkt und daran, daß jener intelligible Ich-Teil zu seiner sittlichen Vollendung eines unendlichen Progressus bedarf, der über den bloß physisch-„sensibel“ verstandenen und insofern unwesentlichen Tod hinausreicht²⁾.

Fortgeführt und gesteigert liegt dieser Kantische Gedanke bei Schopenhauer vor, wenn er vom Tod das Erscheinungshafte am Menschen, nicht aber den substantiellen Kern des von ihm dargestellten „Dinges an sich“ betroffen sieht. Der Tod kann „wohl seinem Leben (= Erscheinung), jedoch nicht seinem Dasein (= Ding an sich) ein Ende machen“³⁾. Das Leben, oder anders ausgedrückt: „die objektive Welt mit dem Medio ihrer Darstellung, dem Intellekt“ geht unter; das besagt aber für die Fortexistenz des eigentlichen Ich nichts. Denn dieses Leben ist nur ein „Traum“, und der Tod bedeutet darum nichts als Erwachen, als das Zurücktreten der unserm Ich angegliederten Vorstellungen und der Rücktritt zu dem uns ursprünglich Eigenen⁴⁾: nämlich zu dem erkenntnislosen und von aller physiologisch bedingten (und darum zugrunde gehenden) Hervorbringung des Bewußtseins unabhängigem „Willen“⁵⁾.

¹⁾ Wenn wir hier an Plato die prägnanteste Form der todüberwindenden Ich-Teilung nachzuweisen glauben — wie sie in den Weltanschauungen immer wiederkehrt —, so muß dennoch wenigstens angedeutet werden, daß es außerhalb unseres abendländischen und geschichtlich verstehbaren Daseinsbereichs noch andere Formen gibt, in denen der biologische Tod als endgültige Grenze des Daseins ignoriert wird. In einer Arbeit von Karl Heinz Ratschow, „Magie und Religion“, die dem Verfasser als Manuskript vorliegt, wird solche Ignorierung des physischen Todes für den Bereich des magischen Denkens erwiesen: „Der vitale Tod ist wohl ein Wandel . . ., aber er ist kein Abschluß oder Abbruch.“ — „Der Mensch, welcher starb, ist lebendig und wirksam.“ (Manuskript S. 35.) Im übrigen liegt diese Erlebnisweise magischen Menschentums außerhalb unserer Aufgabenstellung.

²⁾ Vgl. in der „Kritik der prakt. Vernunft“ den Gedanken vom „unendlichen progressus“ als einem „Postulat der reinen praktischen Vernunft“ S. 140 ff. (Meiner).

³⁾ Schopenhauer, Werke (Julius Frauenstädt) VI, 287.

⁴⁾ VI, 287.

⁵⁾ VI, 290. Vgl. auch die Abhandlung „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Lebens an sich“. III, 528.

Der gleiche anthropologische Kunstgriff, mit dem das Ich geteilt und der Tod entmündigt werden soll, ließe sich an beliebigen weiteren Beispielen demonstrieren.

b) Der transzendenzlose Todesgedanke Nietzsches.

Der modernste und dem heutigen Biologismus am meisten benachbarte Versuch dieser Art ist wohl der von Nietzsche. Er ist zugleich extrem anders als das parallele Unternehmen in der Philosophie Platos. Wir wollen diese Anthropologie in einigen skizzenhaften Strichen umreißen, weil hier jenes Teilungsgesetz bis an seine äußerste Grenze geführt wird. Diese von Nietzsche prophetisch vorweggenommene äußerste Grenze ist auch von den entscheidenden Stoßtrupps der heutigen Weltanschauung erreicht und besetzt worden. Sie ist darum nicht nur von sachlichem, sondern auch von akuten Interesse. Zugleich bedarf es hier besonderer Aufmerksamkeit, um die Teilung zu beobachten, weil die konsequente Immanenzhaltung Nietzsches die allzu einfache Annahme eines über die immanente Diesseitigkeit hinaus bleibenden und deshalb unsterblichen Ich-Bestandes verbietet ¹⁾.

Nietzsches Verkündigung vom menschlichen Tod ist immer polemisch gegen die christliche „Verzerrung“ der Todeswirklichkeit gerichtet. Wenn er die Todesfurcht als „europäische Krankheit“ ²⁾ bezeichnen kann, so ist der Erreger dieser Krankheit für ihn die christliche Jenseitsangst, die „erbärmliche und schauerhafte Komödie, die das Christentum mit der Sterbestunde getrieben hat“ ³⁾, und also die Angst vor etwas, das von einem Jenseits her diesem Leben in und nach dem Tode widerfahren soll.

Demgegenüber will Nietzsche den Tod als etwas verstanden haben, das zum Leben hin zugehört und also — ganz im Sinne der geschilderten Idee der Vergänglichkeit — ihm nicht von außen her widerfährt, sondern aus ihm selber als sein Ende ersteht.

„Hüten wir uns zu sagen, daß der Tod dem Leben entgegengesetzt

¹⁾ Wir werden im folgenden überhaupt diejenigen Denktypen behandeln, an denen die genannte Ich-Teilung schwieriger zu erkennen ist als an den bekannten und anerkannten Beispielen. Gerade hier soll das erkannte Prinzip bewährt werden.

²⁾ XIV, 217. Vgl. zum folgenden Karl Jaspers, „Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.“ Berlin und Leipzig 1936, 198 ff., 285 ff.

³⁾ VIII, 144.

sei“¹⁾); er kann es schon deshalb nicht sein, weil Nietzsches Lebensbegriff betont transzendenzlos ist. Die Deutung des Lebens und seiner Todesgrenze kann also nicht vom Jenseits seiner, sondern nur aus ihm selber genommen werden. Indem aber der Tod so ein Stück des Lebens selber ist, wird er dem Menschen im gleichen Sinne in die Hand gegeben wie eben dieses L e b e n. Er wird im gleichen Sinne Gegenstand der Sinngebung und der Gestaltung wie dies Leben selber.

Das heißt anders: Genau so wenig wie das Leben sich am Menschen vollzieht, sondern wie der Mensch lebend dies sein Leben vollzieht und es sinngebend und gestaltend als Subjekt trägt, genau so steht er als Vollstrecker, als Subjekt seinem Tod gegenüber²⁾. Freiheit zum Leben ist eben damit identisch mit Freiheit zum Tode, den ich mir widerfahren lasse, wann i c h will, auf daß er m i r nicht zu einem Widerfahrnis werde, dem mein Leben dann geknechtet wäre. „Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir widerfährt, wann i c h will“³⁾, „frei z u m Tode und i m Tode“⁴⁾. „Man muß die dumme physiologische Tatsache (d. h. also den Tod als biologisches Widerfahrnis) in eine moralische Notwendigkeit umdrehen“⁵⁾.

Hat der Mensch aber seinen Tod zu gestalten und also in Freiheit zu ergreifen, so ergibt sich die Frage: Wann ist der rechte Augenblick? Oder tiefer: Wo ist die Norm, an der ich meine Zeit messen kann? Nietzsche kann darauf antworten: „Man muß aufhören, sich essen zu lassen, wenn man am besten schmeckt“, wenn also Höhe und Grenze des werterfüllten Lebens erreicht ist: „... ein heiliger Neinsager, wenn es nicht mehr Zeit zum Ja: also versteht er sich auf Tod und Leben“⁶⁾.

Indem es so eine werterfüllte, mit dem Freitod zu beschließende

¹⁾ V, 149.

²⁾ Der natürliche Tod ist „der Tod unter den verächtlichsten Bedingungen, ein unfreier Tod, ein Tod zur u n r e c h t e n Zeit, ein Feiglingstod. Man sollte aus Liebe zum Leben — den Tod anders wollen, frei, bewußt, ohne Zufall, ohne Überfall.“ IX, 144. „Wenn man sich a b s c h a f f t, tut man die achtungswürdigste Sache, die es gibt: man verdient beinahe damit, zu leben... man hat die andern von seinem Anblick befreit.“ VIII, 144.

³⁾ VI, 106.

⁴⁾ VI, 108. „Seinen Tod stirbt der Vollbringende, siegreich, umringt von H offenden und Gelobenden... den Kämpfenden gleich verhaßt wie dem Sieger ist euer grinsender Tod, der heranschleicht wie ein Dieb... In eurem Sterben soll noch euer Geist und eure Tugend glühen, gleich einem Abendrot um die Erde: oder aber das Sterben ist euch schlecht geraten.“ VI, 105 ff. Vgl. auch Zarathustra „Vom freien Tode“.

⁵⁾ XVI, 315.

⁶⁾ Vgl. VI, 106—108.

Zeit des Menschen gibt, kommt Nietzsche notwendig zu einer fundamentalen Teilung des Menschen:

E i n m a l nämlich ist er der sich selbst bewertende, kritisch messende und insofern auch der von einem bestimmten Moment an sich verurteilende, zum Tode verurteilende Mensch. Und auf der a n d e r n Seite ist er der Gerichtete, der, dessen werthafte Zeit nun abgelaufen ist und der vom nächsten Augenblick an unwertes Leben sein wird.

So ist es nicht von ungefähr, daß Nietzsche zu ganz platonisch klingenden anthropologischen Aussagen kommt: nämlich zur Scheidung eines „Kernes“ von der „erbärmlichen Substanz der Schale“¹⁾. Im natürlichen Tod ist der Leib „der verkümmerte, oft kranke, stumpfsinnige Gefängniswärter, der Herr, der den Punkt bezeichnet, wo sein vornehmer Gefangener sterben soll. Der natürliche Tod ist der Selbstmord der Natur, d. h. die Vernichtung des vernünftigen Wesens durch das Unvernünftige“²⁾.

Das Leben richtet sich also selbst als nicht mehr lebenswert und ist doch selbst dieser Richter. Es erhebt sich folglich einen Augenblick lang gleichsam über sich selbst hinaus, taucht sich für einen Moment in eine angenommene Transzendenz, um sich von hier aus zu „beurteilen“. Und doch ist jene Transzendenz, jene höhere, richterliche Ich-Zone nicht ein echtes Transzendierendes, das über die Lebenszeit hinaus bliebe, sondern etwas, das im Nichts des Todes selbst versinkt. Ebenso wenig ist die Norm, an der das Ende bemessen wird, etwas, das auf echte Art diese Lebenszeit transzendierte. Denn die Normen sind ja für Nietzsche selbst nach Grund, Ziel und Sinn dem Leben immanent. Nur was lebenssteigernd ist, ist gut und wahr. Das Leben selbst, könnte man pointiert sagen, ist auf alle Fälle die norma normans und die ethischen und sonstigen Normen auf alle Fälle die daraus abgeleiteten und sekundären normae normatae. So stehen die Normen also dienend unter dem Leben und nicht autoritätshaft darüber.

Damit ist also jene das Leben einen Augenblick transzendierende, es messende, es beendende Norm — eben doch dieses Leben selber. Es ist Pfeil und Ziel, Welle und Ozean. Deshalb hat es sich s o in der Hand, daß es sogar seinen Tod in der Hand hat.

Damit haben wir das entscheidende Moment bei dieser Entmäch-

¹⁾ III, 294.

²⁾ A a. O. vgl. die geistvolle Exegese dieses Gedankens bei Jaspers, S. 287.

tigung des Todes genau herauskristallisiert: Sie geschieht nicht so, daß ein unsterblicher Ich-Teil angenommen würde, demgegenüber der leibliche Tod zur Lappalie herabsänke, sondern so, daß der Tod aus einer Macht ü b e r den Menschen zu einem I n s t r u m e n t menschlicher Macht wird, nämlich der Macht des edlen Menschen über sich selbst als einen unedel und wertlos werdenden. Aber selbst in dieser aller Unsterblichkeit und Transzendenz abholden Betrachtungsweise mußte so jene grundlegende Ichteilung vollzogen werden, die wir als das Programm aller natürlichen Entmächtigung des Todes aufwiesen. Nur daß sie hier auf ihre äußerste Spitze getrieben ist, auf eine Spitze, die den Gedanken schon im nächsten Augenblick in Sinnlosigkeit umkippen läßt. Denn die angenommene Transzendenz, von der her das Ich sich richtet, widerspricht diametral dem transzendenzlosen Nichts, in das es sterbend versinkt. (Und das ist wohl auch der Grund dafür, daß alle Aussagen Nietzsches über den Tod etwas tanzend Unstetes, Widerspruchsgeladenes an sich haben). Aber gerade darin kommt die grenzenlose Übersteigerung, die Vergottung menschlichen Lebens zum Ausdruck: Es hat sich lebend und sterbend in der Hand; der Tod ist nur ein Mittel in dieser Hand, ein symbolhaftes Mittel, mit dem es dartut, wie es sich selber setzt und beendet und in alledem über sich verfügt. Dieses Leben ist nicht ein geschöpfliches, sich Vorfindendes und Übernehmendes. Es ist nicht ein Leben, das unter der Autorität der göttlichen Norm steht und vor Gott „zuende“ ist, sondern dies Leben ist selber sein Schöpfer, der Autor seiner Normen, ist Gesetzgeber, Richter und Würgeengel in eins. Alle Wege sind von ihm und durch es und zu ihm. Es ist der ungeheuerste und „vitalste“ und insofern — obwohl am Rande der Sinnlosigkeit — vielleicht der konsequenteste Husarenstreich gegen den Tod, der geritten worden ist: Der Mensch als Gott — Tod, wo ist da noch dein Stachel? Hybris und Nihilismus, Selbstvergottung und Wahnsinn liegen hier in erschütternder Nachbarschaft ¹⁾.

II. Die Teilung des Menschen in seine Eigenschaft als Individuum und als Träger des Allgemeinen

Es ist eine lohnende Aufgabe, diesen Gedanken von der Ich-Teilung des Menschen als einem entscheidenden Mittel zur Bewältigung des

¹⁾ Ein ähnlicher Akt des den Tod transzendierenden Denkens liegt in der Konzeption des Gedankens von der „Ewigen Wiederkehr“ vor.

Todes in der germanischen Religion zu verfolgen, ohne daß diese Aufgabe hier von uns weiter in Angriff genommen werden könnte. Nur das Prinzip, um das es geht, sei kurz skizziert: vor allem deshalb, weil nur so zu verstehen ist, daß die biblische Gerichts- und Todespredigt eigentlich hier einsetzt. Denn die biblische Botschaft nimmt den Menschen — gleichsam im Protest gegen diese Teilung — als Ganzen, macht ihn zur „Person“ vor Gott und stellt ihn gerade damit vor die Unentrinnbarkeit seines Sterbens. Erst indem der Mensch sich so als Ganzen und nicht in Willkür Aufteilbaren versteht, wird deutlich, daß er in seinem Wesen und nicht nur in seiner Schale sterben muß, daß er in seinem eigentlichen Leben, nämlich in seiner Existenz vor Gott „am Ende“ ist und „dahin- muß“. Der Tod ist eben darum eine so zentrale biblische Wirklichkeit, weil er — im Zentrum sitzt. Aus dem gleichen Grunde ist er in den Weltanschauungen so peripherisch, weil er durch den Kunstgriff jener monoton immer wiederkehrenden Ich-Teilung nur die Randbezirke des Menschen trifft. —

a) Verdeutlichung an der germanischen Religion.

Wir sehen, wenn wir recht urteilen, den gleichen Vorgang in der germanischen Religion. Wenn Grönbech¹⁾ recht hat, finden wir bei unsern Vorfahren „nicht die geringste Furcht vor dem Lebensende“. Wenn nun freilich als Grund dessen angeführt wird, das Leben sei „in seiner Realität so stark“ gewesen, daß „der Tod ihm gegenüber einfach nicht zählte“, so ist das unverständlich. Eher wäre der umgekehrte Begründungszusammenhang denkbar, daß der Intensität des Lebensgefühls ein ebenso starkes Gefühl der Bedrohung durch den Tod entspräche. Denn der Tod ist doch der Abbruch der Lebendigkeit. Und daß gerade Menschen, die so von ihrer „Lebendigkeit“ her leben, durch End-Angst bedroht sind, lehrt die alltägliche Erfahrung und der Blick in die Erlebensstruktur der Menschheit überhaupt:

Walter F. Otto²⁾ weist bei der griechischen Religion mit Recht darauf hin, daß gerade durch das Erlebnis des Göttlichen als der Lebensfülle schlechthin der Tod nicht als gesetzmäßige, „natürliche“ Erscheinung dieses Lebens, sondern als das Fremde schlecht-

¹⁾ Walter Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, Hamburg 1937.

²⁾ „Die Götter Griechenlands“.

hin, ja als Unnatur verstanden werde. Gerade „das Lebendige empfindet den Tod als das Fremdeste und vermag nie zu glauben, daß er im Sinn und Plan des Lebens selber liegen könnte“¹⁾. Es sei ein Trugschluß zu meinen, der Geist der homerischen Religion „sei mit solcher Inbrunst dem Licht und dem Leben zugewandt, daß er wie geblendet den Tod nicht mehr zu sehen vermöge“²⁾ und ihn als das schlechthinige und unvorstellbare Nichts konzipiere. Vielmehr sei die Vorstellung des Hades als einer neuen, schattenhaft dem Leben entgegengesetzten Existenzweise ein deutliches Zeichen dafür, wie der Tod nicht einfach daseins-„l o s“, sondern daseins-„e n t a r t e t“ ist. Die Götter des Lebens stehen machtlos und preisgegeben der tödlichen Moira gegenüber³⁾, die auch über sie und ihr Götterleben als großer und letztlich triumphierender Widerspruch verfügt.

Auch Hölderlin verkündet — man wird sagen dürfen: gerade im Namen der Helle des griechischen Lebensglaubens — die Unbegreiflichkeit, die Lebens-Entgegensetzung des persönlichen Todes: „... ich habe keinen Gedanken für das Vergehen, wo unser Herz, das Beste in uns, das Einzige, worauf zu hören noch der Mühe wert ist, mit allen seinen Schmerzen um Bestand fleht — der Gott, zu dem ich betete als Kind, mag es mir verzeihen! — ich begreife den Tod nicht in seiner Welt“⁴⁾.

Von dieser Sicht des griechischen Lebens aus, das zum mindesten an diesem Punkt seines Selbstverständnisses in einer gewissen Parallele zum germanischen Lebensglauben zu sehen ist, dürfen wir unsere gegen Grönbech geltend gemachte These bestätigt sehen: daß mit der Intensität der Lebendigkeit und des Lebensglaubens die Fremdheit und der Unnatur-Charakter des Todes wächst⁵⁾.

Daß der Germane der alten Zeit gleichwohl keine Todesangst in diesem Sinne kennt, scheint mit einem andern Umstand zusammenzuhängen:

Der germanische Mensch weiß sich zunächst kaum als Individuum, sondern lebt mit einer uns heute kaum faßlichen Ausschließlichkeit von der Sippe her, in ihrem Heil, ihrem Frieden, ihrer Ehre. So kann auch der individuelle Tod keine entscheidende Rolle spielen, weil der Held realiter — und nicht nur im Sinne einer Unsterblichkeit

¹⁾ A. a. O. S. 342.

²⁾ A. a. O. S. 176.

³⁾ A. a. O. S. 340 ff.

⁴⁾ Hölderlin an Neuffer (als dessen Braut gestorben); Jena, den 8. Mai 1795.

⁵⁾ Vgl. zum griechischen Todesbegriff auch R. Bultmann, Art. „thanatos“ in Kittels „Theol. Wörterbuch zum NT“ III, S. 7 ff.

des Namens, also einer Unsterblichkeit im Gedächtnis der Menschen — in Heil und Ehre der Sippe weiterlebt ¹⁾).

So sind die Helden gänzlich damit zufrieden, ihr Leben in einem andern Mann ihrer Sippe erneut zu leben, und die „Frage nach ihrer eigenen Identität kann einfach nicht die Masse der alten Voraussetzungen durchdringen“.

Das, was also die Eigentlichkeit des Menschen ausmacht, ist nicht seine individuelle Existenz, sondern das Leben bzw. das Fortleben in Heil und Ehre der Sippe, durch die er „vertreten“ wird. (Auch dazu findet sich die griechische Parallele, insofern hier der „Ruhm“ eine entfernt ähnliche Bedeutung in der Todesüberwindung gewinnt wie bei den Norden „Heil und Ehre“ ²⁾). Bultmann meint im Grunde das gleiche, wenn er argumentiert, der Erwerb des „Ruhmes“ gebe dem Manne die Möglichkeit, „den Tod als Tat in das Leben einzubeziehen“ ³⁾ und ihn damit — auf unsern Gedanken hin formuliert — seines Charakters als des schlechthinnigen Endes zu entkleiden. Da der „Ruhm“ meist im Kampf um die Polis errungen und dieser somit entscheidender Anteil am Gewinn der Unsterblichkeit zugebilligt wird, erscheint die Parallele zur germanischen „Heil-Ehre“-Wirklichkeit der Sippe noch prägnanter ⁴⁾).

¹⁾ Vgl. das von Grönbech angeführte Beispiel aus der Vatsdoelasaga, in welcher der junge Held Thorolf nach Empfang der tödlichen Wunde seinen Bruder bittet, seinen Namen auf die Nachwelt zu übertragen: „Mein Name hat nur eine kurze Weile gelebt, also würde ich vergessen werden, sobald du verschwindest; aber ich sehe, daß du die Sippe vergrößern und ein großer Heilung werden wirst. Ich möchte, daß du einen Sohn Thorolf nennst, und alle die Heilseigenschaften, die ich gehabt habe, werde ich ihm geben; dann, glaube ich, wird mein Name leben, solange die Welt bewohnt ist.“ (S. 251.) Wenn nun Thorstein, der Bruder, antwortet: „Das will ich dir gern versprechen; denn es wird zu unserer Ehre gereichen und gutes Heil wird deinem Namen folgen, solange er in unserer Sippe ist“, so wird deutlich, daß es nicht einfach um ein Fortleben des Namens in unserm modernen, „säkularisierten“ Sinne geht, sondern darum, daß der Name nur ein Symbol für ein höchst konkretes Weiterleben in der Sippe ist.

Vgl. auch S. 259 die Beschreibung des toten Königs, der durch das Medium seiner Sippe weiterherrscht: „Er ist im Tode König kraft dessen, was er ist, nicht kraft dessen, was er war (erg. als historische Individualität). Und was er ist, hängt vollkommen von dem Unternehmungssinn seiner Verwandten ab.“

²⁾ kleos, doxa. ³⁾ Kittel III, 9.

⁴⁾ Nur am Rande sei hier auf die sowohl bei den Griechen wie bei Germanen hervortretende merkwürdige Erscheinung aufmerksam gemacht, daß sich in der Unsterblichkeitsfortsetzung des individuellen Lebens eigentlich zwei Linien gel-

Von da aus ist dann die germanische Idee der Unsterblichkeit zu verstehen: Der individuelle Träger der Sippe tritt im Tode zurück, und die Sippe — als jene Macht, welche schon vorher durch ihn hindurch Trägerin von Heil und Ehre gewesen war — gibt diese heiligen Gewalten anderen ihrer Glieder zu Lehren. „Solange das Leben so unzertrennlich an eine Einheit (nämlich an die Einheit der Sippe) geknüpft ist, so daß das Individuum überhaupt nicht als Individuum existieren kann, fehlt der Stachel, der den Gedanken an die eigene Inkarnation in Bewegung setzen könnte“¹⁾.

Hier wird völlig sichtbar, warum der Tod als unwesentlich erlebt wird: weil er nur das Unwesentliche, das kaum oder noch gar nicht Bemerkte tötet: nämlich den individuellen Träger der Sippenmächte, aber nicht jene Mächte selber. Ebenso wenig, wie auf Grund dieser Voraussetzungen die Idee einer individuellen Inkarnation und Unsterblichkeit gedacht werden kann, kann auch der Gedanke des individuellen Todes gedacht werden: weil das Individuum so noch nicht „da“ ist.

b) Die biblische Sicht der Ich-Ganzheit.

Ehe man also mit der germanischen Religion und ihren modernen säkularisierten Nachbetern von der Schrift her ein Gespräch über den Tod beginnt, muß geklärt werden, daß der Mensch in einem ganz andern Sinne Person, Individuum, unvertretbar, einmalig ist, als es das germanische Existieren von der Sippe her deutlich macht, und daß diese Einmaligkeit und Unvertretbarkeit erst coram Deo sichtbar und hörbar wird. Der Nordländer könnte die biblische Botschaft vom Tode, nämlich davon, daß der Tod den Menschen in seinem Mark trifft, auf Grund seiner Voraussetzungen überhaupt nicht verstehen. Wir können ja auf Grund unserer Voraussetzungen überhaupt Gesetz und Evangelium nicht verstehen. Daher kommt es auch, daß Gesetz und Evangelium uns natürlicherweise zum Ärgernis werden. Denn

tend machen: einmal die überindividuelle Fortsetzung im kleos bzw. in Heil und Ehre der den einzelnen überwölbenden Wertgemeinschaft; und dann die andere im Hades bzw. in Walhall. Die letztere ist sozusagen eine punktierte Fortsetzungslinie der individuellen Existenz, ihre eingeschrumpfte, zum Schatten gewordene, traumhaft verschwebende Nachgestalt — und damit vielleicht eine Art Hinweis auf das dennoch von fern geschaute und als offen bleibend geahnte Problem der Individualität und Einmaligkeit der Existenz, die hier eine Art individueller, in der Identität verharrender Fortsetzung erfährt.

¹⁾ Grönbech S 251.

„Ärgernis“ heißt doch: Zusammenprall der göttlichen Voraussetzungen mit den Voraus- und Entgegensetzungen der Menschen. Darum wird das Ärgernis nur so aufgehoben, daß unsere „Voraussetzungen“ (unsere Augen und Ohren [1. Kor 2 9]) aufgehoben werden und Gott uns zur „neuen Schöpfung“ macht.

Daß der Tod wie ein Blitz den Menschen selbst vernichtet, ohne daß die Sippe ein Blitzableiter sein könnte, wird der Nordländer erst begreifen, wenn er erfährt, daß der Mensch ein unvertretbares, nicht auf einen andern abschiebbares Selbstsein hat. Er — der Mensch — kann sich ja durch nichts vertreten lassen, z. B. nicht durch seinen „Reichtum“; deshalb sagt ihm Jesus: „Verkaufe alles, was du hast“¹⁾. Und der reiche Kornbauer muß von seinen vollen Scheunen, mit denen er sich wie mit einem Schutzwall umgeben hatte und in denen er „überdauern“ wollte, hinwegsterben²⁾. Der Mensch kann sich aber auch nicht durch seine Sippe vertreten lassen und sein Leben auf sie abwälzen. Deshalb spricht Gott zu Abraham³⁾: „Gehe aus deinem Vaterhaus und aus deiner Freundschaft“, und deshalb sagt Jesus seinen Jüngern, daß sie bereit sein müßten, ihren Vater und ihre Mutter um seinetwillen zu hassen⁴⁾.

Als Adam von Gott gerufen wird, merkt er plötzlich, daß er in seiner Schuld nicht vertretbar ist durch das Weib, „das du mir zugesellt hast“⁵⁾. Und das Weib merkt, daß sie in ihrer Schuld nicht vertretbar ist durch die Schlange, die da verführerisch sprach . . .

Der Mensch ist vor Gott allemal auf sich selbst festgenagelt. Es gibt eine Ich-Religion, in der er absolut unvertretbar ist, wo er in grenzenloser Einsamkeit allein steht: wenn er nämlich von Gott bei seinem Namen, wenn er „Adam“ gerufen worden ist⁶⁾.

¹⁾ Mk 10 21.

²⁾ Lk 12 20.

³⁾ Gen 12 1.

⁴⁾ Lk 14 26.

⁵⁾ Gen 3 12.

⁶⁾ In einem ganz säkularen Buch unserer Zeit zeigt sich dieses christliche Wissen in einem deutlichen Nachklang: „ . . . ich möchte gern glauben, aus meiner innersten Einsamkeit heraus, die auch die Liebe nicht mehr teilen kann. Nicht deine Liebe, nicht die Liebe meines Volkes, — keines andern Menschen Liebe und Zuneigung. Ich möchte gern glauben, daß doch einer da ist, der mit seiner Liebe in diese Einsamkeit dringen kann . . . Ich muß auch in meiner letzten Einsamkeit angerufen und verpflichtet werden. Auch dort, wohin Menschen und menschliche Ansprüche nicht mehr dringen können. Und ich habe das Gefühl, solange wir nicht Raum und Stille in uns schaffen, diesen Ruf und diese Verpflichtung zu hören, bleibt da ein leerer Kern in unserm Innern, und wir sind ohne Halt.“ Aus: „Und eines Tages öffnet sich die Tür. Briefe zweier Liebenden.“ Her. v. Walter Keßler, Berlin 1940, S. 224 f.

In dieser Region muß er sterben. Und in dieser Region wird der Tod überhaupt ein unlösbares Problem. Denn hier ist er wirklich Vernichtung und nicht mehr Umformung.

Das Problem des Todesernstes ist nichts anderes als das Problem des Ich-Ernstes, d. h. dessen, daß ich unvertretbar und auf mich festgenagelt und außerstande bin, die „Flügel der Morgenröte“ zu nehmen ¹⁾, um mich selbst zu verlassen und ein anderer oder ein anderes (Sippe, Idee) zu werden.

Die individuelle Existenz in ihrer Einmaligkeit ist etwas anderes als das Stadium der Verpuppung, aus dem ich bei seiner Auflösung erwache zur Schmetterlingsexistenz meiner überindividuellen Wertteilhabe. Und wir werden noch sehen, wie die Bibel so indirekt den Ernst des Todes lehrt: nämlich so, daß sie in Gesetz und Evangelium den Ernst dessen lehrt, daß ich vor Gott ein unvertretbares Ich habe.

Ist die Todesangst, die allen Tröstungen und Deutungen zum Trotz bleibt, nicht ein anonymer Zeuge dafür, daß wir im Grunde doch etwas von jener Vernichtung wissen? Daß wir etwas vom Zugrundegehen des Ich wissen und daß höchstens ein Es bleibt: unsere Leistung oder unser Name oder die Gemeinschaft, die uns umfing, aber daß „ich“ nicht mehr bin? Das Geheimnis des Todes ist nichts anderes als das Geheimnis dieses Ich. Und daß die biblischen Menschen den Tod als den Feind erleben, liegt daran, daß sie eben unter Gottes verhaftendem Wort in einer geradezu schauerlichen Weise „Ich“ zu sich sagen mußten: „Ich unglücklicher Mensch...“, daß sie wußten: ich allein, ich — durch keinen andern vertretbar — bin gemeint, wenn Gott Gericht kündigt und zur Entscheidung ruft, und daß in diesem Augenblick alles, aber auch alles von ihnen abfiel: Judesein und Griechesein, Vaterhaus, Freundschaft, Geld. Dies alles wurde ihnen im Augenblick solcher göttlichen Anrede deutlich als Mittel, mit deren Hilfe die Menschen ihr Selbstsein verlieren möchten, um sich zu sichern und der göttlichen Bedrohung zu entinnen. Dies alles wurde ihnen zum Zeichen jenes Gebüschs, hinter dem Adam sich verstecken möchte.

Es ist deshalb auch völlig falsch, wenn man die christliche Ansicht vom Schrecken des Todes außer in ihrer „Jenseits-Korruption“ vor allem darin sieht, daß sie den Menschen in seiner Tod-Einsamkeit

¹⁾ Ps 139 9.

sehe, in der er alles zurücklassen müsse, in der er nackt und bloß die Welt zu verlassen habe, wie er sie auch nackt und bloß betreten hätte ¹⁾. Diese negative Tatsache des „Alles-verlassen-müssens“ ist nicht die Pointe jener biblischen Aussage. Der Akzent liegt vielmehr darauf, daß durch das Dahintenslassen unseres Besitzes unser Selbst enthüllt wird, das hier vor dem Tode steht und sich nicht mehr in jenen Besitz verkriechen oder sich hinter ihm verstecken kann, sondern sich preisgeben muß als dasjenige, das nun zum Tode geführt wird, während das „Es“, mit dem es sich behängte, fortbesteht.

Erst wenn dieses unvertretbare Selbstsein des Menschen, diese „Einsamkeit vor Gott“ deutlich geworden ist, wird der Tod zum Verhängnis. Dies Verhängnis ist verhüllt, wenn der Mensch sich so person-, so ich-los versteht, wie es der Nordländer der alten Zeit tut. Und die anthropologische Form dieser Person- und Ich-losigkeit, die wir erkennen wollten, besteht allemal in der Teilung des Menschen in einen „über“-, d. h. zugleich „un“-persönlichen Ichteil, der unvergänglich ist, und in seine Eigenschaft als Individualität, die vergeht.

c) Das idealistische Teilungsprinzip (Hegel).

Es liegt nahe, daß Hegels System ähnliche Möglichkeiten für die Tod-Ignorierung bietet wie die germanische Religion:

Die Geschichte als Selbstverwirklichung des Geistes kennt das Individuum nur als uneigentlichen Träger, nur als Durchgangsstufe. Als das „Besondere“ kommt das Individuum innerhalb jener Selbstverwirklichung hinter die Gattung zu stehen, die das Allgemeine darstellt und insofern der Idee näher ist. Ja, man kann geradezu sagen: indem die Gattung als das Allgemeine sich hervorbringen möchte und das im Fluß der Generationen geschehen läßt, muß sie ständig das Individuum zur bloßen Übergangsgröße degradieren und insofern töten. Die Begattung der Individuen, kraft deren sie in die Gattung eingehen möchten, ist deshalb auch der erste Schritt zu ihrer Selbstaufhebung, d. h. zu ihrem Tode. „Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen, die im Prozesse der Begattung ihre Bestimmung erfüllen, und insofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen ²⁾).

Man kann geradezu sagen: Die ursprüngliche Unangemessenheit des Individuums zur Allgemeinheit „ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes“ ³⁾.

¹⁾ 1. Tim 6 7.

²⁾ Encyclopädie § 370 (Meiner S. 327).

³⁾ A. a. O. S. 331.

Der Tod bezieht sich also nicht auf die Sphäre der Idee als des Eigentlichen des Lebens, sondern bezieht sich nur auf die Individualität als seine uneigentliche Durchgangsstufe; und auch hier wird man nicht sagen können, daß er Zerstörung sei, sondern im Gegenteil: er ist die schöpferische Selbstbefreiung der Gattung bzw. der Idee aus ihrer individuellen Gebundenheit und Entfremdung von sich selbst. Entsprechend diesem Todesverständnis besteht die Unsterblichkeit nicht in der Lebensverlängerung der individuellen Natur, sondern in dem, was sich durch diese Naturbasis hindurch und trotz ihrer verwirklicht: nämlich im Denken als einem für sich seienden Allgemeinen. Denn zu diesem Denken gehört als Subjekt der Geist, der aus dem natürlichen Individuum hervorgeht — es also nur zum Medium hat! — und in dem dieses Individuum sich über sich selbst erhebt. Es geschieht ja in diesem Denken nichts Geringeres, als daß der absolute Geist sich im individuellen Geiste denkt. Das Sterbliche besteht also allein in der Tatsache, daß die Idee, das Allgemeine, sich nicht angemessen ist, sondern sich der ihm fremden Individuation hingegeben hat und diese nun ständig zu seiner Verwirklichung überwinden muß. Das Sterben des Individuums ist also — wenn man das so ausdrücken darf — kein radikaler Tod, schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil die Individualität keine radikale, sondern eine Durchgangstatsache ist. Im Gegenteil ist das Sterben des Individuums der Sieg der Gattung, die sich als das Allgemeine der individuellen Fessel entringt. Und insofern ist dies Sterben Sieg des Geistes, Selbstverwirklichung der Idee. Der Tod ist also keine radikale und insofern auch keine schreckliche Tatsache, einfach deshalb nicht, weil er zwar das Aufhören und das Nichtsein bedeutet, aber doch nur in dem Sinne, daß er einen Ich-Teil trifft, der eigentlich schon von vorneherein ein Nicht-sein hatte und deshalb auch im strengen Sinne gar nicht „beendet“, „getötet“ werden kann: nämlich die Individualität. Das Eigentliche am Menschen, der Geist, ist nicht vom Tode betroffen; im Gegenteil: er kommt durch ihn zu sich selbst. Der Tod widerspricht nicht der Bestimmung des Menschen, sondern er ermöglicht sie. Der Tod ist sinnerfülltes Gesetz geworden, er ist als „Vergänglichkeit“ das Pendant zur Unsterblichkeit; ja er ist recht eigentlich der Ermöglichungsgrund der Unsterblichkeit.

So wird auch im Gespräch mit dem Hegelschen Idealismus deutlich, daß das eigentliche Problem des Todes nur das abgewandelte Problem des „Menschen“ überhaupt ist. Kann es diese Aufteilung des Menschen

in eine periphere und eine zentrale Ich-Zone, in Natur und Geist geben? Kann der Mensch seine konkrete Ich-Gestalt verlassen, ein „anderes“ werden als er selbst, sich „über sich selbst erheben“ (Hegel) und von der Gattung ablösen lassen? Kann er es fertig bringen, die tödliche Kugel erst dann seine individuelle Hülle treffen zu lassen, wenn er sie gerade verlassen hat und in andere Gestalten übergewechselt ist — um diesen tödlichen Schuß gleichsam von außen zu sehen und sich nicht mehr von ihm getroffen zu fühlen ¹⁾?

¹⁾ Der Gedanke von der ewigen Gegenwart der Geltung, die nur das Individuum vergehen und in die Vergangenheit absinken läßt, ist vielleicht nirgends so tief Sinnig und visionär zum Ausdruck gekommen wie in Schopenhauers Abhandlung „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Lebens an sich“ (Frauenstädt III, S. 547 f.):

„So weilt alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Insekt sterben am Ende des Sommers, das Tier, der Mensch, nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht so wäre, ist jederzeit alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, schwirrt das Insekt, steht Tier und Mensch in unverwüsthcher Jugend da, und die schon tausendmal genossenen Kirschen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Auch die Völker stehen da, als unsterbliche Individuen; wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln; sogar ist ihr Tun, Treiben und Leiden allezeit dasselbe; wemgleich die Geschichte stets etwas anderes zu erzählen vorgibt: denn diese ist wie das Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer dasselbe vor Augen haben. Was also dringt sich unwiderstehlicher auf als der Gedanke, daß jenes Entstehen und Vergehen nicht das eigentliche Wesen der Dinge treffe, sondern dieses davon unberührt bleibe, also unvergänglich sei, daher denn alles und jedes, was dasein will, wirklich fortwährend und ohne Ende da ist. Demgemäß sind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Tiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits vieltausendmal erneuert und sind dabei dieselben geblieben. Sie wissen nicht von andern ihres gleichen, die vor ihnen gelebt, oder nach ihnen leben werden: die Gattung ist es, die allezeit lebt, und, im Bewußtsein der Unvergänglichkeit derselben und ihrer Identität mit ihr, sind die Individuen da und wohlgenut. Der Wille zum Leben erscheint sich in endloser Gegenwart; weil diese die Form des Lebens der Gattung ist, welche daher nicht altert, sondern immer jung bleibt. Der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken ist, an dessen Abwesenheit die Indischen Götter erkannt werden, wenn sie in Menschengestalt erscheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu sein aufhört; ebenso scheinbar vergeht Mensch und Tier durch den Tod, und ebenso ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort.“

III. Die Teilung des Menschen in seine Eigenschaften als „Durchgangsform“ und als „Träger des Allgemeinen“ (Goethes „Faust“)

a) Voraussetzungen: „Tätigkeit“ und „Weiter-schreiten“ als Lebenserfüllung

Während die Ich-Teilung bei Platon, Kant und Hegel — um nur die von uns herausgegriffenen Beispiele zu zitieren — leicht zu erkennen war, bedarf es eines genaueren Zusehens, um sie bei Goethe zu erkennen. (Wir sind ja von der extrem andern Anthropologie Nietzsches her bereits auf Schwierigkeiten gefaßt). Diese Schwierigkeit liegt vor allem daran, daß für Goethe der sinngebende Gedanke der Tätigkeit das tätige Leben bei sich selber hält und sein Interesse ablenkt von einem die Tätigkeit überdauernden Ich-Kern, der dem konkreten „Immer strebenden Bemüh'n“, wie es das Jetzt verlangt, entnommen wäre. Solches Interesse könnte selbst nur spekulativ und nicht tätig sein und wäre deshalb steril. Das gilt bei Goethe auch und gerade für den Umkreis des Entelechie-Gedankens, in dessen Rahmen das Unsterblichkeitsproblem besonders eindringlich auftaucht. Der scopus aller Gedanken ist auch hier die Tätigkeit, in welcher das Leben sich bei sich selber hält, und nicht die Spekulation über ein Fortleben. Wir werden noch sehen, wie anders klingende Gedanken diesem primären Interesse unterzuordnen sind.

Mit diesem Interesse des tätigen Lebens an sich selbst, gleichsam an seinem akuten Augenblick und nicht an seiner Fortdauer hängt es nun zusammen, daß die Ich-Teilung keineswegs so offen zutage liegt wie bei den andern behandelten Denkern. Um so mehr sind wir hier zu einer Analyse aufgefordert, die unsere These von jener den Tod entmäch-tigenden Teilung auch hier in ihrer Gültigkeit aufweist. Dazu kommt, daß sich Goethes Gedanken über den Tod in besonderer Weise mit manchen Anliegen biologischer Weltanschauungen zu berühren scheinen, wie sie heute im Schwange sind.

Um an Goethes Fragestellung heranzukommen, analysieren wir zunächst die Szene über den Tod Fausts, der durch den unmittelbaren Zusammenhang mit seinem „tätigen Leben“ den geringsten Ballast an Spekulation trägt und gleichsam reine Verkündigung ist, um dann den Entelechie- und Monadengedanken Goethes zur Interpretation heranzuziehen.

In keiner Seinsgestalt findet der strebende Faust die Verwirklichung des Unbedingten, Absoluten, das er sucht: weder in der Theologie noch

in der Medizin noch in einer anderen Wissenschaft noch sonstwo. Keine konkrete Gestalt gibt jenes Letzte heraus, „das die Welt im Innersten zusammenhält“. Das Buch der Magie erschließt ihm wohl zeichenhaft

„wie alles sich zum Ganzen webt,
eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und niedersteigen
und sich die gold'nen Eimer reichen“¹⁾).

Aber es ist nur ein „Schauspiel“ und läßt ihn verschmachten mitten im Anblick des Zeichens. Er findet jenes Letzte, Sinngebende nur im Eilen von Gestalt zu Gestalt, die als einzelne — sofern sie isoliert werden und nicht über sich hinaus auf die Fülle aller andern verweisen — keine haltende Befriedigung, keine „Ewigkeit“²⁾ zu gewähren vermag: Nur

„im Weiterschreiten find't er Qual und Glück
Er! Unbefriedigt jeden Augenblick.“

„S c h u l d“ entsteht nun auf diesem Wege des Weiterschreitens notwendig in dem Augenblick, wo eine jener unendlich vielen Gestalten, die Faust durchstürmen, durchkosten und wieder verlassen muß (um in ihnen allen jene Mitte des Lebens zu fassen), ein lebendiger Mensch in seiner Einmaligkeit ist, d. h. wo G r e t c h e n seinen Weg kreuzt. Hier muß er einen lebendigen, an ihn glaubenden M e n s c h e n wieder verlassen, weil auch er nicht Träger und Inkarnation des hintergründigen Lebens-Sinns ist, so daß er das Weiterschreiten zu beschließen vermöchte, sondern weil auch dieser Mensch nur ein Exemplar jenes „Ewig Weiblichen“ ist, das ihn in seiner Idee, aber nicht kraft seiner individuellen Ausformung in Gretchen hinanzieht. So muß ihn auch hier der Weg weitertreiben von Gestalt zu Gestalt und sich zur endlosen Straße erweitern: Faust muß „weiter schreiten“.

D a s steht also fest: Den Sinn seines Lebens, die Entschleierung jenes innersten Bandes findet Faust nicht in einer einzelnen Gestalt: weder in einer philosophischen Wahrheit, die ihm Frieden gäbe, noch in irgend-einer irdischen Größe. Die Einzelgestalten sind lediglich Gleichnisse des Ganzen, die nur in der unendlichen Fülle ihrer Begegnungen jenes innerste Band ahnen lassen³⁾.

Ist nun der Sinn des Ganzen nicht durch die Absolutsetzung einer

¹⁾ Faust I, 1.

²⁾ I, V. 3193.

³⁾ Das erinnert stark an den jungen Schleiermacher, der das Universum sich im Mikrokosmos seiner Einzelgestalten spiegeln und gleichnishaft abbilden sieht. Vgl. die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (Ausg. Dtsch. Bibliothek) S. 61.

einzelnen Lebensgestalt zu gewinnen, so lebt er andererseits auch nicht in einem Jenseits des Lebens, so daß das Leben selber entgöttert wäre und nur staubiger Anmarschweg sein könnte auf ein Telos hin, von dem es transzendiert würde. Selbst der alternde Faust, der „begehrt“, „vollbracht“ und abermals „gewünscht“ hat, der die erste Wegstrecke seiner Erdenzeit „durchstürmte“¹⁾ und nun in weiser Bedächtigkeit als Greis seinen Weg beschließt — selbst der alte Faust lehnt jenen Notausgang ins Jenseits ab²⁾:

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor! wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!“

Und mit der Glut seiner ersten Tage, die früher einmal himmelstürmende Forderung an das Leben war und die nun zum erfahrungsschweren Fazit des Lebens wurde, bekennt er sich noch einmal zur Qual und zum Glück des Weiterschreitens; zum Schreiten als Akt gleichsam und nicht zum Ankommen an einem Ziel. So ist er ganz auf dieses Leben geworfen, in dem sich das Schreiten vollzieht und das die Fülle der Gestalten birgt, an denen die Kampfbahn vorüberfährt.

Mit dieser immanenten Teleologie des Lebens, die als makrokosmisches Gesetz ganz dem entspricht, was für den Mikrokosmos Goethes Entelechie ist, taucht aber nun die Frage des Todes auf.

b) Der Tod als Ende des „Weiterschreitens“ und die Aufhebung im Gleichnis des Lebens

Die „in sich ruhende Endlichkeit“ weist zur Erschließung ihres Sinngehaltes in sich hinein. Sie tut das sozusagen in zentripetaler Richtung — wie ein Organismus, der sich von seiner Mitte her organisiert. Der Tod könnte nun — so wird man vermuten dürfen — insofern eine Krise dieser zentripetalen Sinn-Richtung bedeuten, als er jedenfalls der individuellen Teilhabe am sinnhaften Leben ein Ende setzt. Der Tod scheint daran zu erinnern, daß das Phänomen des Lebens nicht nur durch die Zeitlosigkeit der ewig zentripetalen Bewegung bestimmt ist, sondern daß es in einer Beziehung auch auf der „geraden“ Zeitstrecke verläuft, die einmal an ihr Ende kommt. Fausts Erdentag hat jedenfalls auch diese Dimension: Er ist der zu Ende gehenden, auf den Tod hin entworfenen Zeit unterstellt. Wie sieht der Tod aus, wenn er Abschied vom Wandern ist, das als solches ewig sein mag wie das „Immer

¹⁾ Faust 2. Tl. V, 3.

²⁾ A. a. O. V, 3.

strebende Bemüh'n“, das aber doch die Seinen aus dem Dienste entläßt, wenn die Stunde gekommen ist? Hat Faust einen Ort, an den er danach ginge und der ihm ferneres Leben gäbe? „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt . . .“

„Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand.
Die Uhr steht still — . . .
Steht still! Sie schweigt wie Mitternacht.
Der Zeiger fällt ¹⁾.“

Welchen Sinn hat es, daß mitten in der Zirkelbewegung plötzlich die lineare Zeitstrecke auftaucht, kenntlich an ihrem Ende? Sollte damit das Wandern und Suchen nicht gerichtet sein, wenn jener Endpunkt nicht einkalkuliert war, sei es als Störung, sei es als Fremdkörper, sei es als Telos, wenn er — ob er nun dieses ist oder jenes — nicht zur Diskussion gestanden hat? Hat Faust nicht die Bitte des Psalmisten unter den Tisch fallen lassen: Gott möge ihn bedenken lehren, daß sein Leben ein Ziel habe? Ist Faust nicht o h n e dies Wissen der bloße Wanderer, gleichsam der Wanderer an sich, der kein Ziel hat und auch gar nicht ankommen will — wie einer, der Gott sucht und — ohne ihn finden zu wollen — im A k t des Suchens Genüge hat? Weniger ein Wanderer also denn ein Abenteurer?

Es ist nun tatsächlich so, daß Faust von diesen Gedanken befallen wird und daß das Menetekel der auf den Tod hin entworfenen Zeitstrecke an der Grenzmauer des Lebens sichtbar wird. Aber dies Menetekel hat nicht den Glanz der Wahrheit, der ihn blendete und überwältigen müßte, sondern es hat den fahlen Schein des Gespenstischen und den Klang eines unwirklichen Schrecktraum-Geflüsters. Denn alle jene Argumente tauchen auf im Munde der vier gespenstischen alten Weiber „Mangel“, „Sorge“, „Schuld“ und „Not“, jener Traumgepinste, in die ihn die dunklen Mächte verwickeln ²⁾. O d e r sie tauchen auf im Munde des Mephistopheles, der zwar im Unterschied zu jenen eine Realität ist, aber dessen Herrschaft bei Fausts Ende gebrochen wird. „Der Tod als Ende“ — das ist die These von Gespenstern oder die Parole des Teufels; das ist alles.

So klingt die Erinnerung an das Ende, die Erinnerung an die nun brutal „ankommende“ Zeitstrecke, mitten in der Kreisbewegung dieses sich rundenden Lebens auf:

¹⁾ A. a. O. V, 5 (V. 11 594).

²⁾ A. a. O. V, 4 (V. 11 412 ff.).

„Es ziehen die Wolken, es schwinden die Sterne!
Dahinten, dahinten! Von ferne, von ferne,
da kommt er, der Bruder, da kommt er, der — Tod¹⁾“

Aber diese Vision der Strecke versinkt vor dem Triumph des sterbenden Faust, der zu diesem letzten Augenblicke sagen kann: „Verweile doch, du bist so schön!“, für den also der „End“-Punkt gleichsam aufgehoben und zu einem ewigen Präsens wird, zu einem Präsens, in dem die ganze Runde der durchkämpften Bahn und aller künftigen Lebensbahnen wie in der Tiefe eines Spiegels ruht: „Alles Reale geläutert, symbolisch sich auflösend“. Denn dieser „End“-Punkt, diese Todesstunde ist für Faust zugleich der Augenblick, in dem als Gleichnis des Lebens und der Tätigkeit sich der Küstendamm wider die bedrohende See vor seinen Augen erhebt, jener Damm, der die Küstenbewohner zwingen wird, sich im Kampfe gegen das feindliche Element Freiheit und Leben täglich neu zu erobern, jener Damm, der gleichsam die erneute Inkarnation der kämpferischen Lebensbahn ist, von der Faust in diesem Augenblick abtreten muß. Und im Blick auf diese von ihm errichtete Bahn stößt er den Triumphgesang aus:

„Es kann die Spur von meinen Erdentagen
nicht in Äonen untergeh'n“²⁾.

W a r u m geht sie nicht unter? Woher rührt dieser Triumph über den Tod? Faust spricht nicht davon, daß er selber fortlebe über seinen Tod hinweg, sondern daß nur seine Spur unverloschen bleiben würde. Wieso?

Wir haben das Entscheidende bereits angedeutet, wenn wir auf den Küstendamm und das neu gewonnene Land verwiesen, das Fausts Genius dem Meere abgerungen hat. Faust lebt in einer freilich noch genauer zu beschreibenden und sehr speziellen Weise in seinem W e r k e fort; er ist unsterblich nicht in sich selber, aber in seinen Taten, die von ihm zeugen werden. Nicht „Er“ lebt fort, sondern ein „Es“, das ihm seine Existenz verdankt.

Doch das alleine genügt nicht, um Fausts Todesüberwindung zu verstehen. Sie hat noch eine tiefere Pointe. Denn dem „W e r k e“ gegenüber, das ihn preisen wird, müßte man ja im Grunde den gleichen Einwand der „Zeitstrecke“ erheben, die sich einmal auch an diesem vollenden wird. Auch von ihm wird es einmal heißen: Die Zeit wird Herr. „Einst wird kommen der Tag, da das heilige Ilion hinsinkt.“ Auch der Küstendamm wird — wenigstens in der Gestalt, die den schöpfe-

¹⁾ A. a. O. V, 4.

²⁾ A. a. O. V, 5.

rischen Händen Faustens entsprang — einmal vergehen, vermutlich sogar bald vergehen und neu errichtet werden müssen.

Aber gerade mit dieser Erwägung kommen wir dem entscheidenden Moment der Unsterblichkeitsidee schon näher: gerade diese Tatsache, daß der Damm vergänglich und daß der geschützte Landbezirk immer neu „erobert“ werden muß, sichert Fausts Unsterblichkeit. Denn damit wird der Damm zum Bild des vergehenden und im Kampfe neu zu gewinnenden Lebens. Vergänglichkeit und Unsterblichkeit sind die konstituierenden Takte des Lebensrhythmus. So ist also der dynamische Akt der Eroberung und nicht das Fleckchen Neuland — als Ergebnis dieses Aktes — das eigentlich Unvergängliche. Und deshalb ist jene Landgewinnung, insoweit sie statisches Ergebnis ist, ebenso wenig Selbstzweck wie die Philosophie oder wie Gretchen, sondern nur der Akt der Eroberung: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß“¹⁾.

An diesem Punkt der Analyse wird erkennbar, wie Faust mit dem Tode fertig wird.

Aus einem doppelten Grunde kann seine Spur nicht untergehen: Einmal weil sein Leben als Kampf, als Suchen und Wandern ein Gleichnis des Lebens selber ist, wie es immerdar fortbesteht. Ferner deshalb nicht, weil das Werk des Faust als ständig neu zu Eroberndes denselben Gleichnischarakter besitzt und deshalb nicht als ein von seiner Persönlichkeit zu distanzierender, ablösbarer Niederschlag zu verstehen ist. Es ist eine neue Spiegelung seiner Persönlichkeit, wie diese selbst auch ihrerseits eine Spiegelung des Lebens war. Alles dies sind nur Abwandlungen des gleichen Urphänomens, in dem sie wesen, für das sie Gleichnis sind und in dem ihre individuelle Erscheinung im Hegelschen Sinne „aufgehoben“ ist. Überall da, wo dieses Urphänomen zur Erscheinung drängt, überall, wo Leben als Kampf, Suchen, Immer-strebendes-Bemühen, „Tätigkeit“ da ist, wird der ewige Wanderer Faust in ihm leben. Das Leben selbst ist das unsterbliche Monument dieser als Paradigma und Gleichnis allen Lebens durchrungenen Erdentage des Faust; er wird in diesem Leben weiterwesen und sein Leben erhalten: er wird im Sinne des vielfachen (nicht nur hegelschen) Klanges, den das Wort besitzt, darin „aufgehoben“ sein.

Und wenn die seligen Geister am Schluß das Unsterbliche Faustens entführen, dann heißt das nicht, daß nun die Pforte zu einer Transzen-

¹⁾ A. a. O. V, 5.

denz aufgerissen würde, die es im Goetheschen Sinne gar nicht gibt, sondern dann heißt dies, daß eine symbolische Geste vollzogen wird, durch welche die Geltung dieses faustischen Lebens, sein „Aufgehoben-sein“ bestätigt wird. Ein eindrücklicher Hinweis auf diese immanente Abrundung des Faustdramas ist die Tatsache, daß Goethe an Stelle von „Unsterblichkeit“ zunächst von der „Entelechie“ Fausts gesprochen hatte, die von den Engeln entführt wird¹⁾. Diese „En-telos-écheia“²⁾ ist aber nichts anderes als die immanente Teleologie des Lebens selber, das die Unsterblichkeit des aus seiner Immanenz lebenden Organismus besitzt. Die Entelechie Fausts ist dabei nur das mikrokosmische Gleichnis des makrokosmischen Lebens schlechthin: Gleichnis nicht im Sinne bloß „geltender“, zeitloser Parallelität, sondern im Sinne der magisch realen Teilhabe, wie sie die orphischen Urworte schildern, wenn sie die in sich gerundete Teleologie des Einzellebens, das sich nicht „entfliehen“ kann, in Beziehung bringen zur makrokosmischen Gesetzmäßigkeit der Sonnen- und Planetenbahn. Und auch der Chor der Büberinnen (*Magna peccatrix, Mulier samaritana, Maria Aegyptiaca*)³⁾ erbittet für Faust keine Gnade, die vollmächtige Vergebung durch eine jenseitige Instanz wäre, sondern eine Gnade, die das faustische Leben in seiner Geltung bestätigt, gerade auch, sofern dieses Leben schuldig werden mußte, sofern es durch den Bund mit Mephistopheles den „Gut-und-böse“-Dualismus und damit die eigentlich schöpferische Dynamis des Lebens durchkämpfte und durchlitt. Diese Bestätigung, dieses gleichsam analytische Urteil Gottes stellt den inneren Sinn der erbetenen Verzeihung dar, und nicht etwa die vergebende Aufnahme Fausts in eine jenseitige Sphäre, die dem Dualismus entnommen wäre und ein gegensatzloses, eschatologisches „Gut“ enthielte. Wenn die „Engel, schwebend in der höheren Atmosphäre“ von „Faustens Unsterblichem“ bekennen: „Gerettet ist das edle Glied der Geisterwelt vom Bösen“⁴⁾, so kann das in diesem Zusammenhang nur heißen, daß jenes Böse den Faust nicht zu halten vermöchte, so gewiß Mephistopheles in seinem

1) Max Heynacher, *Goethes Philosophie aus seinen Werken*, Leipzig 1905, S. 79. Vgl. auch: Th. Vogel, *Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion*, Leipzig³ 1903, S. 134 f. und Karl Justus Obenauer, *Goethe i. seinem Verhältn. z. Rel.*, Jena 1921, S. 13 und bes. S. 106 f.

2) En-tel-écheia = das, was Grund, Ziel und Sinn in sich selber trägt. Vgl. Przywara, *Rel.-Philos. kathol. Theol.*, München und Berlin 1927, S. 22 ff.

3) Faust, Schluß des V. Akts.

4) A. a. O. V, 5.

Leben nur teleologischen Sinn besaß und ihm ein Mittel jenes auf Vollendung drängenden Eros werden mußte¹⁾, der ihn nicht von seinem „Urquell“²⁾ abzuziehen, sondern nur zur Erfüllung seiner selbst hinzu-drängen vermochte. Je jenseitiger der „Faust“ am Schluß klingt (einfach schon durch Szenerie und verklärte Gestalten), um so diesseitiger ist er, um so ungeheurer wird sein Bekenntnis zu der immanenten Teleologie der sich rundenden und in immer neuen Kreisen sich wiederholenden Lebensbahn.

c) Die Manifestation des Teilungsgesetzes

Das ist also die Unsterblichkeit Faustens: er lebt fort im Leben schlechthin, dessen Gleichnis er in Person und Werk war. Nur darum ist der Tod „der höchste Augenblick“, in dem sich der Sinn dieses Lebens zusammendrängt, so gewiß er Erfüllung und Übergang ist. Seine individuelle Hülle fällt — gewiß; aber in dieser war er nur Durchgangspunkt, wie eine Generation nur Übergang der unendlichen Geschlechterkette ist, die durch sie und ihren individuellen Träger hindurch ihr Leben hat.

Damit wird wieder der Kunstgriff der Ich-Teilung sichtbar, auf deren scharfe Erfassung uns alles ankommen sollte: Es ist die Teilung in den uneigentlichen Ich-Teil, den man meint, wenn man das Individuum Faust denkt, und in den andern Ich-Teil, den man meint, wenn man an sein „Unsterbliches“, an seine Entelechie denkt, d. h. wenn man daran denkt, daß Faust Repräsentant des Lebens selber ist. Nur dadurch, daß Faust jene Individualität vergleichgültigt, ist seine Unsterblichkeit möglich. Faust ist in der Einmaligkeit, in der Einsamkeit seines Ich nicht wichtig genug, als daß dessen Zerstörung irgendeinen Belang haben sollte: Belang hat nur seine Repräsentation des Lebensgeschehens. Für Faust herrscht die zyklische Zeit der ewigen Wiederkehr, die Zeit des in Sterben und Werden sich entwickelnden Lebens, das keinen „Tod“ im endgültigen Sinne kennt. Die ernst genommene Personhaftigkeit des Menschen dagegen k e n n t diesen Tod: ihre Zeit ist die gerichtete und begrenzte Strecke, die gekennzeichnet ist durch die Mälsteine der

1) „Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh’;
Drum geb’ ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.“

(Prolog im Himmel)

2) Prolog im Himmel.

Schuld. Und diese Schuld kann man nicht — die Strecke zurücklaufend — tilgen, weil man sich nicht wiederholen kann und die Vergangenheit so als ewiges Präsenz vor den Augen Gottes stehen bleibt. Darum gibt es für Faust keine Ewigkeit, in der sich irgendein Gott nach diesem einmaligen Faust mit den einmaligen Hypotheken seiner einmal durchlaufenen, unwiederholbaren Zeitstrecke erkundigen könnte. Dieser „einmalige“ Faust existiert nicht und auch seine Schuld ist nicht als „einmalig“ und stehen bleibend fixierbar; sondern sie ist selber ein Takt im Lebensrhythmus, den er repräsentiert, und gehört nicht etwa dem Faust, sondern gehört diesem Rhythmus verantwortlich zu. Es gibt überhaupt keine Ewigkeit, an deren Gestade die Zeitstrecke dieses „einmaligen“ Faust aufstoßen müßte, sondern Ewigkeit ist nur die fluktuierende Zeit, in der das unendliche Streben stattfindet. Die Verzeihung der Ewigkeit ist deshalb auch nicht das gnadenvolle Dennoch Gottes zu der schuldbeladen ankommenden Zeitstrecke des Menschen; sondern die Verzeihung liegt in dem „büßenden Gewinnen“, das „in die Ewigkeiten gesteigert“¹⁾ und so die Bestätigung des unendlichen Strebens ist.

An dieser Stelle wird trotz aller biblischen Bilder der ganze Abstand zu dem deutlich, was die Bibel „Ewigkeit“ nennt. Hier bedeutet „Ewigkeit“ nicht, daß es immer so weiter geht, sondern daß einmal Schluß ist (Schluß der Zeitstrecke!), und daß die Ewigkeit auf uns zu kommt. Und die Ewigkeit kommt auf uns zu als Gericht, in dem Gott unser Selbst findet; denn er hat uns bei unsern Namen gerufen und nun kann er uns und können wir uns in Ewigkeit nicht mehr verlieren, verstecken . . . Von hier aus gesehen wird Faust zum Repräsentanten eines ungeheuren Versteckens: er versteckt sein Selbst, indem er es im Lebensrhythmus auflöst, indem er die gefährliche, entgegenkommende und umfangende Ewigkeit im Zyklus vernichtet: Sie wird zur immanenten „Un-Endlichkeit“²⁾, wie sie die Kreisperipherie besitzt: Die ewige In-sich-selbst-Rückkehr des Lebens in Sterben und Werden, in „Genießen“ und „Verschmachten nach Begierde“, im Drang nach „den

¹⁾ Chor der Büsserinnen, 2. Tl. V, 5.

²⁾ Vgl. in den Sprüchen die mehr poetische Wendung des gleichen Gedankens der Unendlichkeit, den man aus dem räumlichen Bild ohne weiteres in das Zeit-Ewigkeit-Schema übersetzen kann:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten:
Willst du dich am Ganzen erquicken,
So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken.“

Gefilden hoher Ahnen“ und im Gefesselt-sein an die Inferiora, im Bund mit Mephistopheles und im Reiferwerden auch daran. Nur so gewinnt Faust seine Unsterblichkeit, daß sein Selbst „entführt“ wird, oder anders ausgedrückt: daß es umgedeutet wird in den Durchgangspunkt oder auch in die mikrokosmische Spiegelung des Lebensgesetzes.

Faust wird unsterblich, indem er personlos wird: Seine Eigentlichkeit liegt nicht in seinem individuellen Personsein — dessen Sterben daher auch keinen entscheidenden Einschnitt bedeutet —, sondern in der Teilhabe am makrokosmischen Mysterium des kämpferischen Lebensgesetzes, dessen mikrokosmische Spiegelung sein Leben, seine individuelle Entelechie war.

So ist die Unsterblichkeit wiederum nur möglich durch die angedeutete Ich-Teilung in den wesentlichen und in den unwesentlichen Ich-Teil, wobei das Sterbende am Ich als der uneigentliche Teil verstanden wird: in diesem Falle die Individualität.

Diese Teilung wird so konsequent durchgeführt, daß man deutlich den jeweils zugehörigen Zeitbegriff herausarbeiten kann: Den Zeitbegriff der „Strecke“, der als der uneigentliche und letztlich nicht geltende vom Zeitbegriff des „Zyklus“ verschlungen wird: von jenem „Zyklus“, der als Inbegriff der Goetheschen „Ewigkeit“ (Unendlichkeit) das Drama beschließt ¹⁾.

d) Das Todeswissen des Mephistopheles

Den Gedanken, daß Faust trotz allem sterblich sei und zugrunde ginge, faßt bei Goethe schauerlicher Weise nur der Teufel. Wie sonst, so ist es auch hier mit dem Gegenüber beider Gestalten: In ihnen spiegelt sich die gleiche Wirklichkeit; aber sie sieht jeweils völlig anders aus, weil der Spiegel anders ist; es ist ein Unterschied wie zwischen konvex und konkav. Es lassen sich auch bei Mephistopheles genau die beiden

¹⁾ Die Ich-Teilung ist deshalb schwieriger zu bemerken als sonst, weil sie nicht etagenförmig ist wie etwa in Platons Anthropologie, wo es ein höheres und ein niederes Ich (Seele-Leib) gibt, sondern weil für Goethe der Mensch eine untrennbare Ganzheit, eben eine Entelechie ist. Die Teilung wird sichtbar nur insofern, als man diesen ganzheitlichen Menschen (diesen „totus homo“) unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten ansehen kann: einmal in seiner Eigenschaft als individueller Durchgangspunkt mit seiner vergehenden und unwesentlichen Einmaligkeit und dann in seiner Eigenschaft als Träger des makrokosmischen Lebensgesetzes. Es ist aber jeweils derselbe Mensch, den man unter diesen Gesichtspunkten sieht. Entsprechend sind auch Tod und Unsterblichkeit „Gesichtspunkte“, unter denen man den Menschen sieht.

Zeitbilder verfolgen — das zyklische Bild und das Streckenbild —, die wir bei Faust unterscheiden mußten. Aber ihre Rangordnung ist umgekehrt und ihr Sinn ist anders geworden:

Zunächst ist der Tod Fausts für Mephistopheles unbedingt **E n d e**: er ist Endpunkt der gerichteten und unumkehrbaren Lebensstrecke:

„Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand.
Die Uhr steht still —“¹⁾.

Aber freilich erhebt sich für Mephistopheles nun ebenfalls die Frage oder besser: die Frage jener Frage, ob denn nun dieses **Ende**, dieses „Vorbei“ nicht aufzuheben sei in dem weitergehenden kämpferischen Lebensgesetz, dessen mikrokosmische Verkörperung Faustens Existenz gewesen ist. In der Tat ist auch für Mephistopheles dieser Gedanke vollziehbar: Aber dieses Aufgehoben-sein ist nicht der Weg zur Unsterblichkeit, sondern eine zynische **P a r o d i e** auf die Unsterblichkeit: es ist der Sturz ins „Ewig-Leere“, in die ewige Kreisbewegung des Nichts. Denn welchen Sinn — das ist der Tenor der mephistophelischen Frage — kann ein Immer-strebendes-Bemühen haben, wenn es beim Akt der Bemühung bleibt, wenn also die erreichten Ziele nur den Sinn haben, Übergänge zu neuen kämpferischen Phasen zu sein: Der Kampf als Selbstzweck ist sinnlos; er ist der Zyklus der ewigen Leere:

„Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei!
Was soll uns denn das ew'ge Schaffen!
Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!
Da ist's vorbei! Was ist daran zu lesen?
Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es etwas wäre.
I c h l i e b t e m i r d a f ü r d a s E w i g - L e e r e²⁾).

So gibt die zyklische Zeit, die „im Kreis sich treibende“ Zeit keine Ewigkeit aus sich heraus; sie ist das Leere. Bleibendes gäbe es nur dann, wenn i n n e r h a l b jener Streckenzeit etwas Ewiges geschaffen würde; aber da „fällt der Zeiger . . .“; da ist es aus. Das ist die andere, die mephistophelische Sicht der Menschenwirklichkeit, die den Weg Faustens begleitet bis zuletzt. Todesende und „tiefe, tiefe Ewigkeit“ als Überwindung des Todes sind Formen, in denen man die Menschenwirklichkeit sehen kann — sehen m u ß, je nachdem wir Faust oder Mephistopheles sind. Sie sind weniger als metaphysische Realitäten geschaut denn vielmehr gedeutet als Inhalte unserer Entscheidung, in denen sich unsere vorgegebene Existenz vollzieht. Die mephistophe-

¹⁾ A. a. O. V, 5.

²⁾ A. a. O. V, 5.

lische Schau bleibt die Anfechtung bis zuletzt. Erst hinter dem „Zuletzt“, erst hinter dem „gefallenen Zeiger“ der Todesszene beginnt die Befreiung von Mephistopheles, der erlösende Lobgesang der himmlischen Chöre über dem vollendeten Faust.

Dies Letzte ist Goethes eigene Stellungnahme, ist die Überhöhung und Transzendierung eines hienieden unauflöselichen Dualismus, eine Transzendierung, welche die Gestalt eines Deus ex machina besitzt, den die Dichter beschwören, um mit Willen und Glauben eine Entscheidung zu setzen, die das Dasein diesseits des Todes nicht in Gestalt der Erkenntnis gewährt. Mephistopheles ist die bleibende Anfechtung des Faust; und er gibt auch denen, die die Schlußverklärung hören, die Frage auf, wer die tiefere Ahnung von der Ewigkeit habe: Faust, der sie in der zyklischen Unsterblichkeit seines Überpersönlichen zu sehen meint, oder Mephistopheles, der zum mindesten den Schatten einer Ewigkeit erkennt, wenn er den Zeiger fallen sieht und wenn er die Nichtigkeit des Endlichen sieht, das kreiselhaft stets in sich selber zurückkehrt (auch wenn er Teufel genug ist, um nicht die Ursache jener Nichtigkeit zu sehen und darum auch hier — im Augenblick seiner höchsten Wahrheit — im Geiste des Verneinens, der „b l o ß e n Negation“ verharren zu müssen). Es wird in dem, was Mephistopheles schauernd erfährt, ein Fünkeln biblischen Ewigkeits-Wissens deutlich. Denn die Ewigkeit ist nach biblischer Sicht — wie wir bereits sagten — nicht so da, daß es „immer so weitergeht“, sondern so, daß die Zeit zu Ende geht und die Ewigkeit auf uns zukommt. Die Ewigkeit ist da als Gericht. Sie ist Gericht über die Zeit, die nun unweigerlich und unwiederholbar zu Ende ist, auch als makrokosmische Zeit, als das Behältnis der überpersönlichen Mächte, in die ich meine, sterbend übergehen zu können: Denn Sonne und Mond werden ihren Schein verlieren, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und das Ende der Welt wird das Weltengrab sein, in dem sie als Welt „zu Ende“ ist ¹⁾.

Das einzige Licht, das hier scheint, ist das Licht der Auferstehung, das Licht vom Jenseits des Grabes, das Licht von der andern Seite jenes „Endes“. Von diesem Abbruch der Menschenexistenz weiß der Teufel Mephistopheles besser als Faust — und „zittert“ ²⁾.

¹⁾ Matth 24.

²⁾ Jak 2 19.

Anhang: Goethes Entelechie-Gedanke¹⁾.

Die Unsterblichkeitsidee Goethes bedarf zu ihrer Vervollständigung noch eines kurzen Hinweises auf seine Lehre von der „Entelechie“. Diese Lehre wurde bereits angedeutet dadurch, daß in Fausts Vollendungsszene seine „Unsterblichkeit“ ursprünglich mit „Entelechie“ bezeichnet war. Freilich sind die spärlichen Hinweise Goethes auf eine mit der Entelechie zusammenhängende Unsterblichkeit mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Es handelt sich bei diesen Hinweisen keineswegs um ein „Dogma“ von der Unsterblichkeit, sondern um höchst tastende und höchst gelegentliche Versuche. Zudem beschränken sie sich fast ausschließlich auf die Argumentationsweise einer bloßen *via negationis*: so etwa, wenn Goethe am 19. Oktober 1823 sich zu Kanzler von Müller äußert, daß es „einem denkenden Wesen durchaus unmöglich“ sei, „sich ein Nicht-sein, ein Aufhören des Denkens und Lebens zu denken“. Sofort aber schließt er im gleichen Gespräch die Warnung an, diese Gewißheit keinesfalls „dogmatisch“ begründen und „philisterhaft ausstaffieren“ zu wollen. Ganz entsprechend sagt er in den Gesprächen mit Eckermann den ironischen Satz: „Die Beschäftigung mit Unsterblichkeitsideen ist für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu tun haben“²⁾, während der tüchtige Mensch der strebenden Tätigkeit auf dieser Welt genug zu tun habe.

Wie knüpft nun die so vorsichtig eingeführte Unsterblichkeitsidee an den Entelechie-Begriff an?

Zunächst durchaus so — wenn wir die klassische Unterhaltung Goethes mit Falk am 25. Januar 1813, dem Begräbnistage Wielands zugrunde legen dürfen —, daß eine „Rangordnung der letzten Urbestandteile“ der Persönlichkeit angenommen wird, deren innerster den Keim, den monadenhaften Ich-Kern enthält, und der darum wohl in Analogie zu Goethes „Urphänomen“ gedacht ist. Dieser Ich-Kern hat den Charakter der teleologischen In-sich-Abgeschlossenheit im Sinne der aristotelischen Entelechie³⁾ und bildet zugleich den unzerstörbaren Bestandteil des Ich.

Im Hinblick auf die im „Faust“ entwickelte Anthropologie ist diese unsterbliche Monas in mehrfacher Richtung bemerkenswert:

¹⁾ Die Unsterblichkeitsidee im „Faust“ soll noch nach dieser Seite ergänzt werden, weil sie der modernen biologischen Weltanschauung besonders nahe liegt.

²⁾ 25. Februar 1824.

³⁾ en-telos-echeia.

1. Sie bildet einen Ich-Bestand, auf den Goethe wiederum auf Grund jener Ich-Teilung stößt, die wir allen Unsterblichkeitslehren zugrunde liegen sahen: Die Teilung in einen wesentlichen entelechiehaften Person-Kern, der unsterblich ist, und in die unwesentlichen Randgebiete, die vergehen. Gerade angesichts von Wielands Tod wird das deutlich, wenn Goethe in aller Ausdrücklichkeit fragt: „Wieviel aber oder wie wenig von dieser Persönlichkeit übrigens verdient, daß es fort dauere, ist eine Frage und ein Punkt, die wir Gott überlassen müssen“¹⁾. Es geht innerhalb der Persönlichkeit um Wertstufen von verschiedenem Rang.

2. Der unsterbliche Ich-Teil, die Monade oder Entelechie, ist in ihrer teleologischen Struktur selber ein mikrokosmisches Abbild des Gesamt-Lebens, erinnert also an die von uns herausgearbeitete Gleichnisgestalt des faustischen Lebens gegenüber den kämpferischen Grundgesetzen des überpersönlichen Allebens. Die Entelechie ist gleichsam der kosmische Ichteil, dessen Unsterblichkeit identisch ist mit der Unsterblichkeit des überdauernden und sich ewig erneuernden Kosmos. In diesem Sinne sagt Goethe im gleichen Gespräch: „Das Werden der Schöpfung ist ihnen (= den Monaden) anvertraut. Gerufen oder ungerufen, sie kommen von selbst auf allen Wegen, von allen Bergen, aus allen Meeren, von allen Sternen; wer mag sie aufhalten?“ Und im Sinne dieser ewigen Teilhabe am Kosmos, dieser ewigen Identität mit sich selbst, ist wohl auch der Gedanke der ewigen Wiederkehr zu verstehen, mit dem Goethe dieses Gespräch beschließt²⁾.

Diese Wiederkehr taucht bereits früher in einer Notiz der Italienischen Reise auf³⁾ und steht wohl auch im Hintergrund des zu Eckermann⁴⁾ geäußerten Wortes: „Jede Entelechie ist ein Stück Ewigkeit, und die paar Jahre, die sie mit dem irdischen Körper verbunden ist, machen sie nicht alt.“ Was stirbt, ist also nur das individuelle Gefäß jenes kosmischen Gehaltes „Entelechie“, das in seiner ewigen, wenn auch in ewigem Gestaltswandel begriffenen Identität erhalten bleibt.

3. Damit ist bereits gesagt, daß es hier nicht um ein persönliches Weiterleben geht, also nicht um Erhal-

¹⁾ Goethes Unterhaltung mit Falk am Begräbnistage Wielands am 25. Januar 1813.

²⁾ A. a. O.: „Gerufen oder ungerufen, sie (= die Monaden) kommen von selbst auf allen Wegen, von allen Bergen, aus allen Meeren, von allen Sternen, wer mag sie aufhalten? Ich bin gewiß, wie Sie mich hier sehen, schon tausendmal dagewesen und hoffe, wohl noch tausendmal wiederzukommen.“

³⁾ Venedig, den 12. Oktober 1786.

⁴⁾ 11. März 1828.

tion der Person in ihrer individuellen und kontingenten Einmaligkeit¹⁾.

Diese Unpersönlichkeit geht — neben allem bereits Erwähnten — auch deutlich hervor aus den Bildern der Verwandlungen, die Goethe gelegentlich zeichnet, so wenn er die Möglichkeit ernsthaft ins Auge faßt, daß er „einst diesem Wieland als einem Stern erster Größe nach Jahrtausenden“ wieder begegnen würde und „Zeuge davon wäre, wie er mit seinem lieblichen Lichte alles, was ihm irgend nahe käme, erquickte und aufheiterte“²⁾. Das sind Gedanken, die im Gefolge von Leibniz-Spinoza ganz ähnlich auch bei Lessing auftauchen können³⁾. Zugleich kommt in jenem Wort der Charakter der Entelechie als des kosmischen Bestandteils am Menschen besonders zum Ausdruck.

Jedenfalls tritt keinerlei Zusammenhang der Unsterblichkeit mit dem sittlichen Persongedanken in Erscheinung. Auch der Begriff der „Tätigkeit“, die nur als unbegrenzt und über den Tod hinausdauernd gedacht werden kann⁴⁾ und insofern eine wesentliche Wurzel des Goetheschen Unsterblichkeitsgedankens bedeutet, ist nicht Tätigkeit im Sinne sittlicher Anstrengung — höchstens in dem Sinne, daß das Sittliche eine der möglichen Formen sein kann, in denen sich jene Tätigkeit vollzieht. Die Tätigkeit selbst aber ist meta-ethisch; sie ist eine Uräußerung des Lebens selber, die Goethe am prägnantesten mit

¹⁾ Das Wort der Panthalis aus der Helena-Szene des 2. Faustteils: „Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person“ ist sowohl im Hinblick auf die Eigengesetzlichkeit des mythischen Bildes wie im Hinblick auf den eigentlichen scopus des Wortes („Verdienst und Treue“) kein Gegenbeweis. Das Wort „Person“ ist ganz unbetont und ganz unspezifisch. Man muß sich dieses Wort von den analogen, bildlosen und darum deutlicheren Erklärungen interpretieren lassen, die Goethe am 3. September 1781 vollzieht (Goethe an Knebel: „Ein Artikel meines Glaubens ist es, daß wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande ganz allein der höheren Stufe eines folgenden und sie zu betreten fähig werden, es sei nun hier zeitlich oder dort ewiglich“) und ferner von dem berühmten, zu Eckermann geäußerten Wort über das rastlose („treue“) Wirken, das die Natur zu einer Fortsetzung der Existenz über den Tod hinaus verpflichtet (4. Februar 1829).

²⁾ Zu Falk, 25. Januar 1813.

³⁾ Vgl. die Reinkarnationsgedanken am Schluß von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ und im „Jakobi-Gespräch“. Zu beidem vgl. die Interpretationen in meinem Buch: „Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings.“ Gütersloh 1936.

⁴⁾ 4. Februar 1829 zu Eckermann.

der „rotierenden Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt“, wiedergibt ¹⁾).

Und in gleichem Sinne ist die Liebe Fausts, die „von oben an ihm teilnimmt“, ist die Liebe, die den Liebenden der Vollendung teilhaftig macht ²⁾, wohl ein Teil jenes teleologischen Eros der Entelechie, den Eryximachos, der Arzt, in Platons „Symposion“ als die kosmische Grundkraft charakterisiert, welche die Welt ganz im Goetheschen Sinne „im Innersten zusammenhält“.

Gerade von hier aus wird das (im biblischen Sinne, aber nicht nur in ihm) „Unpersönliche“ der Fortexistenz deutlich: Denn sie entbehrt jener Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit, also jener Identität mit sich selbst, die sich e i n m a l im „Gerichte Gottes“ ergibt, das „mich“ meint, indem es mich von allem und von allen isoliert, worauf ich meine Schuld abwälzen und mit dem ich mich vertauschen könnte, und die sich w e i t e r unter der Gnade ergibt, die m i c h meint und mir einen Namen gibt, bei dem sie mich ruft. Die „hohe Seelenkraft“ im Sinne Goethes, die Entelechie, ist überpersönlicher kosmischer Bestand, der seine Gestalten wechselt, und den die Engel — wie bei Fausts Vollendung — entführen, um ihm eine andere Gestalt des Gleichnisses zu geben, in welche sich das Geheimnis des kämpferischen und strebenden und „rotierenden“ Lebens auf neue und andere und doch immer gleiche Art spiegeln wird. Die Eigentlichkeit des Menschen ist nicht sein Selbst in jener kontingenten Einmaligkeit, sondern ist die Transparenz des Selbst für das sinnhafte kämpferische Leben — genau wie die Eigentlichkeit der individuellen Pflanze in der Transparenz für die Urpflanze liegt ³⁾.

IV. Der Todesgedanke in der säkularen Religion des 20. Jahrhunderts. Ideologische Verdrängung und Entöffentlichung des Todes

a) Zum Problem der Säkularisation

Wir können die Typenreihe der außerchristlichen Todesauffassungen nicht beschließen, ohne die Existenz des säkularisierten Menschen zu würdigen und um ein Verständnis seiner Weise bemüht zu

¹⁾ Sprüche in Prosa 1028.

²⁾ Letzte Szenen des 2. Teils.

³⁾ Siehe Beilage I: Ergänzungen zum Todesproblem bei Goethe.

sein, den Horizont des Daseins zu erfassen. Unser Interesse ist dabei weniger durch die Tatsache bestimmt, daß es sich hierbei um unsere Gegenwart handelt, als vielmehr durch die Stellung, welche der säkularisierte Mensch innerhalb der gefundenen Typenreihe einnimmt.

Der Charakter des säkularisierten Menschen ist durch einen doppelten Umstand gekennzeichnet, den wir scharf herausarbeiten müssen: einmal dadurch, daß das autonome Selbstverständnis des Menschen hier an seine äußerste Möglichkeit, nämlich an die Grenze des Nihilismus gekommen zu sein scheint; und zum andern dadurch, daß sich diese Bewegung auf die Grenze zu in einem ständigen Mitgeformtwerden durch die Christusbotschaft vollzieht: sei es nun, daß sich diese Formung durch unbewußte geschichtliche Verwobenheit, sei es, daß sie sich durch die bewußte Polemik vollzieht, mit der man sein eigenes Leben durch Abstoßung des vermeintlich Fremden zu gewinnen meint. Der Nihilismus als äußerste Folge der Säkularisation ist — eben als Folge der Säkularisation — auf alle Fälle Nihilismus post Christum. Dem autonomen Menschen ist durch die Christbegegnung der Maßstab eines äußersten Wissens in die Hand gegeben, mit dessen Hilfe er sich in einem erschütternden Maße durchschaut. Vielleicht ist es ein Fluch des verlassenen Christus, daß die Menschen an ihm wissend geworden sind, ohne noch den Trost zu haben, der sie im Wissen hält. Das Wissen ohne Trost hält letztlich niemand aus. Das „Gesetz“ — als Verursacher solchen Wissens — tötet. Das nicht durchgehaltene Wissen führt zu Verdrängungen, die sich konkret äußern in illusionistischer Verklärung und Ignorierung seiner gefährlichen Gegenstände (Vogel-Strauß-Politik) oder auch in heroischem Trotz oder taumelndem Vergessen. Wir werden diese unbewußte Tendenz im Auge behalten müssen, wenn wir die säkulare Interpretation des Todes als des gefährlichsten jener Gegenstände nunmehr zu erfassen versuchen und dabei auf die „Verklärung“, „Ignorierung“ oder „Verachtung“ des Todes stoßen.

b) Die Rangordnung von Tod und Leben in der säkularen Religion.

Die Art, wie Tod und Leben in der säkularen Religion in Beziehung zueinander gebracht werden, macht auf Schritt und Tritt die Antithese zur christlichen Verhältnisbestimmung beider Mächte deutlich. Dabei muß man sich von vorneherein klar machen, was auch schon er-

wähnt wurde, daß diese Antithese nicht als Selbstzweck verstanden werden dürfe, so als ob die säkulare Religion nur aus der Verneinung lebe. So sehr das von einigen ihrer deutschgläubigen Ausprägungen gilt, und so sehr diese negative Tendenz sie zur Sterilität verurteilt hat, so wenig gilt das von der säkularen Religion als solcher. Bei ihr hat die antichristliche Spitze vielmehr den Sinn, durch die Entfernung der „fremdreligiösen Überlagerung“ das eigene Wesen gleichsam chemisch rein darzustellen¹⁾. Das Ziel, das sie dabei verfolgt, kann man als Selbstbefreiung des Lebens bezeichnen: jenes Lebens, das sich aus seinen eigenen Gründen versteht, das sich in den tragenden biologischen Mächten des Daseins (Volk, Rasse usw.) repräsentiert und auch die Normen seiner Gestaltung nicht von außen bekommt, sondern aus sich selber verstehen läßt, gleichsam als ideologischen Überbau des physischen Lebens²⁾. Daher rührt auch der p r a g m a t i s c h e Charakter jener Norm: Das Leben untersteht ihnen nicht wie einer gebietenden Autorität, der es Verantwortung schuldet, sondern umgekehrt unterstehen sie dem Leben, insofern sie ihm zu nützen, es zu steigern und zu halten haben³⁾. Die These, daß „gut sei, was dem Volke nütze“, bringt jene Umkehrung der Autoritäten prägnant zum Ausdruck.

Diese Selbstbefreiung des Lebens zur autonomen Autorität kann nun selbstverständlich nicht stattfinden ohne ständige Rückbeziehung auf die christliche „Bindung“ des Lebens, der gegenüber die „Befreiung“

¹⁾ Vgl. die geistvollen Ausführungen Theodor Litts über die Unmöglichkeit einer Beseitigung geschichtlicher Begegnungen in „Der deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung“, Leipzig“ 1939.

²⁾ Vgl. dazu Alfred Rosenberg, Der Mythos des 20. Jahrhunderts mit seiner These, daß Rasse sozusagen die Seele von außen und daß Seele die Rasse von innen gesehen sei. Ebenso Hans Heyse, Idee und Existenz (1935), der ebenfalls Logos und Bios in ähnliche Beziehungen rückt. Vgl. meine Auseinandersetzung damit in den „Theol. Blättern“. Mai/Juni 1937 (16. Jahrgang) Nr. 5/6. — Ferner Käthe Nadler, Theol. und politische Existenz (Thielicke und Heyse) in „Der Idee“, 1936, S. 344 ff.

³⁾ Vgl. Nietzsches Äußerungen über die Wahrheit als lebensteigernde oder ertötende Macht. (Nicht nach dem Grad ihrer Wahrheit, sondern nach dem Grad dieses Steigerns oder Ertötens bemißt sich ihr Rang): Die Wahrheit ist nicht etwas, „das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, . . . der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, ein aktives Bestimmen, — nicht ein Bewußtwerden von etwas, das an sich fest und bestimmt wäre.“ XVI, 56. — „Die unbedingte Erkenntnis ist ein Wahnsinn der Tugendperiode; an ihr ginge das Leben zugrunde. Wir müssen die Lüge, den Wahn des Glaubens, die Ungerechtigkeit heiligen“ XIII, 124.

erfolgt. Was das heißt, läßt sich verdeutlichen an der jeweiligen Bestimmung des Verhältnisses von Leben und Tod, wie wir sie in beiden Lagern finden. Damit kommen wir zugleich wieder auf unser engeres Thema zu sprechen.

Versuchen wir eine pointierte Gegenüberstellung, so läßt sie sich etwa so vollziehen:

In der Gedankenwelt des christlichen Glaubens wird „das Leben“ von dem es nach vorne und rückwärts umschließenden Ganzen bestimmt. Dieser Horizont der Existenz wird sichtbar in den Ereignissen von Geburt und Tod, die selber aber nur Chiffren sind für ein viel hintergründigeres Geschehen: Die Geburt ist Chiffre für meine Lebenssetzung durch Gott: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat“. Der Tod ist Chiffre für das Zuende-sein des mit Gott zerfallenen, in seiner Geschöpflichkeit nicht treu gebliebenen Lebens. (Darüber wird später noch zu handeln sein.) So gewiß der so verstandene Tod nun rückwirkend auch seinen Schatten über die Geburt legt — oder anders, „unchiffriert“: so gewiß das tödliche Ende auch den geschöpflichen Anfang der menschlichen Existenzbahn charakterisiert und man von der Schöpfung nun nicht mehr reden kann, ohne zugleich vom Fall und von dem Ausgeliefert-sein an die Nichtigkeit und das Ende zu reden, so gewiß bestimmt der Tod nun in ausgezeichneter Weise den Horizont menschlicher Existenz. Das Memento mori ist darum eine legitime Erinnerung daran, wie abgründig das menschliche Leben durch den Tod charakterisiert ist, wie sehr es in seinem Schatten steht und von ihm bestimmt wird. Von hier aus erscheint neutestamentlich der Tod geradezu als der über das Leben triumphierende, das Leben besitzende Herr, der seinen Thron bis zuletzt — er ist der *ἔσχατος ἔχθρος*, der letzte Feind ¹⁾ — aufrechterhält ²⁾.

Ist in dieser Verkündigung das Leben durch den Tod charakterisiert, also von seinem Horizont her bestimmt, so ist in der säkularen Religion gerade umgekehrt und im Widerspruch dazu der Tod durch das Leben ausgezeichnet. Das kann nicht anders sein, sobald das Leben zur eigentlich autoritativen Instanz erhoben ist, sobald es als oberste Seinsmacht also nicht nur alle Werte „aus sich herausgeben“ (statt „von oben empfangen“), sondern auch den Prozeß des Werdens und Vergehens als seinen eigensten Gehalt in sich beschließen muß. Wenn in der christ-

¹⁾ 1 Kor 15 26.

²⁾ Röm 1 17 und 21; 8 38; 1 Kor 15 55.

lichen Botschaft Geburt und Tod den Horizont bildeten, der „das Leben“ umgriff, so umgreift in der säkularen Religion umgekehrt „das Leben“ auch die Seinsmächte der Geburt und des Todes oder — wie sie hier angemessener benannt sind —: die Seinsmächte des Werdens und Vergehens. Werden und Vergehen sind nur Abwandlungen des immer im Prozeß befindlichen und sich erneuernden Lebens¹⁾.

Die Gegenüberstellung beider Haltungen läßt sich also — wiederum sehr pointiert und einseitig — so vollziehen, daß wir sagen: Für christliches Denken sei das Leben vom Tode aus, und für das säkulare Denken sei der Tod vom Leben aus zu interpretieren.

c) Todesüberwindung durch Werterfüllung des Lebens²⁾

Wie vollzieht sich nun diese Interpretation des Todes vom Leben her?

Sie vollzieht sich in überaus zwiespältiger Form vom Wertgedanken aus. Es sei gestattet, als Symptom dieses Denkens die Artikelreihe einer Zeitschrift zu zitieren, die in besonderer Weise als Seismograph für gewisse weltanschauliche Eruptionen gelten kann und deren Todesbetrachtungen dadurch ein gewisses symptomatisches Gewicht besitzen³⁾.

Die Grundthese ist etwa die: „Der Wert des Menschenlebens, ja geradezu der Grad der erreichten menschlichen Vollkommenheit, drückt sich aus in dem Verhältnis des einzelnen dem Tod gegenüber.“ Und zwar vollzieht sich dieser Ausdruck so, daß sich angesichts der „Ewigkeit“ (das Wort bleibt höchst unklar) der Wert des zu Ende gehenden Daseins entscheidet: Das werterfüllte, „anständig“ gelebte und insofern „vollendete“ Leben vermag bei seinem Abschluß „mannhaft . . . würdig

¹⁾ Vgl. den Gedanken vom Tod als Verwandlung in der säkularen Todesliteratur, besonders der populären. Als eine Äußerung für viele sei genannt die gerade in ihrer Flachheit und Lautstärke charakteristische Schrift: Wulf Sörensen, Freund Hein. Eine Dichtung. Nordland-Verlag, Magdeburg, o. J. Der Gedanke geht durch die ganze Breite der säkular religiösen Literatur, auch durch die entsprechenden Bestattungsreden.

²⁾ Da das säkulare Denken noch keinen klassischen allgemein anerkannten Verkünder gefunden hat, muß ich die entscheidenden Thesen in eigener Verantwortung erheben. Wenn wir zum Ausgangspunkt die schmale Basis des unten genannten Zeitschriftenaufsatzes nehmen, dann sind wir trotzdem vor einer Über-Auslegung dadurch geschützt, daß wir uns die Gesamtheit des geistigen Milieus vor Augen halten, aus dem jene Sätze über den Tod erwachsen sind.

³⁾ Vgl. den schon früher zitierten Aufsatz Schw. Korps, 22. 6. 39.

und ruhig in den Frieden des ewigen Schlafes“ einzugehen, während das nicht „voll erlebte Leben“, also das unvollendet bleibende, „mit dem Schrei des Tieres“ sterben muß.

Die Todesüberwindung, die hier geschaut ist, bezieht sich also nicht so sehr auf das Bleibend-Unsterbliche am Menschen, dem nur seine individuelle Hülle genommen würde; sondern das Bleibend-Unsterbliche bezieht sich auf den zeitlosen Wert einer in sich vollendeten Gestalt (wirklich im Sinne der griechischen *morphé*), einer Gestalt, die sich selbst göltig gemacht hat. Der Tod ist folglich nicht einfach als Übergang in eine andere Seinsgestalt entmündigt, sondern er ist entmündigt, insofern er nur den Punkt setzt hinter einen zeitlos geltenden, und eben darin „vollendeten“ Satz.

So sehr hier auch der Mensch als Einmaliger verstanden ist, dem nur einmal die Möglichkeit der Werterfüllung oder des Wertverzichts geboten wird, so wenig wird andererseits doch die Zeit im Augenblicke des Todes Herr, und so wenig vermag sie die einmalig in ihr auftauchende Erscheinung zu überholen und auszulöschen. Nein: Sie kann nur das Werk der Vollendung treiben, sie kann im Augenblick des Sterbens nur „zur Form gedeihen lassen“. Das andere stirbt mit dem Schrei des Tieres . . .

Freilich ergibt sich sofort die Frage: Wo liegt die Instanz, welche die Werthaltigkeit des Lebens mißt und bestimmt und also über nichts Geringeres zu befinden hat als darüber, ob der Tod Gericht oder Vollendung ist?

Eines ist dabei im Hinblick auf die jenen Gedanken zugrunde liegende Weltanschauung klar: Die Werthaltigkeit oder der Unwert eines Daseins mißt sich — im Sinne dieses Denkens — ja allein an einer vorgegebenen Idee von „Leben“, die es entweder erfüllt oder nicht erfüllt, der es zur *Morphé* wird oder der es die Gestalt verweigert. Dieses Leben aber ist hineingestellt in die Fülle und Abfolge geschichtlichen Lebens, dessen individuelle Erscheinung es bildet. Werterfüllung kann also nicht im Sinne der Goetheschen *Entelechie* gedacht sein, die sich in einer individuellen Erscheinung (hier: in einer individuellen Lebenserscheinung) verwirklicht, sondern die zugrunde liegende Idee ist das Gesamtleben, wie es etwa in der überindividuellen Wesenheit der *R a s s e* gegeben ist. „Vollendung“ des Lebens kann folglich nur heißen: reiner Ausdruck der rassistischen Existenz zu sein. Da diese rassistische Existenz aber nicht in abstracto existiert, sondern zu geschichtlichem Ausdruck und geschichtlicher Verwirklichung treibt, so bedeutet Voll-

endung zugleich: sinnvoll in diesen Prozeß der Verwirklichung eingeschaltet zu sein. „Sinnvoll“ aber heißt selbst wieder nichts anderes, als „dienendes“ Mittel zu sein gegenüber dem Selbstzweck der überindividuellen Wesenheit. (Es ist selbstverständlich, daß diese Hintergründe der Wertbestimmung des Lebens — nämlich von den erwähnten transsubjektiven Wesenheiten her — nicht immer ausgesprochen ins Bewußtsein zu treten brauchen. Das existentielle Werterlebnis kann und wird sich vielmehr im allgemeinen in scheinbarer Isolierung der Existenz vollziehen, dergestalt, daß der Mensch auf „sein“ Leben blickt und sich an der Evidenz seiner Werthaftigkeit (z. B. seiner Arbeitsleistung) freut oder angesichts der Evidenz seiner Wertlosigkeit „den Schrei des Tieres“ ausstößt. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, daß bei der Bewußtmachung jener Werte, z. B. bei der Rechenschaftsabgabe über sie oder auch in reflektierenden Augenblicken unseres Lebens, das überindividuelle Koordinatensystem in Erscheinung treten muß, in dessen Rahmen sie eingezeichnet sind.)

An dieser Stelle wird deutlich, wie stark die mikrokosmische Einzelexistenz sich ausrichtet am Makrokosmos der umhüllenden Macht (Rasse). Und damit bekommt dann die Überwindung des Todes noch einen andern Akzent: Sie ist nicht nur Vollendung der werterfüllten Existenz, sondern Einordnung in den geschichtlichen Verwirklichungsprozeß der umgreifenden Macht. „Vollendung“ heißt damit nicht mehr nur: Abschluß eines in seinem Sinn und Lebenszweck Erfüllten und Absinken in den traumlosen Schlaf. Wie könnte etwas noch als Vollendung bezeichnet werden, das zugleich Vernichtung wäre? Sondern es heißt: in dem Werte aufgehoben sein, der das Leben erfüllt. Dieser Wert ist aber nicht analog einer zeitlos geltenden platonischen Idee zu verstehen, einfach deshalb nicht, weil er nur Ausdruck und Steigerungsmoment des Lebens selber ist. Die Todesüberwindung geschieht also nicht in einer abstrakten Zeitlosigkeit, dergestalt etwa, daß die Existenz in zeitlos geltenden Werten (z. B. in einer allgemeinen Idee des Guten) aufgehoben und der vernichtenden Zeit entrückt, zeitjenseits geworden wäre. Man könnte und müßte sich sonst ein ewiges Auge denken, vor dessen zeitlosem Blick alle einmal gewesenen und noch kommenden Existenzen stünden, die den ewigen Wert in sich dargestellt hätten. Sondern die Todesüberwindung vollzieht sich so, daß die Existenz jene das Leben ausdrückenden, das Leben steigernden Werte verwirklicht und damit in den Raum dieses Lebensprozesses eingeht. Die Zeit, die also den Punkt hinter die vollendete Existenz setzt und

damit Herr wird, ist die Rassenzeit oder — anders ausgedrückt — die Zeit des Volkes, jedenfalls die makrokosmische Zeit, in deren Rahmen die individuelle Existenz auftaucht und wieder versinkt. Damit ist die Zeit nicht die feindliche Vollstreckerin der Vergänglichkeit, sondern die Freund-Zeit. Sie vernichtet nicht, sondern sie vollendet, indem sie die Gabe des werterfüllten Lebens entgegennimmt.

Deswegen kann das „Andere“ am Ich getrost in den Schlaf sinken, wenn nur die eigentliche Aufgabe erfüllt ist. Es ist deutlich genug, daß hier, wo wir die fragmentarischen Grundgedanken dieses außerordentlich zeitnahen Aufsatzes zu Ende denken, die Ich-Teilung sichtbar wird: Denn es ist völlig klar, daß ja nicht der Todesschlaf die Vollendung ist, sondern der Tod, insofern er das werthaltige Leben beschließt. Dieses „Beschließen“ bedeutet aber zugleich „Aufheben“ des werthaltigen Lebens in jenen Strom, der als Strom der Geschichte nicht aufhört zu fließen. Was im „Schlafe“ aufgehoben wird, ist nur das Uneigentliche.

Das ist die an der Lebensidee orientierte Unsterblichkeit der säkularen Religion.

d) Das Rätsel der Todesangst und ihre Verdrängung

In einem merkwürdigen Gegensatz zu dieser weltanschaulichen Programmatik steht nun die konkret vorhandene und auch von dem Artikelschreiber unwirsch bemerkte Angst vor dem Tode. Ja: seine Grundgedanken sollen nichts anderes sein als eine stärkende Antwort angesichts der irrigen Angst vor den Gespenstern der Todesnacht. Es ist kein Wunder, daß der Verfasser diese Angst nicht „sachlich“, d. h. von seiner Wertidee her erklären kann und sie deshalb „historisch“ erklären muß: Die Angstgespenster sind durch christliche Höllenvorstellungen und ähnlichen artfremden Spuk in jenen traumlosen Schlaf gekommen. Sie verdanken ihre Entstehung also dem, was Nietzsche den Unfug nennt, den das Christentum mit der Sterbestunde getrieben habe. Jene faktisch vorhandene Angst ist weder durch das Versinken in den traumlosen Schlaf, in das nihil gleichsam, und noch viel weniger dadurch zu erklären, daß mein werterfülltes Leben im Wertbereich der Geschichte aufgehoben ist. Denn da gerade jenes Eigentliche des Lebens nicht der Vernichtung anheimfällt, sondern aufgehoben wird (im Hegelschen Sinne), könnte der Tod wirklich nur als „Freund Hein“ und nicht als die verzweifeln machende Gewalt der Destruktion begegnen ¹⁾.

¹⁾ In diesem Sinne ist die Todesdeutung von Paul Krannhals durchaus konse-

Demgegenüber läßt sich nun die erregende Tatsache nicht verleugnen, daß die Todesangst de facto nicht nur trotz jenes Werterlebnisses da ist, sondern daß sie sogar in einem Werterlebnis, wenn auch anderer Art, gründet:

In seiner Untersuchung des französischen Säkularismus und seiner Ideen vom Tod kommt Bernhard Groythusen zu dem völlig richtigen Schluß, daß der „letzte Augenblick“ überall da, wo ihm besondere Bedeutung beigemessen wird, diese Bedeutung nicht etwa dadurch bekommt, daß er den Abschied von einem im Grunde unwerten Leben darstellt. Sondern geradezu umgekehrt erhält der Tod seine Bedeutung „durch den Wert, den wir dem Leben beimessen“¹⁾. Man wird von hier aus sagen dürfen: Die Todesangst gründet geradezu im Wertbewußtsein: Personhaftes Leben („ich“!) hört auf zu sein; das Einmalige versinkt. Angesichts des Todesdunkels verstummt der „Schrei des Tieres“, das kein solches werterfülltes Leben besitzt, gegenüber dem viel fürchterlicheren, wenn auch unterdrückten und sublimierten Schrei des Menschen, der sich selber in seinem „Ich“ ausgetilgt sieht. Wenn wir schon vom „Schrei“ reden, wer schreit denn: der Mensch oder das Tier? das werterfüllte oder das wertneutrale Leben?

Aber gerade wenn wir daran denken, daß der überindividuelle, in der Geschichte aufzuhebende Wert nicht die Erklärung für jenen Schrei liefert, werden wir auf jene andere Wertschicht gewiesen, aus der die Angst rührt: auf den Wert des personhaften Ich, das als unvertretbare Größe nun zu Ende ist und in tödlicher Einsamkeit auf dieses Ende zugeht. Heidegger spricht in anderem Zusammenhange sehr packend davon, daß das menschliche „Gerede“ über den Tod in „seiner öffentlichen Daseinsauslegung“ dahin geht, daß „man“ stirbt, aber nicht daß „ich“ sterbe²⁾ und daß es die Angst sei, die den Gedanken an den Ich-Tod verdrängt und auf das „Man“ als eine Region des Außer-Ich über-

quent, wenn er den Wert des Individuellen nach den Leistungen für die überindividuellen Wesenheiten (Staat, Volk, Kulturgemeinschaft, Gattungseele, Gottesidee) bemißt, um dann festzustellen, daß gegenüber diesem Eingebundensein in die überindividuelle Wesenheit der individuelle Tod grundsätzlich bedeutungslos sei. Vgl. vor allem Paul Krannhals, Das organische Weltbild. Grundlage einer neu entstehenden Kultur. 2 Bde. 1928; außerdem: Religion als Sinn-erfüllung des Lebens, Leipzig 1933; Revolution des Geistes, Leipzig 1935. Vgl. außerdem die Zitierung und Anerkennung von Krannhals bei Otto Dietrich, Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus, München 1935.

¹⁾ A. a. O. I 83.

²⁾ Sein und Zeit, S. 253 f. Vgl. Anm. 12.

trüge¹⁾. Auf dieser Ebene hängen Todesangst und Wertbewußtsein zusammen. Die Abdrängung des Wertcharakters auf die überpersönliche Ebene, auf die Ebene des Bleibenden und deshalb aus der Vergehensangst Emporreißen, ist selbst nur eine Verdrängung jener tieferen Angst, daß der personhafte Wert meiner Einmaligkeit, meines „Ich“ versinkt.

Ausdruck jener Verdrängung der Todesangst ist es auch, daß das Paradigma des Todes weithin im Opfertode für eine Idee, vor allem im Heldentode gesehen wird und daß dann der „Strohtod“ in merkwürdiger Unwirklichkeit verblaßt. Diese Betonung des Opfertodes ist im Hinblick auf den geschilderten weltanschaulichen Hintergrund auch durchaus logisch und konsequent. Denn der Opfertod ist die ausgesprochenste Werterfüllung des Daseins, so gewiß ein überindividueller Wert (z. B. das Volk) in das sterbende Leben hineingenommen und umgekehrt dieses Leben der höheren Macht überantwortet wird, um dort im doppelten Sinne „aufgehoben“ zu werden: einmal darin, daß diese überpersönliche Macht nun durch das Opfer weiterleben darf und damit gleichsam die Stellvertretung des untergegangenen Lebens und seine Wert-Bewahrung übernimmt; und weiter darin, daß das Gedächtnis an das Opfer bewahrt wird: Der Kult der toten Helden ist dafür der ertümliche Ausdruck²⁾.

e) Verdrängung und Lebensstil

Man kann von diesen Verdrängungen der Todesangst und dieser Abschiebung des Todesgeschehens auf die andere Ebene nicht sprechen, ohne des Lebensstiles zu gedenken, den sich der säkulare Mensch gibt, und in dem diese Umdeutung des Sterbens zum Ausdruck kommt.

¹⁾ Vgl. in: Leo Tolstoi, „Herr und Knecht“ die Novelle: „Der Tod des Iwan Iljitsch“ (Jena 1906), wo Pjotr Iwanowitsch angesichts des Toten feststellt: „Drei Tage und drei Nächte furchtbare Leiden und der Tod. Das kann ja auch mich jeden Augenblick treffen, dachte er. Aber sofort, er wußte selbst nicht wie, kam ihm der alltägliche Gedanke zu Hilfe, daß es ja Iwan Iljitsch, nicht ihn getroffen habe und daß es ihn nicht treffen dürfe und nicht treffen könne... Diese Betrachtung beruhigte Pjotr Iwanowitsch... als wäre der Tod ein Ereignis, das nur Iwan Iljitsch eigentümlich, ihm aber ganz fremd sei“ (S. 18).

²⁾ Heidegger macht mit Recht darauf aufmerksam, daß aus dem Sterben für... trotz seines stellvertretenden Sinns folgen könne, daß dem andern das Sterben abgenommen werde: „Keiner kann dem anderen sein Sterben abnehmen. Jemand kann wohl „für einen anderen in den Tod gehen“. Das besagt jedoch immer: für den anderen sich opfern „in einer bestimmten Sache“.

In der Öffentlichkeit des säkularen Daseins spielt der Tod so gut wie keine Rolle (es sei denn wiederum der Tod für die Idee). Er ist in jenem merkwürdigen Sinne aus ihm verbannt, der es fraglich erscheinen läßt, ob seine Entöfentlichung Ursache oder Folge jener auffälligen Ignorierung alles dessen ist, was mit dem Tode zusammenhängt.

Als Momente jener Verbannung seien die folgenden genannt ¹⁾:

1. Alles Geschehen, das auf die Grenzen des menschlichen Lebens hinweist, ist — sei es bewußt oder unbewußt, sei es der voluntas oder der confusio hominum entstammend — aus dem Bilde der Öffentlichkeit getilgt:

Die Krankheit als das Symptom der Vergänglichkeit ist im wesentlichen in die Kliniken verbannt; das gilt besonders von den grauisigen Grenzerscheinungen wie den Geisteskrankheiten. Sie sind isoliert und der öffentlichen Anschauung entzogen. Film und Theater sind lediglich Spiegel des gesunden Lebens, und zwar in einer solchen Ausschließlichkeit, daß dadurch nicht nur das Idealbild des Gesunden den Herzen eingebrannt, sondern zugleich auch die Illusion genährt wird, als sei dieses Gesunde nun das Leben schlechthin. Im Gefolge dieser verdrängenden Illusion kann es dann möglich werden, daß etwa die Idealgestalt einer Kolbe-Plastik als Lebenssymbol schlechthin ausgespielt wird gegen die erschütternde Plastik des Bamberger Bischofs Friedrich von Hohenlohe, dessen ausgezehrte Leidensgestalt nicht nur von physischem Schmerz, sondern auch von der Bedrängnis eines im Leiden gewachsenen übermächtigen Wissens zeugt ²⁾.

Damit hängt zugleich der Kult des jugendlichen Menschen zusammen, der so ebenfalls nicht in der bewußten Absicht der Öffentlichkeit liegt, sondern sich mehr als Konsequenz aus dem Kult des Gesunden ergibt.

Die gleiche Verdrängung zeigt sich beim Geschehen der Geburt und des Todes: Nur auf dem Lande mag noch der Schrei der Gebärenden zu hören sein. In der Stadt verklingt er zumeist hinter der Mauer der Entbindungsanstalten. Jedenfalls ist dies Geschehen in seinem herrlichen Schrecknis dem allgemeinen Bewußtsein ungleich mehr entzogen

Solches Sterben für ... kann aber nie bedeuten, daß dem andern damit sein Tod im geringsten abgenommen sei. Der Tod ist, sofern er „ist“, wesensmäßig je der meine ... Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird.“ Sein und Zeit, S. 240.

¹⁾ Dieser Unterabschnitt berührt sich eng mit manchen Gedankengängen in meiner Kulturkritik: „Fragen des Christentums an die moderne Welt“, Genf 1944. (Deutsche Ausgabe in Vorbereitung).

²⁾ Friedrich von Hohenlohe, gest. 1351. Bamberger Dom.

als in früheren Zeiten. Um so mehr als das öffentliche Vorkommen des Geburtsgeschehens im wesentlichen mit dem Gesichtspunkt der Vermehrung, der biologischen Kraft und des sich erneuernden lachenden Lebens arbeitet, kaum aber mit dem Gesichtspunkt des persönlichen Geschehens der „schweren Stunde“, jener Stunde also, deren Schwere nicht nur im physischen Leiden, sondern im Wagnis des Lebenseinsatzes und im Erschauern vor der Auslieferung des eigenen und des neuen Lebens an die großen und gefährlichen Geheimnisse des Daseins liegt. Die Geburt als „Grenzsituation“ des Lebens ist entöfentlicht. Das gleiche gilt vom Tode selber, mit dem Geburt und Krankheit ja wesentlich zusammenhängen. Symbolisch dafür ist die Tatsache, daß in unsern Städten und damit in der eigentlichen Öffentlichkeit keine Leichenzüge mehr die Straßen durchziehen, sondern dem Ghetto der Friedhöfe vorbehalten sind. Auch diese Verbannung ist sicher nicht „absichtlich“, sie hängt mit verkehrstechnischen, hygienischen und ökonomischen Gesichtspunkten zusammen, und doch ist sie — eine merkwürdige „List der Idee“! — in und trotz ihrer Indirektheit Ausdruck jener Ignorierung des Todes und zugleich M i t-Bewirkerin der Ignorierung 1).

Wie sind diese Tatbestände zu deuten? Sind sie Ausdruck eines echten Lebenstriumphes, der den Tod nicht mehr kennt? Oder sind sie Ausdruck einer verkrampften Haltung, die den Tod nicht mehr wahrhaben will, weil sie mit ihm nicht fertig wird, weil sie den „Mut zur Angst vor dem Tode“ 2) nicht mehr aufbringt und darum verzweifelt zu dem geschilderten Verdrängungsprozeß greift? —

2. Dazu kommt, daß der säkulare Mensch auch der existentiellen Situation, in welche das Sterben versetzt, nämlich der Situation der Einsamkeit geflissentlich aus dem Wege geht. Denn die Einsamkeit wirft ihn auf sein ureigenstes Personsein zurück und entreißt ihn der Illusion, als sei er lediglich ein Stück des „Man“. Je nichtiger und verlorenere sich aber der Mensch in seinem Personsein weiß, um so mehr flieht er davor in das „Man“, in den Betrieb der Überarbeitung und der Orgien, in das dauernd alle Stimmen der Leere übertönende Begleitgeräusch der Lautsprecher. „Entspannung und Erholung findet der vom Tempo der heutigen Zeit erfaßte Mensch in seinem Urlaub nur dann, wenn er den Z w a n g d e r E i n s a m k e i t nicht empfindet“ 3). In seinem

1) Paul Schütz hat in seinem Buch „Warum ich noch ein Christ bin“ diese Entleerung des öffentlichen Lebens glänzend geschildert.

2) Heidegger, a. a. O. S. 254.

3) Aus dem Prospekt einer Rundfunkfirma.

horror vacui tröstet ihn selbst im Faltboot die Stimme des Koffergammophons, während Café, Kino, Lichtreklame normalerweise die Besetzung der leer gewordenen Ich-Region übernehmen können. „Das ganze Unglück des Menschen kommt aus einer einzigen Ursache: nicht ruhig in einem Zimmer bleiben zu können“¹⁾.

Für die Stellung zum Tode ist dieser Lebensstil einmal insofern bedeutsam, als er die dem Sterben Rechnung tragende Situation der Person-Einsamkeit — Heidegger würde sagen: der „Jemeinigkeit“ des Lebens und des Sterbens — nicht aufkommen läßt und also den Menschen über das Vorhandensein dieses seines character indelebilis als Person und als Sterben-müssender betrügt. Dieser Lebensstil ist für die Stellung zum Tode ferner d a d u r c h bedeutsam, daß er einfach im brutal-p h y s i s c h e n Sinne kaum dem Gedanken an ein memento mori Raum gibt. Der Tod existiert nicht, er s o l l nicht existieren für den Menschen der säkularen Religion.

Die bedeutsamste Illustration bildet wohl das bolschewistische Massensterben in den großen Offensiven des zweiten Weltkrieges. Eine letzte Scheu hält den abendländischen Menschen, der eine christliche Tradition zum mindesten h i n t e r sich hat, davor zurück, hier einfach von „Opfer“ (d. h. von individueller Aufopferung) und von „Heroismus“ (d. h. von einem bewußten Bestehen des persönlichen Gegenübers zum Tod) zu sprechen, weil ihm zu beidem etwas Entscheidendes zu fehlen scheint: Dieser Kollektiv-Tod des Kollektiv-Menschen macht es gleichsam nicht mehr möglich, einen Geist aufzugeben und eine Seele auszuhauchen, weil beides in der kollektivistischen Entselbstung „verdampft“ ist. Es gibt kein Selbst mehr, dem der Tod als „je seiniger“ begegnete. Es handelt sich nur noch um das Erlöschen einer Nummer. Der Tod hat etwas biologisch Tierisches bekommen. Er ist darum zu einem extremen, aber auch besonders deutlichen Paradigma des säkularisierten Sterbens überhaupt geworden: nämlich des Sterbens innerhalb des Man, in dem der Tod aufgehört hat, „mein“ Tod zu sein, weil ich aufgehört habe, „ich selbst“ zu sein.

Rilke hat für diese Tötung des echt menschlichen Todes durch das Man hintergründige Formulierungen gefunden. Er nennt dieses Sterben den „kleinen Tod“ im Unterschied zum großen, „ausgereiften“, „eigenen“ Tod und gibt von dem Kollektiv-Tod im „Malte“ folgendes gespenstische Bild: „Jetzt wird in 559 Betten gestorben. Natürlich fabrik-

¹⁾ Blaise Pascal, „Gedanken“ (dtsh. von Guardini), Leipzig o. J., S. 73, Nr. 178.

mäßig. Bei der enormen Produktion ist der einzelne Tod nicht so gut ausgeführt, aber darauf kommt es auch nicht an. Die Masse macht es. Wer gibt heute noch etwas auf einen gut ausgearbeiteten Tod? . . . Der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird ebenso selten sein wie ein eigenes Leben. Gott, das ist alles da. Man kommt, man findet ein Leben fertig, man hat es nur anzuziehen . . . Man stirbt, wie es gerade kommt; man stirbt den Tod, der zu der Krankheit gehört, die man hat (denn seit man alle Krankheiten kennt, weiß man auch, daß die verschiedenen letalen Abschlüsse zu den Krankheiten gehören und nicht zu den Kranken; und der Kranke hat sozusagen nichts zu tun“ (V 13).

Der Mensch wird also innerhalb des Kollektivs zu einem ihm fremden unpersönlichen und nur durch die Krankheit charakterisierten Tod gezwungen. Darum heißt es im Stundenbuch:

„Denn dieses macht das Sterben fremd und schwer,
daß es nicht u n s e r Tod ist; einer, der
uns endlich nimmt, nur weil wir keinen reifen;
drum geht ein Sturm, uns alle abzustreifen“ (87).

Darum auch die Bitte um einen persönlichen, „eigenen“ Tod, der den Menschen allein zum Menschen macht und ihn vor tierischem Verenden schützt:

„O Herr, gib jedem seinen eig'nen Tod.
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
Darin er Liebe hatte, Sinn und Not“ (86)¹⁾.

Wir kehren nach dieser kurzen Rilke-Abschweifung zurück zur Schilderung des säkularen Lebensstiles, die durch die Entpersönlichung, ja

¹⁾ Rilke pflegt also hier den Gedanken, daß jeder seinen eigenen Tod reifen solle. Er hat den Sinn einer Frucht, die der Mensch in seinem Leben wachsen lassen soll und die ihm dann als spezifisch eigene, auf ihm gewachsene zugehören soll. Bullnow (System. Philosophie, ed. N. Hartmann, Stuttgart und Berlin 1942, vgl. darin B.s Aufsatz „Existenzphilosophie“) macht darauf aufmerksam, daß „letzten Endes . . . der Gedanke vom Tod als einer zu nährenden Frucht doch ein Ausbiegen vor der vollen Wucht und Unheimlichkeit des Todes“ sei und „sich wieder gewissen, auch schon in der Romantik gelegentlich erwogenen Vorstellungen“ nähere. Das wird beim späten Rilke, vor allem in den „Sonetten an Orpheus“ wieder ganz anders, wo der als Tod Scheitern und „Zerbrechlichkeit“ verstanden wird, zugleich aber als etwas, das gerade „in seinem eignen Übergang und Untergang“ ermöglicht, „den Sinn seines Menschseins überhaupt für andere Menschen vernehmbar“ zu machen (vgl. Bollnow, a. a. O. S. 391).

durch künstliche Ausweichmanöver gegenüber jeder Begegnung mit der eigenen Einsamkeit besteht:

Wenn man den säkularen Lebensstil auf eine strenge Formel bringen will, die dem theologischen Gedanken der Flucht vor sich selbst und damit vor dem Tod Rechnung trägt, so ließe sich sagen:

Die Erholung und Auferbauung der gottgebundenen Menschen als Typus hat stets den Charakter der „S a m m l u n g“ besessen, der Besinnung also auf die wesentlichen Dinge und damit der „Zusammenhaltung“ und „Umgürtung“¹⁾ ihrer selbst, der Hüt vor dem Sichverlieren nach außen.

Ganz im Gegensatz zu dieser „Sammlung“ beruht die Erholung des säkularen Menschen auf „Z e r s t r e u n g“²⁾, d. h. auf dem „Sichverlieren“, also d a r a u f, daß man sich selbst und der eigenen Leere nicht mehr ins Gesicht schauen darf. Ein Synonym für „Zerstreuung“ ist dabei die „A b l e n k u n g“, die offenbar weniger besagt: Ablenkung von einer unbequemen, sorge-erregenden S a c h e, als vielmehr Ablenkung von dem in die Sorge verstrickten, ohne Gegengewicht ihr ausgelieferten, vor eigener Leere gewichtlos treibenden Ich³⁾. Der säkulare Mensch versucht in der Regel mit der Wirklichkeit des Leidens nicht fertig zu werden durch „Standhalten“ (d. h. wieder „Sammlung“!), durch Einordnen in einen Sinn und durch frontale Überwindung, sondern durch „Ablenkung“ und Wegblicken sowie durch den erregenden Traum, daß dadurch der Phobos und die verursachende Realität selber verschwinden möchte. Eine ungeheure, wenn auch unbewußte Selbstironisierung liegt dabei in der Illusion, als gelänge es ihm, damit die furchterregende Realität — wie etwa den Tod — zu „verachten“. Die Verachtung, zu der es dabei allenfalls kommt, ist Verachtung aus dem Nicht-Beachten, aus dem Nicht-wahr-haben-wollen und damit Verachtung mit Hilfe des Verdrängungsaktes. Aber ist das noch „Ver“-Achtung, ist das nicht eine um so ungeheuerere, wenn auch unbewußte „Be“-Achtung, ist das nicht geradezu Gebannt-sein? . . .

Die Zerstreuung, die das Sterben ignoriert und damit unbewußt eine wichtige existentielle Interpretation des Todes ist, muß nach allem bisher Gesagten nach mehreren Richtungen hin charakterisiert werden:

1) „Umgürtet die Lenden eures Gemüts, 1 Petr 1 13; Eph 6 14; 1 Thess 5 8.

2) Es ist selbstverständlich, daß wir hier T y p e n einander gegenüberstellen, die in der Praxis so rein nicht zu scheiden sind, die aber aufs Ganze gesehen als Typen deutlich erkannt werden können.

3) Vgl. das Kapitel über die „Zerstreuung“, Pascal a. a. O., S. 72 ff.

1. Einmal ist Zerstreuung Ausdruck dafür, daß der sich Zerstreuende den Gegenständen seiner Angst nicht standhält, sondern sich von ihnen ablenkt und sie insofern „verdrängt“.

2. Dabei ist das Objekt, von dem abgelenkt wird, weniger die furchterregende Lage der Sache, als vielmehr der sich fürchtende Mensch selber, der hier in seinem Nicht-Herr-werden-können, in Verlorenheit offenbar zu werden droht.

3. Die existentielle Ursache der „Zerstreuung“ ist damit die eigene Leere oder anders ausgedrückt, ist die Tatsache, daß kein Gegengewicht zu ihrer Bewältigung da ist, weder ein Gegengewicht des Geistes, das den bannenden Schreckgegenstand in das Licht eines Sinnzusammenhangs rücken könnte, noch ein Gegengewicht der Kraft, das den Gespenstern zu trotzen vermöchte¹⁾.

4. Die existentielle Ursache der Zerstreuung ist also die eigene Nichtigkeit, die auf die Flucht vor dem Nichts treibt. Man spricht in solchen Fällen davon, daß „es“ den Menschen anöde oder — wenn mehrere beisammen sind — daß sie sich anöden.

5. Die Zerstreuung ist also Ausdruck, Folge und Vollzug der Nichtigkeit:

Sie ist A u s d r u c k , insofern sie die Angst vor dem offenbar werdenden Nichts v e r k ü n d e t .

Sie ist F o l g e , insofern der sich zerstreuernde Mensch nicht mehr allein sein kann, da er kein „Allein“, kein „Selbst“ mehr hat und da ihn dieses Nicht- und Nichts-mehr-haben erschreckend daran erinnert, daß er es haben m ü ß t e , daß er sich selbst verloren hat und Verantwortung schuldet.

Endlich ist die Zerstreuung V o l l z u g der Nichtigkeit insofern, als sie zu einer immer vollständigeren Preisgabe und einem immer völligeren „Verlieren-seiner-selbst“ treibt. Der Mensch hält die Nichtigkeit nur noch aus, indem er immer toller die leer gewordene Ich-Region, den leer gewordenen Tempel Gottes von außen besetzen läßt (eine unbesetzte Zone gibt es ja nicht!). Je mehr er taumelt, um so rasender stürzt er sich in den Taumel. Er sucht Befreiung von den rasend auf ihn ein-

¹⁾ Pascal (Guardini), S. 81. — Es gibt einzelne helllichtige Geister wie Ernst Jünger, die den Blick offen halten und den Gespenstern entgegensehen. Freilich ist die Situation des „Abenteuers“, in das sie sich stürzen, eine höhere Form, ihm auszuweichen. Die Grundhaltung ist nicht dadurch charakterisiert, daß sie dem Schrecken standhält, sondern daß sie sich am eigenen Standhalten und Wagen f r e u t : Eine merkwürdige Therapie durch Inversion des Blicks!

stürmenden, ihn besetzenden Eindrücken nur durch stärkere Eindrücke, durch die zentrifugale Tendenz einer immer tolleren Zerstreuung, der die Technik bereitwillig alle Hilfsmittel zur Verfügung stellt. Von der Zerstreuung gilt: Wer nichts hat (und sich darum zerstreud vergessen und sicher sein möchte), dem wird auch durch eben diese Zerstreuung noch das genommen werden, was er hat. So sehr die Zerstreuung eine Jagd nach dem Glück zu sein scheint, so sehr ist sie aus dem Unglück geboren. „Wenn der Mensch glücklich wäre¹⁾, so wäre er es um so mehr, je weniger Zerstreuung er hätte, wie die Heiligen und Gott.“

Was nun die Zerstreuung — immer als Ausdruck des existentiell bedingten Lebensstiles verstanden — in ihrer Beziehung zum Tod anbelangt, so ist sie einmal als *d i r e k t e* Ablenkung von ihm zu verstehen und ferner als *i n d i r e k t e* Ablenkung: d. h. als Ablenkung von dem einsamen, personhaften Ich, das in seinem Sterben unvertretbar ist und das sich mit Hilfe der „Zerstreuung“ und mit Hilfe einer „Auslöschung seiner selbst durch Sich-verlieren-an . . .“ vor ihm zu retten hofft. (Ein charakteristisches Symptom für beide Arten der Ablenkung ist es, daß der säkulare Mensch gerade an *d e n* Lebensstationen, die sein Vergehen am deutlichsten spiegeln, den Rausch nötig hat: vor der Schlacht und in der Sylvesternacht.)

7. Die Zerstreuung ist also Flucht vor dem Nichts und vor der Vernichtung, die man dennoch kommen sieht. Beides — Flucht vor der „Nichtigkeit“ und vor der „Vernichtung“ liegen unscheidbar ineinander. Das wird deutlich im Hinblick darauf, daß die Nichtigkeit — als Sein zum Tode — der Schlagschatten der Vernichtung ist, in welcher die sich nichtig wissende Existenz hinweggeräumt wird. Mit Recht bezieht Heidegger die Angst vor dem Tode auf die Angst vor dem In-der-Welt-sein selbst²⁾, so gewiß eben der Tod dieses In-der-Welt-sein bestimmt und zu ihm gehört. Die Angst oder — wie wir sagten — die Flucht vor dem Tode ist charakterisiert durch das Wissen darum, daß wir gar aus sind, so gewiß es mit uns aus sein wird und dieses faktisch eintretende Aussein im Tode nur die Bestätigung des früher bereits vorhandenen „öffentlich-geheimen“ Ausseins ist. „Wie gar nichts sind die Menschen, die doch so sicher leben“, d. h. die aus der Verdrängung leben³⁾. Sicherheit wird man biblisch als verdrängte Angst interpretieren dürfen. Demgegenüber heißt die überwundene Angst, die von Gott her geschehende

¹⁾ Pascal, a. a. O., S. 81 Nr. 183.

²⁾ Sein und Zeit, S. 251.

³⁾ Ps 39.

Entrissenheit „Frieden“¹⁾). Ist Christus nicht auferstanden, d. h.: gibt es keine reale Bezwingung der Todesgewalt, die unser an sie hingegebenes Selbst befreit, so sind wir die elendesten unter allen Menschen²⁾). Dies Elend-sein bedeutet, daß die unser Leben umgebende, in uns hineingelegte Sicherheit kein realistischer Friede, sondern Verdrängung der obersten Realität war, daß unser in der Zerstreung sich sicherndes Selbst bloß gestellt wird als das an die Nichtigkeit Verlorene, das in einer schauerlichen Potenzierung seiner Nichtigkeit — kraft der Zerstreung und Verdrängung — noch das verloren hat, was es besaß. Wer sähe das heute nicht bis in die Physiognomien hinein³⁾, daß die Ver-

¹⁾ „Friede“ ist ja nach biblischem Sprachgebrauch nicht ein psychologisches Phänomen. Würde man den Frieden psychisch isolieren, so käme für die Wahrnehmung des Psychologen vermutlich ein ähnlicher Tatbestand heraus wie bei dem psychisch isolierten Phänomen der „Sicherheit“. Trotzdem sind beide Phänomene objektiv verschieden. Denn der „Friede“ findet zunächst im Außerhalb des Menschen statt, indem er objektiven Frieden mit Gott auf Grund der in Christus geschehenen Versöhnung ist. Diese Versöhnung schließt aber ein, daß sie aus der Buße heraus ergriffen wird. Und Buße wiederum bedeutet die willentliche Abkehr von den uns bannenden Daseinsmächten, von der Sünde und ihren Ursachen und Folgen, aber so, daß diesen Mächten realistisch ins Auge geblickt wird, daß sich der Mensch bewußt ins Gericht stellen läßt. „Friede“ wird also mitten in das Stehen unter dem Gesetze hineingeschenkt, geschieht inmitten der realistisch ertragenen und vom Gesetz in ihrem Realismus aufgezeigten Verfallenheit an Sünde und Tod. Stellt man beide Phänomene — Frieden und Sicherheit — prägnant einander gegenüber, so könnte man sagen: Sicherheit lebt aus der Unwahrheit, insofern die wahren Realitäten verdrängt werden und die sich sichernde Existenz aus der Illusion des „Als ob nicht“ gelebt wird. Der „Frieden“ dagegen lebt aus der Wahrheit, indem er angesichts der tödlichen Gewalt und in ihren offenen Schlund hinein geschenkt wird.

²⁾ 1 Kor 15 14–19.

³⁾ Vgl. E. Jünger, Das abenteuerliche Herz, 1. Aufl., S. 91 ff.: „... Man wird feststellen, daß das Gesicht des modernen Großstädtlers einen zwiefachen Stempel trägt: den der Angst und des Traumes, und zwar tritt das eine mehr in der Bewegung, das zweite mehr in der Ruhe hervor. — Aus diesem Grunde besitzen Straßenecken und Brücken innerhalb der Großstadt etwas so unendlich Trostloses und Bedrückendes. Wer jemals in einem südlichen Hafen die Gesichter der Fischer sah, die sicher keinen Pfennig in ihren Lumpen trugen, der weiß wohl, daß es nicht Geld sein kann, was dieses halb verdrossene, halb gejagte Wesen hervorbringen imstande ist. In einer Krisis wie dieser, inmitten der höchsten Unsicherheit, ist auch gar keine Befriedigung möglich; es gibt nur eines, was sich entgegenstellen läßt: Tapferkeit. —

Ebenso erstaunlich ist es, die völlig erstarrte, automatische und gleichsam markotisierte Haltung des modernen Menschen im Zustand der Ruhe, etwa während der Fahrt in einem der Verkehrsmittel... zu beobachten. Vielleicht wird

drängung der letzten Dinge und jenes bedrohenden Lebenshorizontes keineswegs die Nichtigkeit und Leere in dem einmal gewonnenen Stadium bewahrt, sondern sie immer leerer macht und den Substanzschwund wie nach einem arithmetischen Gesetze beschleunigt? Ist die Flucht in die Personlosigkeit, der das Sterben nichts mehr anhaben kann (weil nämlich der Tod keine Beute mehr vorfindet und sein Opfer in das Kollektiv hinein verdampft ist) nicht zugleich Setzung und Herbeiführung der Personlosigkeit? Freilich so, daß der Mensch sich nicht austilgen kann und immer noch gerade so viel Personhaftigkeit behält, um über den Verlust seiner selbst verzweifelt zu sein, daß er ihn deshalb verdrängen und vor sich selber davonlaufen muß?

Gerade der letztere Gesichtspunkt macht eines deutlich: Sowohl die ideologische Verdrängung des Sterbens mit Hilfe der Wert-, „Verlagerung“ auf die überindividuellen Mächte wie auch seine im Lebensstil sich vollziehende „Ignorierung“ vollziehen sich immer nur so, daß dabei ein untergründiges Wissen um die Notwendigkeit des Sterbens bleibt¹⁾, auch wenn keine Leichenzüge mehr durch die Straßen ziehen und ihr memento mori verkünden. Das Eilen der Menschen durch die leer gewordenen Straßen, ihr alles Ewige ignorierender Blick ist zwar Ausdruck ihrer vermeintlichen Sicherheit gegenüber der Bedrohung durch die Nichtigkeit und die Vernichtung. Aber sind dieser Blick und dieses Eilen auf der vom Tode befreiten Straße nicht zugleich der Ausdruck für eine Art Platzangst gegenüber der so leer gewordenen Straße, auf der man dennoch ein dunkles Verhängnis ahnt und auf der Flucht vor überfallenden Nachtgesichten ist? Das Sterben bleibt auch hier die grause Larve hinter deren Ästhetisierung, Verdrängung oder Ignorierung das dunkle Zeichen der Todesangst bleibt:

„... doch unenträtselt blieb die ewige Nacht,
das erste Zeichen einer fernen Macht.“ (Novalis)²⁾.

ein Grad der Versunkenheit und Verlorenheit, wie er auf diesen Masken liegt, kaum in einer chinesischen Opiumhöhle anzutreffen sein. Das ungemein Gleichartige und Typische dieses Ausdrucks verrät die Unentrinnbarkeit der Vorgänge und ihre Gemeinsamkeit im Entscheidenden... Erwachen und Tapferkeit, das könnte auf unsern Fahnen stehn.“

¹⁾ Es braucht nur daran erinnert zu werden, daß nach Röm 1 18 ff. trotz der Götzenanbetung und trotz der Verdrängung des wahren Schöpfers ein Wissen um ihn bleibt, ein Wissen, das immerhin so stark ist, daß es den Menschen verantwortlich macht. Einer Zeit, die so viel vom Unbewußten weiß, dürften diese Gedanken nicht allzu fremd sein.

²⁾ Novalis, Vierte der „Hymnen an die Nacht“.

Das einzige Ethos, das von dieser Krise des personlos gewordenen, verlorenen Menschen noch herausgerückt wird, ist das aristokratische Ethos des tapferen Standhaltens im Nichts, die Kraft also, mit der der „Elende“ von 1 Kor 15, der Nichtigkeit und Vernichtung ins Auge blickt. „In einer Krisis wie dieser, inmitten höchster Unsicherheit, ist auch gar keine Befriedigung möglich. (Man spüre die Anklänge an unsere Worte vom „Frieden“! D. Verf.). Es gibt nur Eines, was sich entgegenstellen läßt: T a p f e r k e i t.“ (Ernst Jünger) ¹⁾.

f) Exkurs: Die Umdeutung des Todes in den letzten Lebensaugenblick

Es scheint nützlich, in diesem Zusammenhange auch der Todesdeutung des französischen Arztes Barbarin zu gedenken, die er unter der Maske einer psychologischen Statistik bringt ²⁾.

Wir betrachteten bisher die säkular-religiöse Stellung zum Tode immer unter zwei Gesichtspunkten:

Einmal unter dem Gesichtspunkt einer Umdeutung des Todes als „ideologischer Verdrängung“ (vgl. unsere Gedanken über das Wert-erlebnis angesichts des Todes) und weiter unter dem Gesichtspunkt der „Entöfentlichung des Todes“ (vgl. die Gedanken über die Flucht in die Personlosigkeit und die Zerstreuung).

In b e i d e n Fällen bleibt aber der Tod als brutal biologischer Akt — also jenseits aller durch ihn ausgelösten Person-Probleme — unübersehbar. Jedenfalls in d e m Sinne bleibt er unübersehbar, daß jedermann auf die Frage, ob er sterben müsse, mit Ja antwortet und daß auch der personlos Gewordene dabei wenigstens das b i o l o g i s c h e Ende vor Augen (wenn auch als ein Zukünftiges nicht s t ä n d i g vor Augen) hat. Barbarin sieht sich nun vor der Aufgabe, diesen Todes-„Rest“ auf dem Boden der säkularen Existenz noch hinwegzuräumen. Das geschieht mit Hilfe eines reichen Materials von zum Tode Verurteilten, mit dem Flugzeug Abgestürzten, aus der Gefahr des Ertrinkens im letzten Augenblick Befreiten usw., und zwar durch den statistischen Nachweis, daß die letzten Augenblicke vor dem Tod geradezu erhebend und befreiend seien, daß nur die Wegstrecke bis zur Todesgrenze durch Leiden und Schok-Wirkungen, durch Angst und Schrecken bezeichnet seien, während dann der Tod selbst als Freund und Befreier komme, durchweg geleitet von einem Zustande der Euphorie.

¹⁾ E. Jünger, a. a. O., S. 92.

²⁾ Barbarin, Der Tod als Freund, Stuttgart 1938.

Für unsere Betrachtung sind diese Feststellungen nach ihrer inhaltlichen Seite gleichgültig, d. h. es ist für eine das menschliche Selbstverständnis im Auge haltende Betrachtung ohne Belang, ob der Todes-Vorgang subjektiv schmerzhaft ist oder nicht. Wichtig dagegen ist die Anschauung vom Wesen des Sterbens, die unsichtbar hinter dieser so exakt gemeinten statistischen Untersuchung steht. Diese für das Selbstverständnis der menschlichen Existenz aufschlußreiche Anschauung ist dadurch charakterisiert, daß sie das Todesgeschehen auf ihre Art isoliert, „verbannt“ und „verdrängt“. Sie isoliert es nämlich sowohl von dem Leben, das noch nicht von ihm überschattet ist und nicht von ihm begleitet wird, wie von der Ewigkeit, auf die er führt. Der Tod ist ein irgendwo in den Lebensprozeß hineingebauter Punkt, der gleichsam zufällig und höchst unmotiviert der „End“-Punkt ist, ohne daß er aber den Lebensprozeß irgendwie charakterisierte. Das Leben soll verklingen in einem nur psychologisch, nicht aber ontologisch interessanten Versinken: Der Tod als „letzter Augenblick“ (nicht mehr als „letzter Feind“!), als ein „letzter Augenblick“ nämlich, der selbst noch zu der Summe aller Lebensaugenblicke als deren euphorische Vollendung gehört, aber nicht mehr der „Tod als Eigenschaft des Lebens“¹⁾! Eine Verbannung des Todes von besonders hilfloser, durch die Nichtigkeit gezeichneter Art, und doch eine Verbannung, die oft genug das einzige Mittel ärztlicher „Seelsorge“ an Sterbebetten ist.

g) Das standhaltende Todeswissen im Säkularismus (Heidegger)

Als Phänomen von monumentaler Einsamkeit steht Martin Heideggers Todesinterpretation inmitten dieser Formen der säkularen²⁾ Religion. Es ist die Philosophie des unverdrängten Wissens um den Tod, und zwar eines in ganz spezifischer Weise wissend gemachten Wissens um den Tod.

Der Fragenkomplex „Tod“ ergibt sich für Heidegger einmal in Ver-

¹⁾ Vgl. im Gegensatz zu Barbarin das tiefe Wort Maeterlincks in: *Le trésor des humbles*, übers. von Friedr. v. Oppeln-Bronikowski („Der Schatz der Armen“), Florenz-Leipzig 1898, S. 23: „Unser Tod ist die Form, in der unser Leben verfließt, und er ist es, der unser Antlitz gebildet hat.“

²⁾ Auch hier kann es nicht darum gehen, Heideggers Gedanken zu unserm Problem zu referieren, sondern die unsern Fragen zugekehrte Seite sichtbar zu machen.

folgung des Phänomens der „Sorge“, die als „Grundverfassung des Daseins“ bestimmt wird ¹⁾); und ferner aus der Frage nach dem möglichen „Ganz-sein-können“ des Daseins, das gerade im Hinblick auf die Sorge problematisch wird. Denn „das Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas a u s s t e h t“ und daß zur Grundverfassung des Daseins offenbar eine „ständige Unabgeschlossenheit“ gehört ²⁾). Insofern scheint die Gänze des Daseins prinzipiell unerfahrbar zu sein, weil „das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode“ . . . „zugleich Verlust des Seins des Da“ ist ³⁾) und damit das Subjekt der Erfahrung selber aufhören läßt. Auch die Erfahrung des Todes anderer kann hier wegen der U n v e r t r e t b a r k e i t des Sterbens nicht einspringen ⁴⁾).

Nun ist aber der Tod gar nicht einfach als End-Punkt der Lebensstrecke aufzufassen, so daß er wirklich punktförmig auf das Ende dieser Lebensstrecke zusammengedrängt wäre, wie etwa bei Barbarin. Diese Eigenschaft des Todes, „Schluß“-Punkt zu sein, mag allenfalls im biologischen Akt des „Ablebens“ vorliegen. Dieses Ableben repräsentiert vielmehr immer nur eine S e i t e des Todes. Der Tod selbst aber gehört in besonderer Weise zum Leben s e l b s t. Das Ende des Lebens als ein ausstehendes „Noch-nicht“ ist nicht einfach ein von meinem Jetzt abgetrenntes futurum, sondern es gehört als solches bereits zum Dasein hinzu: Auch das Dasein, insofern es noch b e v o r s t e h t, ist Dasein, gehört sich selbst zu. Man kann diese Zum-Dasein-Gehörigkeit des Endes auch so ausdrücken ⁵⁾): „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein S e i n z u m E n d e dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“ ⁶⁾). „Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des

¹⁾ Sein und Zeit, S. 249.

²⁾ a. a. O., S. 236.

³⁾ a. a. O., S. 237.

⁴⁾ a. a. O., S. 240.

⁵⁾ a. a. O., S. 245.

⁶⁾ Rilke, Briefe V, 90—91 (zit. bei Hans Urs von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studie zu einer Lehre von den letzten Haltungen, III, 212 [Salzburg-Leipzig, o. J.]) bezieht diese Eigenschaft des Todes, zur Immanenz und nicht nur zum Ende des Lebens zu gehören, auch auf die Natur: „Aber die Natur wußte nichts von dieser irgendwie gelungenen Verdrängung (erg.: des Todes, hier vor allem gemeint als Verdrängung ins Reich der I d e e) — blüht ein Baum, so blüht so gut der Tod in ihm wie das Leben, und der Acker ist voller Tod, der aus seinem liegenden Gesicht einen reichen Ausdruck des Lebens treibt, und die Tiere gehen geduldig von einem zum andern . . . Die Liebenden leben nicht aus dem abgetrennt Hiesigen; als ob nie eine Teilung vorgenommen wäre, greifen sie den ungehuren Besitzstand ihrer Herzen an, von ihnen kann man

Lebens“¹⁾, das Heidegger im Unterschied zum Akt des „Ablebens“ **Sterben** nennt²⁾. Insofern gehört das Sterben als Eigenschaft des Lebens zu diesem selber. Ich bin auf meinen Tod hin geworfen, übernehme ihn und verhalte mich zu ihm in jedem Lebensaugenblick.

Wenn wir die wesentlichen Züge dessen, was wir die „säkulare Verdrängung des Todeswissens“ nannten, zugrunde legen, läßt sich die Heideggersche Zurückholung dieses Todeswissens nach mehreren Richtungen hin zusammenfassen:

Zunächst einmal ist der Tod als existentielles Phänomen³⁾ dadurch bestimmt, daß ich bei seiner Übernahme, d. h. bei meinem „Sterben“ **unvertretbar** bin. „Keiner kann dem andern sein Sterben abnehmen“⁴⁾. Damit ist das menschliche Sterben vor dem Exemplar-Tod des animalischen Lebens, das Heidegger „Verenden“ nennt⁵⁾, durch ein Dreifaches ausgezeichnet⁶⁾:

Einmal durch die „Jemeinigkeit“ des Sterbens, in dem ich unvertretbar bin. Diese „Jemeinigkeit“ meint vor allem mein persönliches Betroffensein vom Tode, das ich mir gerne dadurch verberge, daß ich das „Man“ für mich einspringen lasse: „Man“ stirbt, aber nicht „ich“ sterbe⁷⁾. „Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen“⁸⁾.

Zweitens ist das menschliche Sterben dadurch ausgezeichnet, daß meine „Existenz“ (also das Sein, zu dem sich mein Dasein verhält⁹⁾ und das mir nur **einmal** während der auf den Tod zu laufenden Daseinszeit aufgegeben ist) vom Sterben mitbetroffen ist. Denn durch diese Einmaligkeit der Daseinsbahn, innerhalb deren ich meine Existenz gewinnen oder verfehlen kann, wird das „Sterben“ selber als einmalig vor dem animalischen „Verenden“ ausgezeichnet.

Von hier aus wird die große Nähe sichtbar, in der die Heideggerschen Bestimmungen des Sterbens zu dem stehen, was wir (zunächst noch vorfühlend und mehr negativ uns ausdrückend) die Einmaligkeit, Unvertretbarkeit und Personhaftigkeit des menschlichen Sterbens nann-

sagen, daß ihnen Gott wahrhaft wird, und daß der Tod ihnen nicht schadet: **denn sie sind voller Tod, indem sie voller Leben sind.**“

¹⁾ Sein und Zeit, S. 246.

²⁾ a. a. O., S. 247.

³⁾ a. a. O., S. 240.

⁴⁾ S. 240.

⁵⁾ a. a. O., S. 247.

⁶⁾ Diese Auszeichnung kommt freilich bei Heidegger nur indirekt, nicht ausdrücklich zum Vorschein. Doch liegt sie seiner Gedankenverbindung so nahe, daß wir uns bewußt sind, keine Eintragung vorzunehmen.

⁷⁾ Sein und Zeit, S. 253 f.

⁸⁾ a. a. O., S. 254.

⁹⁾ a. a. O., S. 12.

ten: Die Unvertretbarkeit bildet ein Analogon zum Heideggerschen Begriff der „Jemeinigkeit“, die „Personhaftigkeit“ hat eine gewisse, wenn auch nur formale Verwandtschaft mit dem Existenzbegriff, so gewiß beide: „Person“ und „Existenz“ konstituiert sind durch die Einmaligkeit ihres Vollzuges: jenes Vollzuges nämlich, in dem ich „mich selbst“ bzw. meine Daseins-Bestimmung treffen oder verfehlen kann, oder noch genauer: jenes Vollzuges, der meine Lebenszeit als eine einmalig zu durchlaufende und unrevidierbare Entscheidungszeit charakterisiert. (Unser Personbegriff wird positiv und genauer noch im 2. Teil der vorliegenden Untersuchung gefüllt.)

In alledem ist also die Einsamkeit des menschlichen Sterbens — als Sein zum Tode des personhaften Daseins — ausgesprochen. Dieses Sterben ist aus dem Bereich des biologischen Todes als ein qualitativ anderes herausgehoben.

Drittens ist der Heideggersche Todesbegriff dadurch bestimmt — implizit ist das bereits durch den 1. Punkt ausgedrückt —, daß das Sterben Eigenschaft des Daseins selber von seinem Beginne an ist und folglich nicht auf den zeitlichen Endpunkt, d. h. auf den Akt des Verendens zusammengedrängt und insofern aus dem Dasein selber verdrängt werden kann. Das Dasein ist als Ganzes Sein zum Tode und als um sich selber wissendes Dasein Übernahme dieses Todes. Auch damit ist das menschliche Sterben in seiner Besonderheit charakterisiert. So gewiß menschliches „Dasein“ vor animalischem „Vorhandensein“ ausgezeichnet ist, diese Auszeichnung aber wesentlich von dem Qualifiziertsein durch das Sterben herrührt, so gewiß ist auch von hier aus gesehen menschliches Sterben qualitativ unendlich verschieden von dem biologischen Ende. Das menschliche Sterben ragt schaurig und erhaben einsam aus dem Reiche des Bios auf. Es unterbricht den Rhythmus des Werdens und Vergehens in einem jähen Schweigen, erinnernd an die plötzliche Stille, die ein fremder Gast erregt, der einen vertrauten Kreis betritt. Die Haltung, die dem Dasein angesichts dieses fremden Geschehens aufgegeben ist, ist die auf die genannte Illusion und Verdrängung verzichtende und gerade darum sich ängstende, d. h. sich zur Angst bekennende Bereitschaft, den Tod in Freiheit zu übernehmen ¹⁾. Nicht unähnlich diesem Gedanken spricht Karl Jaspers ²⁾ vom „Gefaßtsein auf den Tod“.

¹⁾ a. a. O., S. 266.

²⁾ Dieses „Gefaßt-sein“ auf den Tod ist eine Haltung, in welcher „das Leben überwunden wird, ohne es zu verachten; der Schmerz des Todes muß immer

Wenn wir diese von Heidegger aufgestellten Existenzeigenschaften des menschlichen Daseins und seines Sterbens (Jemeinigkeit, Unvertretbarkeit, Dasein als Sein zum Tode, Verdrängungssucht) mit den andern Weltanschauungstypen vergleichen, die wir als Paradigmen „natürlicher“ Existenzauslegung anführten, so erkennen wir eine nicht in sie einzuordnende Besonderheit dieses Denkens ¹⁾.

Denn als „typische“ Eigenschaft dieser natürlichen Auslegungen erkannten wir gerade den überall sichtbar werdenden Drang auf „Unsterblichkeit“, d. h. aber die Tendenz der Entpersönlichung, die Proklamation der überpersönlichen Wesenheit, der Idee der Vertretbarkeit usw. Wir sahen mit alledem unlöslich verbunden eine Tendenz der Verdrängung, die bis in sublimste ideologische Formen hineinging.

Dies alles sehen wir von Heidegger „zurückgenommen“. Wir erkennen in der Welt seines Denkens allenthalben einen Realismus des Sterbens vertreten, den so nur die biblische Botschaft vom Tode kennt, weil diese die Einmaligkeit des menschlichen Personseins, die Unumkehrbarkeit der Zeitbahn („Entscheidungszeit“, „Kairos“) und die Unvertretbarkeit des Lebens und Sterbens durch andere Personen, Sachen oder Mächte verkündigt.

Woher rührt die einsame Stellung dieser säkularen Philosophie?

Wir sehen uns im Philosophieren Heideggers plötzlich in den Horizont einer nachchristlichen Landschaft versetzt, die als Horizont der säkularisierten Existenz zugleich deutlich macht, daß sie kein echtes Heidentum mehr aus sich herausgibt, sondern im Scheitern am Christentum verharret, also in einem Akt des Zerbruchs, der weder zur vorchristlich unwissenden Naivität zurückdringen kann, noch zu einem achristlich neutralen Verstehen menschlicher Existenz (eben im bloßen Sinne eines Alpha-privativum) ²⁾. Es ist ein Bericht der menschlichen Daseinslage von einem illusionslosen Realismus, aber — um

wieder erfahren, die existentielle Gewißheit kann immer neu erworben werden. Das Leben wird tiefer, die Existenz sich gewisser angesichts des Todes; aber das Leben bleibt in Gefahr, angstvoll sich selbst zu verlieren in der Leere, in der Existenz sich verdunkelt.“ Jaspers, Philosophie (1932) II, S. 227.

¹⁾ In gewisser Weise, aber nicht in dem gleichen Ausmaße trifft diese Besonderheit auch auf Jaspers zu. Das geringere Maß liegt — wie noch deutlich wird — an seiner größeren Unabhängigkeit von christlichen Kategorien.

²⁾ Gegen R. Bultmann: „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube.“ Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, 1930, S. 339 ff., bes. S. 340; ferner: „Das Problem der natürlichen Theologie“ in: „Glaube und Verstehen“ (Tübingen 1933), S. 295 ff., bes. 305 ff.

ein Bild zu gebrauchen — von jenem Realismus, den die Reportage eines ausländischen Berichterstatters besitzt, der wohl die Menschen sterben sieht, der wohl ihre Sorge sieht und auch die Kundgebungen ihrer Angst, der aber die Zusammenhänge und Hintergründe des Geschehens nicht durchschaut. Er sieht gleichsam die Folgen eines Gerichtsurteils — den auf den Tod hin geworfenen, den in die Zelle der Zeitlichkeit eingesperrten Menschen — aber nicht das Gerichtsurteil, das diese Situation bewirkte.

Ohne Bild heißt dies: Das Wissen um die Todverfallenheit des Daseins stammt bis in viele Einzelheiten hinein aus den illusionslosen Enthüllungen, die das Gesetz Gottes besonders in seiner paulinischen Ausprägung über die Existenz des gefallenen Menschen macht ¹⁾. Aber es fehlt die jene Situation erst aufschließende Kategorie der Gefallenheit, der „Sünde“. (Das gleiche gilt von der Daseinsverfassung der „Sorge“, der „Angst“ usw.). Die Frage nach der Gänze des Daseins meldet sich wohl an. Aber jene Gänze wird nun nicht von der M a c h t her gesehen, die dieses Dasein setzt, ihm seine Bestimmung verleiht, es begrenzt und „von allen Seiten umgibt“ (Ps 139), sondern vom T o d e, so nämlich, daß „der Tod als formgebende Potenz in das Dasein hereingeholt wird“ ²⁾. Damit wird der Tod, der doch nur M i t t e l der Begrenzung in der Hand Gottes ist, zum S e l b s t zweck erhoben. Das S y m p t o m der Daseinslage (daß wir nämlich vor Gott aus ganz bestimmten Gründen „am Ende“ sind), wird zu einer g e n u i n e n W u r z e l. Es ist das Zeichen für jenen „Aufstand der Mittel“, der überall einsetzt, wo die Bindung an Gott verlorengegangen ist. Es ist „die ganze Tragik des auf sich selbst gestellten Menschen, der sich ein ‚eigentliches Ganz-sein-können‘ nur noch vom Tode garantieren lassen kann! Hier hat das Dasein selbst verraten, daß das, was sein Leben gestaltet, der Tod ist“ ³⁾.

Damit ist das nachchristliche Zwieliicht aufgezeigt, in dem das Heideggersche Reden vom Tode steht und die Einsamkeit dieser Philosophie erklärt: Es ist tatsächlich so, daß dies autonom auf sich ge-

¹⁾ Hinsichtlich der Entlehnungen des Heideggerschen Philosophierens aus christlicher Theologie vgl. K. Löwith, „Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie“. Theol. Rundschau, 1930, S. 26 ff. Ferner „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie“, ZThK., 1930, S. 365 ff. Vgl. auch F. Traub, „Heidegger und die Theologie“, ZsyTh. IX, 686.

²⁾ So Lehmann gut. („Der Tod bei Heidegger und Jaspers“, S. 77).

³⁾ a. a. O., S. 78.

stellte Dasein in seiner Selbstausslegung auf den T o d als seine immanente Dynamis, als seine potenzgewordene Grenze stößt. Und dennoch ist die konsequent immanente und autonome Auslegung nicht das Produkt der Immanenz und Autonomie selber: Dieses Produkt würde vielmehr konsequenterweise immer das Merkmal der „Verdrängung“ an der Stirne tragen, weil menschliches Dasein von sich aus — sei es aus welchem Grunde immer — das Sich-Verhüllende, Sich-Ausweichende, weil als solches nicht A n-Erkennende und darum auch nicht E r kennende ist.

Das letztere bedeutet, genauer gesagt, dies: Es liegt im Wesen der Autonomie des Daseins, daß es sich nicht als ein dem Tode Verfallenes und im Tode Endendes verstehen kann. Schon logisch setzt die autonome Selbstdeutung einen Akt des Transzendierens voraus, in welchem das empirische Dasein sich über sich selbst erhebt und zum Träger jenes unbedingten, das zeitliche Dasein beurteilenden und insofern selbst der Zeit enthobenen Nomos proklamiert ¹⁾.

Es liegt im Pathos der Autonomie begründet, daß es die Situation der In-sich-Verschlossenheit und des Gebanntseins in den Horizont der Zeitlichkeit nicht anzuerkennen vermag und deshalb auch faktisch nicht e r kennt, daß es dies Beides nicht wahrhaben w i l l und deshalb auch nicht wahr sein l ä ß t. Darum nimmt Kant völlig konsequenterweise die Z e i t l o s i g k e i t des unbedingten sittlichen Nomos an, weil dieser Nomos nur so seine Überallgültigkeit erweist. Damit aber hypostasiert er dann zugleich ein überindividuelles Selbst als den Träger jener Autonomie: ein Selbst, das als intelligible Wesenheit nun nicht e t w a s e l b e r , sondern nur in seiner sensiblen Erscheinung (als empirisches Ich nämlich) dem Raum und der Zeit und damit der Individuation unterworfen ist, während es selbst darüber und außerhalb steht und deshalb auch nicht in die Todesgrenze einbezogen ist.

Es gibt folglich keine konsequente Erhellung des Daseins aus seiner Immanenz heraus, weil die autonom immanente Deutung den geschilderten Knick erfährt und die Immanenz gewaltsam durchbricht. Da dieser Knick aber bedeutet, daß das Dasein seine In-sich-Verschlossenheit nicht wahrhaben will (nicht „anerkennt“) ²⁾, obwohl sie wahr ist,

¹⁾ Deswegen liegt jene konsequent immanente Deutung — eben weil sie den Akt des Transzendierens mit einschließt und damit die konsequente Inkonsistenz der Autonomie mitmacht — bei Kant vor. Siehe Thielicke, „Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen“, Leipzig 1932, S. 99 ff.

²⁾ Über das Verhältnis von Erkennen und Anerkennen in der Existenz-

so ist er für die Heideggersche Sicht der bleibenden und durchgehaltenen In-sich-Verschlossenheit notwendig der Augenblick der Illusion, des unerlaubten Durchbruchs in die Unsterblichkeit ¹⁾. Die Größe der Heideggerschen Daseinsauslegung besteht darin, daß sie selbst dieser Illusion nicht verfällt, die sie hellichtig bei dem „normalen“ Daseins-Verständnis entlarvt hat.

Unsere Aussagen über die immanente Auslegungsmöglichkeit des Daseins scheinen aber mit alledem einem merkwürdigen Widerspruch anheimzufallen:

Auf der e i n e n Seite sagten wir:

Sofern die Erhellung des Daseins aus seiner eigenen Immanenz heraus konsequent und illusionslos betrieben werde, so würden der T o d und das S e i n z u m T o d e als letzte beherrschende Potenzen des Lebens sichtbar.

Damit scheint aber doch die a n d e r e, ebenfalls von uns aufgestellte These zu kollidieren: daß „Tod“ und „Sein zum Tode“ konsequenterweise gerade n i c h t als solche Letztwirklichkeiten aus der Immanenz des Daseins erhoben werden könnten, weil das Dasein wesensmäßig das sich Verhüllende, in seinem So-sein (Geschöpflichkeit, Sein zum Tode usw.) n i c h t Anerkennende sei ²⁾.

Wie löst sich dieser Widerspruch auf?

Tod und Sein zum Tode werden der Immanenz nur dann sichtbar, wenn sie sich in ihren Möglichkeiten besser verstehen lernt, als sie sich selbst versteht („von Natur“). Dieses Sich-besser-verstehen oder schärfer: dieses Erhellt-werden mitten in dem eigenen retouchierenden Erhellungsversuch, dieses alle natürlichen Lichtquellen überbietende Angestrahlt-s e i n ergibt sich aus der Berührung mit dem biblischen Daseinsrealismus, wie er unter der enthüllenden Botschaft des Gesetzes entsteht. (In Heideggers Daseins-Auslegung ist — wie gesagt — diese Berührung mit Paulus offensichtlich) ³⁾.

auslegung vgl. Thielicke, „Kritik der natürlichen Theologie“, 2. Aufl., München 1937.

¹⁾ Es ist wiederum verständlich und selbstverständlich, daß Kant von dem genannten Ansatz aus zur Unsterblichkeitslehre vordringen muß.

²⁾ Vgl. die entsprechende paulinische Aussage über das menschliche Dasein Röm 1 18 ff.

³⁾ Vgl. die eben angegebene Literatur. Interessant ist, wie auf Grund dieser großen Sachnähe zu entscheidenden Kategorien des paulinischen Daseinsverständnisses nun Bultmann den umgekehrten Versuch machen kann, Paulus mit

Um wieder ein Bild zu gebrauchen: Betritt man den Raum Heideggerschen Philosophierens, so ist es, als träte man in einen Saal von unwahrscheinlicher Helle, der dem zuerst geblendeten, aber dann sich öffnenden Auge nichts an Schrecknissen erspart: Es sieht trotz der Größe des Raumes seine steinerne Begrenzung. Keine dunkle Ecke läßt Schlupfwinkel, Übergänge und Durchgänge in andere Zimmerfluchten oder gar ins Freie erhoffen. Auch die Türe ist versperrt. Das geöffnete Auge sieht fern die absolute Leere des Raumes: Kein Gegenstand lädt zum Verweilen des Blickes ein und läßt ein Außerhalb des Raumes ahnen. Der Gefangene in seiner Zelle kann ja immer noch an mitgebrachten Bildern oder gar an einem Kunstgegenstand oder einem Andenken erkennen, daß die Zelle nicht das Letzte ist, sondern daß sie eingebettet ist in eine sie umhüllende, über sie hinausweisende Welt. Diese „Welt“ gemahnt den Gefangenen gleichsam in ständiger Anamnese, daß er nicht nur „der Gefangene“ ist, so gewiß er eben doch bleibenden Anteil besitzt an dieser Welt des „Mehr-als-Zelle“. Der Mensch der Heideggerschen Welt ist gefangener als dieser Gefangene. Das alles sieht das sonst dem Dunkeln und dem Zwielficht verhaftete Auge, wenn es sich an die unwahrscheinliche, es überfallende Helle gewöhnt hat.

Aber nun kommt das Entscheidende: Die Lichtquelle selber bleibt verborgen: Der betretene Daseinsraum liegt in einer rätselhaft indirekten Beleuchtung. Und der Eindruck des Auges, dieses Licht könne nicht aus dem Raume selber stammen, besteht nur zurecht. Gewiß: so ist der Raum. Das hat das entlarvende Licht gelehrt. Und selbst wenn der Eintretende jemals wieder herauskommt, wird er die geschaute Wahrheit nicht vergessen und sich nicht mehr an das tröstende Zwielficht seiner Illusionen gewöhnen können. Aber daß er den Raum des Daseins so schauen mußte, wie er ist, geschah nur durch eine übernatürliche, alle Menschenwirklichkeit transzendierende, aber in ihrer Indirektheit dem Auge verborgene Lichtquelle.

Es bleibt nur zu sagen: Es ist das Licht ohne Gnade; es ist das Licht des Gesetzes, aber nicht das andere des Evangeliums.

Mit alledem ist wohl die Vision des säkularisierten Menschen heraufbeschworen. Der Prozeß seiner Säkularisierung besteht in der Verlegung der Lichtquelle ins Hilfe Heideggerscher Begriffe zu interpretieren. Vgl. dazu den Artikel „Paulus“ in Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl.

I n d i r e k t e: Er kann das illusionslos wahr geschaute Dasein nicht mehr vergessen, so sehr er auch in seiner Alltäglichkeit bemüht ist, es zu „verdrängen“. Aber er weiß nicht mehr, woher er es weiß. Und nun ist er gnadenlos an sein Wissen ausgeliefert: ein zweiter Akt jenes Wissens, das ihn verflucht und in dem er nun aushalten muß. Vielleicht ist es in die richtige Richtung gesprochen, wenn man sagt: es ist der Fluch des entwichenen, den Staub von seinen Füßen schüttelnden Christus, dessen enthüllendes Röntgenauge man nicht mehr vergessen kann, während man seinen Segen nicht mehr besitzt. Es ist das Gericht des entwichenen Wortes; es ist der mit seinem Tode und mit seinem Wissen allein gelassene Mensch. Darum ist die „Freiheit zum Tode“ auf dem Hintergrund der Verzweiflung zu sehen, und zwar diesmal auf dem Hintergrunde einer unverdrängten, einer „erhellten“ Verzweiflung. Diese Freiheit ist heroischer Nihilismus, wie ihn nur der abgefallene Christ, nicht aber der „Heide“ kennt. „Erwachen“ und „Tapferkeit“ ist die verbleibende Parole¹⁾.

Für Ernst Jünger — der vielleicht der unmittelbarste Interpret unserer Zeit aus ihr selbst heraus ist — ist das „Erwachen“ in ähnlicher Weise wie bei Heidegger das Aufgewecktwerden aus dem Verdrängungsprozeß, in dem der Mensch sich das grausige Nichts seines Todes, d. h. seines trost-losen, seines ausweg-losen Todes verbirgt: Dieses „Erwachen“ vollzieht sich bei E. Jünger nicht so sehr in der Berührung (wenigstens nicht so sehr in der direkten wie bei Heidegger ausweisbaren Berührung) mit der Gesetzesbotschaft, obwohl auch sie wohl im Hintergrunde steht. Sondern dieses Erwachen vollzieht sich im Traum, in jenem Offenbarwerden des ins Unterbewußte verdrängten Wissens: vgl. z. B. den charakteristischen Traum vom Verschlucken der „dicken grünschwarzen Viper“²⁾.

V. Ich-Teilung im Namen der Ethik

Wir sahen: Das Hauptkennzeichen des Versuches, den Tod zu verdrängen und dem traumhaft unwirklichen Bild des unsterblichen Menschen nachzujagen, ist die Ich-Teilung. (Das säkularisierte Denken macht hier in seiner Vertretung durch Heidegger eine Ausnahme.) Wir können nun diese Gedankengänge nicht verlassen, ohne noch eine a n d e r e Form der Teilung wenigstens zu erwähnen: Wir meinen die

¹⁾ „Abenteuerliches Herz“, 1. Aufl., S. 93.

²⁾ a. a. O., S. 85. Die spätere Entwicklung Ernst Jüngers, die sich ganz ausgesprochen dem Urchristentum zuwendet, steht hier nicht zur Diskussion.

ethische Ich-Teilung, wie sie klassisch in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ vorliegt.¹⁾ Es handelt sich dabei um folgendes:

Diente die bisher betrachtete Ich-Teilung vor allem dem Ziel, der Bedrohung durch den Tod auszuweichen und diesem Tod gleichsam eine unauflösliche, „bleibende“ und insofern unsterbliche Ich-Region entgegenzusetzen, so hat die ethische Ich-Teilung vor allem den Sinn, der Bedrohung durch die unbedingte, den ganzen Menschen in Anspruch nehmende Forderung auszuweichen.

Im einzelnen sieht dieses taktische Manöver etwa folgendermaßen aus:

Nach der biblischen Sicht ist es so, daß sich der von Gott geschaffene und ihm gehörende Mensch — eben wegen dieser Geschöpflichkeit und wegen dieses Gehörens — seinem Herrn verpflichtet weiß oder doch wissen sollte (Röm 1 18 ff.). Das Gesetz gibt diesem Ansprüche Gottes Ausdruck, indem es gleichsam die Hand auf den Menschen als Gottes Eigentum legt, ihn „beschlagnahmte“ und ganz einfach die Konsequenzen zieht aus der Tatsache, daß Gott ist. Als Geschöpf, das sich rein aus den Händen Gottes empfangen hat, erfährt der Mensch, daß er sich ganz und gar Gott schuldet und zwar so und in der Form schuldet, wie er sich aus seinen Händen empfing — um sogleich entdecken zu müssen, daß er dieses Schuldig-sein nie begleichen kann und daß es so als „Schuld“ auf ihm stehen bleibt. Denn er muß bekennen, in eine Existenz geworfen zu sein, die ihn als Belastete umfängt und die ihm in keinem Augenblick als eine noch offene Möglichkeit bevorstand, so daß er sie ergreifen und in autonomer Selbstschöpfung hätte gestalten können.

Obwohl er aber dies ihn Umfangende, ihn in die Schuld Werfende erkennt, ist es ihm nicht möglich, sich davon zu distanzieren, etwa derart, daß er, ähnlich wie der greise Harfenspieler in Goethes „Wilhelm Meister“, sich selbst nur als passives Objekt eines ihn überkommenden und übermögenden Schuldchicksals versteht, um sich von da aus allem Schuld-Vorwurf und aller Verantwortung zu entziehen. Nein: er kann die Grenze zwischen sich und der ihn belastenden Schuld niemals finden, er weiß sich immer als Vollstrecker — als „Subjekt“ — der in seine Existenz hineinragenden Schuld, die eben doch von ihm

¹⁾ Vgl. dazu die ausführlichen Analysen und Auseinandersetzungen in dem Buche des Verf.s „Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie“ (1935), bes. S. 68 ff. Im folgenden können wir nur Andeutungen geben.

übernommen und konkret vollzogen wird. Wohl kann er v o r ü b e r g e h e n d eine Distanzierung zu unternehmen versuchen: Er kann mit Paulus sagen: 1) „nicht ich“, sondern „die Sünde in mir“ hat dieses getan — als ob diese Sünde eine andere, von ihm ablösbare, ihm gegenüberstehende Macht sei. Aber angesichts des i h n s e l b e r meinenten Gotteswillens vollzieht sich im nächsten Augenblicke dann wieder die Identifizierung: „Ich unglücklicher Mensch . . .“, „ich bin es ja selbst“ — „wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes“ (Röm 7 24).

Die tiefste Erfahrung des vom Gesetze betroffenen Menschen ist deshalb die, daß er nicht aus seiner Haut, daß er sich gleichsam nicht verlassen und seine Identität auflösen kann und daß darum seine Existenz von einem tiefen unausweichlichen Zwiespalt durchzogen ist: von dem Zwiespalt nämlich zwischen dem, was er w i l l, und zwischen dem andern, was er infolge der ihn belastenden Hypothek dann faktisch t u t 2). Er muß erkennen, daß das Gebot Gottes nicht die Wirkung hat, ihn sich „gleichgestimmt“ und gehorsam zu machen und foglich eine Gesamtbewegung seiner Person auf Gott hin zu vollziehen, sondern daß es ihn statt dessen in einen unerhörten Kampf mit sich selber (als den Ausdruck jenes Zwiespaltes) stürzt: Die Partner dieses Kampfes sind der das Gesetz intendierende, gehorsam sein wollende Wille und andererseits das, was für die Botschaft Jesu die „Gedanken des Herzens“, das Grab der bösen Gelüste unter der tarrenden Tünchdecke sind und was für Luther die concupiscentia, das Selbstseinwollen ist.

Diese Situation des Menschen gegenüber dem total beanspruchenden Willen Gottes ist nun aus einem doppelten Grunde hoffnungslos:

E i n m a l deshalb, weil das Produkt der Werke, das diesem Handeln entspringt, immer doppelgesichtig bleibt: Denn diese Werke sind Kundgebungen s o w o h l des Selbstseinsollens (und verleiten insofern zu pharisäischer Werkegerechtigkeit mitten in einer nach außen „wertvollen“ Tat) w i e a u c h des willentlichen Gehorsamsaktes. Sie sind also wesentlich niemals Erfüllung des Gotteswillens.

Z u m a n d e r n ist die Situation deshalb hoffnungslos, weil das „Werk“ und das „Handeln“ niemals zu einem S i e g führen, etwa dergestalt, daß die W u r z e l des Widerstandes gegen Gott aufgehoben werden könnte. Was auf der ethischen Ebene erreicht wird, ist nur

1) Röm 7 17.

2) Röm 7 1 ff.

eine *I n t e n s i v i e r u n g* des ethischen Kampfes, der in seiner Ausweglosigkeit dadurch ähnlich sichtbar wird wie in Luthers Klosterkämpfen oder beim Paulus von Römer 7. (Der Apostel und der Reformator erleben nur stellvertretend und in exponierter Weise das, was für alle gilt.) Jedes der Forderung gehorsame Handeln ist von hier aus gesehen immer nur eine Bearbeitung des Materials der *concupiscentia*, ein *Ihr-Abbringen* oder ein *Sublimierungsprozeß*, aber damit immer etwas, das sie als Gegebenheit und zwar als *bleibende Gegebenheit v o r a u s s e t z t*.

Wohlgemerkt: Diese Konsequenzen treten nur ein und werden nur offensichtlich, wenn die Unbedingtheit, die die *T o t a l i t ä t* des Menschen beanspruchende Forderung Gottes ernst genommen wird (d. h. in ihrer *Bergpredigt-Gestalt*): Nur hier wird die Ganzheit des Menschen als eine *Verfallene* deutlich, nur hier wird die Identität des Menschen mit sich selbst als ein *Gefängnis* sichtbar, aus dem er nicht auszubrechen vermag.

Es ist also wichtig zu sehen, daß die biblische Anthropologie von durchgängiger Konsequenz ist: Auch im Rahmen der Ethik, d. h. unter dem Gesetz Gottes wird dieselbe Ganzheit und dieselbe nicht aufteilbare Einmaligkeit des menschlichen Ich verkündet wie im Rahmen der Lehre vom Tode.

Angesichts dieser Bedrohung durch die radikale, den ganzen Menschen betreffende und insofern verurteilende Forderung sehen wir nun den autonom sein wollenden Menschen zu einem ähnlichen Kunstgriffe seine Zuflucht nehmen, wie wir ihn beim Versuch der *Entmächtigung* des Todes vorliegen sahen. (Es ist eben nicht von ungefähr, daß der Widerspieler von der gleichen Konsequenz ist.) In besonders prägnanter Weise sehen wir jenen Kunstgriff bei Kant vorliegen: In aller Kürze sind dabei folgende Punkte herauszuheben:

Der unbedingte *Nomos*, wie er im kategorischen Imperativ formuliert ist, steht nicht heischend dem *g a n z e n* Menschen gegenüber, sondern ertönt in ihm selber, so gewiß er als Person selber *S u b j e k t* und keineswegs nur *O b j e k t* der Forderung ist. Daraus ergeben sich mehrere Konsequenzen:

1. „Sollen“ und „Können“ sind ganz aufeinander abgestellt. D. h. das Sollen wäre sinnlos, wenn ihm nicht ein zugeordnetes Maß an Gehorsamsfähigkeit entspräche. Besäße der Mensch diese Möglichkeit des Gehorsams *n i c h t*, könnte er ja für den Ungehorsam nicht verantwortlich gemacht werden. Dann aber könnte das Sollen auch nicht

an die Verantwortung appellieren und würde so als Gehorsamsforderung hinfällig werden.

Diese Fähigkeit des Gehorsams ist nun bei Kant in einer doppelten Richtung zu bestimmen:

Einmal besteht die Fähigkeit zum Gehorsam darin, daß der Mensch eine formale Freiheit gegenüber dem Kausalnexus besitzt und daß er so jedem schicksalhaften Müssen entzogen ist. „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen . . . wechselweise aufeinander zurück“¹⁾.

Ferner ist die Fähigkeit zum Gehorsam, das „Können“ also, dadurch gegeben, daß die Forderung des praktischen Logos nicht das ganze Ich beansprucht, sondern nur den der menschlichen Freiheit zur Verfügung stehenden Ich-Teil. Z. B. werden die „Anlagen“ des Menschen, mit denen begabt oder belastet er sich vorfindet, als ethisch neutral vorausgesetzt und von der Forderung nicht behelligt: Es wird dem Menschen nicht gesagt, daß er „total anders“ werden müsse und daß sich die Totalität dieser Änderung bis in den Boden und die Wurzel seines Ich zu erstrecken habe.

Er kann sich vielmehr von einem Teil seiner selbst in der Tat distanzieren, so gewiß er diesen Teil aufzufassen hat als schicksalhafte Gegebenheit, für die er nicht verantwortlich gemacht werden kann und die insofern ethisch neutral ist²⁾.

Die Forderung bezieht sich folglich nur auf den mobilen, aktionsfähigen Ich-Teil, wie er sich auf der Basis jener gegebenen Anlagen erhebt. Oder anders ausgedrückt: Die Verantwortung beginnt nicht mit der angesichts der Forderung erhobenen Frage: „Wer bin ich?“ (und zwar ich mitsamt meinen Anlagen); sondern die Verantwortung beginnt mit der Frage: „Was fange ich mit meinen Anlagen an?“, „Was hole ich aus ihnen heraus?“ Denn „ich“ bin streng genommen nicht der Träger der Anlagen, sondern ihr Auswerter, derjenige also, der aus ihnen etwas herauszuholen hat. „Ich“ als personhafte Größe bin der „Herausholende“, und nur in diesem schmalen Sektor bin ich verantwortlich. Ich bin also keineswegs mit mir selbst identisch, sondern nur mit einem Teil meiner selbst. Die aus der menschlichen Autonomie stammende Forderung meint keineswegs den ganzen Menschen und kann ihn auch infolgedessen als Ganzen nicht in Frage stellen. Eine in sich identische Wirklichkeit (und das ist doch hier der

¹⁾ Kritik der prakt. Vernunft (Meiner), S. 35.

²⁾ Geschichte und Existenz, S. 74 ff.

in Personalunion fordernde und geforderte Mensch) kann sich nicht selbst in Frage stellen. Das widerspricht dem Wesen der autonomen Forderung. Der Ausdruck für dieses „Sich-selbst-nicht-in-Frage-stellen-können“ des ethischen Menschen ist die genannte Entsprechung von Sollen und Können, also die Kantische Grundthese „Du kannst, denn du sollst“. Denn diese These bedeutet, daß die Sollensforderung ihr Maß und ihre Grenze hat an dem Umfange des menschlichen Vermögens, d. h. also an dem Umfange des mobilen, aktiven, über sich selbst verfügenden, „herausholenden“ Ich-Teiles.

2. Mit der Autonomie des kategorischen Imperativs ist also eine Teilung des menschlichen Ichs gegeben: es zerfällt in einen verantwortlichen und in einen nicht verantwortlichen Ich-Teil. Diese Zweiteiligkeit hängt zusammen mit den beiden Welten, deren Glied der Mensch ist und die sich in ihm berühren: Die eine dieser beiden Welten heißt *m u n d u s s e n s i b i l i s*. Sie repräsentiert die Welt der Naturgesetzlichkeit, des Müssens. Als solche enthält sie jene Ich-Bestandteile, die gleichsam als Erbgut, als Physis im Zuge der Kausalgesetzlichkeit vom Ich übernommen werden und insofern ethisch neutral sind. Im Zuge der gleichen Gesetzlichkeit leben diese übernommenen Ich-Teile dann entweder unangefochten in ihm fort (Anlagen; Eigengesetzlichkeit des Animalischen im Menschen); oder aber sie werden Gegenstand des ethischen Eingriffs, des „Herausholens“. Der andere, mit alledem schon erwähnte Ich-Teil ist Glied des *m u n d u s i n t e l l i g i b i l i s*, d. h. Glied jener moralischen, im praktischen Logos sich kundgebenden Welt.

3. Mit dieser sittlichen Zweiteilung des Menschen ist nun logischerweise ein Kampf und ein Zwiespalt gesetzt: nämlich der Kampf des Menschen mit sich selber, insofern er „teils“ Fleisch und „teils“ Geist ist. Aber dieser Kampf ist nun nicht mehr ein Zeichen jener schmerzlichen Erfahrung, die Paulus Römer 7 machte, jener Erfahrung des Zwiespaltens nämlich, die lehrte, daß der Mensch nie in einer einhelligen, totalen Bewegung auf Gottes Willen zu sein kann und daß er immer zugleich der Widerstrebende und der Nein-sager ist. Sondern dieser Kampf wird bei Kant zum Ausdruck menschlicher Würde und damit geradezu umgekehrt gewertet wie bei Paulus: Der Mensch ist im Unterschied zu allen sonstigen Kreaturen der einzige, der nicht der triebhaften *necessitas* der Naturgesetzlichkeit verfallen ist, sondern der sich im Protest wider sie erheben kann.

Man wird daraus folgende Schlußfolgerung ziehen dürfen:

Sobald der Nomos dem Menschen nicht mehr gegenübertritt als Willenskundgabe seines ihn besitzenden, seinen Ursprung und seine Bestimmung setzenden Herrn, sondern sobald er in den Menschen selber hineinrückt als Ausdruck für dessen Selbstgesetzgebung, ist der im Menschen gesetzte Kampf nicht mehr Ausdruck des Fluches, sondern des Segens, nicht mehr Zeichen einer verfehlten Bestimmung, sondern einer vollzogenen Bestimmung.

Damit wird sichtbar, wieso die beschriebene Aufteilung des menschlichen Ichs eine Entmächtigung der Forderung bedeutet:

Einmal insofern, als das Ich auf Grund seiner moralischen Aktionsfähigkeit und damit seiner Verantwortung dem Sollensbefehl seine Reichweite vorschreibt und einfach den Ich-Teil, der ihm gefährlich werden könnte, für ethisch neutral und dem Gebot gegenüber für unzuständig erklärt.

Ferner wird die Forderung durch das Teilungsprinzip insofern entmächtigt, als diese Forderung ja das Ich keineswegs mehr in Frage stellt, sondern es umgekehrt durch den in ihm erreichten Kampf seiner Bestimmung entgeführt.

VI. Zusammenfassung und Ausblick

So wird auch auf ethischem Gebiet der gleiche Kunstgriff sichtbar, den wir angesichts des Sterben-müssens wirksam sahen: Die Ich-Teilung verfolgt jeweils den Zweck, daß das Ich sich der unbedingten Bedrohung durch den Tod oder den heischenden Gotteswillen entzieht, indem es eine unangreifbare Ich-Zone proklamiert, in der es — Gott ist. Damit wird dann zugleich der Hintergrund jenes Kunstgriffes sichtbar, den die Interpretation des biblischen Menschen- und Todesverständnisses noch deutlicher machen muß: Er ist Symptom der vor Gott fliehenden, ihn selber und sich selber nicht wahr haben wollenden, ihm seine Gottheit streitig machenden und damit in rebellische Illusionen sich stürzenden Menschenexistenz.

Die Leugnung des unbedingten Gebotes und die Leugnung des unbedingten Gesetzes beruht also nicht auf einer Fehldeutung wichtiger Phänomene des menschlichen Lebens, die ein strengeres Wahrheits-suchen dann zu korrigieren vermöchte. Es geht bei beiden überhaupt nicht um eine Wahrheit, die Gegenstand kontemplativer Erkenntnis und damit von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit dieser Kontemplation abhängig wäre.

Sondern es geht darum, daß die so mißverstehende, „verdrängende“ Menschenexistenz in der Unwahrheit ist, daß sie sich nicht als das anerkennen will, was sie ist: nämlich als die aus der Gemeinschaft mit Gott ausgebrochene und trotzdem von ihm total zurückverlangte, durch die Grenze des Todes von ihm geschiedene Existenz. Es ist der Mensch, der sich in seiner Geschöpflichkeit, in seinem Schuldig-sein und in seiner Begrenzung nicht wahrhaben will und insofern die Wahrheit dieser seiner Existenz auch nicht erkennt. Die mangelnde Anerkennung seines Da- und Soseins führt zu falscher Erkenntnis. Die Erkenntnisakte, die aus solcher „Existenz in der Unwahrheit“ heraus vollzogen werden, sind selber der Unwahrheit verfallen.

Es geht also nicht um ein Mißverstehen gewisser Phänomene menschlicher Existenz, über die eine christliche Existenzphilosophie dann mit andern Daseinsinterpretationen zu diskutieren und zu rechten hätte; sondern es geht um ein Mißverstehen der Existenz selber. Wie steht es in Wahrheit mit dieser Existenz? Das ist die Kernfrage, die wir unserer biblischen Besinnung zugrunde legen. Und es ist anzunehmen, daß die sich selbst erkennende und vor allem anerkennende Existenz „wie von selber“ auch jene Phänomene zurechtrückt. Denn jene Phänomene sind nicht so sehr Gegenstand der Erkenntnis als vielmehr der Anerkennung und damit sichtbar nur für eine Existenz in der Wahrheit. Nur wer aus der Wahrheit ist, hört in ihnen Gottes Stimme.

Zugleich wird von hier aus sichtbar, daß unsere Deutung der Weltanschauung von dem Teilungskunstgriff her nicht die Entdeckung einer Technik des philosophischen Denkens war, sondern die Entdeckung einer bestimmten Existenzhaltung, die sich zu ihrer geistigen Konsolidierung jener Technik bedient und — höchst verborgen — auch in ihr ausspricht. Indem wir aber hier die vor Gott fliehende und seine Gerichte „verdrängende“ Menschenexistenz vor Augen halten, wird sichtbar, daß unsere „Deutung“ von Anfang an geleitet war von dem Wissen um die Wahrheit dieser Existenz, wie sie unter Gesetz und Evangelium ans Licht tritt.

Was wir trieben, war so nichts anderes als ein Stück Kritik der natürlichen Theologie, vor allem im Lichte von Röm 1 18 ff., und betrieben an einem konkreten Problem, wie es die Todeswirklichkeit darstellt.

Es war folglich kein philosophischer Unterbau, den wir für unsere biblische Betrachtung schaffen wollten, sondern ein im Lichte dieser

Betrachtung vollzogenes, nur aus methodischen Gründen vorweggenommenes Zurückblicken. Die „Welt“ wurde angeschaut im Scheine des „Lichtes der Welt“ (Joh 8 12).

Wir werden nun im nächsten Teil unserer Untersuchung — das wurde bereits angedeutet — sehen, wie gegen diese den Tod fliehende Teilung des Menschen sich der biblische Protest erhebt. Denn der Schrecken des Todes, von dem alle biblischen Menschen etwas wissen, beruht nicht auf der Angst vor dem Gebratenwerden in einer jenseitigen Hölle, wie billige Kritiker das schon deshalb gerne wahrhaben möchten, weil sie dann eine patente Möglichkeit bekommen, dem hier gestellten Problem auszuweichen. Nein: der Schrecken des Todes beruht darauf, daß der Mensch hier ein schlechthin Ganzes ist und deshalb im Tode ganz tot ist. Er kann sich nicht vertreten lassen durch die unsterblichen Mächte, deren individuelle Durchgangsstufe er wäre. Es geht nicht um die Mächte, sondern er selbst ist angeredet, in seiner Person, in seinem — wenn man so will — Verlassensein von allem, was in dieser ihm zugehörigen Welt groß, wertvoll und unsterblich zu machen scheint. Er, der hinter dem allen steht, ist von Gott gemeint und gerufen. Er, der hinter dem allen steht, muß sterben. Und er, der hinter dem allen steht, ist nicht etwa nichts, ist nicht etwa eine bloß individuelle Durchgangsstufe der transsubjektiven Mächte, sondern er ist etwas, das vor Gott einen Namen hat und sich in diesem Namen gerade nicht auslöschen kann: „Nähme ich Flügel der Morgenröte und flöge zum äußersten Meer, so würde mich doch deine Hand dasselbst führen und deine Rechte mich fassen. Spräche ich: Finsternis möge mich decken, so muß die Nacht auch Licht um mich sein“ ¹⁾).

Deshalb ist der Tod biblisch ein Problem: weil hier der Mensch nicht bloß Stück des Lebens oder des Geistes oder des Volkes ist, sondern hinter dem allen und ohne dies alles auch noch ein Selbst hat, das einen character indelebilis trägt und von dem er Rechenschaft ablegen muß.

Durch dieses Selbst ist der Tod ein Problem. Denn von hier aus gesehen ist er nicht mehr „Übergang“ — das Selbst kann ja gerade nicht in etwas anderes übergehen —, sondern „Untergang“.

Darum ist auch die Erlösung von der Todesknechtschaft nicht in

¹⁾ Ps 139 9–11.

dem Traum einer vermeintlichen Unsterblichkeit gegeben — „Unsterblichkeit“ ist ja nichts anders als „Übergang“ —, sondern darum ist diese Erlösung allein gegeben in der Auferstehung der Toten, d. h. in der Wirklichkeit dessen, daß ich durch den Untergang hindurchgerissen werde von dem einen, den er in seinen Strudeln nicht zu ersticken vermochte. Auferstehung: das ist das gesprengte Grab (aber eben das vorher auch benutzte Grab); Unsterblichkeit: das ist das verleugnete Grab.

Vielleicht ahnen wir an dieser Stelle schon von ferne, daß in diesem (nicht verleugneten) Untergang des (ebenfalls nicht verleugneten) Selbst der Grund für den so merkwürdigen biblischen Gedanken liegt, daß der Tod mit der Sünde zusammenhänge und daß darin sein Schrecken liege. Denn Sünde hat es ja ebenfalis mit jenem Selbst zu tun, das vom Tode so merkwürdig angegangen wird. Und wie wenn das säkulare Denken selbst etwas wüßte von diesen hintergründigen Zusammenhängen, erwehrt es sich beider bedrohlichen Mächte durch die gleiche Technik der Ich-Teilung. Nicht nur dem Tode, auch der Sünde gegenüber möchte sich das Selbst auslöschen und sie auf anderes und andere „abschieben“.

Offenbar hängt also alles an diesem unauslöschlichen Selbst des Menschen, was den Tod und was auch die Sünde nach biblischer Sicht so ernst macht. Und offenbar ist der Tod und ist die Sünde im Mythos unserer Tage deshalb so wenig ernst, weil man jenes Selbst wegdisputiert hat, weil man nur noch die übergreifenden Mächte sieht, in denen dies Selbst nur scheinbar unwesentlicher, sich im Tode selbst aufhebender Durchgangspunkt ist. (Die Summe solcher entselbsteten Iche heißt Kollektiv, „Masse“.) Offenbar ist die Tatsache, daß man sein Selbst verloren hat und daß man personlos geworden ist, der Grund dafür, daß man Sünde und Tod nicht ernst zu nehmen vermag — und auch umgekehrt: daß man sie mittels der Flucht in die Personlosigkeit nicht mehr ernst nehmen will¹⁾, — nicht ernst zu nehmen vermag und nicht ernst nehmen will bis auf das Sterbestündlein selbst, in dem einem der Arzt nicht sagen darf, daß man sterben muß, weil man plötzlich zu ahnen beginnt, daß der Tod doch noch mehr ist als „Übergang“, weil man merkt, daß „ich“ sterben muß und daß man ein Selbst hat, das hier vom Tode in Frage gestellt ist.

¹⁾ Man könnte hier an das im Rahmen einer ganz bestimmten Metaphysik stehende und doch hier anklingende Wort Fichtes von 1794 denken: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten.“

Was ist dieses Selbst des Menschen, dies Unvertretbare, um dessen Erfassung offenbar alles geht? Davon werden wir nun zu handeln haben. Aber wir möchten den ersten Teil unserer Betrachtung nicht schließen, ohne den Hinweis darauf, daß auch der personlos gewordene säkulare Mensch unserer Tage hin und wieder eine Vision hat wie in einem Wachtraum, eine Vision, die ihm sichtbar macht, daß alle Tapferkeit und alle Haltung und alle Leistung u. U. nichts anderes sein kann als Flucht vor sich „selbst“, Flucht vor jenem Selbst, das eine ungeheure Gefährdung wäre, wenn es damit ernst sein sollte. Darum muß man reden und handeln, um das tödliche Schweigen oder die gerade in jenem Schweigen sich vollziehende schreiende Anklage zu übertönen und zu übertäuben. Und auch die Heideggersche „Freiheit zum Tode“ erscheint von hier aus nur als die Fratze eines tödlich erschauernden Antlitzes, das sich rätselhaft verloren weiß — nicht in einem Nichts, sondern im Gericht.

Ein solcher Wachtraum wird erlebt in der dichterischen Schau Gerhard Schumanns, die den Schrecken des verlorenen Selbst und des verlorenen Gottes beschwört ¹⁾:

Wir sind die Welt und schöpfen jedes Ding!
 Wir aßen von dem Baum. Nun ist uns Wissen.
 Im Schacht des Selbst begegnen wir uns rein.
 Wir haben uns dem Glück des Traums entrissen.
 Wir wagen auch den schwersten Gang allein.
 . . . Wir reden laut in Monologen . . .
 Und manchmal höhnen wir uns: Wie du bangst! —
 Ob wir uns nicht um unser Heil betrogen?
 Wir sind sehr stolz, doch innen lauert Angst.

Wir schufen nach dem eignen Bild die große,
 Die stolze Menschenwelt und Herrlichkeit.
 Wir türmten in die Wolken die Paläste!
 Wir wühlten in der Erde tiefsten Schlünden,
 Und selbst die Lüfte zwangen wir zur Fahrt.
 Doch plötzlich froren wir, und stießen hart
 An Wand der Einsamkeit — im Eignen Gäste! . . .
 Verlor'ner Gott, läßt du dich wiederfinden?

¹⁾ Gerhard Schumann, „Lieder von der Umkehr“ in: „Wir aber sind das Korn.“ Die zitierten Verse stammen aus einer geradezu ungeheuren Vorausschau des Jahres 1932.

Als wir ihn ließen, waren wir verlassen,
 Ein welker Zweig, den man vom Baume bricht.
 . . . Wir reden, weil es tödlich uns umschweigt.
 Wir jagen, die aus Angst zur Tat Verfluchten,
 Die immer doch nur eig'ne Fratze zeigt.
 Wir hören schon das Schreiten des Gerichts.
 Wir tun, als ob wir eifrig etwas suchten —
 Und wissen schon: wir finden nur das Nichts.

Nun kommt die Zeit mit grauenvollem Sterben.
 Wir zweifeln an uns selbst — und gurgelnd quillt
 Das Wasser der Verzweiflung durch die Scherben
 Gebroch'ner letzter Dämme . . .
 Ja, Herr der Welt, du müßtest uns verdammen,
 Und jedes Flehen ist vermess'ner Hohn.
 Wir brechen stumm die stolze Burg zusammen,
 und steigen arm von unserm Thron.

Wir geben unsre Zügel aus den Händen
 Nach herrisch hingebrauster Jagd.
 Und tun den Purpur ab von unsern Lenden.
 Es bäumt sich drohend auf — nun steh'n wir nackt
 Und frieren, in das völlige Nichts gestoßen
 Und ohne Trost der eigenen Sakramente —
 Zerschlagen, dunkel, in der grenzenlosen
 Verzweiflung hingekauert. Und das ist das Ende.

Wir bitten nicht. Schlag zu, o Gott, schlag zu!
 Wir löschen unser Licht, nun leuchte du!
 Es ist unmöglich — doch du kannst es tun!
 Wir knie'n gebeugt. Nun laß die tränenfeuchten,
 Die müden Augen in dem Lichte ruh'n . . .

Nun richte nicht. Nun richte du uns auf!
 Nun binde uns mit deinem schweren Glück.
 Gib uns dem Strom, dem Blut, dem Weltenlauf!
 Vergib uns, Herr, und gib uns dir zurück,
 Und laß uns weinen in dem Schloß der Nacht.
 Es ist unmöglich, Herr! — Es ist vollbracht ¹⁾.

¹⁾ Siehe Beilage II: Über den Palingenesiegedanken in der
 Romantik.

II. Teil

Die biblische Eröffnung der Wirklichkeit des Todes

„Welche unendliche Realität bekommt doch das menschliche Selbst, wenn es sich dessen bewußt wird, daß es vor Gott da ist, wenn es ein menschliches Selbst wird, dessen Maßstab Gott ist. Ein Hirte, der (wenn das möglich wäre) Kühen gegenüber ein Selbst ist, ist ein sehr niedriges Selbst; ein Herrscher, der Sklaven gegenüber ein Selbst ist, desgleichen. Und eigentlich sind diese beiden kein Selbst; es fehlt das Maß. Das Kind, das bisher nur die Eltern zum Maß hatte, wird ein Selbst, indem es als Mann den Staat zum Maß bekommt; aber welcher unendliche Akzent fällt auf das Selbst, wenn es Gott zum Maß bekommt.“

Kierkegaard¹⁾

„Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe.“

Jesus Christus²⁾

¹⁾ Krankheit zum Tode, Jena 1924², S. 74.

²⁾ Joh 11 25.



A. Vorverständigung: Ausblick auf den personhaften Charakter des menschlichen Sterbens

I. Der Tod als Unnatur

Für biblisches Denken ist der menschliche Tod schlechthin Unnatur. Er ist niemals und nirgendwo Ausdruck irgendeiner Gesetzmäßigkeit, so daß er die Bedeutung des notwendigen Ab im Lebensrhythmus hätte. Er ist statt dessen Ausdruck einer Katastrophe, die der ursprünglichen Bestimmung oder — anders ausgedrückt: — der eigentlichen „Natur“ des Menschen schnurstracks entgegenläuft. Als Katastropheneinbruch in die Schöpfung Gottes wird er zugleich die Grenze zwischen Gott und Mensch, zwischen dem, der „allein Unsterblichkeit hat“¹⁾ und dem, der des Lebens verlustig gegangen ist.

Diese Grenze wird unter keinem der beiden möglichen und von uns besprochenen Gesichtspunkte verwischt: w e d e r unter dem Gesichtspunkt, daß dem Menschen eine immanente „unsterbliche Qualität“ eigne, die ihn dem Leben Gottes verwandt mache (wenn auch nur mit einem begrenzten Ich-Teil); n o c h unter dem Gesichtspunkt, daß die Gottheit selber dem Todesverhängnis unterworfen sei. Im letzteren Fall ist es ganz gleichgültig, ob dieses Todesverhängnis in dem griechischen Gedanken der grenzesetzenden Moira oder im germanischen Glauben an die Götterdämmerung zum Ausdruck gebracht ist. Im e r s t e n Falle (wo also die Annahme der „unsterblichen Qualität“ herrscht) wird die Grenze zwischen Gott und Mensch durch die Ähnlichkeit der Lebensqualität auf beiden Seiten verwischt. Im z w e i t e n Falle („Götterdämmerung“, „Moira“) wird die Grenze aufgehoben durch die Solidarität des Schicksals, das sowohl dem Menschen wie auch der Gottheit ein Ende setzt.

Demgegenüber hat — biblisch gesehen — Gott allein Leben. Bereits sein alttestamentlicher Name „Ich bin, der ich bin“ deutet mit der Bezeichnung des ewigen Präsens Gottes auf dieses sein Leben²⁾. Der göttlichen Majestät eignet kein geschöpfliches Leben, das auf sein Ende hin entworfen wäre, sondern Gott hat das Leben „in sich sel-

¹⁾ 1 Tim 6 16.

²⁾ Ex 3 14.

ber“¹⁾, ja, er ist selbst die „Quelle des Lebens“²⁾. Damit aber kann er keinem Ende des Lebens unterworfen sein. Vielmehr bildet er selbst das Ende, so gewiß er am Anfang³⁾ und am Ende steht, so gewiß er Anfang und Ende, Alpha und Omega ist⁴⁾. Er ist nach der Vision des 90. Psalms gleichsam der Strand der Ewigkeit, an dem sich das Meer der Zeit von allen Seiten bricht.

Damit hängt es auch zusammen, daß Gott allein S p e n d e r des Lebens ist in jenem schöpferischen und unbedingten Sinne, der ihm als dem Leben-Setzenden zukommt⁵⁾. Wo Gott ist, da ist Leben, wo Gott nicht ist, da ist der Tod⁶⁾.

So ist Leben im eigentlichen Sinne nur dort, wo der Lebenshauch Gottes strömt. Aber auch hierbei ist es überaus charakteristisch, daß das so geschenkte Leben nicht vorgestellt wird in dem populären Bilde eines dem Menschen mitgeteilten göttlichen Funkens, der nun sozusagen aus eigener Glut, „autark“, in ihm brennt; sondern daß es vorgestellt wird in dem Bilde des Odems, der gleichsam „laufend“ geblasen wird oder unterbrochen werden kann⁷⁾.

Die Mitteilung des Lebens von Gott her ist nicht zu verstehen gemäß der deistischen Ideologie, nach der Gott die Uhr aufzieht, um sie dann allein entsprechend der in sie investierten Energie weiterlaufen zu lassen. Sondern die Lebensmitteilung von Gott her ist aktuelle und aktuell b l e i b e n d e Schöpfung.

Damit hängt es zusammen, daß Leben nur d e r hat, der in Verbindung oder schärfer: in Gemeinschaft mit Gott lebt. Wer diese Verbindung mit dem Odem Gottes nicht hat, wer im Protest gegen ihn und in innerer Ablösung lebt, ist bereits tot, und wenn er äußerlich noch so viel „vitales“ Leben hätte⁸⁾. Dies Leben ist dann ein von der eigentlichen Kraftquelle gelöster, nach dem Trägheitsgesetz noch nachrollender Leerlauf.

Der Gedanke dieser aktuellen Neuschöpfung Gottes, die immer neu Ereignis wird oder unterbleibt, besitzt zweifellos eine innere sachliche Verbindung mit der Lehre von der R e c h t f e r t i g u n g, wie sie von Paulus und Luther auf die prägnanteste gedankliche Formel gebracht worden ist. Schon d e s h a l b wird man eine solche

¹⁾ Joh 5:26.

²⁾ Ps 36:10.

³⁾ Gen 1:1.

⁴⁾ Jes 41:4.

⁵⁾ Vgl. die einzigartige, nur Gott zukommende Bedeutung des bara von Gen 1:1.

⁶⁾ Ps 104:29. 30; Hiob 34:15.

⁷⁾ Ps 104:30.

⁸⁾ Eph 2:5; Röm 5:21; 7:10; 1 Joh 3:14 f.

innere Verbindung annehmen dürfen, weil Gottes rechtfertigendes, zurechtbringendes Handeln ja ebenfalls eine Lebensspendung bedeutet: die Rücknahme nämlich des Menschen aus Abkehr und Entfremdung in die ursprüngliche Lebensgemeinschaft mit Gott. Das paulinisch lutherische Verständnis der Rechtfertigung läßt diese Analogie zur aktuellen Schöpfung, zum lebenspendenden Odem Gottes deutlich hervortreten:

Danach ist nämlich die Gnadenmitteilung Gottes gerade nicht — im Unterschied zur katholischen Sicht dieser Lehre — die Mitteilung einer immanenten Qualität, einer *gratia infusa*, sondern eine Tat Gottes, die immer neu erbeten wird. Und zwar sieht diese Tat so aus, daß Gott das ausschließliche Subjekt dieser Tat bleibt und daß auch die Akte der Vergebung und Erneuerung Schöpfungshandlungen sind, die seinem Verfügen und Versagen unterstellt bleiben.

Wie es auf der Ebene Tod-Leben keine dem Geschöpf inhärierende qualitative Unsterblichkeit gibt, so gibt es auf der Ebene Sünde-Rechtfertigung keine dem Menschen inhärierende qualitative Gerechtigkeit.

Auch der Glaube ist so keine qualitative Eigenschaft, sondern — nach Luthers Auslegung des 90. Psalms — ein unausgedehntes punctum mathematicum, also kein ausgedehnter psychischer Bezirk, den er so besitzen könnte, wie man eben seine „Gefühle“ besitzt. Der Glaube bedeutet einzig und allein, daß der Mensch sich vertrauend der in Christus ihm geschenkten Rechtfertigung unterstellt, daß er die Gegen-Zeichnung zu Gottes Gnadenversicherung leistet; er bedeutet wirklich „nur“ dies: Glaube heißt folglich nicht, daß der Mensch im wagenden „Entschluß“ zu diesem Glauben die *δικαιοσύνη θεού* (= Gerechtigkeit Gottes) erringen und insofern über sein Schicksal mit Gott verfügen könnte; sondern er bedeutet umgekehrt, daß der Mensch sich glaubend der Verfügung Gottes unterstellt.

Oder noch schärfer: Glaube bedeutet nicht, daß ich in glaubender Entschlossenheit mich zum Subjekt meines Verhältnisses zu Gott machen könnte, sondern umgekehrt: daß ich mich entschließe, Objekt des göttlichen Gnadenhandelns zu sein.

Damit haben wir die durchgängige Linie, um deren Aufweis es uns ging, auf einige scharfe Formeln gebracht: Die Linie zwischen dem schöpferischen Lebensodem Gottes einerseits, der allein das Leben in seiner Verfügung hat, während die Geschöpfe abgesehen von dieser

aktuellen Spendung kein autarkes Leben besitzen; und andererseits zwischen der göttlichen Gerechtmachung, die ebenfalls in der aktuellen Verfügung Gottes bleibt. Es bleibt also im strengen Sinne bei der Formel: Wo Gott ist, da ist Leben, wo Gott nicht ist, da ist Tod.

So wird schon an dieser Stelle deutlich, daß der Tod immer auf Geschiedenheit von Gott deutet, und also auf eine letzte Unordnung: Tod und Sonderung von Gott gehören zusammen. Tod ist Unnatur, Tod „sollte“ nicht sein¹⁾. Insofern ist der Tod kein Bestandteil des Lebens, sondern sein diametraler Gegensatz. Insofern ist der Tod also „Feind“. Es wird ihm sogar das Prädikat beigelegt, er sei der „letzte Feind“²⁾, der überwunden werde, und bleibe ein Widerspieler des Lebens bis „zuletzt“. Und zum Zeugnis wider diesen terrorisierenden, aber am Ende doch dem göttlichen Sieg ausgelieferten Feind tritt Jesus schon jetzt und hier, in Vorwegnahme und Verheißung des Zukünftigen, gegen ihn an: heilend, auferweckend, auferstehend — ein erstes Wetterleuchten der kommenden Doxa, da Gott alles in allem sein und darum „der Tod nicht mehr sein wird und kein Geschrei“.

Ein hintergründiges Zeichen dafür, wie bereits alttestamentliches Denken im Tod das Symptom einer letzten Unordnung mit Gott sieht, ist der Umstand, daß der Sänger des 49. Psalms (V. 11) sehr schwer und nur zweifelnd mit der Tatsache fertig wird, daß die Gerechten ebenso sterben müssen wie die Ungerechten, obwohl sie doch „in Ordnung“ sind mit Gott und so dem Zugriff des Todes streng genommen nicht ausgesetzt sein dürften.

Soviel steht also fest:

Der Tod ist — biblisch gesehen — das Symptom einer abgründigen Lebens-Störung. Das gottgeschaffene Leben besitzt „von sich aus“ oder prägnanter: „von Gott aus“ den Charakter der Unzerstörbarkeit, solange es in dem Wirkungsbereich des göttlichen Odems und in der Gemeinschaft mit Gott bleibt.

Freilich gibt es noch eine andere Art von weiterschwingendem Leben, auch wenn die Verbindung mit dem Lebensgrunde gelöst ist. Aber dann ist es nicht mehr das eigentliche Leben, es ist nur noch eine *ζωή ἐν σαρκί* (= ein Leben im Fleisch)³⁾. Die Störung, die der Tod für

¹⁾ Vgl. den Zusammenhang z. B. Dt 30 15–16; Eph 2 1; Röm 7 10. 13; Joh 5 24; Jak 1 15.

²⁾ 1 Kor 15 26; Apk 14 20.

³⁾ Gal 2 20; Phil 1 22.

diese ζωή ἐν σαρκί bedeutet ¹⁾, besteht nicht nur darin, daß er es beendet, sondern noch viel mehr darin, daß er es schon in seinem Verlauf vom Ende her bestimmt sein läßt und damit qualitativ verändert: „Hofften wir nur in diesem Leben (ἐν τῇ ζωῇ τούτῃ) auf Christus, wären wir die elendesten unter allen Menschen“, denn dieses Leben hat sowohl an Ausdehnung wie an Inhalt keinen Bestand ²⁾.

Wie sehr das vom Tod gezeichnete Leben diesen Bestand eingebüßt hat, erhellt aus der Tatsache, daß wir es auf Schritt und Tritt als *aussichtslos* behandeln und uns im Hinblick auf diese Aussichtslosigkeit einrichten: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.“

Der Tod ist also für das „Leben im Fleisch“ nicht nur die Grenze hinter ihm, sondern der Schatten über ihm, d. h. über seinem Verlauf. Das Todesende ist nicht ein plötzlicher, „unmotiviert“ auftauchender Punkt hinter dem Leben, sondern ist das Ziel, das den Flug des Pfeiles schon vorher, d. h. bei seinem Flug, gesetzmäßig bestimmte. Ich lebe, sofern ich κατὰ σάρκα (= auf Grund des Fleisches, vom Fleische her) lebe, im Namen dieser Endvernichtung, die notwendig schon die Kurve des Lebens selber bestimmt. In apokalyptischer Schau bringt Jean Paul das zum Ausdruck in seiner „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“. „Der Tod schien mir meine Uhr zu stellen, ich hörte ihn die Menschen und seine Freuden käuen, und die Zeit schien in einem Strom von Moder sich in den Abgrund hinabzubröckeln“ ³⁾.

Das Leben gewinnt seinen Bestand erst wieder, wenn aus dem „Leben im Fleisch“ ein „Leben in Christus“ wird. Dann ist die Verbindung mit der göttlichen Lebensmacht wiederhergestellt, dann leben wir, „ob wir gleich sterben“. In diesem Falle ist nämlich das Leben nicht mehr von dem bevorstehenden und seinen Schatten nach rückwärts werfenden Tod charakterisiert („wir sitzen im Schatten des Todes“) ⁴⁾,

¹⁾ In den beiden Zitaten tritt dieses „Leben en sarki deutlich in seinem Gegensatz zum eigentlichen, von Christus bestimmten Leben in Erscheinung. Sofern man dabei an das von Gott gelöste, autark sein wollende Leben denkt, würde man schärfer an ein Zen kata sarka (in Analogie zur sophia kata sarka, 1 Kor 126, oder zu kauchasthai kata sarka, 2 Kor 11 18) denken, weil die Präposition kata meist auf das Fleisch als einen Normbegriff und Bestimmungsgrund des Lebens deutet (mit Ausnahme etwa der genealogischen Bestimmungen [Abraam ton propatora kata sarka usw.], während „en“ oft rein lokale Bedeutung hat.

²⁾ 1 Kor 15 19.

³⁾ Sämtliche Werke, ed. Berend, I, 2, 445.

⁴⁾ Mt 4 16; Lk 1 79.

kraft dessen wir von seiner Aussichtslosigkeit her leben und der Tor-schlußpanik anheimfallen. Sondern in diesem Falle sind wir im Machtbereich des Herrn, der die Mächte der Störung und der ganzen gottmenschlichen Katastrophe überwunden hat, indem er die Hand Gottes und unsere Hand wieder ineinander legt: Denn in ihm ist die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig zu uns gekommen ¹⁾ und der ewige Bestand aufs neue in unser Leben gesenkt.

Dem Tod als Unnatur tritt sieghaft unsere neue Bestimmung gegenüber.

II. Der personhafte Charakter des menschlichen Sterbens

Damit ist bereits ein grundsätzlich anderer Ton gegenüber den säkularen Todesanschauungen angeschlagen: gegenüber jener Ideologie vom Tode also, die ihn als „gesetzmäßig“ und als „sein sollend“ dem Leben einbeschließen wollte und damit als unwesentlich bagatellierte. (Der Unsterblichkeitsmythus war ja das deutlichste Symptom dieser Bagatellisierung.)

Es ist nun wichtig zu sehen, daß diese Unnatur des Sterbens, diese Antithese zum „sein sollenden“ Leben nur unter einer Bedingung verständlich und sinnvoll wird: wenn wir nämlich den Menschen unter dem Gesichtspunkt seiner personalen Ich-Du-Gemeinschaft mit Gott anschauen, d. h. wenn wir mit der Tatsache ernst machen, daß der Mensch zu Gott gehört und daß ich folglich nur *subspecie Dei*, also unter Berücksichtigung seines ständigen Geworfenseins auf ihn ²⁾, über diesen Menschen spreche.

Wir können dasselbe auch gröber und deutlicher so ausdrücken: Die Unnatur des Sterbens kommt nur heraus, wenn ich unter Einkalkulierung Gottes von ihm spreche.

Man kann diese Bedingung endlich auch *negativ* formulieren: Die Unnatur des Todes kommt *nicht* heraus, wenn ich den Menschen isoliert, nämlich unter Absehung von dem Gesichtspunkt „Gott“ betrachte. Dieser Mensch „an sich“ und „für sich“ ist eine Unwahrheit, er ist das eingebilddete Produkt seiner Hybris, wie es im Ansatz des kartesischen Denkens am schärfsten zum Ausdruck kommt ³⁾. Dar-

¹⁾ Kol 2 9.

²⁾ Ps 22 11.

³⁾ Augustin hat die Unwahrheit dieser angemäßigten Mittelpunktstellung in „De trinitate“, Lib. XII, C. 11 beschrieben. Vgl. dazu: Walther Rehm, „Experimentum suae medietatis. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglau-

um ist auch jede sich von da her ergebende Aussage über seinen T o d unwahr.

Ebensowenig kommt die Unnatur des Sterbens heraus, wenn ich den Menschen statt auf das göttliche Du auf das „Es“ einer neutralen Naturgesetzlichkeit beziehe. Dann wird er zum gleichgültigen Repräsentanten des Bios, und das Verlöschen seiner Individualität ist ein sinnvoller Akt des Lebensgesetzes, das eine neue Gestalt an seine Stelle setzt und ihn durch diese Gestalt dann „vertreten“ sein läßt. In diesem Falle ist das Sterben natürliches Gesetz.

Das wird — wie gesagt — sofort anders, wenn ich den Menschen nicht durch einen SACHLICHEN Naturzusammenhang, sondern durch die PERSONHAFTE Gemeinschaft mit Gott bestimmt sehe und nun sagen muß: Innerhalb dieser Gemeinschaft stirbt der Mensch bzw. am B r u c h dieser Gemeinschaft stirbt er. D a n n wird der Tod wirklich zu einem jähen Abbruch, zu einem brutum factum, über das mich keine Gesetzmäßigkeit tröstet.

Obwohl wir den Sinn dieses Sterbens an Gott und in Zusammenhang mit Gott erst später zu verstehen suchen, sei die gerade hier kundwerdende „Unnatur des Sterbens“ wenigstens vorläufig illustriert:

Es kann zu einer vorläufigen Verständigung dienen, wenn wir uns klar machen, daß der Tod auch in unsere rein menschlichen Verhältnisse als Fremdkörper tritt:

Je inniger ich mit einem andern Menschen verbunden bin, um so eisiger und störender wirkt sein Tod auf mich. Die psychologisch bekannte Art, in der der Tod eines mir nahestehenden Menschen auf mich wirkt, ist dabei nur Zeugnis und Abglanz einer viel tiefer liegenden Wirklichkeit: des Tatbestandes nämlich, daß hier Einmaliges und Unersetzliches — oder prägnanter: Unvertretbares — zugrunde geht. Ich spüre, daß Fäden ein für allemal zerrissen werden. Es ist eine Leere um mich, die nicht aufgefüllt werden kann. Ein Vermögensverlust kann für mich zwar einen „äußerlich“ viel einschneidenderen Umsturz meines gesamten Lebensstandards, meines Milieus, meiner Geltung und damit meines Verhältnisses zu den Mitmenschen mit sich bringen. Aber ein solcher Verlust des Lebensstandards gilt mir immer als etwas, das wieder rückgängig gemacht werden kann, wenigstens theoretisch. Es ist ein Ab im Lebensrhythmus und insofern der großen Gesetz-

bens bei Jean Paul und Dostojewski.“ Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, Frankfurt a. M., 1940, S. 237 ff.

mäßigkeit des Lebensgeschehens einbeschlossen. Ich bin diesem Rhythmus außerdem nicht wehrlos ausgeliefert, als ob ich „schlechthin abhängig“ von ihm wäre, sondern kann gegen ihn antreten und weitgehend das Gesetz meiner Geschicke in die Hand nehmen. Ein solcher Schlag ist ersetzbar. Er zernichtet nichts Einmaliges.

Beim Tod meines Nächsten ist es anders. Er ist tatsächlich der Verlust eines Einmaligen. Und alle oben geschilderten Empfindungen dürfen nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als ob das Geheimnis des Todesgeschehens auf der Ebene des Psychologischen läge. Jene Empfindungen sind nur die seelischen Reflexe, die durch die Einmaligkeit des Verlustes ausgelöst werden. Indem hier etwas versinkt, was nicht zu ersetzen ist und so nicht wiederkehrt, stehen wir vor einem Faktum, das kein Analogon in der Natur besitzt (so gewiß diese ja alles ersetzt) und das insofern „unnatürlich“ ist. Es ist nicht von ungefähr, daß diese Unnatur wenigstens von ferne, nur in ihren psychischen, selbst wieder der Interpretation bedürftigen Reflexen innerhalb der personalen Ich-Du-Gemeinschaft von Mensch zu Mensch auftaucht. Symbole und Mythen machen diese untergründige Empfindung der Unnatur deutlich genug — wenigstens in bedeutsamen Zonen des abendländischen Menschentums —. Wir brauchen nur an das Gerippe des Sensenmannes zu denken, der eben mäht, zerschneidet und unterbricht und der so einfach in seiner Gestalt als „Tod“ bereits die Endgültigkeit der von ihm besiegelten Geschicke bezeugt. Er ist eben „der“ Tod und nicht einfach ein „Winterschlaf“, der als rhythmisches Durchgangsstadium zu einem neuen Frühling führen würde. Vielleicht ist dies ein Symbol, das nur in der Umwelt und in der Ausstrahlung christlichen Todeswissens erzeugt werden konnte¹⁾.

Ebenso deutlich spricht der Mythos der Wiederverkörperungslehre. Diese Lehre ist ja nichts anderes als der Versuch, die Einmaligkeit menschlichen Lebens und Sterbens dadurch zu beseitigen, daß sie der Natur das Analogon der Wiederholbarkeit entnimmt und auf das menschliche Geschehen überträgt²⁾. Gerade damit aber bezeugt sie indirekt die Unnatur, welche in dem Verlust eines personhaft Einzigartigen liegt.

¹⁾ Diese Einmaligkeit wird mir freilich nicht nur am Tode meines Nächsten deutlich, sondern auch im Gedanken an meinen eigenen Tod, der mich meinem Nächsten und der mich mit ihnen verbindenden Umwelt entführt. Vgl. das Hoche-Zitat in I A 5.

²⁾ Vgl. das Buch des Verf.s über Lessings „Vernunft und Offb.“

Wir stellen also zum Zweck der Vorverständigung und der Illustration fest: Der Tod wirkt innerhalb persönlicher Gemeinschaft als „unnatürlicher“ Abbruch.

Von da aus läßt sich wenigstens schon die Richtung bestimmen, in welcher der Tod in noch radikalerem Sinne als Unnatur sichtbar werden wird: in der Richtung der Gemeinschaft und Zueinandergehörigkeit von Gott und Mensch. Gerade das Alte Testament bringt in vielen Klagen seiner Beter dieses Ausgeschlossen sein von Gottes Werk und Gottes Gemeinde zum Ausdruck: „Nicht lobt dich die Unterwelt, der Tod preist dich nicht“ (Jes 38 18). — „Wird deine Gnade im Grabe verkündet und deine Treue im Abgrund?“ (Ps 88 12). — „Errette mein Leben, denn im Tode gedenkt man deiner nicht, wer wird in der Unterwelt dich preisen?“ (Ps 6 6 f.)¹⁾. Die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch scheint also durch den Tod zerbrochen.

Freilich besteht hier keine direkte Analogie zwischen der Gemeinschaft mit Menschen und der Gemeinschaft mit Gott. (Deshalb sprachen wir auch nur von einer vorläufigen Illustration.) Denn in der Gemeinschaft mit Gott wird der Tod nicht als Ursache eines jähen, „unnatürlichen“ Abbruchs zu verstehen sein, sondern als Folge, als Symptom und Begleiterscheinung eines solchen Bruchs: als Ausdruck eben der Sonderung von Gott, die wir normalerweise als „Sünde“ bezeichnen.

In diesem Sinne bezeichnet das Neue Testament den Tod in zahlreichen Beziehungen als „der Sünde Sold“, als Kennzeichen der adamitischen, von Gott gelösten Existenz und damit zugleich als etwas, das in der von Christus neu geschenkten „Existenz vor Gott“ keine Gewalt mehr hat²⁾. Der Tod ist tatsächlich „Unnatur“, er „sollte“ nicht sein. Aber indem er doch ist, bildet er nur das Symptom einer viel tieferen Unnatur, nämlich der Unnatur dessen, daß wir uns von Gott losgerissen haben, daß wir nicht mehr im Vaterhaus sind³⁾ und daß wir uns so der eigentlichen Natur, „Gottes Kinder“ zu sein, entfremdet haben. Sünde und Tod sind also ein inner-

¹⁾ Vgl. ferner Ps 28 1; 30 10; 88 6. 11; 115 17; Jes 38 11.

²⁾ Meist tritt diese Beziehung ntlich hervor in dem Zusammenhang zwischen dem Fall Adams und dem daraus resultierenden Tod seiner Nachkommen. Vgl. Gal 6 7 f., Joh 8 21; 2 Kor 7 10; 1 Joh 5 16 ff. Ferner 1 Kor 15 22; Röm 5 12. 17 f. u. a. Zum Ganzen vgl. auch Bultmann in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT III, S. 15, bes. die Stellenangaben Anm. 67.

³⁾ Lk 15 11 ff.

lich zusammengehörendes Geschehen in diesem Gott-Mensch-Schicksal aufzufassen. Das „Wie“ dieser Zusammengehörigkeit wird Aufgabe unseres Forschens sein. Im Rahmen dieser vorläufigen Verständigung kommt es nur darauf an zu begreifen, daß die Unnatur des Sterbens auf der Ebene personhafter Gemeinschaft (sowohl bezüglich der Menschen untereinander als auch bezüglich der Gemeinschaft mit Gott) gesehen werden muß. Nur hier kommt sie „heraus“.

Als vorläufiges Ergebnis halten wir also fest:

1. Der Tod ist Unnatur, so gewiß er der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, „in der Nähe Gottes“ zu sein, widerstreitet: Denn wo Gott ist, da waltet Leben und nicht Tod.

2. Die Unnatur des Sterbens kommt nur dann zum Ausdruck, wenn wir das Todesgeschehen nicht auf das neutrale „Es“ einer Naturgesetz mäßigkeit, sondern auf die personhafte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch beziehen.

B. Der Tod als Katastrophe der menschlichen Person (biblische Anthropologie)

I. Die Personwerdung des Menschen in geschichtlicher Begegnung. Geschichte als Anruf von Gott her

Um das Spezifische des menschlichen Sterbens herauszuarbeiten, müssen wir die Einmaligkeit der menschlichen Person noch schärfer sichtbar machen. Der Gegensatz zum tierischen „Verenden“ und damit zu allem biologischen Mißverstehen des menschlichen Todes hängt ja mit dem Gedanken dieser Einmaligkeit zusammen.

Der Ernst des menschlichen Sterbens kommt erst dann heraus — wie wir sahen —, wenn ich auf Grund jener Einmaligkeit verstehen lerne: als personhaftes Ich bin ich völlig unvertretbar durch andere Personen oder durch überpersönliche Größen. Ich bin eben nur „einmal“.

Wenn man den Menschen als Säugetier begreift oder als Blatt am Weltenbaum — als ab-fallendes, verwehtes, aber ersetztes — kommt das freilich nicht heraus.

M. a. W.: Es kommt nicht heraus, wenn ich mich als ein Stück *Natur* begreife (in deren Betrachtung das Exemplar hinter der Gattung zurücktritt), sondern nur, wenn ich mich als ein Stück *Geschichte* verstehe.

Diese These gilt es genauer zu verstehen. (Sie kommt übrigens *indirekt* — wohl in letzter punktierter Fortsetzung christlichen Lebensverständnisses — auch in der säkularen Betrachtung der Geschichtswirklichkeit heraus, wenn man etwa daran denkt, daß *Windelband* die Geschichte als eine „idiographische“ Ereigniswissenschaft bezeichnet, die es im Unterschied zur Naturwissenschaft nur mit Einmalig-Unwiederholbarem zu tun hat ¹⁾; oder daß *Heinrich Rickert* der Geschichte eine „individualisierende“ Begriffsbildung zu-

¹⁾ Geschichte und Naturwissenschaft, 1894, S. 26 ff.; Präludien², 1907, S. 355 ff.

schreibt im Unterschied zur Naturwissenschaft, die eine „generalisierende“ Tendenz hat ¹⁾.

Wenn wir im folgenden vom Menschen als dem Träger einer „Geschichte“ sprechen, so ist von vornherein festzustellen, daß das Urbild aller Geschichte unsere Geschichte mit Gott ist.

Das wird an Zweierlei deutlich:

Einmal entsteht Geschichte nur im Miteinander und in der Begegnung: Sie liegt da vor, wo ich mich einem andern verbinde oder mich von ihm lossage, wo ich mich also vor ihm „entscheide“. Deshalb besteht die Lebensgeschichte eines Menschen auch nicht in dem Bericht, wie sich seine vitale Lebenssubstanz über Kindheit, Mannes- und Greisenalter hin entfaltet oder wie er sich als solipsistischer Robinson mit den Dingen auseinandergesetzt habe. Alles, was ich in diesem Sinne festzustellen hätte, wäre trotz seiner exakten Wahrheit doch nur die künstliche Isolierung des Menschen als Naturphänomen und würde deshalb von seiner Eigentlichkeit nichts sichtbar machen. Paul de Lagarde zählt einmal eine Reihe solcher an sich wahren, aber „ungeschichtlichen“ Daten im Leben Hellmuth v. Moltkes auf, um daran den Unsinn einer „ungeschichtlichen“ Lebensbeschreibung zu erweisen ²⁾.

„Geschichte“ habe ich nur in Freiheit und Verantwortung — nicht als Durchgangspunkt eines Kausalfluktuus —, deshalb aber wiederum nur in der Begegnung mit dem andern, dem ich als Person gegenüberetrete. Das wird an der Geschichte mit Gott deutlich:

Der Einsatz dieser Geschichte erfolgt durch das mich anredende Wort: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.“ (Jes 48 1). D. h.: Gott nimmt mich für sich in Anspruch. Ich bin nicht einfach ein biologisch ablaufendes, aus seiner Immanenz lebendes Leben, sondern das einem andern gehörige Leben — und zwar so, daß ich mich zu diesem „Gehören“ bekennen oder aber es leugnen und aus ihm ausbrechen kann. Würde man diese Freiheit der Entscheidung tilgen, so würde der Mensch auf Umwegen und trotz der scheinbar religiösen Fundierung seines Lebens doch wieder ein Naturphänomen: er würde

¹⁾ Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1902, S. 36 ff.; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft², 1910.

²⁾ „Hellmuth v. Moltke, 1800 zu Parchim geboren, gab, solange er in der Wiege lag, nicht selten Veranlassung, über seine Unsauberkeit zu klagen . . .“ usw. in: „Die nächsten Pflichten deutscher Politik“ in „Deutsche Schriften“², München 1934, S. 465.

zum effectus der göttlichen prima causa. Ist Gott solche prima causa, so gibt es ja keine in Freiheit sich vollziehende Begegnung mit ihm, keine Annahme oder Absage, sondern nur „blinde“ Abhängigkeit.

Geschichte mit Gott entsteht also nur so, daß die „Freiheit der Begegnung“ gilt, daß ich Gott gegenüber „Person“ bin. Das Person-sein ergibt sich dabei von Gott her, nämlich so, daß er mich anspricht, daß er mich damit zu einem Du macht und also zu der Entscheidung ruft, ob ich ihn „meinen“ Herrn sein lasse oder selbst Herr sein will. Person-sein heißt: ansprechbar sein¹⁾, vom Du her existieren und deshalb ihm in Verantwortung gegenüber stehen. Nur im Medium meiner Ansprechbarkeit habe ich Geschichte, so gewiß eben Geschichte immer nur „zwischen“ Ich und Du stattfindet und letzten Endes zwischen Gott und Mensch verläuft. (Vgl. das Motto des 2. Teils.)

Hört der Mensch auf, sich so als von Gott Angesprochenen, in eine Geschichte mit ihm Berufenen und insofern als „Person“ zu verstehen, so wird auch seine übrige Existenz geschichtslos: Die sogenannte Welt-„Geschichte“ wird dann zum Inbegriff von geschichtslosen Machtkämpfen, wie sie unter Tieren und also in der Natur auch ausgefochten werden. „Begegnungen“ in Gestalt von Verträgen, Pakten und bindenden Werten (die ja nur sub specie des beide Partner gemeinsam bindenden und beiden übergeordneten „Dritten“ zustande kommen könnten) gibt es dann nicht mehr, wenigstens insofern nicht, als sie den Sinn letzter Verantwortung und Entscheidung gegenüber dem andern besitzen. Verträge und Pakte werden zwar noch weiterhin abgeschlossen; aber ihre innere Geltung ist unter der Hand anders geworden. Sie sind gewisse Pausenzeichen in den Machtkämpfen, mehr nicht. Ihre feierliche Unterzeichnung und die sie begleitenden Versprechungen („für alle Zeiten“) sind unernst. Sie haben lediglich einen vorübergehend psychologischen Sinn. In Wirklichkeit gibt

¹⁾ Diese Ansprechbarkeit macht auch bei Kant das Wesen der Person aus (bzw. der Persönlichkeit; siehe nächste Anm.!). Einmal weil der Mensch durch den in ihm tönenden, ihn ansprechenden Logos zur Person wird (vgl. Kritik der pr. Vernunft, S. 101 ff. [Meiner]). Er kann auf diese verantwortliche Personhaftigkeit angeredet werden, auch wenn er noch so triebhaft ist und wenn sein triebhaftes Reagieren so gewiß berechnet werden kann wie das naturhafte Phänomen einer Sonnenfinsternis (a. a. O., S. 115). Ferner: indem der praktische Logos bei Kant das mögliche „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung“ als Richtschnur fordert (S. 36), bestimmt er die menschliche Person innerhalb ihrer Ich-Du-Beziehung, versteht sie also in ihrer Gemeinschaft mit andern Personen.

es für den von Gott gelösten, den damit personlos gewordenen Menschen nur noch Machtkämpfe. Diese aber sind Naturphänomene, die wohl immer wieder in die Geschichte (auch des von Gott her sich bestimmen wollenden Menschen) hineinragen, so gewiß eben der Mensch auch „Natur“ ist, die aber nicht das Spezifische der Geschichte ausmachen. Und es ist nur natürlich und konsequent, daß die so geschichtslos gewordene Geschichte — als Inbegriff von Machtkämpfen — sich selber Ausdruck verleiht in einer „biologischen Weltanschauung“, in einem Selbstverständnis also, das „Geschichte“ in Analogie zur „Natur“ versteht.

Wir fassen zusammen:

Geschichte im strengen Sinne entsteht nur in der „Begegnung“, im „Anruf“ von Gott her. Hier vollzieht sich die Personwerdung des Menschen, kraft deren er nicht mehr die „unpersönliche“ Wirkung einer prima causa, sondern kraft deren er in Freiheit und Verantwortlichkeit zur Entscheidung aufgerufen ist ¹⁾.

Erst von dieser Erkenntnis aus wird die andere deutlich, die wir vorweggreifend bereits ins Auge faßten: daß ich nämlich als solche geschichtliche Existenz „einmalig“ bin.

II. Die Entstehung geschichtlicher Einmaligkeit im Gericht

Indem ich nämlich von Gott angerufen werde, bin ich auf mich selber festgenagelt und kann mich durch niemanden und nichts vertreten lassen. Das wird am ehesten deutlich, wenn jener Anruf das Halt des Richters ist, wenn Gott z. B. dem an ihm schuldig gewordenen und nun vor ihm fliehenden Menschen zuruft: „Adam, wo

¹⁾ Man muß sich hier des Unterschiedes zwischen Person und Persönlichkeit bewußt sein. „Persönlichkeit“ ist ein typischer Renaissance-Begriff und bedeutet eine bestimmte Wertstellung des Menschen gegenüber andern: Sie repräsentiert nicht den Menschen als solchen, sondern einen bestimmten Rang innerhalb der menschlichen Wertskala. „Person“ dagegen bedeutet den Menschen schlechthin, insofern er ansprechbar und insofern er verantwortlich ist. Deshalb umreißt der Personbegriff den Punkt, wo alle Menschen solidarisch sind und wo wesensmäßig kein Vorrang bestehen kann. Insofern sollte man „Person“ und „Persönlichkeit“ nicht zu Rangstufen innerhalb einer Entwicklung machen. Beide Begriffe sind auf je einer andern Ebene gebildet. Übrigens bezeichnet Kant in einer unserm heutigen Sprachgebrauch ungewohnten Weise gerade das als Persönlichkeit, was wir unter „Person“ verstehen; während Person für ihn ein Synonym ist für das menschliche Ich schlechthin, das gleichermaßen dem mundus sensibilis und dem mundus intelligibilis angehört. Kritik der prakt. Vernunft, S. 101.

bist du?“¹⁾ Angesichts dieses Rufes muß Adam die Unmöglichkeit aller seiner Versuche erfahren, sich durch Eva im Gericht vertreten zu lassen. („Das Weib, das du mir zugesellt hast . . .“)²⁾ Und ebensowenig kann Eva sich durch die Schlange vertreten lassen. („Die Schlange betrog mich . . .“)³⁾ Beide erfahren eben in ihrem Angesprochen-werden, das sie verantwortlich macht, ihre Einmaligkeit und damit ihre Unvertretbarkeit.

Ebensowenig können wir uns im Gerichte Gottes durch überpersönliche Größen, wie etwa durch unser Milieu oder durch den Zeitgeist vertreten lassen: Es könnte doch einer, der etwa seiner Karriere zuliebe eine Überzeugung verraten hätte, sagen: Nicht ich habe gesündigt, sondern meine Zeit, die es verlangt, oder — gerade in der Epoche der Massensuggestion —: ich fühlte mich in meiner persönlichen Entscheidung ausgeschaltet und schwamm willenlos und mir selbst nicht bewußt auf der Woge des Kollektivs und seines Rausches; ich war also in meiner eigenständigen Personhaftigkeit vorübergehend ausgelöscht.

Diese Ausschaltung gibt es nicht! Die biblische Botschaft lehrt überall, wie ich ablösbar bin von allen mich umgebenden und tragenden Mächten, wie ich in dieser letzten Dimension meiner Personhaftigkeit „Einzelner“ werden muß.

So wird der „Reiche Jüngling“⁴⁾ aufgefördert, alles zu verkaufen, was er hat, um sich nicht mehr durch seinen Reichtum vertreten zu lassen. Denn Jesus hat ihn tief genug durchschaut, um zu erkennen: Dieser Mann ist fromm nur unter Einkalkulierung und Voraussetzung seines Lebensstandards, den er braucht wie die Atmosphäre — nötiger jedenfalls als Gott! — und von dem abgelöst er meint „nichts“ mehr zu sein. Er geht darin auf und unter. Deswegen fordert Jesus ihn auf, sich davon zu trennen, „Einzelner“ zu werden.

Ebenso kann Jesus verlangen, daß wir uns u. U. um seinetwillen aus unserm ganzen Sippenzusammenhang zu lösen bereit sind; m. a. W.: er verkündigt, daß wir auch von ihm ablösbar sein sollen⁵⁾ („Gut, Ehr', Kind und Weib — Laß fahren dahin . . .“) und daß wir dann nicht etwa „nichts“ sind, sondern in gewissen Umständen gerade etwas werden: Nämlich solche, die ganz und gar von jenem Anruf her existieren und ihm gehorsam sind.

1) Gen 3 9.

2) a. a. O. 3 12.

3) a. a. O. 3 13.

4) Mk 10 17 ff.

5) Lk 14 26 u. a.

Auch das eschatologische „Haben als hätte man nicht“ des Apostels Paulus ¹⁾ bedeutet im Hinblick auf unsern Gedanken die Distanz von den Dingen, die u n s „haben“ und verschlingen möchten, bedeutet, daß wir bei allem Drinstehen in den Ordnungen und bei aller Hingabe an sie uns nicht durch sie vertreten lassen bzw. in ihnen aufgehen dürfen, daß wir also nicht von i h n e n, sondern von dem Anruf G o t t e s her existieren und daß wir insofern ebenso in sie Hineingefundene (= „Haushalter“), wie aus ihnen Herausgerufene, Ablösbare, „Einzelne“ sind.

Gott zieht uns gleichsam hinter a l l e m hervor, wohinter wir uns verstecken und macht die Nacht taghell, in der wir uns personlos machen und in unserer Verantwortung auslöschen wollen. Hinter die Hecke, wo Adam sich versteckt, und in die Nacht unserer Selbstauslöschung klingt der verhaftende Ruf Gottes: „Du“ bist gemeint, ich habe „dich“ bei „deinem“ Namen gerufen; du bist mir speziell, d. h. von allem dich scheinbar Bestimmenden, dir die Verantwortung Abnehmenden l o s g e l ö s t, verantwortlich. Ich habe in dir nicht d e n Menschen, erst recht nicht den Repräsentanten des „Menschlichen-Allzumenschlichen“ und ebenso nicht „den“ Menschen des 20. Jahrhunderts gemeint (mit seiner Pauschal-Entschuldigung des Zeitgeistes!), sondern d i c h mit d e i n e m Namen, mit jenem Namen, der verantwortlich unter allem steht, was du tust und bist, auch unter dem, was du als Exponent des Zeitgeistes oder der Ordnungen, in denen du stehst, unternimmst, selbst wenn du hundertmal meinst, dies alles sei nicht „deine“ Tat, in dem allen habest du keine „persönliche“ Verantwortung, in dem allen seiest du also personlos und bloßer Spielball dich habender und durch dich hindurchgehender Mächte. Du bist keineswegs durch die O r d n u n g e n (z. B. Staat, Wirtschaft) entschuldigt oder auch durch allgemein verbindlich erklärte Normen (z. B. bezüglich unserer Stellung zu wertvollem oder lebensunwertem Leben, zu Volksgenossen oder zu Artfremden). Du bist also keineswegs durch d a s entschuldigt, was dich nach deiner Angabe so zwangsläufig handeln l i e ß, sondern du bist selbst der Repräsentant und verantwortliche Vollstrecker dieser Ordnungen ²⁾.

Nur indem der Mensch sich so als der Angesprochene versteht, weiß er um sich in seiner Unvertretbarkeit, weiß er um sich als „Einzelnen“

¹⁾ 1 Kor 7 29 ff.

²⁾ Vgl. die hierzu gehörige Lehre von den Ordnungen in „Geschichte und Existenz“, die ich in den entscheidenden Zügen auch jetzt noch aufrecht erhalte.

und „Einmaligen“; und nur indem er sich so in seiner Unvertretbarkeit versteht, begreift er sich als Phänomen der „Geschichte“ und nicht der „Natur“. „Geschichte“ ist dabei vor allem als „Geschichte mit Gott“ und damit als das schlechthin geschichtsgründende Ereignis überhaupt verstanden.

(Dieser Gedanke des *E i n z e l n e n*, der nicht ohne Beziehung zu Kierkegaard ist, hat selbstverständlich nichts mit „Individualismus“ zu tun. Bei den von uns erarbeiteten Gedanken ist der einzelne ja gerade inmitten und auf dem Grunde seiner Sach- und Gemeinschaftsbindung sichtbar gemacht; und zwar nicht — um die Antithese zum Individualismus auf eine prägnante Formel zu bringen —, als individualistisches Subjekt des Weltgeschehens, sondern *i n m i t t e n* des durch ihn hindurchgehenden und ihn tragenden Weltgeschehens als *O b j e k t* des göttlichen Anrufs.

Man darf also nicht die Räume verwechseln: „Individualismus“ ist eine bestimmte, wahrnehmbare und *u n t e r M e n s c h e n* stattfindende Gestalt geschichtlicher Existenz; „*E i n z e l n e r*“ sein aber bedeutet, *v o r G o t t* — also in einer andern Dimension — isoliert sein.)

III. Exkurs. Der Todesgedanke in der lutherischen Orthodoxie

a) Das falsch gestellte Problem

Übrigens hat die Orthodoxie dieses Geschichte-sein des Menschen nicht herausgebracht und darum auch eine verzerrte Lehre vom Tode aufgestellt. Diese Verzerrung spiegelt sich vor allem wieder in dem überaus kurzschlüssigen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod. Der Tod wird einfach als „Folge“ des Sündenfalls aufgefaßt und ist damit sein kausalbedingter effectus ¹⁾. Dabei hat der Tod einfach den Charakter eines Übels, mit dem sozusagen die göttliche Gerechtigkeit auf die empörerische Provokation des Menschen antwortet.

Es bleibt ein Doppeltes dabei unklar:

Einmal die Frage, warum gerade der Tod die Antwort Gottes ist und nicht irgendein anderes Übel. Würde sich der Tod nicht tatsächlich auch als Phänomen einer biologischen Gesetzmäßigkeit verstehen lassen? Wie kommt man dazu, ihn einfach als effectus dieser doch evidenten Gesetzmäßigkeit zu leugnen und statt dessen von jener metaphysischen Ursache abhängig zu machen?

Ferner bleibt notgedrungen das Spezifische des menschlichen Todes unklar. Die einfache Kausalfolge: Ursache-Sünde, Wirkung-Tod bringt offenbar den gesamten Kosmos in eine allzu kurzschlüssige Abhängigkeit vom menschlichen Fall. Ganz abgesehen von der schweren Problematik dieser Abhängigkeit — wir kommen später noch darauf zurück — ²⁾ wird damit doch wieder der Tod des Menschen und der Tod der Tiere auf e i n e Stufe gestellt und das Spezifische des menschlichen Sterbens gegenüber dem der Tiere also ebenso geleugnet wie bei dem materialistischen Biologismus unserer Tage ³⁾.

¹⁾ In den Systemen der Orthodoxie taucht die Lehre vom Tod an verschiedenen loci auf: teils beim locus vom status integritatis, oder in dem locus über die corruptio des Menschen und ihre Folgen, manchmal auch bei der Lehre von der Vorsehung bei der Frage, wie sich das Übel zur Weltregierung verhalte. Endlich noch — gerade in der späteren Orthodoxie — in dem Lehrstück De novissimis.

²⁾ Vgl. dazu die Beilage: „Der Tod im Kosmos“.

³⁾ Die reformierte Dogmatik, vor allem Johann Heinrich Heidegger, beschäf-

In der Regel begnügt sich die lutherische Orthodoxie mit der simplen Feststellung, daß (aber nicht: wieso) der Tod die Folgeerscheinung der Sünde und daß der Mensch des Todes eben „schuldig“ sei: Johann Gerhard stellt drei Ursachen (principales „causae“ [typisch!]) des Todes zusammen¹⁾: „Die erste ist die Bosheit des verführenden Teufels; die andere Ursache ist die Schuld des Menschen, der die Verfehlung beging; die dritte Ursache ist der Zorn des rächenden Gottes.“ Hafenreffer drückt die gleiche Beziehung so aus: „Weil der Mensch das Gebot Gottes wahrhaftig übertreten hat, kam d u r c h die Sünde der T o d in die Welt²⁾.“

Theologisch ist an dieser zur christlichen opinio communis gewordenen Ableitung des Todes ein Doppeltes auszusetzen:

b) Der Tod als Gegenstand einer metaphysisch unterbauten „Naturwissenschaft“.
Seine Entpersönlichung.

1. Einmal muß gegen die Ableitung des Todes aus der Sünde der ersten Menschen das gleiche Argument geltend gemacht werden, das sich auch die orthodoxe Form der Erbsündenlehre gefallen lassen muß: daß nämlich hier der Mensch in eine schicksalhafte, naturgesetzlich anmutende Abhängigkeit von einem außerhalb seiner geschehenen Datum gestellt wird, daß er also damit — aller theologisch-metaphysischen Verbrämung zum Trotz — nicht von seiner Geschichte mit Gott her, sondern als Phänomen der Natur behandelt wird. Es gibt aber legitimerweise keine Lebens- und also auch keine Sterbensbeziehung, in welcher sich der Mensch nur als effectus und folglich in kausaler, naturhafter Abhängigkeit von der göttlichen Wirksamkeit auffassen dürfte. Sondern immer — auch inmitten seiner Abhängigkeit von Gott und Satan — ist sein Leben geschichtlich ver-

tigt sich wenigstens andeutungsweise mit dem Sterben in seiner konkreten Bedeutung für unser Gottesverhältnis. (Vgl. z. B. die darin sich vollziehende separatio a Deo, die Bedeutung der separatio animae a corpore als Zeichen der zerbrochenen ursprünglichen sanitas und einer Unnatur, die aus der Natur des Menschen nicht abgeleitet werden kann. Vgl. Heinrich Heppe, Die Dogmatik der ev.-reformierten Kirche. Herausg. von Ernst Bizer, Moers 1935, S. 238 und 260.

¹⁾ Prima est diaboli seducentis malitia. Altera hominis delinquentis culpa. Tertia Dei vindicis ira. (Heinrich Schmid, Die Dogmatik der ev.-lutherischen Kirche⁷. Gütersloh 1893.

²⁾ Quia vero mandatum domini praetergressus est, per peccatum mors introivit in mundum (a. a. O.).

antwortlich. Luther hat das gerade an jener äußersten Stelle der menschlichen Existenz besonders scharf herausgearbeitet, wo ihre Abhängigkeit vollendet in Erscheinung tritt: im Bereich des *servum arbitrium*, des geknechteten Willens. Um auch hier die personhaft geschichtliche Verantwortlichkeit des Menschen herauszustellen, betont Luther, daß die Abhängigkeit, in welcher der Mensch nach dem Sündenfall zu handeln gezwungen sei, niemals den Charakter einer „*coactio*“, sondern vielmehr den einer „*necessitas*“ habe ¹⁾.

Damit will er folgendes sagen:

Besäße die Abhängigkeit den Charakter einer „*coactio*“, so stände der Mensch in einer schicksalhaft bestimmten Zwangslage, die ihn der Verantwortung enthöbe. Er wäre nur noch unpersönlicher *effectus* einer ihn determinierenden *causa*, die gleichsam „durch ihn hindurch“ handelte, ohne daß er sich selbst als handelndes Subjekt zu verstehen hätte. Deshalb führt Luther den Begriff der „*necessitas*“ als Korrektiv ein: Denn diese *necessitas* drückt zwar ebenfalls eine Zwangsläufigkeit seines Handelns aus, aber so, daß sie ihm selber als handelndem Subjekt entstammt. Der Mensch kann gar nicht anders, als handelnd das zum Ausdruck zu bringen, was in ihm steckt, als eben sich selber handelnd zu entfalten und sich insofern das Getane zuzurechnen. „Daher kommt es, daß er wesentlich so will, begehrt und handelt, wie er selbst in seinem Wesen ist“ ²⁾.

Daß der Mensch um seine Erbsünde weiß, kann von da her nur heißen: Ich weiß, daß ich immer schon von mir selbst herkomme, daß ich mich immer schon so vorfinde, wie ich bin und wie ich mich denkend, wollend und handelnd äußere. Ich sehe keinen Raum in meiner Geschichte, in dem ich mich als unbeschriebenes Blatt in der Hand hätte und als eine noch offene verfügbare „Möglichkeit“ besäße. Ich sehe mich immer schon vor die „Wirklichkeit“ meiner selbst gestellt. Diese Wirklichkeit heißt Gottferne. Und ich muß mich zu ihr als zu meiner Wirklichkeit bekennen.

Nur so steht der Mensch in einer Geschichte und nicht nur in naturaft kausaler Abhängigkeit von den transsubjektiven Mächten. Wird das vergessen und wird z. B. die Erbsünde in einer Analogie zur kausaldeterminierten Naturgesetzlichkeit (also als Gegenstand einer wenn auch metaphysisch unterbauten Vererbungslehre) ver-

¹⁾ Für die Quellennachweise vgl. „Geschichte und Existenz“, S. 50 ff.

²⁾ *Hinc fit, quod . . . velit, cupiat, faciat taliter, qualis ipse est.* (WA 18, 709 = CI 3, 204, 30).

standen, so wird der Mensch personlos und insofern der Verantwortung enthoben.

In der Praxis führt das zu einem bekannten Phänomen: daß nämlich die konsequente orthodoxe Erbsündenlehre eine Vergleichgültigung der aktuellen Sünde und insofern Verantwortungslosigkeit mit sich bringt. Die menschliche Existenz steht unter einem summarisch negierenden Vorzeichen. Das dann konkret eintretende Negative meines Handelns, meine Verstöße gegen Gott, verlieren dadurch ihr „spezifisches“ Gewicht und sind nur die Symptome eines schicksalhaften Verhängnisses, das als nötigende *coactio* über meiner Gesamt-Existenz steht. Es gibt sozusagen keine Jemeinigkeit der Sünde mehr. Sie wird das „Menschliche-Allzumenschliche“, an dem ich teilhabe. Und das Erlösungswerk Christi, das zu ihrer Aufhebung in Anspruch genommen wird, wirkt angesichts dieser Gewichtslosigkeit der Sünde als zu großer, „unnötiger“ Aufwand und deshalb unglaublich. Das zeigt sich denn auch in den auf die Orthodoxie folgenden verdünnten Christologien. (Der nicht sehr schwierige Nachweis, wieso die pauschalen und also vergleichgültigenden Sündenbekenntnisse in der protestantischen „Beichte“ damit zusammenhängen, würde zu weit führen.)

Die gleiche verhängnisvolle Folge des orthodoxen *causa-effectus*-Denkansatzes zeigt sich natürlich ebenso wie am Phänomen der Erbsünde an dem des T o d e s :

Indem der Tod einfach Straf-„Folge“ des ersten Sündenfalls ist, wird er mir zu einem Widerfahrnis, das sich in nichts unterscheidet von dem Naturereignis eines Gewitters oder eines Sturmes, der ebenfalls „ohne mein Zutun“ über mich kommt. Und selbst die Erinnerung an das einstige „Woher“ des Todes vermag seinen unpersönlichen Geschehnischarakter nicht aufzuheben.

Wir können den so entstehenden Charakter des Todes prägnant folgendermaßen ausdrücken: Der Tod wird von dem orthodoxen Denkansatz aus ein „naturgesetzliches“ Widerfahrnis, aber er hört auf, etwas zu sein, das „ich“ verwirkt habe. Er wird zum Tode „des“ Menschen, aber hört auf, „mein“ Tod zu sein.

An diesem Verluste der Jemeinigkeit wird am deutlichsten klar, daß der Tod aus einem „Geschichtsfaktum“ — das immer „mich“ als Einzelnen in meiner Unvertretbarkeit und Verantwortlichkeit betrifft — zu einem „Naturfaktum“ geworden ist, dem ich als einem mich *coacte* determinierenden Gesetz unterworfen bin. Der Mensch wird

unter dem orthodox vorgestellten Todesschatten ebenso personlos wie unter dem Schicksal des erbgesetzlich ihn determinierenden peccatum originale. In beiden Fällen ist er nur unpersönlicher Durchgangspunkt einer ihn durchwirkenden Gesetzmäßigkeit transsubjektiver Art.

2. Daraus wiederum ergibt sich dann die schon angedeutete weitere Konsequenz, daß der Tod den Menschen gar nicht in seiner personalen Beziehung zu Gott betrifft, daß dieser Mensch Gottes Hand und Pfeil gar nicht auf „s i c h“ gezielt sieht und daß er folglich mit der übrigen Natur auf eine Stufe gestellt wird. Und daraus wieder ergibt sich die weitere, in der Art ihrer Selbstverständlichkeit falsche Konsequenz, daß der Tod der Tiere aus der Sünde des Menschen abgeleitet wird. Aus einem Gericht, das sich in der Persongemeinschaft zwischen Mensch und Gott immer neu und konkret ereignet, wird eine Entstehungstheorie des Todes, die in Konkurrenz mit der b i o l o g i s c h e n Entstehungstheorie tritt — nein: treten m u ß, da sie sich auf dieselbe Ebene begeben hat.

Es ist immer dasselbe: Sobald das Geschehen von Gott her entpersönlicht wird, d. h. sobald es die geschichtliche Jemeinigkeit, das „mich“ Betreffende verliert, wird daraus irgendeine pseudowissenschaftliche Theorie oder eine „Weltanschauung“.

Bekannter als bei den Phänomenen der Sünde und des Todes ist diese Erscheinung bei der S c h ö p f u n g s l e h r e geworden: Die Gefahr, in Genesis 1 eine Weltentstehungstheorie aufgestellt zu sehen oder sie im Anschluß an den biblischen Schöpfungsbericht selber aufzustellen, ergibt sich in dem gleichen Maße, wie das Schöpfungsgeschehen neutralisiert wird, wie ich also vergesse, daß Gott mich durch die Schöpfung nicht einfach „auf die Beine“ stellt wie die kleinen Löwen oder Kälber, sondern mich zu seinem Eigentum schafft, so daß ich mich ihm schulde und Rechenschaft darüber abzulegen habe, was ich aus dem Werke Gottes gemacht habe. Deshalb bildet Luther mit seiner Interpretation des Schöpfungsglaubens: „Ich glaube, daß m i c h Gott geschaffen hat . . .“ die schärfste Sicherung gegen jene Entpersönlichung der Schöpfung als bloßer „Weltentstehung“. Und es ist charakteristisch, wie er jene Sicherung gewinnt: Indem er die Schöpfung als personhaft geschichtliches Ereignis bestimmt, das nur von der Jemeinigkeit her zu verstehen ist: „I c h“ bin von Gott geschaffen und insofern ihm verpflichtet:

Wir fassen zusammen:

Die Orthodoxie macht den Tod aus einem Geschichtsfaktum zu

einem (wenn auch metaphysisch verhüllten) Naturfaktum. Die Art, wie sie Sünde und Tod in Beziehung bringt, ist eine illegitime Kausalbeziehung, d. h. eine Beziehung, die den vom Tod betroffenen Menschen personlos macht und ihn einer überpersönlichen Gesetzmäßigkeit ausgeliefert sieht.

Darin zeigt sich ein großes Verhängnis: Indem die Orthodoxie den Menschen so personlos macht und ihn als Naturwesen versteht, begibt sie sich in ihren loci über die Erbsünde, über den Tod, über die Schöpfung (aber keineswegs nur in diesen) auf die Ebene der Biologie und der Naturwissenschaft, um dann sogleich zu diesen in ein völlig illegales Konkurrenzverhältnis zu treten, das sie den fortschreitenden Erkenntnissen der Wissenschaftsentwicklung wehrlos ausliefert. Daß „Naturwissenschaft“ und „Religion“ in der hinter uns liegenden Zeit und z. T. auch gegenwärtig noch als Antipoden gegolten haben und gelten, ist wesentlich auf diese in der Orthodoxie ansetzende irrläufige Entwicklung zurückzuführen.

IV. Der Tod als personales Ereignis

a) Das menschliche Wissen um den Tod im Unterschied zum Tierreich

Wir haben nunmehr unsere Aufgabe klar herausgestellt: nämlich den Tod als „personal-geschichtliches“, nicht aber als „natürliches“ Ereignis aufzufassen. Selbstverständlich werden wir uns auch Gedanken darüber machen müssen, wie sich beide genannten Seiten des Todes zueinander verhalten: die personale und die biologisch-medizinische. Aber vordringlich ist zunächst einfach die Aufgabe, die „geschichtlich-personale“ Seite des Todes als seinen eigentlichen Wirklichkeitscharakter aufzuweisen.

Das, was den menschlichen vom tierischen Tod auch für die säkulare Betrachtung unterscheidet, ist die Tatsache, daß der Mensch um seinen Tod weiß. (Freilich ist dieses Todeswissen selbst wieder grundverschieden deutbar; und darin wird sich auch die Kluft zwischen säkularem und biblischem Denken offenbaren.)

Das Tier kennt nicht die Friedhöfe und auch nicht die andern Mahnmale des Todes, die an der Lebensstraße der Menschen stehen. Der Mensch aber muß es wissen, daß einmal „das heilige Ilion hinsinkt“, und dies Wissen liegt wie ein Schatten über dem Ganzen seines Lebens. Er kann die Bahn seines Lebenspfeiles nicht verfolgen, ohne mit ma-

thematischer Sicherheit zu wissen, daß dieser Pfeil an einer bestimmten Stelle auf die Erde auftreffen muß. Man kann also gar nicht von diesem menschlichen Todeswissen sprechen, ohne es sofort als ein Stück des menschlichen *L e b e n s* gehaltenes verstehen zu müssen.

Freilich wäre es denkbar und es wird von Fachleuten glaubwürdig versichert, daß auch die Tiere ein bestimmtes Maß von Wissen um ihren Tod besitzen. Jedenfalls scheint es manchmal so, wenn man ihre Todesahnungen und ihre Todesangst auf sich wirken läßt oder wenn man bedenkt, daß Hunde manchmal ein äußerst feinnerviges Gespüre für den bevorstehenden Tod ihres Herrn haben, während die menschlichen Angehörigen noch nichts ahnen.

Aber dieses möglicherweise vorhandene Wissen unterscheidet sich von dem menschlichen dadurch, daß es *a k u t* ist und nur im unmittelbaren *z e i t l i c h e n* Umkreis der Bedrohung oder des Verendens auftaucht ¹⁾. Das *m e n s c h l i c h e* Todeswissen aber besteht im Wissen darum, daß ich zum Tode *b i n* — längst ehe er „chronologisch“ eintritt, daß also das Wissen um den Tod eine Eigenschaft menschlichen *L e b e n s* ist. Nur so — nämlich nur dann, wenn wir den rückwärts geworfenen Todesschatten über dem *g a n z e n* Leben gebreitet sehen — verstehen wir das biblische Bild von den Menschen, die in einem dunklen Land und in einem Schatten des Todes sitzen und hier von Jesus aufgesucht werden ²⁾. Nicht etwa nur das *E n d e* des Lebens, sondern das *L e b e n s e l b s t* ist durch den Tod charakterisiert.

So kann Pascal tiefsinnig sagen ³⁾: „Der Tod, wenn man nicht an ihn denkt, ist leichter zu ertragen als der *G e d a n k e* an den Tod, wenn man gar nicht in Gefahr ist.“

Interpretieren wir diesen Gedanken auf unsere soeben gemachte Feststellung hin, so wissen wir bereits:

Das, was den Tod schrecklich macht, ist gar nicht seine Eigenschaft, physischer Augenblick, „Endpunkt“ des Lebens zu sein (der kann mich ja auch schreckenlos, mein Bewußtsein übertölpelnd oder während der Ausschaltung des Bewußtseins hinwegnehmen).

Ebensowenig aber besteht der Schrecken des Todes in dem ihm vorangehenden Zerstörungsprozeß, etwa in schwerer Verwundung oder

¹⁾ So charakterisiert auch Luther die Besonderheit des tierischen Sterbens gegenüber dem menschlichen (WA. 40 III, 537, 11 ff.).

²⁾ Lk 9 1; Mt 4 16; Lk 1 79.

³⁾ „Gedanken“ (Guardini), S. 83.

Krankheit. Denn das alles kann ohne den tödlichen Ausgang eben so schrecklich, ja sogar furchtbarer sein.

Nein: das Grausige des Todes ist der Tod als Gedanke, als jener Gedanke, der sich als Schatten über das ganze Leben legt und dieses als Sein zum Tode charakterisiert. Der Schrecken des Todes besteht also darin, daß er eine Eigenschaft des Lebens ist und zwar des ganzen von Geburt an laufenden Lebens, nicht etwa nur eines zeitlich fixierbaren Augenblicks (= Augenblick der akuten Lebensgefahr). Im gleichen Sinne bezieht Luther mit Hilfe des angstvollen Todeswissens, welches dem Leben begleitend folgt, den Tod auf das Leben selber: „Jene (nämlich die Todesfurcht), die Verzweiflung, der Schrecken ist selbst der Tod“¹⁾.

Gehörte der Tod nur dem letzten Lebensaugenblick an und nicht dem Ganzen des Lebens, so wäre er nicht mehr zu fürchten. Deshalb gibt es genug Versuche, den Tod als solche „Augenblicks“- oder „letzte Stündleins“-Erscheinung zu verharmlosen. Wir haben das im 1. Teil an Barbarins Todesstatistiken gezeigt.

Hölderlin hat in seiner Ode „Der Mensch“ den Tod in besonderer Weise als die Macht geschaut, die das Leben selbst beschattet, wenn er davon spricht, die Vögel des Waldes — ohne ihr Todeswissen — atmeten freier, nähmen also das Leben selbst schon ganz anders hin:

„Denn freier atmen die Vögel des Waldes, wenn schon
des Menschen Brust sich herrlicher hebt, und der
die dunkle Zukunft sieht, er muß auch
sehen den Tod und allein ihn fürchten“²⁾.

Es liegt ganz im Zuge dieses Gedankens, wenn er das seiner selbst noch unbewußte und darum auch den Tod nicht kennende Kind als „unsterblich“ bezeichnet: „Es ist unsterblich, denn es weiß vom Tode nichts“³⁾. — Das wäre Unsinn, wenn der Tod hier als „Endpunkt“ begriffen wäre; denn selbstverständlich weiß Hölderlin auch, daß das Kind nicht Kind bleibt, sondern Greis wird und insofern das Gesetz seiner Sterblichkeit erfüllt. Es hat nur Sinn, wenn das Wesen des Todes darin gesehen wird, daß er durch unser Todeswissen Einfluß auf die

¹⁾ Ille (nämlich timor mortis) desperatio, horror est ipsa mors (WA 40, III, 550, 1 f.).

²⁾ Hölderlins Werke, herausg. von Hans Brandenburg, I 148.

³⁾ Hyperion an Bellarmin.

Ganzheit unseres Lebens besitzt. Und nur in diesem Sinne ist das Kind dem Tode „noch“ entnommen.

Worin diese Einflußnahme des Todes auf das Leben besteht, ist wiederum eine *opinio communis* der Menschheit: Sie besteht entweder darin, daß das Leben in seiner Nichtigkeit durchschaut wird (oft genug mit der Konsequenz seiner Vergleichgültigung), oder aber darin, daß das Wissen um die Nichtigkeit des Lebens verdrängt wird, indem man das Leben so lebt, als wäre es ewig, daß man sein Werk zu Göttern macht und Frist und Zeit gewinnt:

„Wir wissen, daß wir sterben werden: Frist- und Zeitgewinn nur ist der Menschen Trachten“ (Shakespeare¹⁾).

Und der Reiche Kornbauer spricht angesichts seiner gefüllten Scheunen zu sich selber: „Liebe Seele, du hast einen Vorrat auf viele Jahre“²⁾ — du bist sozusagen „unsterblich“.

Wenn nun auch im Unterschied zum Tierreich das Todeswissen bedrängend und darum in der Regel verdrängt über dem Menschenleben liegt, so gibt es innerhalb des Menschenreiches wieder grundsätzliche Unterschiede in der Rangstufe und im Wesen dieses Wissens. Dieser Unterschied besteht zwischen dem natürlich säkularen Wissen einerseits und zwischen dem geistlichen Wissen um den Tod andererseits. Ohne daß wir den späteren Erörterungen darüber vorgreifen wollen, sei zur vorläufigen Orientierung jener Unterschied so charakterisiert (im Anschluß an Luther), daß die Heiden wohl um den Tod als Tatsache, um sein „Daß“ wissen, aber nicht um sein „Warum“ und „Wozu“; sie kennen wohl seine *causa formalis* und *materialis* (= äußere Ursache), nicht aber die *causa efficiens* et *finalis* (= die innere Ursache und Zweckbestimmtheit) des Todes: „Es wissen alle Menschen wohl, daß sie sterben müssen, und wir alle auf derselben Straße gehen und den Tod, beide, vor uns, neben uns und hinter uns sehen, und es haben auch die Weisen unter den Heiden über solchen Jammer des menschlichen Geschlechtes geklagt; aber die Ursache und wo der Tod herkomme, das haben sie nicht können ersehen. Der meiste Haufe denket, es geschehe ohngefähr also, daß wir sterben wie das Vieh und sei der Mensch also geschaffen, daß er sterben müsse“³⁾.

An der biblischen Lehre vom Tode ist nun zunächst und vor allem dieses wichtig, daß sie das Wissen um den Tod offen hält und

¹⁾ Julius Cäsar, III. Aufz., 1. Szene.

²⁾ Lk 12 19.

³⁾ EA 14², 140.

in gewaltiger Monotonie an sein Ernstnehmen gemahnt, es also vor der üblichen Verdrängung und dem üblichen Augenzukneifen bewahrt. Indem die Bibel so den Finger auf das Todeswissen legt, legt sie ihn gleichsam auf die M e n s c h l i c h k e i t des Todes. Denn das Wissen um den Tod war ja nach unserer Einsicht eine spezifisch menschliche und den Menschen vom Tierreich unterscheidende Angelegenheit.

Ebenso wichtig aber ist es zu sehen, daß die Bibel das Todeswissen keineswegs um seiner selbst willen pflegt. Es kommt ihr z. B. nicht darauf an, dem Menschen klar zu machen, daß er doch ebensowenig, wie er Essen und Trinken und die andern Lebensfunktionen vergäße, ausgerechnet die Realität seines Sterbens übersehen möge. Ein solches memento mori wäre ein Stück Lebenspraxis, das in seinem Ziel und in seiner Einseitigkeit dem biblischen Denken ganz ferne liegt, ja sogar zuwiderläuft: Denn das „Stieren“ auf einen bestimmten als wichtig angenommenen Punkt unseres Lebens (in diesem Falle auf den E n d-Punkt) würde zur gleichen Verhexung und Faszination des Menschen führen wie der gebannte Blick auf andere Lebensrealitäten: etwa auf Essen und Trinken („Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“) oder auf den Mammon: Es gibt nicht nur eine Vergottung der strahlenden hellen Daseinsmächte, sondern ebenso eine Divination des Dunklen und Düsternen. Sie wäre in ihrer einseitigen Verabsolutierung nicht weniger Götzendienst, „Gebanntheit“ wie die andere. (Das sollen sich die allzu billigen „Kritiker des Christentums“ hinter die Ohren schreiben, wenn sie die dunklen Glocken eines offengehaltenen Todeswissens läuten hören und wieder einmal nicht wissen, wo sie hängen. Man muß eben hier wie überall im Leben nicht nur die Symptome sehen, in diesem Falle die Schwere des christlichen Todeswissens, sondern vor allem die Wirklichkeit, die hinter den Symptomen steht und sie hervorgetrieben hat.)

Nein: Wenn die Bibel das Todeswissen betont, dann meint sie nicht nur und nicht einmal in erster Linie das „Daß“ unseres Sterbemüssens, sondern das von Luther ausgemachte „Warum“. Erst in dieser Dimension wird das Menschliche des menschlichen Todes sichtbar. Denn nur d i e s e Dimension läßt uns einen Blick tun in jene Unordnung zwischen Gott und Mensch, wie sie der Tod offenbart. Hier sitzt die eigentliche Hintergründigkeit menschlichen Sterbens, hier geht es um die Lösung der Warum-Frage.

Wir können es auch so ausdrücken: Indem die Bibel vom Wissen

um den Tod, genauer: vom Wissen um sein „W a r u m“ spricht, meint sie den Tod in seiner personalen Hintergründigkeit, in dem also, was auf das im Tode kundwerdende Verhältnis zwischen Gott und Mensch deutet. Sie versteht ihn folglich wiederum nicht als biologisches Ereignis und begreift entsprechend das „Wissen“ um den Tod durchaus nicht als ein bloßes Sich-klar-sein über die biologische Lebensgrenze.

Die biblische Botschaft vom Wissen um den Tod bringt also gleichsam eine d o p p e l t e Potenzierung des menschlichen Todes gegenüber dem der Tiere:

E i n m a l, indem sie das den Menschen vom Tier unterscheidende Todeswissen ü b e r h a u p t aufgreift. F e r n e r, indem sie von diesem allgemein menschlichen Wissen um das „Daß“ des Todes noch einmal das biblisch offenbarte Wissen um sein „Warum“ unterscheidet.

Erst im letzteren wird der personale Charakter des Sterbens zum Ausdruck kommen, wie wir ihn in vorläufigen Umrissen bereits herausarbeiteten.

b) Die biblische Bitte um ein „offengehaltenes“ Todeswissen und ihre drei Gründe

Indem wir so klar unsere Marschroute bestimmt haben, verständigen wir uns über das biblische Todeswissen genauer:

Rein stofflich können wir uns mit zwei Andeutungen begnügen, die beliebig zu vermehren wären:

Psalm 90¹² bittet der Psalmist um Deutlichkeit seines Todeswissens, daß Gott ihn nämlich bewahren möge, jenes Wissen zu verdrängen. „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden“ (Lutherübersetzung)¹⁾.

Entsprechendes meint Psalm 39⁵: „Herr, lehre doch mich, daß es ein Ende mit mir haben muß und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muß. Wie gar nichts sind alle Menschen, die doch so sicher leben“ (Lutherübersetzung)²⁾.

Aus drei Gründen erbittet der Psalmist dieses offene, sich klar bleibende Wissen um den Tod:

¹⁾ „Unsere Tage zählen, das lehre uns, daß wir (ins Herz) Weisheit einbringen“ (Übers. Kautzsch).

²⁾ „Tue mir kund, Jahwe, mein Ende, das Maß meiner Tage, was es sei, daß ich erkenne, wie hinfällig ich bin. Nur als ein Schattenbild wandelt der Mensch, nur um einen Hauch machen sie soviel Lärm, man häuft auf und weiß nicht, wer es zusammenraffen wird“ (Kautzsch).

1. Um damit die rechte Beziehung zur Welt, 2. um die rechte Beziehung zu Gott, 3. um das rechte Verhältnis zur Zeit genauer zur Gerichtetheit unserer Zeitstrecke zu gewinnen.

1. Die im Tod kundwerdende Weltbeziehung. (Die Eitelkeit der Dinge und ihr skeptizistisches Mißverständnis.)

Indem ich um das Ende meines Lebens weiß, kann ich nicht mehr ungebrochen von den „Dingen“ her leben. Denn der Tod beendet ja dieses mein Verhältnis zu den „Dingen“, auch wenn mir das unfaßlich und einigermaßen untröstlich zu wissen ist und ich deshalb mit großem Lärm und intensiver Selbstbetäubung darüber hinwegzugehen versuche ¹⁾).

Natürlich ist bei diesen „Dingen“ besonders an den Mammon gedacht als den Repräsentanten jener Daseinsmächte, mit deren Hilfe ich mich sichere und Frist zu gewinnen versuche. Diese Sicherung ist so eitel, daß sich der Fromme auf Grund seines ewigen Verlasses nicht mehr zu fürchten braucht, wenn er seine gottlosen Widersacher reich und scheinbar gesichert daherkommen sieht, „denn bei seinem Tode kann er nichts mitnehmen, nicht fährt ihm seine Herrlichkeit nach“ ²⁾). Wie wir nichts in die Welt gebracht haben, so nehmen wir auch nichts mit ³⁾). Wir „bestehen“ also nicht in diesen Attributen und in diesen gleichsam künstlichen Füllungen unserer Existenz. Denn diese haben ja gerade kei n e n Bestand, sondern versinken im Tode.

Vielmehr haben wir ein Selbst, das jenseits und ablösbar von ihnen existiert. Und dieses Selbst ist das Subjekt der *εὐσέβεια* und *ἀνταρξία* (= Gottseligkeit und Genügsamkeit). Damit aber zugleich ist dieses Selbst Objekt jener Geschichte, die Gott mit uns eingegangen ist und die er auch im Tode nicht abbrechen läßt. Nicht als ob wir nicht abgebrochen würden im Tode (doch, wir werden abgebrochen!); nicht als ob wir unsterblich wären (doch, wir müssen sterben!). Nicht als ob wir mehr hätten als jenes „Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist in den Himmeln“ ⁴⁾ (doch, wir müssen durch den Tod). Aber Gott hält „unsere Behausung von den Himmeln her“ ⁵⁾ für uns bereit. Er hält es allem uns umfangenden — und nun auch wirkliche umfangenden — Tod zum Trotz bereit.

¹⁾ Vgl. nochmals das Hoche-Zitat, das diesen Tatbestand klassisch beschreibt.

²⁾ Ps 49 17.

³⁾ 1 Tim 6 7.

⁴⁾ 2 Kor 5 1: *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

⁵⁾ 2 Kor 5 2: *οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ.*

Paulus sagt nicht, daß Gott uns eine unsterbliche Substanz gegeben habe, die das Todesverhängnis sieghaft durchbräche. Nein: gar nichts von uns durchbricht dieses Verhängnis. Aber als Pfand dessen, daß auf der andern Seite des großen Abbruchs Gott weiter der Herr ist und seine Geschichte nicht abbrechen läßt, daß er uns ein Gott des Lebens und der Auferweckung, daß er ein creator ex nihilo bleibt, als Pfand zu solcher Hoffnung hat er uns den Geist gegeben ¹⁾. Und dieser Geist ist ja wiederum nicht der unsterbliche Menscheng Geist oder der göttliche, in seinem Glühen nicht verlöschende Funke, sondern der Geist Gottes selber, der in seiner Verfügung bleibt und demgegenüber wir immer die Bittenden und Anbetenden und also die bleiben, die in Distanz verharren und sich nicht selber in jenem Geiste verehren. Es bleibt die Haltung der Bitte: Veni creator spiritus.

2. Die im Tode kund werdende Gottesbeziehung.

Die biblische Feststellung: „Im Tode müssen wir alles zurücklassen, worauf wir uns hienieden verlassen haben“, ist also nicht etwa im Namen eines müden Skeptizismus oder einer Annullierung aller Lebenswerte getroffen. Das wäre nur dann der Fall, wenn es bei dem negativen Teil der Feststellung bliebe: „Es ist alles aus“. Das Ziel jener beschwörenden Mahnungen ist aber etwas eminent Positives: nämlich statt der Annullierung aller Werte die richtige, „vor Gott“ vollzogene Rangordnung der Werte. Das wird gerade in der Auseinandersetzung Jesu mit den reichen, mammonhörigen Menschen deutlich. Man kann sich das an der bereits erwähnten Geschichte vom „Reichen Kornbauern“ klar machen: Sein Leben bestand auch im „Frist- und Zeitgewinn“ ²⁾, und im Blick auf seine vollen Scheunen legt er sich beruhigt nieder: „Liebe Seele, du hast einen großen Vorrat auf viele Jahre, habe nun Ruhe . . .“ Der jähe Anruf Gottes: „Du Narr, diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und weiß wird es sein, das du bereitet hast?“ hat nun keineswegs nur den Sinn, ihn der Eitelkeit alles Irdischen zu versichern und im letzten Augenblick noch zum Skeptiker zu machen. Sondern jener Anruf möchte ihn mit der Nase darauf stoßen, daß er das einzig Bleibende versäumt hat, nämlich seine Geschichte mit Gott und daß er dieses Bleibende auf Grund jener falschen Bindung und Schätzung des Vergährenden versäumt hat. Das Gleichnis selbst drückt

¹⁾ 2 Kor 5 5.

²⁾ Lk 12 19.

dieses Gegenüber von Bleibendem und Vergehendem so aus, daß es sagt: „Also geht es, wer sich Schätze sammelt und ist nicht reich in Gott.“ Wer diesen Reichtum in Gott versäumt hat, der verliert im Tode nicht nur die Schätze, sondern vor allem sein Selbst, sich selbst, insofern er vergessen hat, sich der Geschichte mit Gott zu erschließen, in die aufgenommen zu werden ihm angeboten war. Das „Reich in Gott“ heißt ja nichts anderes als reich an Hoffnung sein in bezug auf die *οικοδομή ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (= Behausung in den Himmeln), heißt in Verbindung stehen mit dem Herrn, der dem Tode seine Beute nicht lassen wird, weil er ein Herr des Lebens ist. Nur insoweit wir an dieser Geschichte Gottes partizipieren, haben wir ein Selbst, das — zwar nicht den Tod „überdauert“, das aber — ein Glied an jenem Haupte ist, das als Haupt des Auferstandenen über die Nacht des Sterbens hinausragt und die Seinen nicht läßt.

Daß der Reiche Kornbauer dieses „Selbst“ — wir können im Hinblick auf unsere frühere Terminologie auch ruhig sagen: diese seine „Person“ — nicht erst im Tode verliert, sondern daß er sie schon bei Lebzeiten und mitten im satten Besitz seiner gefüllten und angestaunten Scheunen verloren hat, daß er auch hier schon als personloser Schatten und ohne eigentliche Existenz und schon im Gerichte befindlich ¹⁾ herumgeistert, ist allzu offenkundig, so sehr es auch den Blicken der Menschen entzogen ist. Denn diese Blicke pflegen wohl auf das *A n s e h e n* der Person, aber nicht auf die *P e r s o n s e l b e r* gerichtet zu sein ²⁾.

Es geht also beim Reichen Kornbauern keineswegs nur um die Frage des Jenseits, zu dem der Tod den Übergang bildete. Sondern es geht zugleich um sein personlos gewordenes, ausgehöhltes Diesseits, dessen Ausgang der Tod bildet. Der Tod macht nur das Schicksal eines Lebens offenkundig, das „starb, ob es gleich lebte“.

Von hier aus wird ganz deutlich, daß die Todesbotschaft nicht Teil einer skeptischen, relativierenden, negativen Weltanschauung ist, sondern daß sie alle Werte nach ihrem obersten Kriterium, wir können auch sagen: nach dem einzigen und obersten Kriterium „umwertet“.

Darum ist es eigentlich falsch oder wenigstens unscharf, wenn wir nur davon sprechen, daß der Tod das Ende unseres Reichtums, unserer Habe, unserer Lebensinhalte sei. Das ist gar nicht der entscheidende

¹⁾ Joh 3 19.

²⁾ Mt 22 16; Joh 7 24; Röm 2 11; Gal 2 6; 1 Petr 1 17.

Gesichtspunkt der Schrift. Der Reichtum als solcher interessiert gar nicht. Er ist ein Sachwert und in gewisser Weise auch Ausdruck der Ordnung (etwa der Eigentumsordnung), der wir uns keineswegs entschlagen sollen, sondern in der wir stehen dürfen ¹⁾, wenn auch in den Grenzen des „Haben als hätte man nicht“ ²⁾. Der Tod ist biblisch nicht wichtig, insofern er das Ende von Sachwerten ist, sondern insofern er das Ende unserer Götter ist, zu denen wir jene Sachwerte erhoben haben, insofern also jene Schätze an Stelle des „Reich-seins in Gott“ getreten sind. Nicht die Schätze als solche interessieren im Zusammenhang mit der Todeswirklichkeit, sondern der Ort, an dem sie für uns stehen, bzw. der Thron, den sie eingenommen haben und auf dem sie „andere Götter geworden sind neben Ihm“. „Der Verlust der Schätze als Sachwerte“ ist gewiß ein psychologisches Problem, wie es Hoche ausgezeichnet formulierte. Das theologische Problem aber entsteht erst dort, wo wir „das Ende der Schätze als unserer Götter“, d. h. als illegalen Konkurrenten Gottes erfahren. Zu Göttern werden die Schätze dadurch, daß wir sie „haben als hätten wir endgültig“.

a. Von der Eitelkeit der Dinge und der Hörigkeit der Menschen.

Es kommt also alles darauf an, daß wir bei der im Tod gegebenen Trennung von unsern Schätzen nicht auf die „Schätze“ blicken — die sind nur für Motten und Rost, im übrigen aber weder für Gott noch den Menschen interessant —. Sondern es kommt alles darauf an, daß wir das Verhältnis ins Auge fassen, das wir zu jenen Schätzen besitzen oder, nun ganz scharf auf unser Problem hin formuliert: daß wir die personale Beziehung ins Auge fassen, in die wir durch jene Schätze versetzt werden nämlich entweder die personale Beziehung zu ihnen als Göttern oder die personale Beziehung zu unserm wirklichen Herrn, unter dessen Augen wir sie haben, als hätten wir sie nicht. Deswegen spricht die Bibel eigentlich nie vom Reichtum als solchem, sondern immer von den reichen Menschen, d. h. von denen, die durch den Reichtum schlechthin charakterisiert sind, weil sie von ihm her leben und gleichsam von ihm „gehabt“ werden, weil er ihr Gott geworden ist. Wenn Luther davon spricht, daß Gott uns niemals „an sich“ angehe, sondern immer nur in seinem quoad me, in seiner „Auf-mich-Bezogenheit“, dann läßt sich das gleiche von

¹⁾ Eph 6 1 ff.

²⁾ 1 Kor 7 29.

unsern Schätzen und unserm Lebensinhalt sagen: Sie sind theologisch nicht als Sachwerte relevant, sondern in ihrem quoad me. Dieses quoad me aber ist nichts anderes als die personale Beziehung, in die ich mich durch sie versetzen lasse; ist nichts anderes als die Frage, ob ich in ihnen Gott gehöre oder dem Mammon. (Es ist übrigens selbstverständlich, daß ich statt Mammon auch ideelle Werte nehmen kann. Auch sie können natürlich in der Rangordnung der Werte an einer falschen Stelle untergebracht werden und mich deshalb im Leben und Sterben personlos machen: Wir brauchen nur an die Werte „Geist“ oder „Volk“ zu denken, um diese Konsequenzen sofort zu überblicken.)

Wir halten also folgendes fest, um unsern Gedankengang von jedem skeptizistischen oder negativierenden Mißverständnis freizuhalten:

Die Todesgrenze ist wichtig, insofern sie die Grenze des trügerischen Machtbereichs unserer Götter ist. Und gleichzeitig ist sie Hinweis auf den Herrn, der uns an jener Grenze erwartet und auf den man gerüstet sein müßte. Die Todesgrenze macht also unsere personale Existenz deutlich.

Aber wie steht es nun mit jenem Herrn, der uns an der Todesgrenze erwartet? Auf diese Beziehung müssen wir nunmehr genauer achten, nachdem wir vorher von den falschen Göttern gesprochen haben, deren Ende der Tod ist.

Psalm 90 lehrt uns die Bitte um deutliches Todeswissen, „auf daß wir klug werden“. Diese Klugheit besteht nach V. 7 f. in dem Wissen, daß wir vergehen um des Zornes Gottes willen ¹⁾ und daß wir uns also in derjenigen Beziehung zu Gott erkennen, in der wir real stehen, daß wir folglich nicht sicher werden, uns nicht überschätzen und nicht von einem ewigen Leben träumen, das wir substantiell in uns trügen. Dies zu wissen ist Klugheit, weil es Desillusionierung und Entsicherung bedeutet und uns den nötigen und dringend gebrauchten Realismus beibringt: nämlich das Rechnen mit und das Messen aller Dinge an dem „einzigen“ Wert.

Nun ist es aber wichtig zu sehen, daß dieser „einzige“ Wert nicht eine zeitlose Größe ist — ein summum bonum etwa — ja nicht einmal Gott „an sich“ — als ob der uns überhaupt etwas angehe —! Sondern dieser einzige Wert besteht in einer ganz konkreten Beziehung zu u

¹⁾ „Denn wir vergehn durch deinen Zorn, durch deinen Grimm sind wir verstört. Du stellst unsere Schulden vor dich, und unser Geheimstes ins Licht deines Angesichts.“ (Ps 90 7 f. — Kautzsch.)

und in einer Begegnung mit diesem Gott, also in einem personalen Akt, in einem Ereignis: man kann sagen in der Menschwerdung Christi und meinem Gegenüber mit diesem meinem Herrn in Gericht und Verheißung. (Ein Ereignis ist eigentlicher Wertmaßstab! Um so persönliche, un-, „sachliche“ Angelegenheiten geht es hier ¹⁾).

Dieses personale Ereignis, das im Tode kund wird und seinen Schatten über alle unser Leben erfüllenden Dinge wirft, bezeichnet der Psalm als Gericht, als „Zorn“ Gottes.

Zorn Gottes bedeutet die Reaktion der göttlichen Heiligkeit gegen die Absonderung des Menschen, gegen seine „Sünde“ also.

Der Tod als der exponierteste Ort, an dem jene ira Dei erfahren wird, heißt also: Das menschliche Leben kann nicht vor Gott bestehen. Das menschliche Leben ist nicht das ewige Leben Gottes.

„Wir müssen dahin“, d. h.: Wir sind in betonter Weise Staub, aus dem wir gemacht sind und zu dem wir wieder werden. Aber für die Gedankenwelt der Psalmen ²⁾ ist „Staub“ nicht einfach Symbol für jene Vergänglichkeit, der auch die Blumen und das Gras unterliegen. Gewiß, auch dieses Vergehen ist ebenso wie das Werden nur von Gott her zu begreifen: „Entsendest du deinen Odem, so werden sie geschaffen“ und umgekehrt: „Ziehst du ihren Odem (Geist) ein, so sterben sie und kehren zum Staube zurück“ ³⁾.

Auch die Blumen und das Gras und alle außermenschlichen Kreaturen haben niemals eine in sich ruhende Endlichkeit, die ihnen autarkes Leben gäbe. Auch ihr Werden und Vergehen, auch ihr Tod also, sind von Gott gewirkt. Aber die Blumen und das Gras, die Walfische und die Berge wissen nichts davon, daß sie so auf Gott bezogen wird. Nur der Mensch weiß es, nur er ragt in einsamem Todeswissen über das Kreaturenreich empor und hat so eine andere, sozusagen potenzierte Gestalt der Vergänglichkeit. Nur er muß darum die Frage stellen, in welchem Sinne Gottes Handeln in seinem Sterben zum Ausdruck kommt.

Schon dadurch, daß er diese Frage stellen kann, nein, daß er sie stellen muß, wird deutlich, daß sein, des Menschen, Zu-Staub-werden

¹⁾ Deshalb ist eigentlich auch der Begriff „Wert“ nicht scharf angemessen, weil er im Sprachgebrauch allzusehr mit Zeitlosigkeit belastet ist. Wir gebrauchten ihn vorübergehend zur Hinführung. Von jetzt an lassen wir ihn fallen.

²⁾ Ps 103 14; 104 29; 90 7 f.

³⁾ Ps 104 29 f.

etwas qualitativ anderes ist als das bloß physische Zu-Staub-werden der bloß physischen Wesen. Es wird deutlich, daß ihm hier etwas widerfährt, demgegenüber er die Frage des „Warum“ stellen muß, weil es eben keine selbstverständliche und fraglose Gesetzmäßigkeit ist. Es wird ihm klar, daß sich hier eine Entscheidung wider ihn vollzieht, mit der er sich auseinandersetzen muß.

Worin besteht diese Entscheidung, dieses Mehr als Physisch-Gesetzmäßige?

β. Die *ira Dei* als Geheimnis der im Tod erkundwerdenden Gottesbeziehung. (Der Tod als „der Sünde Sold“.)

Wenn wir die großen Gedanken des 90. Psalms zunächst ganz für sich selber sprechen lassen, stellen wir folgendes fest:

Vom Menschen her gesehen beruht das ihm zuerteilte Todeslos auf seiner *Schuld*. Von Gott her gesehen aber heißt die wider ihn gefällte Todesentscheidung *Zorn*.

Beides — Schuld und Zorn — müssen wir zusammen sehen. Die theologische Frage besteht nur darin, warum und wieso dieses beides gerade im *Tode* des Menschen zum Ausdruck kommen soll —?

Durch die Orthodoxie sind wir genügend gewarnt, um dieses Warum und Wieso außerordentlich ernst zu nehmen und uns deshalb vor der kurzschlüssigen und versimpelnden Feststellung zu hüten: Der Tod ist eben Strafe — punktum; und vielleicht noch hinzuzusetzen: Er wird wohl deshalb als solche Zuchtrute ausgesucht sein, weil er dem Menschen besonders schwer fällt; er ist noch eine viel härtere Knute als jene andere, daß die Kinder nur unter Schmerzen geboren werden und daß der Acker nur unter Schweiß und Tränen seine Frucht hervorreibt. Durch solches im Entscheidenden abbrechende Denken, mit dem wir — sehr zu Recht — keinen Hund mehr hinter dem Ofen hervorlocken, kommen wir wieder in jene falsche und schon gezeißelte Kausalmacherei herein, die viel besser und viel glaubwürdiger von der Naturwissenschaft abgelöst wird.

Darum also die Kardinalfrage, an die wir uns jetzt von allen Seiten herangearbeitet haben, warum und wieso das Schuld- und Zornesverhängnis gerade im Sterben des Menschen zum Ausdruck komme.

Nur der erfaßt das Geheimnis, der sich zunächst einmal darüber *wundert*.

Wenn wir die ersten Verse von Psalm 90 für sich nehmen:

„Herr, du bist unsre Zuflucht für und für
 Ehe die Berge geboren wurden
 und Erde und Welt (erzeugt),
 bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.
 du lässest den Menschen zum Staub zurückkehren
 und sprichst: kehret zurück Menschenkinder!
 Denn tausend Jahre sind in deinen Augen
 wie der Tag von gestern (wenn er vorbeiging) und wie eine Nachtwache.
 (Du säst sie jahraus, jahrein),
 sie sind wie das Gras, das nachwächst:
 Am Morgen blüht es auf, wächst nach,
 am Abend welkt es und verdorrt“ —;

wenn wir diese gewaltigen Eingangsverse für sich nehmen, ahnen wir auch schon etwas von Tod und Vergehen. Aber mehr in dem Sinne, daß eben das Meer der Zeit am Strande der Ewigkeit zerschellt, daß es an dem zurückbrandet, vor dem tausend Jahre sind wie ein Tag. Man hat das Empfinden, als ob das Meer der Zeit von allen Seiten durch den Strand der Ewigkeit eingefäßt und umgeben sei und ein kleines Wogen innerhalb ihrer bedeute ¹⁾. Sieht man den Tod des Menschen nur im Lichte dieser ersten für sich genommenen, aber dann eben fälschlich isolierten Verse, dann scheint er erklärt werden zu können mit dem ökonomisch-dynamischen Kräfteverhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit. Der Tod ist dann einfach der Repräsentant der menschlichen Endlichkeit gegenüber der Unendlichkeit Gottes.

Aber nun kommt eben alles darauf an, daß es keineswegs bei diesem „quantitativen“ Unterschied von Gott und Mensch bleibt, sondern daß eine „qualitative“ Kategorie, nämlich „Schuld“ und „Zorn“ eingeführt wird, um die Inadäquatheit von Gott und Mensch zu beschreiben: „Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen . . .“ Es handelt sich letztlich nicht um den quantitativen Abstand von zwei Größen, sondern um den qualitativen Bruch zwischen zwei Personen. Es handelt sich nicht um ein verschiedenes Maß zweier Größen, sondern um ein Gericht. Der Tod wird dabei folglich nicht als Repräsentant des Abstandes, sondern als Repräsentant des Gerichtes sichtbar. Er sitzt sozusagen auf der Bruchstelle der gottmenschlichen Gemeinschaft. Es kommt zunächst einfach darauf an, diesen so überaus merkwürdigen Tatbestand klar herauszustellen, ehe wir ihn dann zu verstehen suchen.

¹⁾ Vgl. dazu Augustin, Conf., 11. Buch.

Natürlich ist der Tod auch Repräsentant der quantitativen Endlichkeit. Aber es ist wichtig zu sehen, wie diese Endlichkeit und ihre dynamisch-ökonomische Inadäquatheit zu Gottes Ewigkeit immer durchdrungen und gefärbt ist von dem Abstand des Sünders zu Gottes Heiligkeit, vom Wissen also um das Gericht. Es handelt sich eben um alles andere als um das Abstandsgefühl gegenüber einem Ideal, von dem mich noch ein („quantitativ“) weiter Weg trennt und angesichts dessen ich einen („quantitativ“) unendlichen Progressus über die Todes-einschränkung hinaus postulieren müßte ¹⁾. Sondern es handelt sich um das Sich-sündig-, Sich-gesondert-wissen gegenüber Gottes Person, demgegenüber das quantitative Abstandsgefühl nur sekundär und abgeleitet ist. Es handelt sich also um ein durchaus personales Phänomen.

Charakteristisch dafür ist das Petrusbekenntnis angesichts des wunderbaren Fischzuges: „Herr, gehe vor mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch“! ²⁾ Dieses Bekenntnis ist deshalb so vielsagend, weil das hier geschehende Wunder zunächst jenseits aller personalen Bezüge zu liegen scheint: Denn als „dynamischer“ Krafterweis Christi scheint es die Allmacht und Allwissenheit Gottes gegen die unwissende Hilflosigkeit und Ohnmacht des eben begrenzten Menschen auszuspielen. Man muß jedoch darauf achten, wie dieser dynamisch-ökonomische Abstand von Gott und Mensch von Petrus sofort *personal* erlebt und gleichsam in eine andere Tonart transponiert wird: Er erlebt sich nicht als „kleinen Wicht“ angesichts solcher Krafftat und nicht als „Atom“ angesichts der göttlichen Weltbeherrschung, wie es auf der Ebene des Nur-Dynamischen doch sein müßte; sondern sein „kleiner-Wicht-sein“ und sein „Atom-sein“ ist nur der auf die Ebene quantitativer Maßverhältnisse geworfene Schatten der eigentlichen Wirklichkeit, nämlich des Sünderseins, der Schatten also des personalen Bruchs, der hier in Erscheinung tritt. Beides hängt immer zusammen, so wie ein Körper mit seinem Schatten zusammenhängt. Deshalb hängen auch auf der göttlichen Seite Wunder und Sündenvergebung innerlich zusammen ³⁾. Die Krafftat des Wunders ist nur der maßstäbliche Ausdruck oder besser: ein ins Maßstäbliche projizier-

¹⁾ Vgl. Kants Unsterblichkeitslehre, die eben typisch und konsequent im Namen einer solch „ideellen“ Forderung (kategor. Imperativ) gedacht ist. Der qualitative Abstand von Sein und Sollen führt zu einer quantitativen Verlängerung der Bewährungsstrecke, um jenen Abstand zu verringern.

²⁾ Lk 58.

³⁾ Mk 21 ff.

ter Ausdruck des Vergebungsgeschehens, also der Wiederherstellung einer zerbrochenen Personengemeinschaft.

Das gleiche Phänomen wie bei Petrus zeigt sich in dem so oft bestrittenen und sachlich dennoch so überaus echten Schlußvers des 104. Psalms: Dieser Psalm scheint ein einziger Lobgesang auf die dynamische Überlegenheit Gottes gegenüber der Welt und auf den quantitativen Abstand des Schöpfers vom Geschöpf zu sein. Und gerade angesichts dieses Abstandes schließt er (scheinbar unvermittelt, aber doch nur für d e n unvermittelt, der das Dynamische selbstzwecklich und nicht als Schatten des personalen Gott-Mensch-Schicksals versteht): „Möchten die Sünder verschwinden von der Erde und die Gottlosen nicht mehr sein.“ Es ist die genaue Parallele zu dem Petruserlebnis.

Wir fassen nochmals zusammen: So gewiß der Tod an der Bruchstelle der gottmenschlichen Gemeinschaft sichtbar wird, ist er weder Ausdruck des bloß quantitativ dynamischen Abstandes zwischen Zeit und Ewigkeit, noch ist er erst recht durch die Eigengesetzlichkeit des Bios charakterisiert, der eben an Aufbau und Untergang und damit wiederum an ein q u a n t i t a t i v e s Lebensmaß gebunden ist, sondern ist er durch eine personale Beziehung bestimmt: durch die Absonderung des Menschen aus der göttlichen Lebensgemeinschaft.

Die personale Beziehung, in die wir den Tod des Menschen eingebettet sahen, besagt: Es ist kein naturgesetzliches „Muß“, das mir widerfährt, wenn meine letzte Stunde kommt, und also keine Gesetzmäßigkeit, der gegenüber ich O b j e k t wäre, sondern der Tod ist ein Ereignis, das ich v e r w i r k t habe, demgegenüber ich S u b j e k t war und das ich in Freiheit — d. h. eben als verantwortliche Person — herbeizwang.

Die ira Dei, kraft deren wir vergehen, ist kein fatalistisches Verhängnis und kein bloßer „Strand der Ewigkeit“, sondern Gottes Reaktion auf unsere Aktion, die wir als Person verantwortlich gegen ihn unternehmen haben.

Oder noch anders formuliert: Personale Beziehung heißt: Ich muß Gott recht geben, wenn mir das geschieht. Gott will mir hiermit etwas s a g e n. Er reagiert im Sterben auf mich und also steckt in diesem Sterben eine Botschaft. Ich sehe Hand und Wort Gottes auf mich zielen ¹⁾.

¹⁾ Diese Anschauung vom Gerichtszusammenhang zwischen Sünde und Tod wird indirekt bestätigt durch die paulinische Zentrallehre vom Tod Christi als strafstellvertretender Sühne für unsere Sünde. Röm 8 3 f.; 2 Kor 5 21 f.; Gal

Damit haben wir den Punkt gefunden, auf dessen richtige Erfassung alles ankommt. Wir müssen nämlich zeigen, wie sich in und hinter dem uns quantitativ begrenzenden, wie sich in und hinter dem an unsere biologische Lebensphase — also wieder an eine Quantität! — gebundenen Sterben die personale Beziehung von „Schuld“ und „Zorn“ auswirkt.

γ. Der Tod als Repräsentant der Grenze.

Wir umschreiben die Antwort in zwei antithetisch aufeinander abgestimmten Sätzen:

1. Der Tod ist der Repräsentant der Grenze; der Repräsentant dessen also, daß „unser Leben ein Ziel hat und wir davon müssen.“

2. Der Mensch im Widerspruch — und d. h.: der konkrete, der von Gott gesonderte, der „ausgebrochene“ Mensch — ist der Repräsentant der grundsätzlichen Grenzverletzung.

Glosse zum letzten Satz: Die Sünde wird ja biblisch stets als Grenzverletzung beschrieben. Sie besteht immer darin, daß der Mensch „sein will wie Gott“¹⁾, daß „Adam geworden ist wie unsereiner“²⁾ und daß er sich — wie im babylonischen Turmbau — in die Sphäre Gottes erhebt³⁾. Sünde („Sonderung“) ist also niemals ein reines Negativum und eine bloße Lossage. Sondern die Lossage vollzieht sich sozusagen implizit damit, daß der Mensch nicht mehr Mensch, sondern Gott sein will, daß er und nicht Gott das Maß aller Dinge und Gottes selber sein will. Darum ist die Forderung des artgemäßen (bzw. richtiger: menschen-gemäßen) Gottes ein besonders prägnanter Ausdruck dieser sündhaften Hybris und die strenge und sachgemäße Fortsetzung der zwischen Genesis 1 und 3 verlaufenden Linie. Überhaupt ist der Götzendienst die vornehmste Erscheinung dieses Bestrebens, die letzte Wirklichkeit nach dem Bilde des Menschen zu formen⁴⁾ und ihn zum Maßstab aller Dinge und Werte zu machen. Das gleiche gilt selbstverständlich von der ins Unpersönliche übertragenen, aber sachlich gleichwohl unveränderten Tendenz des Götzendienstes, wie sie

3 13; Hebr 2 14 f.; 9 27. Ebenso zeigt das Johannesevangelium den Zusammenhang von Zorn und Tod: Einmal vermittelt seiner Lehre vom Tode Jesu, der „aufgehoben hat die Sünde der Welt“ (1 29), und ferner vermittelt seiner Anschauung vom Archon tou kosmou, der zugleich anthropoktonos ist (8 44).

¹⁾ Gen 3 5.

²⁾ Gen 3 22.

³⁾ Gen 11.

⁴⁾ Röm 1 18 ff.

etwa im Ideendienst oder im Lust-Dienst oder im Mammonsdiens zum Ausdruck kommt. Diese Verschiedenheit der Gottesbilder rühren nur von der Verschiedenheit der menschlichen Typen her, die Gott nach ihrem Bilde formen — gleichgültig, ob hierbei die Vokabel „Gott“ ausgesprochen oder — wie in den meisten Fällen — nicht ausgesprochen wird ¹⁾.

Wenn wir beides so einander gegenüberstellen: den Tod als Grenze und den Menschen als Grenzen-losen, tritt der personale Charakter des Todes in und hinter allem Biologischen und Dynamischen hell hervor: Er muß selbigen Tages über den Menschen kommen, wo er von der verbotenen jenseits seiner Grenze hängenden Frucht ißt: Dem Grenzenlosen wird seine Grenze vorgehalten. Die erste Grenze — die Grenze nämlich zwischen Gott und Mensch —, deren Respektierung der Freiheit seines Gehorsams überlassen war, hat er frevelhaft in eben dieser Freiheit überschritten. So wird ihm die zweite Grenze entgegengehalten, die unübersteiglich ist und eine unübersehbare Scheide zwischen dem vergehenden Menschen und dem ewigen Gott bedeutet: diese Grenze ist der Tod ²⁾. Dem zur Lebensgemeinschaft mit Gott Berufenen, aber selber sein Leben Ergreifenden wird demonstriert, daß dieses Leben gerade der Tod ist, daß es in sich selber versinken muß.

Wir können das Gefälle zwischen Schöpfung und Sündenfall auch so umschreiben:

Die „Gottebenbildlichkeit“ des von Gott Geschaffenen ist das Lebendürfen mit Gott, ist so etwas wie Tod-losigkeit ³⁾. Die erraffte „Gott-

¹⁾ Vgl. als Ausdruck der genannten Hybris- und Grenzüberschreitungstendenz den besonders charakteristischen Titel der „Religionsphilosophie“ Ernst Bergmanns: „Die Geburt des Gottes Mensch“. (Leipzig 1938.) Gerade weil Bergmann — auch vom Standpunkt philosophischer Sachlichkeit aus — immer „zu tief abkommt“ und über Himmel und Hölle komplikationslos und lustig darauf losplaudert, bringt er alles immer besonders vergrößernd und tollpatschig, damit aber gerade verräterisch heraus. Ich kann das Buch nur empfehlen, auch wenn es nicht das Niveau und die Dämonie des babylonischen Turmbaus besitzt.

²⁾ „Daß in unserm Gewissen Gott für uns spricht, sehen wir daran, daß der Tod das im Gewissen gesprochene Urteil vollzieht, — und daß der Tod von Gott kommt, geht daraus hervor, daß wir uns um unserer Sünde willen vor dem Tode fürchten.“ Stange, Luther und die Todesfurcht, S. 8.

³⁾ Wir vermeiden absichtlich den Terminus „Unsterblichkeit“; nicht nur deshalb, weil er metaphysisch belastet ist und in eine andere Richtung zeigt, sondern auch um nicht einer dogmatischen Urstands metaphysik mit allzu handfesten Aussagen eines unerlaubten historisierenden Stils zu verfallen. Selbstverständ-

ebenbürtigkeit“ dagegen, die dieses Leben-dürfen noch übersteigern wollte und die aus der Bindung in die Selbständigkeit strebte, führt gerade zum T o d , i s t der Tod: „Der Tod ist der Sünde Sold“¹⁾.

Der Schrecken des Todes besteht also nicht darin, daß er Ende ist oder Grenze im quantitativ zeitlichen Sinne, sondern daß der Tod die Grenze des von Haus aus Grenzen l o s e n ist. Oder noch schärfer: daß im Tode der Widerspruch des allein ewigen Gottes gegen den sich zur Grenzenlosigkeit erhebenden endlichen Menschen aufklingt.

Das ist der Charakter des Todes, wie er coram Deo sichtbar wird. Man darf ihn also nicht als biologisches Phänomen isolieren, sondern muß ihn streng von der Geschichte zwischen dem Ich des Menschen und dem Du Gottes her sehen, in deren Rahmen er steht. Man muß den Tod, wie wir früher forderten, aus einem N a t u r f a k t u m zu einem G e s c h i c h t s f a k t u m machen.

Diese grundlegende theologische Erkenntnis verdeutlichen wir noch durch einige weitere und zugleich erweiternde Sätze:

Der Tod ist nicht dadurch charakterisiert, d a ß er Grenze ist, sondern vielmehr durch den, d e r hier begrenzt wird: nämlich durch den Grenzenlosen, sich von seiner Gottebenbildlichkeit zur Gottebenbürtigkeit erhebenden Menschen; und ferner durch den, der die Begrenzung widerfahren läßt: nämlich den allein Heiligen, der keine andern Götter neben sich duldet.

Wir können diese Erkenntnis als Lehrsatz so formulieren:

Der T o d i m b i b l i s c h e n S i n n e i s t n i c h t d e r T o d d e s M e n s c h e n , i n s o f e r n e r S ä u g e t i e r i s t , s o n d e r n d e r T o d d e s M e n s c h e n , i n s o f e r n e r G o t t s e i n w i l l u n d i n s o f e r n e r e r f a h r e n s o l l , d a ß e r n u r M e n s c h i s t .

lich besteht in den Aussagen der Bibel (Gen 3) ein tiefgreifender sachlicher Unterschied zwischen der ursprünglichen Lebensbestimmung und „Todlosigkeit“ der Menschen (Gen 3 ff.) einerseits und der in V. 22 gemeinten errafften oder zu erraffenden „Unsterblichkeit“ andererseits.

¹⁾ Pertinet itaque versus hic praecipue eo, quod mors in homine sit infinitis major calamitas, quam aliorum animantium mors . . . Hominum autem mors est miseria et ira fere infinita et aeterna, propterea quod homo sit talis creatura, quae ad hoc creata est, ut viveret in oboedientia . . . et esset similis Deo, non est creata ad moriendum, sed mors peccati poena constituta est . . . Nisi enim Adam comedisset de ligno prohibito, fuisset immortalis . . . Multo igitur miserrimum est, audire, quod homo morti sit destinatus, qui tamen ad vitam bonus et integer est conditus, ut haberet habitaculum in Deo . . . WA 40 III, 513, 18 ff.

Da er aber beides — Säugetier und Personträger der Hybris — gleichsam in Personalunion ist, hat der Tod „auch“ seine biologische Seite. Aber dieses biologische Ende, das „im“ Tode steckt, ist nicht das Eigentliche; genau so wenig wie die Tatsache, daß der Mensch ein Säugetier ist, das Eigentliche seines Menschentums ausmacht, sondern nur die physische Basis dieses Eigentlichen bildet. Das Eigentliche des Menschen ist sein Person-sein; das Eigentliche des Todes ist der im Medium des Biologischen sich vollziehende Widerspruch zur Person des Menschen, welche die Grenzenlosigkeit ist¹⁾.

Diese Doppelseitigkeit des Menschen — Person- und Bios-sein — kommt auch zum Ausdruck in der Verfluchung des Menschen, die den Todesbann auf ihn legt²⁾: Es heißt dort, der Mensch müsse nun im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen und noch dies und jenes erleiden, bis er wieder zu jener Erde werde, von der er genommen sei. Und dann folgt die Begründung: Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.

„Du bist Erde“ — darin steckt beides. D. h. einmal: Du gehörst auf jene Erde, gehörst in jenes Unten und Unter-Gott, über das du dich erhoben hast und im Turmbau zu Babel als einem Glied in der Kette deiner Empörungen weiter erheben wirst.

„Und sollst zu Erde werden“, d. h.: Indem dein Tod dieses Zu-Erde-werden ist, bleibt er eine Anamnesis daran, daß du hinter die durchbrochene Schranke zurückgewiesen wirst. Dein Tod ist also Bestätigung dessen, daß du auf die Erde gehörst und nicht in den Himmel, den du erraffen wolltest.

Deshalb tut es wehe, zu Erde werden zu müssen, weil darin die Anamnesis an den Fall und die göttliche Reaktion darauf zum Ausdruck kommt. Deshalb sagt Paulus 1 Kor 15 56: „Der Stachel des Todes ist die Sünde.“ D. h. von der soeben gewonnenen Erkenntnis aus: Das, was wehe tut am Tod, nämlich jene Anamnesis, jene Reaktion Gottes — das ist die Sünde. Die Sünde gibt dem Tode ein Recht auf mich. Sie ist sein Stützpunkt in meinem Person-Revier.

¹⁾ Vgl. Michael Schmaus, Kathol. Dogmatik III, 2¹ u. 2 (1941), S. 493: Es ist den physiologischen Gesetzen gestattet, „ihre Herrschaft bis zur Vernichtung des Lebens auszuüben“ . . . als „Strafe, welche Gott über den sündigen Menschen verhängt hat“. „Im Walten der physiologischen Gesetze geschieht etwas, was kein Experiment und keine Erfahrung feststellen, sondern nur der Glaube bejahen kann: die Vollstreckung eines göttlichen Gerichtes.“

²⁾ Gen 3 19.

Und zugleich wird noch ein anderes sichtbar: wie nämlich das biologische und das personale Geschehen unscheidbar ineinander liegen. „Zu Erde werden“ heißt ja beides: heißt nicht nur, in die Zone der Begrenzung zurückgeworfen werden, sondern heißt zugleich auch: physisch „zu Staub werden“, „verwesen“. Das, was den l e b e n d e n Menschen bestimmt, nämlich seine personhaft biologische Doppelseitigkeit, bestimmt auch sein E n d e. Beides will in beiden Fällen immer zusammen gesehen werden.

Der etwaige Einwand: Soll also das biologische Sterben, die Entwässerung der Zellen und die Auflösung des Organismus in Abhängigkeit gebracht werden von jenem Vorgang? Wäre also ohne diesen Vorgang der biologische Prozeß anders? Und wie könnte das denkbar sein?! — Dieser Einwand fragt und behauptet in einer falschen Richtung. Denn er führt wiederum jene falsche und unangemessene Kausalbeziehung ein, die wir an der Orthodoxie auszusetzen hatten: indem er einen physischen Tatbestand aus seiner biologischen Eigengesetzlichkeit loslöst und in kausale Abhängigkeit von einem metaphysischen Faktum bringt. Die Berichte von Schöpfung und Sündenfall wollen aber gar nicht eine Historie erzählen und die Welt mit ihrem Fall von einer prima causa „ableiten“. Es geht im Urstand und in der Sündenfallgeschichte nicht um (wenn auch nur theoretisch) datierbare und chronologisch unterzubringende Anfangsepochen der Menschheit. Jene Berichte wollen vielmehr u n s e r e Lage beschreiben und den Glauben auslegen, daß m i c h Gott geschaffen habe, daß also nicht die res mundi, sondern m e a res agitur. Ich habe m i c h als den zu verstehen, der aus den Schöpferhänden Gottes kommt und sich ihm schuldig ist, ich habe m i c h als den zu verstehen, der — am „exemplar“¹⁾, am Prototyp Adam demonstriert — aus diesem Schöpfungs-

¹⁾ Luther gebraucht in solchen Zusammenhängen gerne den exemplar-Begriff, vor allem in bezug auf Christus, dessen Gerechtigkeit m e i n e Gerechtigkeit, dessen Menschheit m e i n e Menschheit ist. Vgl. Luthers Predigt über Matth 11 25 ff. vom 24. Februar 1517. Cl 5, 426. Alles, was von Christus gilt, kann auch von denen gesagt werden, die an ihn glauben (WA 2, 531, 10). So hat man sich auf Christi Tun und Leiden so zu verlassen, als hätte man es selbst getan und gelitten (WA 2, 140, 7; 40 I, 278, 6). Vgl. auch die Hebräerbriefvorlesung (Luthers Hebräerbrief-Vorlesung, dtsh. Übers. E. Vogelsang, Berlin-Leipzig, 1930), S. 40. Erst von hier aus kommt das pro me Christi auf seine Höhe. Im gleichen Sinne kann ich natürlich die Gegenfigur Adams als mein exemplar auf mich beziehen: Adams Geschöpflichkeit ist meine Geschöpflichkeit, Adams Fall und Sünde sind mein Fall und meine Sünde. Vgl. meine theol. Analyse unserer Identität mit Adam: „Geschichte und Existenz“, S. 239 ff.

leben und seinem Unter-Gott-sein ausbricht. Schöpfung und Sündenfall liegen sozusagen wie ein Horizont um diese meine Existenz herum und zielen von allen Seiten auf mich. Wollte man die theologische Intention jener Berichte graphisch darstellen, so dürften sie nicht als erste Spannen einer Zeitstrecke charakterisiert werden, die historisch der jetzt im 20. Jahrhundert von mir durchlebten Strecke „vorausgehen“, so daß sie außerhalb meiner Existenz in unvordenklichen Zeiträumen stattgefunden hätten. Sondern sie müßten dargestellt werden als ein Kreis, der um mich herumgelegt ist, der „meine“ Personwelt als Horizont umschließt.

Von da aus verbietet sich die Richtung, in welcher der obige Einwand fragte. Ich kann das Personhafte an mir und das Biologische an mir nicht kausal scheiden, wie man an einer gegenständlich fixierbaren Größe ihre Verursachung und ihr Wirkungsein unterscheidet. Ich stehe mir selbst nicht in diesem Sinne gegenüber, sondern als ungegenständliches Subjekt meiner Verantwortung erlebe ich das ununterscheidbare Ineinander von Person und Bios an mir oder — auf die idealistische Ebene übertragen und damit allerdings schon modifiziert — das ununterscheidbare Ineinander von Kausalität und Freiheit, von mundus sensibilis und intelligibilis. Kant hat ja auf jener Ebene des Idealistischen einen ähnlichen Tatbestand beschrieben, wenn er sagt, daß für die gegenständliche Betrachtung das Geheimnis der Person ganz unfaßbar wird — eben weil man in einer falschen Richtung auf es zugeht —: Für die gegenständliche Betrachtung muß ich schlechthin alles der Kategorie der Kausalität unterworfen sehen und kann infolgedessen das Phänomen der Freiheit, damit aber auch der Verantwortlichkeit, gar nicht zu Gesicht bringen. Dieses Phänomen erlebe ich nur ungegenständlich, nämlich so, daß ich vor sittlichen Entscheidungen stehe. Da erfahre ich dann — aller kausalen Ableitbarkeit der Dinge, die nicht „Ich“ sind, zum Trotz —, daß ich frei bin, d. h. daß ich in meinem mir aufgegebenen Handeln nicht „bewirkt“, sondern erste Ursache bin.

Ich stelle mich also auf eine illegale und unangemessene Ebene (nämlich auf die Ebene des gegenständlichen, von mir absehenden Denkens), wenn ich mein Person-sein und mein Bios-sein in kausale Abhängigkeit voneinander bringen will oder wenn ich die personhafte und die biologische Erscheinungsseite meines Todes nicht zwei Seiten derselben Sache sein lasse, sondern sie auseinandernehme und voneinander ableite. Deshalb gebrauchten wir die am passendsten schei-

nende Formulierung: daß sich im Medium des biologischen Sterbens ein personhafter, auf die Gott-Mensch-Beziehung deutender Akt vollzöge: nämlich die Begrenzung des Grenzenlosen. Wir können und sollen hinter diese Verbindung nicht zurückfragen, weil wir es nur auf Kosten unserer persönlichen Betroffenheit, ja auf Kosten des Personhaften überhaupt könnten. Wir können und sollen ebensowenig dahinter zurückfragen, wie wir am Erntedankfest fragen, „was“ nun an der Ernte G o t t und „was“ dem B a u e r n zu verdanken sei: Die Bauernarbeit ist auch hier ein Medium, in dem sich — untrennbar davon — die Segnung Gottes vollzieht: „Es geht durch unsre Hände, kömmt aber her von Gott“ ¹⁾. Genau so geht unser Sterben „durch die Hände“ des Bios, „kömmt aber her von Gott“.

Gewiß: wir sterben biologisch denselben Tod wie die Tiere, und doch ist es „für uns“ etwas ganz anderes, weil w i r eben andere sind. (Vgl. die B e i l a g e III über die Frage: „Die Abhängigkeit des animalischen Todes und des ‚Seufzens der Kreatur‘ vom menschlichen Fall“). Und wenn wir schon einmal — aber nur zur Illustration — einen Tod des Menschen jenseits des Zörnes Gottes, jenseits des in ihm waltenden Person-Verhängnisses annehmen, so wäre er eben tatsächlich etwas ganz anderes, so wäre er nur „ein Schlaf“ (Luther) ²⁾.

¹⁾ Matthias Claudius.

²⁾ Vgl. die weiter unten folgenden Zitate.

3. Exkurs:

Der menschliche Tod bei Luther.

Wenn wir so den personhaften Charakter des menschlichen Sterbens herausarbeiteten, wissen wir uns in wesentlicher Übereinstimmung mit den entscheidenden Gedanken Luthers zum Problem. Diese Gedanken seien in ihren parallelen Zügen kurz herausgestellt. Sie treten besonders deutlich hervor in Luthers Auslegung des 90. Psalms, aber auch in derjenigen von Genesis 3.

Luther sieht, unter der Decke einer andern Terminologie natürlich, den Unterschied zwischen der personhaften und der physischen Seite des Sterbens ganz genau. Er arbeitet den Unterschied beider so heraus, daß er die physische Seite an den Tieren und die personhafte an dem klar macht, was beim Menschen über das tierische „Verenden“ hinausgeht.

Es sind vor allem drei Gesichtspunkte, unter denen dieser Unterschied herausgearbeitet wird:

1. Die Natürlichkeit des tierischen Verendens und die Unnatur des menschlichen Sterbens.
2. Die Immer-Gegenwärtigkeit des menschlichen Sterbens durch das unser ganzes Leben begleitende Todeswissen.
3. Die Unerlaubtheit der Todesverachtung ¹⁾.

a. Die Natürlichkeit des tierischen Verendens und die Unnatur des menschlichen Sterbens.

Ein wichtiges Zitat Luthers, das wir im folgenden interpretieren, setzt mit den bezeichnenden Worten ein, daß „der Tod im Menschen“ seine Besonderheit gegenüber dem tierischen Tode habe. Man beachte die Prägnanz der Formulierung: „Der Tod im Menschen“. Es heißt nicht einfach: „der Tod des Menschen“, sondern „der Tod“, insofern

¹⁾ Die Partien im Denken Luthers, in denen der Tod zum Gleichnis geistlicher Vorgänge wird (z. B. dem alten Menschen absterben und mit Christus auferstehen) liegen außerhalb unseres sonstigen Gedankenganges. Wir lassen sie deshalb auch hier fort.

er nun im Unterschied zu den Tieren den Menschen überfällt, „der Tod“, insofern er die Sphäre des Menschlichen betritt und dadurch (als jener gleiche biologische Tod der Tiere) eine Verwandlung erfährt: „Der Tod im Menschen ist ein unendlich größeres Unglück als der Tod der andern Lebewesen. Denn obgleich Pferde, Kühe und alle Tiere sterben, so sterben sie dennoch nicht unter dem Zorne Gottes. Vielmehr ist der Tod für sie ein gewisses zeitliches Ungemach (oder: Beschwernis), von Gott so geordnet; nicht etwa zur Strafe, sondern deshalb, weil es Gott so irgendwie gut erschien. (Den Terminus „zeitlich“ dürfen wir so interpretieren, daß der Tod der Tiere nur auf ihre zeitlich begrenzte Lebenskurve Bezug hat, aber keine darüber hinausreichenden Bezüge anrührt) ¹⁾.

Luther kann auch sagen, daß der Tod der Tiere im Unterschied zu dem der Menschen sich in der Vollstreckung eines bloßen „Naturgesetzes“ erschöpfe ²⁾.

Dabei ist Luther keineswegs so naturblind, daß er nicht um die Todesangst und den Todesschmerz der Kreatur wüßte und daß er also den Gegensatz zur Schwere menschlichen Sterbens nur durch eine verharmlosende Ignoranz gegenüber dem tierischen Tode gewänne: „Wenn du ein Schwein schlachtest, zeigt es durch Geschrei sein Sträuben und seinen Schmerz. Und wenn ein Baum gefällt wird, so stürzt er nicht ohne Rauschen und Krachen (gleichsam das Wehgeschrei der pflanzlichen Kreatur). Wie könnte nun die menschliche Natur den Gedanken an den Zorn Gottes (an jenen Zorn also, der als besonderes Verhängnis hinter ihrem Sterben steht) ohne Tränen, ohne Murren, ohne das äußerste Sträuben ertragen —?!“ ³⁾

Damit ist die besondere Beziehung angedeutet, die den menschlichen

¹⁾ . . . quod mors in homine sit infinitis modis major calamitas quam aliorum animantium mors. (Vgl. den Zusammenhang mit dem im vorigen Abschnitt gebrachten Zitat, das im folgenden ergänzt wird.) Nam etsi equi, vaccae et omnia bruta moriantur, tamen non moriuntur irascente Deo, sed est eis mors quaedam calamitas temporalis, a Deo sic ordinata, non in poenam, sed quia alioqui Deo sic videretur bonum. WA 40 III, 513, 18.

²⁾ Non igitur hominum mors est similis morti bestiarum, quae naturali lege moriuntur. WA 40 III, 513, 28.

³⁾ Suem si mactes, clamore ostendit impatientiam et dolorem, arbor cum succiditur, non sine crepitu concidit. Quomodo igitur natura humana hanc cogitationem irae Dei sine lacrymis, sine murmuratione, sine summa impatientia sustineret? EA op. lat. 17/18, 298 f. = WA 40 III, 537, 12; vgl. a. a. O. 535, 15 ff.; 536, 23 ff.

Tod soviel schmerzlicher macht als den kreatürlich-tierischen, der doch auch seine Not hat. Er ist qualitativ von diesem unterschieden durch die Gottesbeziehung, die in ihm kund wird:

„Der Menschen-Tod aber ist (gegenüber dem tierischen schlechthin) u n g l ü c k l i c h und durch den Zorn wahrhaft unendlich und ewig“¹⁾. (Das Wort „ewig“, auf den Tod angewandt, hat keineswegs nur die Bedeutung eines auf die Lebenszeit folgenden ewigen Höllentodes, eines Todes im Jenseits also. Sondern der ewige Tod hat uns schon hier und jetzt. In dieser Auslegung dürfte Karl Stange recht haben: „Das Wort ‚ewig‘ hat . . . nicht zeitliche Bedeutung im Sinne des Gegensatzes zur zeitlichen Begrenzung des irdischen Lebens. Der Tod heißt vielmehr ‚ewig‘, weil der in ihm zum Ausdruck kommende Zorn Gottes durch nichts in der Welt überwunden werden kann: es gibt nichts, was uns vom Zorne Gottes befreien und ihn aufheben kann, deshalb ist er ‚ewig.‘“)²⁾ Der menschliche Tod ist also aus folgendem Grunde unendlich und ewig: Der „Mensch“ ist insofern eine besondere Kreatur, als er mit dem Ziel geschaffen ward, im Gehorsam gegen das Wort zu leben und Gott ebenbüdlich zu sein. Denn er ist nicht geschaffen zum Sterben, sondern der Tod ist als Strafe der Sünde eingesetzt³⁾. Diese Gottebenbüdlichkeit kam u. a. dadurch zum Aus-

¹⁾ Vgl. zum Begriff des „ewigen Todes“ bei Luther die Aufzählung der einzelnen Todesarten im Römerbriefkommentar Ficker II, 153, 12 ff.: *Quod duplex est mors sc. nature seu melius temporalis et eterna. Temporalis est solutio corporis et anime. Sed hec mors est figura, similitudo, et velut mors picta in pariete quoad eternam, que et spiritualis, unde et in Scriptura frequentissime somnus, quies, dormitio vocatur.* —

Eterna mors est duplex. 1. Alia bona et optima, que est mors peccati et mors mortis, qua anima solvitur et separatur a peccato et corpus a corruptione et per gratiam et gloriam copulatur Deo viventi . . . Sic moritur peccatum et peccator, quando justificatur, quia peccatum non revertitur in eternum, ut hic Apostolus dicit: „Christus jam non moritur“ etc. . . . Ideo Deus contulit mortem mortis et peccatum peccati, venenum veneni, captivitatem captivitatis. Sicut ait per Oseam: „Ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, inferne“ (13, 14). Hec est figurata in omnibus bellis filiorum Israel olim in lege Gentes occidentium.

2. Alia est eterna et pessima, que est damnatorum, ubi non peccatum et peccator moritur homine salvo, sed homo moritur peccato in eternum vivo et manente. Hec est mors peccatoris pessima . . .

²⁾ Karl Stange, *Luthers Gedanken über die Todesfurcht*, Berlin-Leipzig 1932, S. 15 f. Vgl. dazu auch die weiter unten genauer zitierte Stelle WA 40 III, 487, 18—22.

³⁾ *Hominum autem mors est miseria et ira vere infinita et eterna. Propterea quod homo sit talis creatura, quae ad hoc creata est, ut viveret in oboedientia*

druck, daß der Mensch den Tod nicht kannte und am ewigen Leben Gottes teil hatte: „Das ist mein Bild in euch — spricht Gott zu Adam und Eva —, daß ihr auf Grund seiner lebt wie Gott lebt. Wenn ihr aber sündigt, verliert ihr dieses Bild und sterbt“¹⁾).

Der Schrecken des menschlichen Todes besteht folglich darin, daß er nicht nur Verlust des physischen Lebens, sondern daß er Einbuße der Lebensgemeinschaft mit Gott ist oder — mit unserm früheren terminus —, daß er nicht nur quantitative Grenze, sondern qualitative Begrenzung ist: ein personhaftes Schicksal zwischen Gott und Mensch.

Versucht man den Tod ohne dieses personhafte Schicksal, also ohne die ira Dei zu denken, m. a. W.: versucht man ihn sich urständig oder animalisch vorzustellen, so wäre der Tod nur ein Schlaf, wäre er eine Schlange, welcher der Giftzahn herausgebrochen ist, wäre er „harmlos“: Wenn der Terror des Todes nicht wäre, wenn wir also von dem Erschrecken über die ira Dei absehen könnten, „wäre der Tod nur ein gewisser Schlaf. Wie nämlich eine tote Schlange das Aussehen der Schlange behält, aber kein Gift mehr hat und nicht mehr schaden kann, so wäre auch der Tod wahrhaftig tot, wenn er abgesehen von jenem Schrecken (über die ira Dei) wäre. Wahrhaftig: dieser Schreck ist sozusagen das Gift des Todes“²⁾).

Also: Der Tod wäre ohne seine personhafte Seite tatsächlich tot, er wäre ein Nichts; nun aber trägt er noch das Gift des Zornes; so ist er ein uns anblickendes Leben und eine uns bannende Macht.

Wir können auch so sagen:

verbi et esset similis Deo. . . . non est creata ad moriendum, sed mors peccati poena constituta est. WA 40 III, 513, 23.

¹⁾ Adam et Eva, vos nunc vivitis securi, mortem non sentitis, nec videtis. Haec est imago mea, qua vivitis, sicut Deus vivit. Si autem peccaveritis, amittetis hanc imaginem, et moriemini. EA op. lat. 1, 79. Vgl auch die Fortsetzung der oben zitierten Stelle: Multo igitur miserrimum est, audire quod homo morti sit destinatus, qui tamen ad vitam bonus et integer est conditus, ut haberet habitaculum in Deo. WA 40 III, 513.

²⁾ Ohne den terror des Todes, der von der ira Dei gewirkt ist, wäre der Tod nur ein Schlaf, nur eine Schlange, der der Giftzahn herausgebrochen ist: Et in furore tuo terremur (aus Ps 99): Proprie loquitur de terrore mortis, qui si non esset, mors vere esset somnus quidam. Sicut enim serpens mortuus speciem serpentis retinet, sed veneno caret nec nocere potest, Ita Mors vere mortua esset, si absque hoc terrore esset, qui vere est quasi venenum mortis. WA 40 III, 549, 27—550, 12.

Je mehr einer sich über sein Person-sein klar ist, je ernster er die Wirklichkeit Gottes nimmt, um so schwerer muß er den Gedanken an den Tod nehmen. Es ist hier wie überall im Christenglauben: Indem die Erlösung von der Angst, von der Schuld, von der Not geschenkt wird, indem wir „mit Christus auferstehen“, müssen die Not, die Angst, die Schuld zugleich ernst genommen und muß dem harten Realismus der Wahrheit standgehalten werden. Der Christenglaube gibt nicht Trost auf Grund einer Verhüllung der dunklen Lebens- und Todeswahrheiten, sondern er gibt ihn trotz ihrer E n t hüllung.

Das ist nur möglich, weil vor dem Medusenhaupt des Schreckens das Haupt des Dornengekrönten sichtbar wird, auf dem die u n s meinende Bedrohung ruht. Aller andere Trost ist durch Illusion erkaufte; und die heidnische Kaltblütigkeit vor dem Tode rührt da her, daß die Heiden nur die biologische Maske, seinen naturgesetzlich-tierischen Teil sehen, daß aber die *causa efficiens et finalis* des Todes ihren Augen verborgen ist ¹⁾. Wir sind vertrauensselig und glücklich wie ein Kind, das die w a h r e Gefahr, in der es sich befindet, gar nicht bemerkt.

Luther weiß natürlich ebenso wie die heidnischen Denker, daß man dem p h y s i s c h e n Tode mit Gelassenheit gegenübertreten kann: „Wenn man nur den körperlichen Tod im Auge zu behalten braucht, ja dann können wir mit dem Dichter (Martial) sagen: ‚Den letzten Tag sollst du weder wünschen noch fürchten‘.“ — Aber dieser körperliche Tod, dem man mit kühler Gelassenheit ins Auge schauen kann, i s t eben gar nicht der eigentliche Feind, sondern nur seine Vorhut. Und d e m dürfte die Gelassenheit vergehen, der die wahre auf uns zukommende Macht sieht. Der physische Tod ist zeitlich; dem Zeitlichen aber sind wir niemals wehrlos preisgegeben, sind niemals im Sinne Schleiermachers „schlechthin abhängig“ von ihm, sondern können gegen es angehen, wenn auch nur mit der Härte und mit dem Heroismus unserer Gesinnung. Der im Medium des Biologischen auf uns zukommende p e r s o n h a f t e Charakter des Todes aber ist e w i g, d. h. mit den zeitlichen Mitteln einer äußeren oder auch inneren (gesinnungsmäßigen) Anstrengung schlechthin irreparabel: Mit dem Zorne Gottes wird kein Sterblicher fertig. Deshalb eben das Erschrecken des Sterblichen, wenn er den Höchsten sagen hört: Hier sollen sich legen deine stolzen Wellen ²⁾. „Wir aber“ — d. h. wir Christen, wir zum Wissen Gezwungenen,

¹⁾ WA 40 III, 485 und 487.

²⁾ Hiob 38, 11.

denen die heidnische Illusion genommen ist —, „wir halten den ewigen Tod aus, nämlich den Zorn Gottes, der von uns nicht besiegt werden kann (wie der körperliche Tod)“¹⁾.

β. Das Todeswissen und der Gegenwartscharakter unseres Sterbens.

Die grundsätzlich verschiedene Wertung, die dem Tode von seiten der heidnischen Illusion einerseits und vom christlichen Realismus andererseits zuteil wird, wirkt sich auch auf die Bedeutung der Rolle aus, die der rückwärts geworfene Schatten des Todes während unserer gesunden und lebendigen Tage spielt. Man kann das so ausdrücken: Jene verschiedene Wertung wirkt sich auf die Aktualität des Todes in unserm Jetzt und Hier aus. Als Beispiel dafür bringt Luther immer wieder die bei Heiden und Christen so völlig verschiedene Intensität des Todeswissens:

Obwohl wir als natürliche Menschen durch Friedhöfe und erlebte Todes-„Fälle“ immer wieder an das Sterben erinnert werden, beziehen wir den Tod nicht auf „uns“²⁾. Wenn wir ihn wirklich auf „uns“ beziehen und ihn als „unsern“ Tod bemerken, ist er meist schon da. Man merkt den Tod erst wirklich (indem man ihn nämlich als seinen Tod erkennt), wenn man gelebt hat und im Sterben liegt, genau wie man den Schlaf erst merkt, wenn man erwacht³⁾.

Darum ist es kein Wunder, daß der natürliche Mensch den Tod aus seinem Leben verdrängt und ihn insofern keine Rolle spielen läßt. Er ist eben nur eine Angelegenheit des „letzten Stündleins“ und des von Martial gemeinten *summum dies*; er ist also — als bloß körperlicher Tod — für den natürlichen und heidnischen Menschen etwas ganz Ähnliches wie für die Tiere, denen der Tod ebenfalls erst im Augenblick des Verendens etwas bedeutet⁴⁾.

¹⁾ Die beiden letzten Zitate stehen zusammen WA 40 III, 487, 18—22: *facile intelliges eum non simpliciter loqui de morte corporali. Si enim ea sola exspectanda esset, diceremus cum Poeta: Summum nec metuas diem nec optes (Martialis, Epigr. II, 47, 13). At nos sustinemus aeternam mortem, siquidem iram Dei, quae a nobis vinci nequit, sustinemus.*

²⁾ Vgl. die im I. Teil gebrachten Tolstoi-Zitate.

³⁾ *An nescimus, quid somnus sit, qui prius desinit, quam a nobis possit observari? Nam prius quam intelligimus nos dormisse, somnus jam abiit. Vere itaque somnus et somnium est vita nostra. Prius enim, quam nos vivere scimus, vivere desinimus.* WA 40, III, 556.

⁴⁾ Vgl. dazu WA 40 III, 537, 11 ff.

Praktisch äußert sich diese Verbannung des Todes aus dem Leben und seine Isolierung auf den summus dies so, daß der Mensch von Natur lebt, als ob er überhaupt nicht stürbe. Alle Bemühungen und Gedanken des Menschen laufen darauf aus so zu tun, „als ob sie immer leben würden“, und aus „ihrem Leben ein ewiges Leben zu machen“¹⁾.

So lebt der Mensch aus der trügerischen Scheinkraft eines Als-ob und nicht aus der harten Wahrheit des wirklichen Todes. Er schiebt immer zwischen sich und den Tod die Isolierwand seiner angeblich noch zu bewältigenden Lebensjahrzehnte — was von dieser falschen Basis nur konsequent ist, da der Tod ja erst als Endpunkt der Zeitstrecke akut ist²⁾.

So zeigt sich die groteske Tatsache, daß der Mensch im Verhältnis zu seinem Tod um Zeitpartikelchen, um kümmerliche Jahrzehnte ringt — „Frist- und Zeitgewinn ist unser Leben“! (Shakespeare) — und darüber die Ewigkeit vergißt, die ihn gerade im Hinblick auf den Tod von allen Seiten umgibt und im Verhältnis zu der sein Leben gestört ist. Er gleicht einem Manne — so können wir diese von Luther gezeichnete Situation beschreiben —, der in einer großen Krise seines Vaterlandes ausschließlich auf die Sicherung seines Privateigentums bedacht ist ohne jeden Sinn für „das Große und Ganze“, und der bei dieser kleinen Privatsorge obendrein vergißt, daß auch s e i n Eigentum vor die Hunde geht, wenn das „Große und Ganze“ fällt, und daß er folglich h i e r mit seiner Arbeit und seiner Kampfkraft einzusetzen hätte. Dieser Mann hat ebenfalls jeden Sinn für Maßstäbe und Proportionen verloren — in ähnlich grotesker Weise wie jener natürliche Mensch, der um Jahre buhlt, wo es um die Ewigkeit geht, der um Gleichmut gegenüber seinem bißchen mikrokosmischen Leib-Tod ringt, wo es doch um die makrokosmische Tatsache der Entzweiung mit Gott, um die ungeheuerliche Tatsache der Begrenzung des Grenzenlosen geht.

¹⁾ *Inde fit, ut studia et rationes omnes ita instituant homines, quasi semper sint victuri. Faciunt enim ex sua vita opinionem aeternam vitam.* WA 40 III, 524, 15.

²⁾ *Hodie moritur, qui heri speraverat se quadraginta annos aut amplius victurum esse, et si hos annos vixisset, nondum tamen abjecisset spem longioris vitae.* WA 40 III, 524, 21 ff.

Sicut igitur Moses tanquam communem terminum ponit annos septuaginta ita nostro tempore ponamus quadraginta aut quinquaginta. Nam paucissimi sunt, qui attingunt sexagesimum, et hi judicantur esse in proveciori aetate WA 40 III, 561, 22.

Nur der Christ wird unter Furcht und Schrecken von dieser Verzerrung der Perspektiven geheilt, nur für ihn rückt der Tod aus seiner zeitlichen Isolierung auf den summus dies heraus und wird zu etwas, das dem ganzen Leben seinen Stempel aufdrückt und es als von Gott Gesondertes, vor Gott hinter seine Grenze Zurückgeworfenes charakterisiert. So wird er zu einem praesens mors¹⁾, zu einem j e t z t und h i e r aktuellen Tode: „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen.“

Der zeitlich fixierbare Augenblick des physischen Todes-Eintritts ist deshalb längst nicht so wichtig wie jene Furcht und jener Schrecken, mit deren Hilfe ich mein gegenwärtiges Leben auf den Tod beziehe. Dieser Akt des Bezuges in der Angst ist in einem viel eminenteren Sinne „mein Tod“ als der physische exitus. Denn in ihm weiß sich meine Seele und nicht nur mein Leib vom Tode angesprochen und auf ihn bezogen. In ihm ist also die personhafte Dimension angerührt²⁾.

γ. Das Verbot der Todesverachtung.

Von da aus ist es nur natürlich und konsequent, wenn Luther das heroisch-heidnische Ideal der T o d e s v e r a c h t u n g aufs schärfste bekämpft. Denn Verachtung von etwas ist ja nur möglich, wenn ich dieses Etwas degradiere und mich selbst darüber erhebe. Und beides geschieht denn auch in der Verachtung des Todes: Sie ist Blasphemie und Hybris³⁾.

Das Schlimme daran ist, daß die Verachtung des Todes im strengen Sinne ja gar nicht bedeutet (wie wir heute sagen würden), jenen „Schweinehund der Todesangst“ in sich niederringen, den der physische Selbsterhaltungstrieb immer wieder in uns erzeugt, sondern daß die Verachtung des Todes ja Verachtung dessen ist, der ihn uns widerfahren l ä ß t, daß sie Verachtung des Todes als göttlicher Maßnahme ist, daß sie ein Nicht-hören-wollen auf d a s ist, was Gott uns damit sagen will. So vollzieht sich die Todesverachtung nur mit Hilfe einer Degradierung Gottes und einer Selbsterhebung des Menschen über Gott. Das ist der schreckvolle Hintergrund der Todesverachtung. Und wo diese direkt gegen Gott gewandte blasphemische Tendenz nicht

¹⁾ WA 40 III, 572, 18.

²⁾ Sed timor mortis est mors humanae animae. Ille, desperatio, horror est ipsa mors. (WA 40 III, 550, 1.)

³⁾ Ratio (angesichts des Zusammenhanges Sünde und Tod) igitur viam contemptus ingreditur aut viam blasphemiae. WA 40 III, 537, 18.

vorliegt — wie etwa bei Epikur —, da gründet die Todesverachtung auf Ignoranz gegenüber der w a h r e n Todesursache, da gründet sie folglich auf einer törichten Sicherheit (*securitas*); die nur möglich ist, weil man die eigentliche Gefahr nicht kennt: „Nicht nur die Heiden, auch die Mönche haben viel disputiert über die Verachtung des Todes, eine üble Sache! Denn die Menschen werden auf diese Weise entweder sicher oder blasphemisch, indem sie die Furcht Gottes (der doch den Tod will und wirkt!) ablegen und dadurch in eine Bewegung g e g e n Gott hineingerissen werden, als ob Gott sich als Tyrann aufspielte (als einen Tyrannen nämlich, dem man dann trotzen, gegen den man opponieren dürfte!) und als ob er ohne Verstand diese unglückliche Kreatur dem Tode aussetzte“¹⁾.

Da jene Verachtung des Todes in der Regel weniger den Charakter einer bewußten Opposition gegen Gott besitzt, sondern, wie bei Epikur, auf Ignoranz Gottes beruht, ist diese Verachtung nicht nur objektiver Wahnsinn, sondern auch subjektiv als heroischer Impuls entwertet, denn sie bezieht sich nur auf den biologischen und damit den kümmerlichsten Sektor des Todesgeschehens. Damit ist die Todesverachtung nur möglich auf Grund einer vorgetäuschten S i c h e r h e i t, nicht aber auf Grund eines realistischen Standhaltens gegenüber der fürchterlichen T o d e s w a h r h e i t. Insofern aber ist die Todesverachtung dann kein Kunststück mehr und keineswegs Ausdruck einer echten Tapferkeit. Solche Tapferkeit wäre ja nur dann zuzubilligen, wenn sie von Angesicht zu Angesicht mit der w i r k l i c h e n Gefahr bewiesen würde: „Was ist denn schon dabei, wenn Epikur (der die Todesverachtung lehrt) stirbt, jener Epikur, der nicht nur nicht weiß, daß ein Gott ist, sondern der auch das Verhängnis, dem er „standhält“, überhaupt nicht kennt²⁾?!“

Dieser Heroismus des Verachtenden beruht ja nur auf Ignoranz, auf jener vermeintlichen Sicherheit des Reiters über dem Bodensee³⁾, die jäh zusammenbricht, wenn der Mensch — rückschauend aus wirklichem Wissen — sein harmlos durchlebtes Sein zum Tode durchschauen muß.

¹⁾ . . . non Gentes, sed Monachi quoque multa disputarunt de contemnenda morte, sed male. Nam homines hoc modo aut securi fiunt aut blasphemii, dum exuunt timorem Dei ac commoventur adversum Deum, quasi Deus tyrannum agat et sine ratione morti exponat hanc miseram creaturam. WA 40 III, 520, 10.

²⁾ Quid enim est, quod Epicurus moritur, qui non solum Deum esse nescit, Sed etiam calamitatem suam, quam sustinet, ignorat? WA 40 III, 544, 25.

³⁾ Vgl. auch WA 40 III, 485, 13 ff.

Wir können Luthers Gedanken so zusammenfassen:

Der Tod soll nicht überwunden werden durch die Sicherheitsillusion der Ignoranz, noch durch die Degradierung Gottes, über den ich mich in der Todesverachtung furchtlos und frevlerisch erhebe; sondern er soll allein überwunden werden durch die Anerkennung dessen, der ihn zugefügt hat, und damit durch das Ja-sagen zu diesem Ratschluß der ira Dei. Nur wenn ich das tue und die Wahrheit wahr haben will, liefere ich mich ganz Gott aus. Und indem ich mich ihm ganz ausliefere, gebe ich zu: „Es gibt keinen Kampf gegen dich, es gibt auch keine Hilfe gegen deinen Zorn. Der einzige, der mich vor dir retten kann, bist du selber. Das einzige, was größer ist als dein Gericht, ist deine Gnade.“ Gott allein kann die Wunden heilen, die er geschlagen hat¹⁾. Alles andere ist Illusion und blindwütiger Trotz; alles andere muß immer mit der irrigen Hypothese arbeiten, „als ob“ es etwas gäbe, das größer wäre als Gott und deshalb gegen ihn angehen könnte: „als ob“ z. B. der verachtende Mensch größer sei als Gott. Als wirklich vom Worte Gottes zur Ordnung Gerufene, Angesprochene, Aufgeweckte sollen wir „die Hilfe nirgendwo anders her als von dem erwarten, der uns die Bedrängnis (und vor allem den Tod) zugefügt hat. „Denn nur der, welcher verwundet ist, wird auch allein heilen.“ Das nämlich ist der Ehrenname unseres Gottes, daß er „tötet und lebendig macht, daß er in die Hölle führt und wieder heraus“²⁾. So kommt alles darauf an, daß wir das „Gute und das Schlimme auf den einen und selben Gott beziehen, und daß wir damit lernen, wie jenes Schlimme (vor allem der Tod) überwunden werden kann“³⁾.

Luther kommt im Anschluß an die Gedanken über die Todesver-

¹⁾ Wir dürfen uns nicht gegen die Schläge Gottes wappnen, indem wir uns in Sicherheit wiegen (die stammt gerade vom Teufel); sondern wir müssen uns von Gott auch obendrein noch die Sicherheit zerbrechen lassen: „... daß Christus die tröstet, so der Teufel erschreckt und verzagt will machen, und wiederum die erschreckt, die der Teufel sicher und vermessen machet. Denn es müssen doch immerdar die zwei wider einander zu Felde liegen. Was der Teufel verdirbt und verstöret, das muß Christus bauen und aufrichten; und wiederum: was der Teufel anrichtet, das zerstöret Christus. WA 45, 472 f.

²⁾ ... admoniti non aliunde accersamus auxilium, quam ab eo, qui inflixit malum. „Qui enim percussit, idem et sanabit.“ Hoc enim est titulus Dei nostri, Quod „occidit et vivificat, Quod ducit ad inferos et reducit.“ WA 40 III, 518, 20.

³⁾ Das angeführte Zitat ist gegen die Epikuräer und ihre geistige Bemühung gesagt, quomodo mitigentur mala, quae non possunt caveri: Sed doceri nos, ut bona et mala referamus ad unum Deum et discamus, quomodo illa mala vinci possint. WA 40 III, 517, 23.

achtung zu einer eindrücklichen Bestimmung des Begriffs der „Barbarei“; die festgehalten zu werden lohnt: „Barbarei“ — also Dummheit, Rohheit und Überheblichkeit — ist keineswegs einfach der Gegensatz zu ästhetischer Kultur und der mit ihr gegebenen Verfeinerung des Lebensstiles. Vielmehr geht die wirkliche Barbarei quer durch alle kulturellen Entwicklungsstadien der Menschheit hindurch. Sofern man an die Stellung zum Tode denkt, müßte man sie z. B. gerade in der verfeinerten Bildungswelt der Hellenen sehen, „so gewiß sie eben mit Mißachtung und Unkenntnis Gottes verwoben ist“¹⁾, also mit jener Hybris und jener Ahnungslosigkeit im Letzten, die sonst nur in Verbindung mit kultureller Primitivität und mit der Plumpheit formlosen Gebarens als „Barbarei“ bezeichnet wird.

Es ist klar, was Luther im Hinblick auf seine erwähnte Stellung zu Epikur damit meinte. Und es ist ebenso selbstverständlich, daß wir, die wir genauer zu wissen glauben, „wie fromm der Grieche war“, diesen Vorwurf gegen die Hellenen nur mitvollziehen können, wenn wir nicht nur an die subjektive Gestalt ihrer Frömmigkeit denken — an die übrigens auch Luther nicht gedacht haben dürfte —, sondern an das objektive Vorbeigehen an dem richtenden und begnadenden Gott. Im Ernstnehmen dieses Gottes aber vollzieht sich in der Tat eine Umwertung des Begriffs der Barbarei: Wir werden sie als impietas und ignorantia Gott gegenüber, als religio sine cultu et affectu nicht nur auf primitiver Kulturstufe, sondern ebenso auf den geistigen Gipfeln der Menschheit, mitten unter der Schale ästhetischer Kultur, die von hier aus eben nur „Schale“ ist, finden. Und manchmal wird das Gegenteil der Barbarei, nämlich letztes Wissen und letzte Furcht und Ehrfurcht, gerade in den Reihen der Verachteten und Unwerten zu finden sein, die als solchen Verachteten und Unwerte dann gerade von Gott erwählt sind²⁾. Es ist ja eine Grundlehre des Neuen Testaments, daß gerade die Begabten und Großen zugleich die am meisten Gefährdeten sind und daß der Gipfel des Menschlichen keineswegs näher bei Gott ist, sondern (im Sinne Luthers) noch eine barbarische Tiefe sein kann.

Wir können damit Luthers Lehre vom Tode, soweit sie für unsern Gedankengang von Belang ist, folgendermaßen zusammenfassen:

¹⁾ . . . quin potius barbariem vocemus elegantiam Graecorum, siquidem cum impieta et ignorantia Dei conjuncta est. WA 40 III, 459, 22 f.

²⁾ 1 Kor 1 und 2.

1. Der menschliche Tod ist qualitativ anders als der der Tiere, weil er nicht eine Ordnung ist wie bei diesen, sondern eine Unordnung: nämlich Folge des zerstörten Gottesverhältnisses, Zeichen des Ausbruchs aus dem Leben Gottes und drohendes Fanal der ira Dei. Der Tod des Menschen ist also mehr, als die physische Parallele zum allgemein kreatürlichen Tode ahnen läßt. Er ist hinter dem mit den Tieren gemeinsamen Vordergrund eines biologischen Ereignisses zugleich und wesentlich ein *persönliches Geschehen*, das nur vom Gott-Mensch-Schicksal her verständlich wird ¹⁾.

2. Indem der Tod ein Urteil Gottes über unser Leben ist, charakterisiert er nun auch dieses ganze Leben in seinem ganzen Verlauf. Er ist nicht *Endpunkt* des Lebens, sondern *Charakter* des Lebens. Infolgedessen lebe ich nur dann in der Wahrheit, wenn ich im Todeswissen mein ganzes Leben auf das im Sterben kundwerdende Handeln Gottes beziehe.

3. Von da aus verbietet sich die Verachtung des Todes, wie sie sich entweder aus Trotz oder ignoranter Sicherheit ergibt. Ich soll mich nicht verachtend über den Tod und seinen Urheber erheben, sondern soll mich achtend und anerkennend unter ihn begeben. Nur so trage ich der Tatsache Rechnung, daß es einschließlich meiner selbst nichts Größeres gibt als Gott, nichts Größeres, auf Grund dessen ich die Hoffnung hegen dürfte, seinen Schlag und seine Strafe zu überwinden: Nur Gott selbst kann die Wunden heilen, die er geschlagen hat, nur die Liebe Gottes ist größer als sein Zorn ²⁾.

¹⁾ Vgl. dazu auch Paulus 1 Kor 15 26, wo in dem Tod das bloß physische Erleiden einerseits und das persönlich treffende, wehetuende Schuldgefühl und die Strafangst erweckende Erfahrung des richtenden Gottes andererseits zwar unterschieden, aber beides nicht geschieden wird. Der Tod, wie ihn alle Menschen erfahren, ist eben erst durch hamartia und nomos da, und ohne diesen Stachel ist kein Menschentod, der diesen Namen verdiente.

²⁾ Siehe Beilage IV. Über die biologische und personhafte Dimension der Krankheit.

c) Die Gerichtetheit der Zeitlinie und ihre Bewachung durch den Tod

1. Die Botschaft von der Todesgrenze in der Verkündigung

Wir haben bisher den personhaften Charakter des Todes im wesentlichen nach zwei Richtungen hin beschrieben:

Einmal sofern in ihm unsere „Einsamkeit“ gegenüber Dingen und Menschen sichtbar wird, die wir sterbend verlassen müssen, sofern der Tod also unsere Person in ihrer Ablösbarkeit von allem und allen sichtbar macht.

Zweitens wurde im Sterben unser Person-sein dadurch betroffen, daß Gott dem zur Grenzenlosigkeit sich Erhebenden seine Grenze vorhält. Im Sterben begegnet uns Gottes Person, vornehmlich die ira Dei: Dadurch werden wir selber und wird unser Tod personhaft. Luthers Denken brachte den gleichen Gedanken in zahlreichen Wendungen.

Wir wollen diese zwei Richtungen, in denen wir die Personhaftigkeit des Sterbens entfalteteten, nicht verlassen, ohne einen kurzen Blick zu werfen auf die Art, wie diese Lehre vom Tode zu predigen, an den Gräbern zu verkündigen und im weltanschaulichen Gespräch zu vertreten sei:

Man wird das jedenfalls nicht so tun können, daß man den personhaften Tod, die Begrenzung des Grenzenlosen also, einfach gegen die profanen Begriffe der Vergänglichkeit, gegen den Frühling-Herbst-Rhythmus alles Lebens und gegen die Vergleichgültigung der sterbenden Individualität ausspielt. Auf diese Weise würden nur zwei verschiedene Welten des Denkens aufgezeigt —, aber eben nur „aufgezeigt“ und im besten Falle gegeneinander abgegrenzt. Das aber kann nicht Aufgabe der Verkündigung sein. Das Verständnis des Todes als der „aus Zorn“ uns gesetzten Grenze ist ebensowenig andemonstrierbar, wie etwa die Sünde andemonstrierbar ist. Und zwar einfach deshalb ist das nicht der Fall, weil es sowohl beim „Tod“ wie bei der „Sünde“ nicht um für sich seiende Phänomene geht, die man gegen-

ständig betrachten könnte, so wie man Naturphänomene betrachten kann. Beide Phänomene sind nicht „selbst“-ständig und damit aus sich selbst verständlich, sondern sind *R e l a t i o n s*größen. Und die Größe, auf welche sie bezogen sind, ist *G o t t*. Sünde heißt Sonderung „von“ Gott; der Tod heißt: begrenzt werden „durch“ Gott. Ohne dieses „von“ und „durch“ sind beide Phänomene nicht zu verstehen. Über beiden steht Gott als bestimmendes und gemeinsames Thema. Nur weil dieses Thema der Moderne aus den Augen gekommen ist, darum ist ihr auch das Wesen des Todes aus den Augen gekommen. Ohne seine Relation auf Gott *k a n n* der Tod nicht als personhafte Größe beschrieben werden.

Darum ist auch über den Tod nur so zu predigen, daß dieser Herr gepredigt wird — dieser Herr, der uns unter sich haben will und den wir „von Natur“ immer wieder nicht *ü b e r* uns haben wollen. Die rechte Lehre vom Tod ergibt sich dann sozusagen nebenher, als Ausstrahlung dieser *M i t t e* der Botschaft. Die Verkündigung wird in einem falschen Sinne dogmatisch und — trotz scheinbarer Lehrkorrektheit — peripherisch, wenn wir allzu direkt den einzelnen Glaubenssatz gegen den entsprechenden Unglaubenssatz der „Draußenstehenden“ ausspielen. Dies zu tun ist ja das falsche und verhängnisvolle Spiel der Apologetik¹⁾. Die Verkündigung muß sich gleichsam von den weit vorgetriebenen Glaubenswahrheiten der vordersten Front immer wieder auf ihre innere Widerstandslinie zurückziehen²⁾, auf die Mitte der Botschaft von der uns richtenden und aufrichtenden, den uns begrenzenden und dennoch in Christus heimholenden Herrn. Die übrigen Wahrheiten sind nur glaubwürdig, d. h.: sie sind nur sichtbar als *m i c h* betreffende Wahrheiten und nicht als dogmatische Setzungen, *w e n n* und *s o f e r n* sie immer wieder im Ausfall aus dieser inneren Widerstandslinie und also in innerster Beziehung zu ihr ergriffen werden. Das ist nicht eine gewisse „Methode“ der Verkündigung, sondern ein Stück ihres Sach-Gehaltes selber.

Dieser Sachgehalt und die durch ihn gegebene Methode kommt zu klassischem Ausdruck in Luthers Erklärung der 10 Gebote. Wenn wir unser Bild von der inneren Widerstandslinie aufgreifen wollen, können wir so sagen:

¹⁾ Vgl. das Buch des Verf.s: „Jesus Christus am Scheidewege“, S. 49 ff. (Berlin 1938).

²⁾ Vgl. die hierüber entwickelten Grundsätze in meinem Aufsatz „Brief an einen feldgrauen Theologen“, Dtsch. Pfr.-Blatt 1941, Nr. 42, S. 381 f.

Die Vorfeldwahrheiten, daß man nicht töten, ehebrechen, lügen solle, werden nicht auf dem Vorfeld selbst erörtert, es wird z. B. nicht demonstriert, wieso es hier um sittliche oder naturrechtliche Grundwahrheiten geht, deren Verletzung zu den und den Konsequenzen führen würde (was doch zweifellos auch wahr ist, wenn auch im Sinne der Vorfeld-Wahrheit). Sondern ihre Wahrheit wird von der inneren Widerstandslinie aus verfochten, vom 1. Gebot her, also von der Relation zum auctor legis selbst her. Die Wahrheit der Einzelgebote folgt allein daraus, daß wir Gott fürchten und lieben sollen. Und umgekehrt: Wenn wir Gott fürchten und lieben, wenn die „Mitte“ in Ordnung ist, ergeben sich die Normen unseres Verhaltens und unserer Haltung „von selbst“.

Bei der Predigt über den Tod ist es nicht anders. Gerade hier ist Gelegenheit, das genannte Prinzip der „inneren Widerstandslinie“ zu bewähren, und zwar deshalb, weil der Tod eine von „Kirche“ und „Welt“, von der „Christusbotschaft“ und dem „säkularen Mythos“ gleichermaßen bedachte und angepeilte Größe ist, weil also die kirchliche Verkündigung vom Tode in besonderer Weise angefochten, weil „aktuell“ ist, und darum in ebenso besonderer Weise in Gefahr schwebt, sich auf eine Vorfelddiskussion über das Phänomen „Tod an sich“ abdrängen zu lassen. Es geht nicht, daß wir der These: „Tod ist eine Durchgangsform des Lebensrhythmus“ die Antithese: „Der Tod ist eine Folge des Sündenfalles“ entgegensetzen. „So“ gesagt ist die dogmatische Korrektheit dieser Aussage dennoch Lüge, weil sie in einem falschen Feld und auf falscher Ebene vollzogen wird. Viele Zeichen des Kleinkampfes, der Broschürenliteratur und ähnliches deuten darauf hin, daß die kirchliche Verkündigung sich immer wieder auf diese falsche Ebene abdrängen läßt und die Beziehung zur „Mitte“, zur „inneren Linie“ aus dem Auge verliert.

Da diese Arbeit von einer zentralen Position aus in die alle Zeiten und auch unsere Zeit durchwaltende Auseinandersetzung über die Frage des Todes eingreifen möchte, sollte die Gelegenheit zu dieser homiletischen Anmerkung nicht vorübergelassen werden.

Damit kehren wir zu dem unterbrochenen Gedankengang zurück:

Sofern wir den menschlichen Tod personhaft verstehen, gewinnen wir durch sein Ernstnehmen nicht nur eine neue Beziehung zur Welt, der gegenüber wir die „Einsamen“ sind und von deren Göttern wir verlassen werden; sondern wir gewinnen auch eine neue Beziehung

zu G o t t , der uns im Sterben begrenzt. Durch beides zusammen aber wird endlich auch unsere Beziehung zur Z e i t als unserer Lebenszeit anders und neu. Darüber muß jetzt gesprochen werden.

2. Die Umgestaltung des Zeitbewußtseins angesichts der Todesgrenze.

Unser Leben ist im ständigen Zulaufen auf seine Grenze, man könnte auch sagen: es ist eine ständige Annäherung an diese Grenze ohne einen einzigen Stillstand und ohne auch nur vorübergehend r ü c k - läufige Bewegung: „Tue mir kund mein Ende und das Maß meiner Tage, was es sei, und daß ich erkenne, wie hinfällig ich bin ¹⁾).

Die Uhr ist ein schlechtes Symbol dieser auf ihr Ende zueilenden Zeitstrecke. Die Bewegung des Uhrzeigers beschreibt einen Kreis, der in seinen Anfang zurückkehrt, um aufs neue zu beginnen. Die Stunde, die so der Zeiger durchmißt, ist nicht die einmalig durchschrittene Phase einer gerichteten Zeitstrecke, sondern ist unendlich wiederholbar und immer wiederkehrend. Die Zeit, wie sie von der Uhr dargestellt wird, ist die zyklische, die gekrümmte Zeit, wie sie Leopold Ziegler als den Zeithintergrund des „Großen Jahres“, der Welt-Zeit in den Mythen, aufgezeigt hat ²⁾. Dieser Zeitbegriff herrscht also gerade in jenem geistigen Raum, in dem die Personhaftigkeit des Menschen zurücktritt, in der er zum nicht-einmaligen, sondern wiederholbaren Exemplar der Gattung und zum Repräsentanten überpersönlicher Mächte wird.

Wir müssen uns deshalb vom Zeitsymbol der Uhr freimachen, weil diese Uhr nie abläuft, sondern von vorne anfängt und neu aufgezogen wird. Und es ist nicht umsonst, daß der an die zyklische Uhrzeit gebundene Mensch den Zeitfluß nie in d e m Augenblick wahrzunehmen pflegt, in welchem die Uhr schlägt, sondern nur bei den entscheidenden Terminen seines Lebens (z. B. Geburtstag) und in der Sylvesternacht. Hier wird die Botschaft des kreisenden Uhrzeigers als Betrug offenbar, weil zwar die Tagesstunden wiederkehren, aber das verflossene Jahr nicht mehr. Hier kann es jäh offenbar werden — vielmals so erschreckend, daß der ungetröstete Mensch zu betäubenden Mitteln des Vergessens greift —, daß wir nicht auf einem Zeitkreis marschieren, auf dem es „immer so weitergeht“, sondern auf einer Zeit s t r e c k e , die geradeaus auf ihr Ende zugeht.

¹⁾ Ps 39 5.

²⁾ Leopold Ziegler, Überlieferung, Leipzig 1936, S. 343 ff.

In diesem Zueilen auf das Ende der Strecke wird nun ein Doppeltes sichtbar, das mein Dasein aufs tiefste bestimmt:

E i n m a l: Ich nehme mich selbst immer mit. Ich bin und bleibe stets auch meine Vergangenheit, so gewiß ich niemals die Identität mit mir selbst aufgeben kann.

U n d f e r n e r: Ich kann mich niemals neusetzen und im Sinne der zyklischen Zeit „von vorne anfangen“: nein, meine Zeitlinie ist unumkehrbar, sie ist eindeutig gerichtet auf ihr Ende, „sie fährt schnell dahin, als flögen wir davon“.

Das sind die beiden Aussagen, die sich von der Todeswirklichkeit her über unsere Zeit ergeben.

Beide Wahrheiten — die ja gegenseitig auf sich verweisen — werden offen gehalten und vor Verdrängung geschützt nur durch das Ernstnehmen des Herrn, auf den jene unumkehrbare Linie zueilt. Denn nur in seiner Begegnung werde ich ja Person, d. h. einmalig, unvertretbar und für mich selbst verantwortlich (so gewiß ich eben dieses Selbst von ihm verliehen bekomme). Damit hängt es zusammen, daß ich meine Identität nicht aufgeben, daß ich mich also nicht von mir selber abschieben und auf etwas anderes abwälzen kann, um von vorne zu beginnen, sondern daß ich vor ihm stehen bleiben muß als einer, der bei seinem Namen — jenem signum der Identität! — gerufen ist und nun Gottes sein soll. Aus dieser Person-Existenz vor Gott ergibt sich dann die gerichtete Zeitstrecke meiner Lebensbahn.

Es ist also nicht umgekehrt (das müssen wir betonen, um gegen alle Ansätze natürlicher Theologie gesichert zu sein): Ich kann nicht über zyklische und Strecken-Zeit spekulieren — etwa im Anschluß an die genannten Sylvester-Erlebnisse — und von da zum Wissen um meine Einmaligkeit und Person-Existenz vor Gott aufsteigen. Alles natürliche Wissen um Gott ist ja „in Ungerechtigkeit niedergehalten“ und wird, obwohl es da ist, vor seinem umstürzenden Ausbruch bewahrt, wird „verdrängt“¹⁾. Insofern pflegt dann aus dem „Sylvester-Erlebnis“ und aus der aufsteigenden Ahnung von der gerichteten Lebensstrecke die „die Wahrheit niederhaltende“ Illusion zu folgen: „Man lebt nur einmal“ — „Nach uns die Sintflut“ — „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“.

Man sieht gerade an diesem Beispiel deutlich, wie der Gedanke der „Einmaligkeit“ in dem von uns herausgearbeiteten Sinne gar nicht

¹⁾ Es zeitigt ja dann auch wie alles Verdrängte „Komplexe“. Die Götter und Ersatzreligionen wird man als solche ansprechen dürfen.

vom Menschen selber gefaßt werden kann. Dieser Gedanke bleibt vielmehr ein grotesk verzerrtes Fragment, das gerade zur umgekehrten Konsequenz führt wie die personhafte Einmaligkeit: nämlich zur Dispensierung von der Verantwortung: „Mit dem Tode ist alles aus.“ (Da ist die Verantwortung derer, die nicht dieses Sylvester-Erlebnis der Einmaligkeit und der Zeitstrecke haben, sondern die idealistisch ihre gleichgültige Einzelexistenz in einem überpersönlichen Sinnzusammenhang aufgehoben wissen — qualitativ gemessen — noch größer). Es gibt eben keine, wenn auch nur „formal“ gleiche „Einmaligkeit“ für den Gottlosen und den von Gott An-Gerufenen, von Gott bei seinem Namen gerufenen Menschen. Sie ist in beiden Fällen etwas qualitativ Anderes. Im ersten Falle wird der Tod zum Prediger der Einmaligkeit in ihrer Eigenschaft als Sinnlosigkeit („mit dem Tode ist alles aus . . .“). Im andern Falle wird er zum Prediger des Kairos, der unwiederholbaren Gnaden- und Ruf-Frist („Jetzt ist die angenehme — allerdings zu Ende gehende — Zeit“). Und zugleich wird er zum Prediger dessen, daß Gottes Geschichte mit uns nicht aufhört, sondern daß wir im Machtbereich „der Auferstehung und des Lebens“ stehen. Aber das letztere ist ja wiederum nur verständlich aus der Person-Gemeinschaft mit Gott, denn es ist ja nicht unser Leben und unsere Auferstehungskraft, die den Tod sprengte, sondern es ist Gottes Geschichte, die mit uns — die wir in sie aufgenommen und in ihr Person geworden sind — weitergeht.

Die personhafte Einmaligkeit und die in ihr gegebene Gerichtetheit unserer Zeitstrecke werden also nur unter der Bedingung vom Tode her sichtbar, daß dieser Tod selber als Ereignis unserer Geschichte mit Gott verstanden wird, daß er also nicht einfach formale Grenze, sondern personale Begrenzung ist.

3. Abgrenzung gegen den mythischen Zeitcharakter.

Ist in diesem Sinne die Gerichtetheit unserer Zeitstrecke klar, dann erkennen wir eine neue wichtige Beziehung zwischen Sünde und Tod. Wir erkennen nämlich, wieso der Tod ein Wächter über der Schuld unseres Lebens ist, wie er sie offen hält und an der Verdrängung hindert.

Die beiden Aussagen, die ich angesichts des Todes, des Zuendegehens über meine Zeit machen mußte, lauteten:

1. Ich nehme mich selbst immer mit; und 2. ich kann mich nie im Sinne der zyklischen Zeit neu setzen.

In beiden Aussagen steckt, daß ich meine Schuld nie zurücknehmen kann: In dem gleichen Augenblick, wo meine noch offene Zukunft Gegenwart und meine noch nicht gefällte Entscheidung zur vollzogenen Entscheidung wird, ist sie unrevidierbar. Ich als Person bin — pointiert gesagt — die Summe aller meiner Entscheidungen, auch der g e f ä l l t e n Entscheidungen. Ich bleibe es auch. Da wir unser Personsein aber streng von Gott und seinem Anruf her verstehen müssen, heißt das konkret: Vor Gott ist mein vergangenes Leben nicht versunken, sondern Gegenwart. Deshalb „steht meine Schuld immerdar vor mir“¹⁾, sie bleibt im Präsens, weil es die g l e i c h e Strecke ist, auf der ich jetzt noch schreite. Darum auch die Bitte von Psalm 25²⁾: „Gedenke nicht der Sünden meiner Jugend“, denn die Zeit, in der sie geschahen, ist nicht versunken, sondern ist die gleiche Zeit, die ich jetzt durchlebe. (Seelsorger und Nervenärzte wissen um die Konkretheit dieser Wahrheit.) Ich kann mir nicht entfliehen, ich kann die Bahn, auf der ich laufe, ich kann jene Zeitlinie nicht verlassen, ich bleibe mit mir identisch. Ich muß diese Bahn „zu“ „Ende“ gehen und mich zu der zwischen Ende und Beginn liegenden Phase als zu „mir“ bekennen. „Ich bin meine Zeit“ (Rudolf Hermann). Der Tod ist der unerbittlichste Wächter über dieser meiner unvertauschbaren Lebensbahn und der Nicht-umkehrbarkeit meiner Zeitlinie — natürlich immer nur unter der Voraussetzung, daß ich den Tod personhaft verstehe. Der Stachel des Todes und das heißt zugleich also: der Stachel dieser unumkehrbar und unvertauschbar laufenden Zeitlinie ist die Sünde.

¹⁾ Ps 51 5.

²⁾ Obwohl der terminus „Nichtumkehrbarkeit der Zeitlinie“ von Karl Heim stammt, der sie gerade im Hinblick auf das Schulterlebens immer wieder und überaus eindrucksvoll betont, wissen wir uns hier von Heim doch insofern geschieden, als bei ihm diese Unvertauschbarkeit immer als ein Daseinsphänomen herausgestellt wird, zu dessen Einsicht ich genötigt werden kann, und das insofern andemonstrierbar ist. Wir müssen das ganz entschieden leugnen. Die natürliche Wertung des Sylvestererlebnisses — wie wir es nannten und wie wir daran aufzeigten — vermag eben ganz anders zu sein. Es hängt alles von der Einsicht in die personhafte Struktur unseres Daseins und unserer Todesgrenze ab, und diese wiederum wird nur aus der Offenbarung des mir begegnenden, mich in Christus anredenden und mich insofern personhaft m a c h e n d e n Gottes ab. Vgl. meine Auseinandersetzung mit Heim „Jesus der Weltvollender“, Theol. Blätter Juni/Juli 1938.

Wir können hier eine wichtige weltanschauliche Beobachtung machen: Es ist nicht von ungefähr, daß folgende beiden Erscheinungen immer zusammen auftauchen und eine innere sachliche Verbundenheit offenbaren müssen:

Einmal taucht die Anschauung von der überindividuellen Sinngröße, in der meine personhafte Einmaligkeit aufgehoben wird und die mich unsterblich macht, stets in Verbindung mit dem zyklischen Zeitbegriff auf. Wenn wir als Beispiel die uns nächstliegende biologische Weltanschauung anführen dürfen, wird dieser Tatbestand besonders klar: Auf „mich persönlich“, insofern ich nur Exemplar meines Volkes oder meiner Rasse bin, kommt gar nichts an, deshalb spielt auch mein Tod keine Rolle, da ich ja in jenen Sinngrößen aufgehoben werde und darin „fortlebe“. Damit hängt es zusammen, daß mein wesentlicher Ich-Teil, nämlich „ich, sofern ich jene Sinngrößen repräsentiere“, an der zyklischen Zeit teilnimmt: Volk und Rasse suchen sich „neue“ Verwirklichungen, zeugen sich in „neuen“ Exemplaren fort. Und da sie ja nur in solchen Verwirklichungen überhaupt „da“ sind und Gestalt gewinnen, lebt mein wesentliches, überindividuelles Ich in jenen kommenden Exemplaren fort und fängt in ihnen „von vorne“ an, so gewiß eben auch Volk und Rasse in ihnen „von vorne“ anfangen. Der mythisch biologische Begriff der Ewigkeit, wie er ja auch popularisiert wird, ist eine Ewigkeit solcher ständigen Selbsterneuerung, solchen „Von vorne anfangens“, und damit ganz und gar Repräsentant der zyklischen Zeit. Also: Personlosigkeit und zyklischer Zeitbegriff — damit verbunden dann Todlosigkeit — hängen wesentlich zusammen.

Auf der andern Seite ist es ebenfalls nicht von ungefähr, daß im biblischen Denken die unvertretbare, im Anruf zustande kommende Personhaftigkeit des Menschen mit der nicht umkehrbaren, streckenhaften Zeitlinie — und also mit dem Ernstnehmen des Todes — zusammenhängt. Dieser Zusammenhang könnte noch viel ausgiebiger nachgewiesen werden, als es unser umgrenzter Problembereich gestattet. Denn diese gerichtete Zeitlinie gilt nicht nur für das mikrokosmische Einzelleben, sondern zugleich für den Makrokosmos des Gesamt-Weltschicksals, das von Jüngsten Tage und also wiederum vom Ende, von seinem Eschaton her bestimmt ist. Diese makrokosmische Zeitlinie ist ebenfalls vom Anruf des Wortes bestimmt: Denn sie ist die Frist, in der Gottes Botschaft ausgerichtet wird, ist die „angenehme Zeit“ und die Zeit der „Geduld“. Das Wissen um Welt-

Ende und Welt-Tod ist streng an diesem Anruf orientiert. Das Ende kommt, wenn die dem Ruf gesetzte Zeit zu Ende ist, wenn die Gegenrufe der Menschen und die damit verbundenen Wehen der Geschichte das gesetzte Maß überschreiten. Und das Ende in seiner Gestalt als jüngstes Gericht ist dann selbst wieder nichts anderes als ein Fazit-Ziehen gegenüber dem Ruf und seiner Nachfolge, ist nichts anderes als die Ernte der Geschichte, in welcher die Spreu vom Weizen geschieden wird.

So wird unter dem Aspekt des Welt-Todes noch einmal die Gerichtetheit der Zeitlinie deutlich: Gottes Ruf erklingt, und in ihm ist auch die Welt als etwas charakterisiert, das seine Zeit hat und an sein Ende kommen muß: eine Art makrokosmischer Personhaftigkeit unseres Äons. Damit hängt es weiter zusammen, daß der Welt-Tod und sein Gericht sich immer wieder in gewissen Antizipationen schon jetzt und hier vollziehen kann, daß schon hier ein Stück Welt — etwa ein Volk oder eine Landschaft — den Ruf vorbeigehen lassen und vorzeitig an ihr Ende kommen, gleichsam den Welt-Tod vorwegsterben können: so, wenn es den „Platzregen des Evangeliums“ vorüberläßt und ungesegnet zurückbleibt. Luther hat sich immer wieder zum Anwalt dieser apokalyptischen Gedanken gemacht, wobei ihm vor allem sein eigenes Volk, Deutschland, als jenes Stück „Welt“ vor-schwebte ¹⁾.

Der Tod, der persönliche und der Welt-Tod, ist der unerbittliche Wächter über der Gerichtetheit der Zeitlinie, über der Zeitstrecke, die geradlinig und geradeswegs auf ihr Ende zuläuft. In der Geschichte vom „Reichen Mann und armen Lazarus“ (Lk 16 19–31) wird diese vom Tod bewachte Einmaligkeit unserer Lebensstrecke unüberhörbar deutlich gemacht. Noch unüberhörbarer aber kommt zum Ausdruck, daß das Wissen um diese Einmaligkeit nicht durch bloße B e t r a c h - t u n g des Todesendes zustande kommen kann, sondern daß jenes Wissen allein im A n r u f durch Gott und sein Wort entsteht: Hören die fünf noch lebenden Brüder „Mose und die Propheten“ nicht, d. h. stellen sie sich dem Anruf gegenüber taub, dann nützt es ihnen auch nichts, wenn einer von den Toten auferstünde, d. h.: dann nützt ihnen keine noch so handfeste Demonstration des Todes und dessen, was nach ihm kommt.

Wächter über die Einmaligkeit unserer Zeitstrecke ist also nicht

¹⁾ Vgl. die Schrift von Dörries, Luther und Deutschland, Göttingen 1933.

einfach der Tod als solcher, sondern nur der Tod, dessen Geheimnis ich im A n r u f vernommen habe, ja der als Grenze und Gericht selber dieser Anruf ist.

d) Das Nicht-wissen um den Tod als Sicherheit.

1. Sicherheit und Verdrängung.

Das Nicht-wissen um den Tod oder besser: das Vergessen-wollen des Todes heißt biblisch: seine Grenze nicht sehen wollen und sie schließlich wirklich übersehen. Aus diesem Übersehen entsteht die Sicherheit. Wenn der 39. Psalm bittet: „Herr, lehre doch mich, daß es ein Ende mit mir haben muß und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muß“, so ist diese Bitte gleichbedeutend damit, daß Gott mir doch die Sicherheit zerbrechen möge. Es ist ja die falsche und trügerische securitas jener Menschen, die daherwandeln „wie Schemen“ und so „sicher leben“, die gleichsam tanzen, essen, trinken und flirten wie die Passagiere der Titanic, die im nächsten Augenblick auf den Eisblock läuft und alles versinken läßt.

Nun ist es wichtig zu sehen, daß die securitas sich selbst wieder in der U n r u h e vollzieht: „... sie machen sich viel vergebliche Unruhe“ —; „nur um einen Hauch, der doch verweht, machen sie so viel Lärm“. Wie verhält sich beides zueinander: Unruhe und Sicherheit?

Die Sicherheit besteht darin, daß die Menschen sich von den Gütern und Werten dieser Welt her verstehen und sich an ihren vermeintlichen Bestand klammern. Sie möchten also von d e m her bestimmt und gesichert sein, was sie als vermeintlich „wertbeständig“ sammeln (V. 7) oder — wie der Sänger des 49. Psalms im Hinblick auf seine Verfolger sagt: — das ist ihr Vertrauen, daß „ihre Häuser währten immerdar, ihre Wohnungen blieben für und für; deren Namen ganze Länder bestimmen. Denn noch kann ein Mensch nicht bleiben in solchem Ansehen, sondern muß davon wie ein Vieh. So ergeht's denen, die zu sich Vertrauen hegen, und so enden, die an ihrem Mund Gefallen haben“¹⁾.

Das innere Verhängnis jener Sicherheit besteht also darin, daß sie auf „Fleisch“ und damit auf das spezifisch Wert-Unbeständige gegründet wird, auf das, was zergeht und was damit die Vergötternden und sich Sichernden in sein Verhängnis mit hineinreißt.

¹⁾ V. 12 ff. (veränderte Luther-Übers.).

Eben deshalb ist die so erstrebte Sicherheit stets von heimlicher Unruhe durchzogen (so widersprüchlich das im ersten Augenblick auch zu sein scheint): Die Unruhe besteht dabei in der immer neuen Wahl und Untermauerung jener Lebensgüter, im zusätzlichen Gewinnen von „Geld“, „Ehre“ und „Macht“, weil dieser Zusatz identisch zu sein scheint mit einem erweiterten Gewinn an Sicherheit. Aber so gewiß diese Unruhe immer von der Hoffnung beseelt ist, daß ich durch den Erwerb jener Güter mein Leben befriedige, „befrieden“ kann, ist sie Unruhe auf dem Boden der Sicherheit. Deswegen ist von dieser Perspektive her gesehen auch die faustische Unruhe Sicherheit: Sie ist ein Leben-wollen ohne Tod.

Nun muß man freilich im Auge behalten, daß es „Sicherheit“ weder im objektiven noch im subjektiv psychologischen Sinne gibt. Darauf deutete schon die Unruhe hin, die gerade deshalb, weil sie eben Unruhe ist und auch als solche bestehen bleibt, Sicherheit erraffen möchte. Daß diese Unruhe bleibt, liegt seinerseits wieder daran, daß es kein echtes Nicht-wissen um die Bedrohung durch das Todes-Ende gibt. Das Neue Testament zeigt ja, daß es in bezug auf alle göttlichen und damit unser Dasein bestimmenden Wahrheiten kein Nicht-wissen gibt, sondern nur ein verdrängtes Wissen. Das klassische Beispiel dafür ist die Darstellung des göttlichen Zornes über die Heiden und ihre Götzenanbetung ¹⁾, wie sie Paulus vollzieht ²⁾. Diese schon mehrfach von uns angezogene Stelle fassen wir nun genauer ins Auge.

Es liegt hier nämlich ein ganz ähnlicher Tatbestand der Sicherung vor wie beim Tode; nur daß sich hier die heidnische Sicherung nicht auf die Bedrohung durch das Todesende, sondern auf die Bedrohung durch Gott überhaupt bezieht.

Es handelt sich um folgenden Gedanken:

Der Apostel sieht, wie die Heiden zu Menschen- und Tierbildern beten und wie sie deshalb letztlich in der Selbstanbetung versinken. Die theologische Frage besteht nun darin: Tun das die Heiden, weil sie nichts von dem wahren Gotte wissen, weil also entweder dieser Gott zu verborgen ist oder aber die Heiden zu „unreligiös“, zu unempänglich sind, um ihn zu gewahren — oder gehen sie zu den falschen Göttern, weil sie sehr wohl etwas von Gott wissen, aber dieses

¹⁾ Röm I 18 ff.

²⁾ Zum ganzen Problemkreis vgl. meine ausführlicheren Studien „Kritik der natürlichen Theologie“, 2. Aufl. 1938 und „Christus oder Antichristus“, 3. Aufl. 1935.

Wissen aus irgendeinem Grunde verdrängen und Gott nicht wahrhaben „wollen“.

Im ersten Falle würde man die Heiden nicht verantwortlich machen können, weil eine mangelnde Erkenntnisfunktion oder eine zu große Verborgtheit des Erkenntnisgegenstandes eben niemals Schuld sein kann. — Im zweiten Falle — dem der „Verdrängung“ dagegen — müßte sehr wohl von Schuld gesprochen werden, weil ein latenter Akt des Protestes dem angeblichen Nicht-wissen zugrunde läge.

Paulus betont in einer Eindeutigkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, daß der letztere Fall bei den Heiden vorliege und daß eben deshalb die ira Dei gegen jenen falschen, weil gewollt falschen Gottesdienst entbrannt sei.

Wie kommt Paulus zu dieser Deutung des heidnischen Gottesdienstes? (Wir legen die betreffenden Verse des Römerbriefes aus, um das zu verstehen):

Paulus erweist die Schuld der Heiden dadurch, daß er von der deutlichen Erkennbarkeit Gottes „in seinen Werken“ spricht. Die ganze Schöpfung ist gleichsam eine Objektivation Gottes, in der man ihn mit Händen fassen und mit Augen sehen kann. Wenn dieses „Fassen“ trotzdem nicht eintritt, kann es nicht daran liegen, daß Gott — als jene objektive Größe — in einer Finsternis wohnte, „da niemand zukommen kann“, sondern daß umgekehrt das Herz der Menschen — also die subjektive Seite in jenem Prozeß der cognitio Dei — „verfinstert“ ist.

Wie diese Verfinsternung aussieht und entsteht, wird wiederum genau beschrieben, damit jedes Mißverständnis ausgeschaltet wird, als ginge es hier um ein allgemeines dogmatisches und indiskutierbares Urteil über die „Schlechtigkeit des Menschen“.

Diese Verfinsternung wird nämlich so erklärt:

Der Mensch erkennt zwar die Objektivation des Schöpfers in seiner Schöpfungswelt, aber „er hat Gott nicht gepriesen und ihm gedankt“. M. a. W. seine Haltung Gott gegenüber ist falsch: Denn er will von ihm nicht abhängig sein, will seine Existenz als Geschöpf nicht ernst nehmen. Warum er das nicht will, ist aus dem Gesamtkreis biblischen Denkens, in dem Paulus wurzelt, nicht schwer zu erkennen. Er will es nicht, weil das „Geschöpf-sein“ bedeutet: unter Gott zu bleiben, seine Grenze zu sehen und sich als ein Geschaffenes Gott schuldig zu wissen. Er will es nicht, um seine Existenz nicht als die eines Haushalteramtes verstehen zu müssen, das zur Rechenschaft verpflichtet

ist. Er will es nicht, um der Verpflichtung enthoben zu sein, Gott zu gehorchen und ihn in Gericht und Gnade anzuerkennen.

Weil der Mensch das nicht will, sondern selbständig zu sein begehrt, verliert er Gott aus dem Blick. Wo die falsche Einstellung zu Gott vorliegt, bekommt er Gott gleichsam gar nicht ins Visier. „Nur wer aus der Wahrheit ist“ — d. h.: wer mit seiner Existenz unter Gott ernst macht, handelnd, lebend —, der hört seine Stimme und sieht seine Objektivation. Bei der Erkenntnis Gottes handelt es sich nicht um die Intaktheit oder Verbogenheit unserer Erkenntnisorgane, sondern um unsere Existenz-Einstellung zu Gott. Oder anders: Die Erkenntnis Gottes fußt immer auf An-Erkentnis Gottes.

Es ist also nicht so, daß ich mich erst auf Grund eines Gottesbeweises — also eines Erkenntnis-Vorganges — von Gott hätte überzeugen müssen, um ihn dann anzuerkennen, sondern es ist genau umgekehrt. In diesem Sinne lehnt es Blaise Pascal ab, jemanden durch Gottesbeweise zur Erkenntnis Gottes zu bringen. Man kann diese Erkenntnis nur so bekommen, daß man mit seiner Existenz in die Wahrheit kommt bzw. sich von Gott in diese Wahrheit bringen läßt: „Bemühen Sie sich also“, sagt Pascal in den Pensées, „nicht durch eine Vermehrung der Gottesbeweise sich zu überzeugen, sondern durch eine Verminderung Ihrer Leidenschaften“¹⁾. Und ein anderes Mal: „Ich hätte die Vergnügungen (= Exzesse) bald aufgegeben, sagen sie, wenn ich den Glauben hätte. — Und ich sage euch: Ihr hättet bald den Glauben bekommen, wenn ihr die Vergnügungen aufgegeben hättet“²⁾. Die Erkenntnis Gottes vollzieht sich nur „auf dem Rücken“ der Anerkennung. Sie ist also eine durch und durch existenzielle Angelegenheit.

2. Verdrängung und Schuld.

Also: weil der Mensch sich von Gott bedroht fühlt, weil er sich ihm ausgeliefert weiß — der Schöpfer ist ja zugleich der Richter —, darum will er ihn nicht wahrhaben, „will“ er ihn nicht wahrhaben, „verdrängt“ er ihn und geht zu den andern Göttern, die nach seinem Bilde gestaltet sind und von denen er sich deshalb bestätigt und bejaht fühlt, bei denen er sich — sicher weiß.

Man würde freilich einem Fehlschluß verfallen, wenn man sich diese Vorgänge als allzu bewußt, als überhaupt im Oberbewußtsein stattfindend vorstellte. Indem die Heiden die Gottestatsache „verdrängen“,

¹⁾ Guardini, S. 44.

²⁾ Guardini, S. 51.

meinen sie wirklich, es seien echte Götter, die sie anbeten. Genau so wenig wie die Reihenfolge: „erst Erkenntnis, dann Anerkenntnis“ zu Recht besteht, kann auch die Reihenfolge: „Erst Erkenntnis, dann Nicht-Anerkenntnis“ zu Recht bestehen. Die Nicht-Anerkenntnis ist kein nachträglicher Protestakt und keine bewußt programmatische Erklärung mit erhobener Faust gegen Gott (ich wüßte nicht, wo sie jemals stattgefunden hätte). Sondern sie ist der heimliche Protest und die innere Abkehr von Gott, die dann — dann! — einer falschen Haltung auch eine falsche Erkenntnis entspringen läßt.

Jedermann weiß ja, wie konkret solche Verdrängungen sich auch im sonstigen Leben vollziehen: Ein Kranker etwa, der ein bestimmtes von ihm befürchtetes Krankheitsbild nicht wahrhaben will und deshalb verdrängt, e r k e n n t es nun auch für einen bestimmten Zeitraum nicht mehr; seine Augen bleiben gleichsam gehalten und er findet und erfindet Argumente genug, um es anders zu erklären und folglich etwas anderes als den wahren Zustand zu erkennen. Die Existenzhaltung formt unsere Erkenntnis. So erkennen auch die Heiden Gott d e s h a l b nicht, weil sie ihn und damit verbunden ihre eigene Geschöpflichkeit nicht wahr haben wollen, weil sie also die „Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten“. Sören Kierkegaard drückt diese Erkenntnis so aus: „Die Überzeugung ist eigentlich das, was die Gründe trägt, nicht die Gründe das, was die Überzeugung trägt“¹⁾.

Deshalb beruht die Sicherheit der Heiden, die sie im Schatten ihrer harmlosen willkürlichen Götter suchen, nicht auf einem echten Nichtwissen. (Dann hätten sie wirklich Ruhe gefunden, wie ein Kind, das eine Gefahr nicht kennt.) Sondern diese Sicherheit beruht auf einem verdrängten, niedergehaltenen, aber letztlich eben doch v o r h a n d e n e n Wissen, das sich dunkel bezeugt in den unruhigen Strudeln, die immer wieder aus der Tiefe heraufquirlen.

Genau so haben wir die Sicherheit zu deuten, die angesichts des Todes gesucht wird, und deren sich der Mensch mit Hilfe der ihn sichernden Fleischesmächte zu bemächtigen strebt. Es steckt darin keineswegs ein echtes, unwissendes Übersehen des Todes, sondern seine aus Furcht geborene Nicht-Anerkennung und Verdrängung. Und genau so wie die heidnischen Götter Gegenstand einer echten Erkenntnis zu sein s c h e i n e n — so gewiß der Protest gegen den wahren Gott nicht offenkundig wird,

¹⁾ S. Kierkegaard, Der Einzelne und die Kirche, 1934, S. 91.

sondern latent in jener Erkenntnis verborgen ist —, genau so scheinen die weltanschaulichen Umdeutungen des Todes Gegenstand wirklicher Erkenntnis zu sein, und sind doch nur Verdrängungen und Nicht-wahr-haben-wollen des wirklichen Todesverhängnisses.

Wir hegen die Hoffnung, daß in unserer Deutung des säkularen Todeswissens (im 1. Teil) davon etwas zum Ausdruck gekommen ist und stellen nachträglich noch einmal das theologische Vorzeichen dieser Deutungen fest: Ich unterdrücke eben das Todeswissen — ich „halte es in Ungerechtigkeit nieder“ —, wenn ich mich aus den innerweltlichen und vermeintlich wertbeständigen Größen und Gütern verstehe. Oder ich unterdrücke es so, daß ich mich in germanisch-faustisch-hegelscher Weise entpersönliche und mein eigentliches Ich auf die überindividuellen und scheinbar „bleibenden“ Größen (Sippe, Spur der Erdentage, Geist) abwälze; oder auch so, daß ich ihn einfach nicht auf „mich“ beziehe, wie das Dostojewski-Beispiel des 1. Teiles erkennen ließ.

All das ist keine „Erkenntnis“, die etwa hier gemacht würde, sondern verdrängte Erkenntnis. All das ist keine „Wahrheit“, sondern ein Nicht-wahr-haben-wollen. All das ist keine wirkliche Wahrnehmung der Todesrealität, sondern die Wahrnehmung eines Interesses angesichts dieser Realität. So sieht diese weltanschauliche Linie von der biblischen Perspektive her aus. Damit gewinnt der 1. Teil unserer Darstellung ein neues Oberlicht, das erst an dieser Stelle hereingelassen werden kann ¹⁾.

3. Schuld und Unfriede.

Ein Zeichen dafür nun, daß es bei jener Sicherung gegen den Tod, daß es bei jener Verdrängung nicht um einen wirklichen Frieden und um ein wirkliches Mit-dem-Tode-fertig-geworden-sein und Die-Welt-überwunden-haben geht, ist der immer neue Akt der Sicherung (Faust) und die Sorge (Unruhe) und die beide beseelende Angst.

Der Tod, wenn er faktisch eintritt, ist aber der absolute Bruch der Sicherheitsillusion, da er als sich vollziehender plötzlich eine unübersehbare Realität wird. Angesichts dieser eintretenden Realität gibt es zwei Verhaltensweisen:

¹⁾ Wir verweisen für die vorangehenden Gedanken noch einmal auf den Exkurs über Luther, ganz besonders auf den Abschnitt über die Unerlaubtheit der Todesverachtung.

Entweder die offene desperatio, bei der man sich nur Szenen mancher säkularen Beerdigungen vor Augen zu halten braucht oder auch den Untergang der Titanic: Die Menschen stehen dem „letzten Feind“ gegenüber wie solche, die von einem Raubmörder, mit dem sie nicht rechneten, aus sicherem Schläfe geweckt werden und ihm fassungslos gegenüberstehen.

Oder — das ist die andere Verhaltensweise — die hinter zusammengepreßten Zähnen unterdrückte desperatio, die als solche zum Zeugnis für eine neue Art des „Niederhaltens“ und „Nicht-wahr-haben-wollens“ wird, nur diesmal auf den subjektiven Zustand bezogen, wie er eintritt, wenn die objektive Realität des Todes als Ende geschieht. Diese unterdrückte desperatio pflegt man „Haltung“ zu nennen. Sie ist von Spengler an der Gestalt des „Soldaten von Pompeji“ klassisch beschrieben worden und findet ihre konsequenteste Interpretation bei Ernst Jünger, wo „Haltung“ in Erscheinung tritt als Gehaltensein von Nichts und angesichts des Nichts¹⁾.

Das Wissen um Gott und den Tod, das „in Ungerechtigkeit niedergehalten wird“, heißt biblisch „Sicherheit“. Die Verzweiflung, die „in Ungerechtigkeit niedergehalten wird“, heißt biblisch „Trotz“.

Zugleich wird hier der Unterschied deutlich zwischen dem, was „Sicherheit“ und dem, was „Friede“ heißt:

Wenn man fälschlicherweise von dem psychologischen Tatbestand und damit vom bloßen Schatten des eigentlich Gemeinten ausginge, könnte man meinen, die beiden Begriffe sollten die „Ruhe des Herzens“ angesichts der bedrohenden Mächte zum Ausdruck bringen. Aber hinter dieser scheinbar ähnlichen Psychologie verbirgt sich eine jeweils völlig andere objektive Fundierung: Der „Friede“ ist das objektive In-Ordnung-sein mit Gott, ist unter anderm — aber wirklich unter anderm — „Grenz“-Befriedung aus der in Christus geschehenen Versöhnung heraus. „Friede“ ist also wiederum eine durch und durch personhafte Größe: nämlich Friede zwischen zwei Personen, Überbrückung des zwischen ihnen aufgerissenen Abgrundes durch das Kreuz. Der Friede des Herzens ist nur der Schatten dieses objektiven Tatbestandes. Indem aber dieser Friede des Herzens angesichts der bedrohenden Mächte, z. B. angesichts des Todes, Platz zu

¹⁾ Vgl. „Das abenteuerliche Herz“, besonders die 1. Fassung 1929. Der ältere Jünger hat freilich den Nihilismus deutlich überwunden. Vgl. die später erscheinende deutsche Ausgabe von „Fragen des Christentums an die moderne Welt“. Genf, 2. Aufl. 1945.

greifen vermag, genauer: indem dieser Friede als neue Gott-Mensch-Gemeinschaft von Gott g e s e n k t wird, wird wiederum deutlich, daß „nur der die Wunden zu heilen vermag, der sie geschlagen hat“: Gott schenkt das Vertrauen, daß er die in Christus begonnene Geschichte nicht im Tode abreißen läßt, sondern daß wir die „Gesellen des Auferstandenen“¹⁾ bleiben. Friede angesichts des Todes wird also nur durch d e n geschenkt, von welchem auch die Friedlosigkeit der Todes a n g s t stammte: Nur der führt aus der Hölle, der in sie hineinwarf. Das ist die objektive, extra nos (außerhalb unsrer) vollzogene Begründung des Friedens.

„Sicherheit“ dagegen bleibt eine innersubjektive Größe. Sie soll entstehen, ohne daß die letzte Ursache der Unsicherheit und des Schreckens ins Auge gefaßt und in Ordnung gebracht wird. Sie ist ein „Vorbeiblinzeln“, und damit ist die Bemühung um sie, medizinisch gesprochen, nur eine Symptom-Therapie, die den eigentlichen Grund des Übels immer neu zum Durchbruch kommen lassen muß. Wir verfolgten ja diesen Vorgang, als wir die „Sicherheit auf dem Boden der Unruhe“ und die sie beseelende desperatio sichtbar machten.

Man kann die beiden Phänomene auch im Anschluß an die Rechtfertigungslehre verdeutlichen (was hier freilich nur in skizzenhaften Strichen geschehen kann):

„Sicher“ sein wollen heißt: Die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten, heißt z. B. also: die Todeswirklichkeit „verdrängen“.

„Frieden“ haben aber heißt: in der neuen Gerechtigkeit vor Gott aufgerichtet sein. Denn „Gerechtigkeit des Glaubens“ heißt ja: in Gericht und Gnade zu Gott Ja sagen. Es heißt z. B.: sowohl die Todesgrenze wie auch die hinüberhelfende, uns treu bleibende Geschichte Gottes wahr sein lassen.

Sicher sein wollen heißt: aus der Unwahrheit sein; Frieden haben heißt: aus der Wahrheit sein.

e) Der Zusammenhang von Person und Tod. (Abschließende Formulierungen.)

1. Der Tod sub specie von Gesetz und Evangelium.

Damit haben wir die biblische Verkündigung von der Wirklichkeit des Todes nach allen Seiten gegen die säkulare Umdeutung und Ver-

¹⁾ Paul Gerhard; vgl. späteres ausführliches Zitat.

drängung der Todeswirklichkeit abgegrenzt — und hoffentlich mehr als das: Wir haben versucht, jene Umdeutung und Verdrängung in das Licht der Wahrheit zu stellen und sie damit in ihrer Abwegigkeit und in ihrem bloßen Bestimmt-sein von der Gott-Sonderung her sichtbar zu machen.

Die realistische Wahrheit des Todes: daß nämlich der Tod ein wirkliches Zuende-sein bedeutet, daß es wirklich ein „in Ungerechtigkeit niedergehaltenes Wissen“ darum und daß es eine „in Ungerechtigkeit niedergehaltene“ Verzweiflung und Angst gibt, war nur von einer entscheidenden Voraussetzung aus verständlich, ohne die man die biblische Zusammenordnung von Sünde und Tod nicht versteht und ohne deren entscheidende Herausstellung in der Verkündigung man auch nicht über den Tod predigen kann: das ist die unvertretbare Personhaftigkeit des Menschen und seines Sterbens. Da die Person des Menschen, wie wir erkannten, nur in der Geschichte mit Gott und ihrem Anruf zustande kommt, können wir jetzt statt von dem personhaften Verständnis des menschlichen Todes auch von seinem theozentrischen Verständnis sprechen. Beides läuft auf dasselbe hinaus, nur daß in einem Falle der göttliche, im andern der menschliche Partner der Gott-Mensch-Geschichte den tragenden Gesichtspunkt liefert.

Ehe wir diesen Gedankengang über „Person“ und „Tod“ beendigen, soll der biblische Person-Begriff noch von einem letzten Gesichtspunkt her beleuchtet werden. Wir tun das, um den eigentlich tragenden Begriff unseres Todesverständnisses auf eine letzte Schärfe hin auszufeilen.

In besonderer Weise nämlich kommt die Einmaligkeit der Person unter dem Gesichtspunkt von Gesetz und Evangelium zum Ausdruck:

Wieso sie unter dem Gesetz deutlich wird, haben wir früher schon bemerkt; es genügt ein Satz, um uns das ins Gedächtnis zu rufen. Indem Gott als richtender auctor legis den Menschen anruft: „Adam, wo bist du?“ kann er sich in seiner Schuld nicht vertreten lassen durch Eva, und diese wiederum nicht durch die Schlange. Beide müssen ganz sie selbst sein: „Den Bruder kann niemand loskaufen“¹⁾. In dieser Dimension, wo er „ganz er selbst“ ist, findet der menschliche Tod statt.

¹⁾ Ps 49 s.

Ebenso wird die Personhaftigkeit unter dem Evangelium deutlich. Dadurch gewinnen wir einen neuen wichtigen Gesichtspunkt:

Zunächst gilt das von dem Evangelium der *imago Dei*: Denn die Gottebenbildlichkeit bedeutet doch, daß der Mensch durch sein Angerufensein, durch seine „Ansprechbarkeit“ und seine Verantwortung über die andern Geschöpfe hinausgehoben und in ein besonderes Gegenüber mit Gott gerufen ist. *Imago Dei* bedeutet nichts anderes, als in die Geschichte mit Gott berufen sein. Sie ist auch gemeint, wenn in der Bergpredigt davon die Rede ist, daß wir unendlich „viel mehr sind“ denn die Lilien und die Sperlinge¹⁾. Dieses „Mehr-sein“ darf nicht quantitativ verstanden werden im Sinne von „Höher-gezüchtet-, Höher-organisiert-sein“. Sondern diesem „Mehr“ liegt ein qualitatives „Anders-sein“ zugrunde. Es besteht darin, daß wir im Unterschied zu den Lilien und den Vögeln „Vater“ zu Gott sagen dürfen²⁾ und daß wir die sind, die nach dem Reiche Gottes trachten sollen³⁾, die also in die Person-Gemeinschaft mit Gott berufen sind.

Der letzte theozentrische Sinn dieses Person-Charakters wird freilich erst im Kreuze Jesu Christi sichtbar. Paulus spricht Röm 14 15 und 1 Kor 8 11 davon, daß man die Leute, die aus an sich irrigen Gründen an irgend etwas Anstoß nehmen (z. B. an Speisen, Essen von Götzenopferfleisch usw.) nicht ärgern solle. Man könnte ja wirklich versucht sein, über solche kleinen Leute mit engem Horizont hinwegzugehen. Was spielen sie schon für eine Rolle — außer derjenigen vielleicht, daß sie immer wieder eine Hemmung für die Gemeinschaft sind. Sie sind keine einmaligen Führer und keine unersetzlichen, „unvertretbaren“ Gestalten, sondern sie sind die Repräsentanten einer gewissen anonymen Menge, eben der „kleinen Leute“. Es ist nicht von ungefähr, daß keiner von ihren Namen uns überliefert ist. Und doch soll man sie nicht ärgern — denn „Christus ist für sie gestorben“, „sie sind teuer erkaufte“. So ist also jeder einzelne von denen, die — sozial gesehen oder nach dem Kulturniveau bewertet — „Niemande“ sind, ja die sogar durch jeden ersetzbar wären und möglicherweise eine Hypothek auf die Gemeinschaft bilden —, ist jeder einzelne von diesen „unendlich wert“ und darf nicht angetastet werden. Aber ihren Wert und ihre Würde haben diese Niemande nicht aus sich selbst und auch nicht so, daß sie eine bestimmte immanente Qualität eingegossen bekommen hätten, sondern diesen Wert und diese Würde haben sie außerhalb ihrer selbst

¹⁾ Mt 6 26.

²⁾ Mt 6 32.

³⁾ Mt 6 33.

als „fremde Gerechtigkeit“: Sie besteht darin, daß einer für sie starb. Das ist ihre dignitas aliena, ihre „fremde Würde“. Das ist ihr Personsein und ihre Einmaligkeit, ihr unendlicher Wert.

Denselben Gedanken arbeitet Luther in seiner Tauflehre heraus, wenn er davon spricht, daß Väter und Mütter oft genau so sind wie andere Menschen, ja daß sie wie die Türken und Heiden aussehen und also mit ihnen verwechselbar und vertauschbar sind, daß sie aber dennoch eine einzigartige Würde besitzen, die sie zu unvertretbaren Personen macht (den terminus „unvertretbar“ führen wir zur Interpretation aus u n s e r m Gedankengang heran). Denn sie stehen unter dem Schutze und der Anerkennung des Wortes: „Du sollst Vater und Mutter ehren.“ Dadurch sehe ich plötzlich „einen andern Mann, geschmückt und angezogen mit der Majestät und Herrlichkeit Gottes. Das Gebot (sage ich) ist die gülden Ketten, so er am Halse trägt, ja die Krone auf seinem Haupt, die mir anzeigt, wie und warum man dies Fleisch und Blut ehren soll“¹⁾.

Hier kommt der Personbegriff sub specie evangelii auf seine prägnanteste Formel, in deren Licht wir den durchmessenen Gedankengang noch einmal überschauen: Vater und Mutter sind „Fleisch“ und „Blut“ — wie die Säugetiere auch. Aber aus der kreatürlichen Reihe der gleichgültigen Exemplare sind sie herausgehoben durch das Wort Gottes, das über sie ergangen ist und das ihnen jene dignitas aliena verleiht, die im Gleichnis der goldenen Amtskette ihre strenge und genaue Versinnbildlichung erfährt.

Einzig, Unvertretbare sind sie also nur und erst unter dem Wort, und zwar gleichermaßen unter dem Wort als Gesetz und unter dem Wort als Evangelium. Der menschliche Tod hat sein ganzes Gewicht dadurch, daß er den Menschen als solche Person meint und trifft²⁾. Er trifft also einen unendlichen, unersetzlichen Wert: Ein Einmaliges sinkt ins Ende.

¹⁾ Großer Katechismus IV. Teil: Von der Taufe, 20.

²⁾ Bei Abschluß der Arbeit stelle ich fest, daß Wilh. Kamlah in seinem Buche „Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“ (Frankfurt a. M. 1940) die Beziehung zwischen dem Wissen um den Tod als Grenze und dem Wissen des Menschen um sich selbst als einzelnen herausarbeitet. Vgl. das Kapitel „Die eschatologische Vereinzelung vor Gesetz, Gericht und Tod, S. 47 ff.

Wenn deshalb christlicher Glaube das Leben vom Ende her verstehen lehrt und es damit in seiner Nichtigkeit und seinem Zunichtewerden durchschauen läßt, so offenbart sich hier ein merkwürdiger Widerspruch, auf den Bernhard Groethuysen in seiner Analyse des bürgerlich säkularen Todeserlebnisses in Frankreich tiefsinnig hinweist. Der letzte Augenblick des Lebens, in dem wir uns aller verhüllenden Illusionen entkleiden müssen, in dem das Zuende-sein und die Nichtigkeit des Lebens offenbar werden, erhält „seine Bedeutung gerade durch den Wert, den wir dem Leben beimessen“¹⁾. Gerade darum hat der Tod ja dieses erschreckend Nichtende, weil in ihm so Unersetzliches verloren geht. Und die Nichtungskraft des Todes muß um so tiefer verstanden werden, je mehr von dem Werte dessen gewußt wird, dessen Ende im Tode widerfährt. Und es wird um so mehr von diesem Werte gewußt, ja, es wird überhaupt nur etwas von ihm gewußt, wenn der Mensch unter Gesetz und Evangelium gesehen und damit als personhaftes Glied der Gottesgeschichte, also als Träger der *dignitas aliena* verstanden wird. Alle immanenten Wertbestimmungen des Menschen führen unbedingt zu seiner Nicht-Einmaligkeit, nämlich zu seiner Vertretbarkeit durch die in ihm sich repräsentierenden überindividuellen Sinngrößen.

2. Abschließende Zusammenfassung.

Damit sind wir in der Lage, abschließend den Zusammenhang zwischen „Person“ und „Tod“ zu formulieren und die bisher gewonnenen Ergebnisse zusammenzufassen:

1. Das Sterben des Menschen ist ein wirkliches Zuende-sein und kein heimliches „Weitermachen“ und „Fortleben“ in überpersönlichen Sinngrößen. Es ist so gewiß ein Zuende-sein, als in ihm die Begrenzung dessen erfolgt, der sich wider Gott zur Grenzenlosigkeit erhebt und die Ursünde der Hybris begeht.

2. Da der Mensch als Person in seiner Einmaligkeit und Unvertretbarkeit stirbt, gleicht sein Tod dem Durchschreiten einer Bahnsperrre, durch die man immer nur allein kommt und jenseits deren man die Kameraden und Nächsten und Güter zurücklassen muß. (Wir deuteten bereits an, warum der Heldentod aus diesem Grunde kein besonders prägnantes Beispiel menschlichen Sterbens ist, weil er leicht fälschlich *dahin* interpretiert wird, als stürbe der Mensch hier nicht allein:

¹⁾ Bernhard Groethuysen I 83.

„Im engen Bett nur einer allein
 Muß an den Todes-reihen,
 Hier findet er Gesellschaft fein,
 Fallen wie Kräuter im Maien“¹⁾.

Man darf sich durch die psychologische Tatsache nicht täuschen lassen, daß das Einzelner-sein beim „Fallen in der Kamradschaft“ schwerlich gerade im Akt des Sturmangriffs zum Ausdruck kommen kann, wohl einfach deshalb nicht, weil die Psyche hier aus begreiflichen Gründen „besetzt“ ist. Das Einzelner-sein bei diesem Sterben vollzieht sich in den Minuten vor dem Signal zum Angriff und nachher im Lazarett oder in der einsamen Verwundung auf dem Schlachtfeld.

3. Obwohl wir unser ganzes Leben unter den Augen des Richters führen (so gewiß wir als Personen existieren), so hat doch die Redensart recht, die besagt: „Der Sterbende wird bald vor seinem Richter stehen.“ Daß wir auf uns selber festgenagelt sind, kommt nirgend so zur Erscheinung wie in der Einsamkeit und Unvertretbarkeit unseres Sterbens.

4. Ferner: Indem wir sterbend die Einsamen, die von Niemand und Nichts Gefolgt sind, wird deutlich, daß Gott, indem er uns sterben läßt, u n s meint und zwar uns als solche, die nun wieder in Anamnesis an ihren Fall zu Erde werden müssen, von der sie eben — der eigenen Grenzenlosigkeit zum Trotz! — d o c h genommen sind, und die also am Ende sind und deren Zeiger still steht und die keine Hoffnung haben als die Hoffnung der Auferstehung. Das aber ist keine Hoffnung von jener Erde her, sondern vom Himmel her, von dem „andern“ Adam, der das *πνεῦμα ζωοποιῶν* ist (= der lebenspendende Geist).

5. Der menschliche Tod transzendiert also das biologische Sterben in dem gleichen Sinne, wie der personhafte Mensch sich selbst in seiner Eigenschaft als biologisches Wesen, als Säugetier, transzendiert. Der Tod, um den es im biblischen Sinne geht, vollzieht sich darum in einer andern Dimension als der des Biologischen, nämlich in der Dimension der Geschichte mit Gott und damit in der Dimension des Personhaften. Erst von hier aus konnte der Gedanke, daß der Tod der Sünde Sold sei, in seiner Tiefe verstanden werden. Wir durften ihm nicht die Wendung geben: Ursache = Sünde des Menschen; Wirkung = biologischer Tod. Dieses Mißverständnis mußte zu einer Eliminierung des personhaften Untergrundes und damit zu einer völlig irreführenden Analogie zur biologischen Naturgesetzlichkeit, mußte zu einem tierischen Ver-

¹⁾ Jakob Vogel, 1584.

verständnis des menschlichen Todes führen. Vielmehr vollzieht sich in dem Medium des Biologischen die Antwort Gottes auf den Empörertrieb des Menschen, vollzieht sich die Begrenzung des Grenzenlosen. Bios und Person dürfen nicht in eine kausale Beziehung zueinander gerückt werden ¹⁾. Hinter ihre Zusammenordnung kann nicht genetisch zurückgefragt werden. Der Mensch ist nach biblischer Anthropologie ein nicht zerteilbares Ganze — nicht einmal in dem Sinne teilbar, daß Leib und Seele als auseinandernehmbare Ich-Bestandteile verstanden werden dürften: Leib, Geist, Fleisch, Seele usw. bedeuten z. B. in der paulinischen Anthropologie nicht Teile des Menschen, sondern jeweils den ganzen Menschen in einem bestimmten *Wie* seines Verhaltens ²⁾. Genau so wenig dürfen Bios und Person bzw. biologische und personhafte Seite des Todes auseinandergenommen werden, als ob es sich um kausal voneinander abhängige Bestandstücke und Aufbausteine des Menschen handelte: Es geht darum, daß der Mensch in seinem biologischen Tod mehr zu sehen lernt als das bloß biologische Geschehen. Wir sahen ja: Der Tod geht durch „die Hand“ des Bios, „kommt aber her von Gott“. Der Bios ist das *Medium* des personhaften Sterbens. Hinter diese Betroffenheit kann nicht zurückgefragt werden. Solches Zurückfragen ist ganz einfach deshalb verboten, weil alles Zurückfragen infolge unserer kategorialen Erkenntnisstruktur notwendig auf eine erfragte Kausalbeziehung führen müßte.

Aus allem Bisherigen ging hervor, daß die personale Einmaligkeit an den Anruf und an die Geschichte mit Gott gebunden ist. Das schließt freilich nicht aus, daß man auch — wenn auch in anderer Weise — im nicht-christlichen Raum von ihr wissen kann. Wir sahen ja schon bei der Erörterung des Zeitproblems, daß auch im säkularen Denken ein Wissen um die Streckenhaftigkeit der Zeit und um ihr Ende vorliegen kann (im Unterschied zum zyklischen Charakter), nur daß diese Grenze der Zeit, da sie nicht als Begrenztheit durch *Gott* erfaßt wird, sofort einen qualitativ anderen Charakter gewinnt als das *personhaft* verstandene Todesende. Dieser andere Charakter kam zum Ausdruck in der Folgerung: „Also, da das Ende naht, lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“; im Unterschied zum

¹⁾ Vgl. dazu nochmals die von Bovet herausgearbeitete medizinische Seite dieses Tatbestandes.

²⁾ Vgl. den für die paulinische Anthropologie besonders wichtigen Artikel von R. Bultmann „Paulus“ in „Religion in Gesch. u. Gegenw.“, 2. Aufl. IV, 1019 ff., besonders 1032 ff.

biblischen Wissen um das Ende der Zeitstrecke, das zu der Folgerung führte (wenn man schon ein prägnantes Gegenüber haben will): „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.“ Bei Eliminierung Gottes wird das an sich gleiche Phänomen der „Strecke“ sofort anders.

Das gilt genau so von der Einmaligkeit der menschlichen Person, die in gewissem Sinne ebenfalls ohne den Anruf durch Gericht und Gnade erfahren werden kann. Aber diese Einmaligkeit wird trotz der scheinbaren Parallele sofort anders, wenn sie nur als Erfahrungstatsache konstatiert und nicht in der Betroffenheit durch Gericht und Gnade, in der Person-werdung also, durchgemacht wird. Man kann als Beispiel dafür die griechische Tragödie nehmen ¹⁾, der das Erleben der Einmaligkeit des Lebens zugrunde liegt. Aber es ist nicht umsonst, daß eben hier — im Unterschied zu den biblischen Folgerungen aus der ganz anders erlebten Einmaligkeit — die Konsequenz der tragischen Lebensgestalt gezogen wird. Curt Langenbeck sagt darüber mit tiefem Recht: „Daß . . . die Griechen von der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des persönlichen Daseins überzeugt gewesen sind (erg.: hat es mit sich gebracht, daß das Griechentum die Tragödie schaffen mußte). Sie mußten . . . innerhalb dieses einmal geschenkten Lebens mit dem Leben überhaupt in Ordnung kommen. Denn wen der Hades einmal geborgen hatte, für den gab es kein Zurück, keine Möglichkeit irgendeiner Wirkung mehr“ ²⁾.

¹⁾ Vgl. dazu Josef Sellmaier, *Der Mensch in der Tragik*, 2. Aufl., Krailing vor München 1941. Ferner die Arbeit des Verf.s: *Schuld und Schicksal. Gedanken eines Christen über das Tragische*. Berlin 1937.

²⁾ Kurt Langenbeck, *Wiedergeburt des Dramas aus dem Geiste der Zeit*. München 1940. Vgl. auch die ausführlichen Auseinandersetzungen darüber zwischen Hanns Braun, Josef Magnus Wehner und Kurt Langenbeck in der „Münchener Zeitung“ 1940, Nr. 42 ff. und zur entsprechenden Zeit in den „Münchener Neuesten Nachrichten“.

C. Der Gegensatz des Todes zum „ewigen Leben“

I. Das vitale Leben

Nachdem so der personhafte Charakter des Todes genügend entfaltet wurde, müssen wir abschließend noch genauer den Begriff des „Lebens“ erörtern, der dem „Tode“ als Gegensatz zugeordnet ist.

Mittlerweile ist ja Eines deutlich geworden: Das biologische Leben genügt in k e i n e m Falle — ob man nun an das biblische oder an das säkulare Verständnis des menschlichen Todes denkt —, um als konträrer Gegensatz den Tod zu bestimmen. Tatsächlich war in keinem der beiden Verständnisse der Tod einfach das Gegenteil von „Leben“:

Im säkularen Verständnis war er ein Teil des Lebens-Rhythmus selbst, eben des „Ab“. Oder er war nur die Übergangsform von einer Lebensgestalt in die andere, wenn man etwa an die Unsterblichkeitsmythen denkt.

Andererseits ist auch für das b i b l i s c h e Verständnis der Bios nicht das Gegenteil des menschlichen Todes: denn er findet doch im M e d i u m der biologischen Lebensgesetze und damit auch im Medium jenes Lebensrhythmus statt, von dem das säkulare Denken weiß.

Es kommt nun alles darauf an, den strengen Gegensatz zum b i b l i s c h e n Begriff des „Todes“ zu finden, weil nur so der personhafte Charakter des menschlichen Sterbens in seiner letzten Schärfe herausgestellt werden kann.

Diesen Gegensatz zu finden ist nicht schwer, wenn man bedenkt, daß dem personhaften Tod auch eine personhafte ζωή (Zoé = Leben) entsprechen müßte, eine Zoé also, die streng aus der Geschichte heraus verstanden wäre, die Gott mit dem Menschen eingeht. Diese Zoé wird im Neuen Testament als „Ewiges Leben“ bezeichnet und damit deutlich abgegrenzt gegenüber der bloß biologischen Lebendigkeit, die in der Regel als (ψυχή) Psyché bezeichnet wird oder als ζωή τῆς νῦν (= jetziges Leben)¹⁾, als ζωή ταύτη (= dieses Leben)²⁾ oder als ζῆν ἐν

¹⁾ 1 Tim 4 8.

²⁾ 1 Kor 15 19.

σαρκί (= Leben im Fleisch)¹⁾. Diese Art *Zoé* besitzt nur den Rang eines uneigentlichen Lebens und darf so auf keinen Fall mit dem Leben Gottes und dem Leben in einer ewigen Gemeinschaft mit ihm verwechselt werden²⁾. „Dieses Leben“ kann ja gerade auch außerhalb der Gemeinschaft mit Gott gelebt werden und damit verloren und verspielt sein. Ja, es ist um so verlorener und verspielter, je mehr es auf sich selbst baut und je mehr es folglich von diesem Fleisch, auf das es gesät hat, auch das Verderben ernten muß³⁾. Deshalb ist die gott-lose biologische Lebendigkeit unterhalb ihrer bestechenden Maskierung gerade tot⁴⁾. Eben darum kann der Tod auch nicht als Gegensatz zu dieser Art Leben gewertet werden, denn dieses Leben ist ja selbst vom Tode charakterisiert.

Wir können einen echten Gegensatz nur so aufstellen:

Auf der e i n e n Seite steht unser Tod, unsere Begrenzung, steht die *ira Dei*. Auf der a n d e r n Seite steht die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Gott, wie sie von Christus neu geschenkt ist, steht das „Leben-dürfen, ob man gleich stürbe“. Das ist der echte Gegensatz zum personhaften Tod und zur Zornesgrenze zwischen Gott und Mensch: daß so der Cherub mit dem flammenden hauenden Schwert gleichsam von der Paradieses-Grenze abbeordert wird und daß so aufs neue Zugang zum Leben Gottes da ist für die, welche im Schatten des Todes saßen. So bringen Röm 6 23 und 5 21 diesen Gegensatz heraus: „Der Sünde Sold ist der Tod, aber die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserm Herrn.“ — „Wie die Sünde zum Tode geherrscht hat, so soll auch die Gnade zum ewigen Leben herrschen durch Jesum Christum, unsern Herrn.“

Man könnte diese Antithesen aus den Formulierungen des Neuen Testaments beliebig vermehren. An allen Stellen ist charakteristisch: Der Gegensatz zum Tod ist nicht das physische Leben, sondern das ewige, das auf die Ewigkeit bezogene Leben, die weggeräumte Grenze. Daß die Gestalt Jesu Christi immer wieder dort steht, wo die Grenze aufgerichtet war und nun niedergerissen ist, daß er der Lebensfürst ist, der mich durch die Todessperre geleitet — „... wenn ich einmal soll scheiden, so scheid nicht von mir“ — macht zugleich deut-

¹⁾ Gal 2 20.

²⁾ Zur NT-Terminologie vgl. den Bultmann-Artikel *ζάω* und *θάνατος* in Kittels Theol. Wörterb. z. NT II, S. 850 ff., besonders 864 ff. bzw. III, S. 7 ff.

³⁾ Vgl. z. B. die oben bereits ausgelegte Geschichte vom Reichen Kornbauern.

⁴⁾ Mt 8 22; Lk 15 24. 32; Kol 2 13; Eph 2 1. 5.

lich, daß die Überwindung der Grenze nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten geschieht. Durch die Bewegung von unten nach oben, kraft deren der Mensch hybrishaft seine Grenze sprengen wollte, wird ja gerade die Grenze *g e s e t z t*, ist ja gerade der Tod mächtig geworden. Keine Lebensbewegung von unten nach oben vermöchte deshalb die Todesgrenze zu sprengen, sondern müßte sie nur noch tiefer, massiver und unüberwindlicher machen. In der Tat: Ist der Tod nicht gerade in der säkularen Lebenskultur und im scheinbaren Triumph der Vitalität immer kälter, rätselhafter und beängstigender geworden, so daß die Lebenslüge immer größer werden muß, um ihn zu verheimlichen? Die Überwindung geschieht nur von oben nach unten, geschieht in der Herablassung, in der Fleischwerdung des Wortes, in der Todeskameradschaft Jesu am Kreuz. Das Geheimnis der Grenze liegt in der Apotheose. Das Geheimnis der Grenzaufhebung liegt in der Inkarnation.

II. Gegenwart und Zukunft des ewigen Lebens

Wieso das „Ewige Leben“ — im Unterschied zum Bios — den echten Gegensatz zur Todesgrenze birgt, wird noch deutlicher, wenn wir tiefer in sein Wesen eindringen:

Das Ewige Leben hat nämlich keineswegs nur den Sinn, „zukünftiges“ Leben, also Leben nach dem Tode zu sein. Gewiß hat es diese Bedeutung auch¹⁾. Denn Gott bricht die Geschichte, die er mit uns eingegangen ist, nicht ab — „der Tod kann uns nicht scheiden von der Liebe Gottes“ —. Nachdem er uns bei unserm Namen gerufen hat, sind und bleiben wir sein, so gewiß Jesus Christus vom Tod erstanden ist und als Haupt seine Glieder nicht läßt.

Aber bedeutsamer für unsern Gedankengang, der das Wesen des Todes bestimmen soll, ist die *a n d e r e* Seite des Ewigen Lebens: seine Gegenwärtigkeit, sein In-Kraft-sein schon im Jetzt und Hier. Denn so gewiß wir in Wort und Geist schon jetzt Anteil an dem Auferstehungsleben haben und mit Christus verbunden sind²⁾, so gewiß sind wir schon jetzt mitten im Besitz des neuen Lebens, auch wenn es noch „verborgen ist mit Christus in Gott“³⁾.

¹⁾ Zoe mellousa 1 Tim 4 8; Mk 9 43. 45; Mt 7 14; 18 8 f.; 1 Petr 3 7. 10; 2 Petr 1 3 u. a. Vgl. zu den Einzelnachweisen Bultmann, *zao a. a. O.* II, S. 865.

²⁾ Röm 8 23; 2 Kor 1 22; 5 5.

³⁾ Kol 3 3.

Es ist wichtig, daß dieses Ewige Leben immer streng von unserer natürlichen Lebendigkeit unterschieden wird, obwohl es doch zu uns kommt, noch während wir auf der biologisch uns zugemessenen Lebensstrecke wandern. Schon begrifflich kommt dieser Unterschied zu strengem Ausdruck, insofern nämlich jene natürliche Lebendigkeit „Psyché“ und jenes Ewige Leben „Zoé“ genannt wird. Die bloße Lebendigkeit ist adamitisch, denn Adam war eine *ψυχή ζωσα* (= lebende Lebendigkeit); das Ewige Leben aber rührt von dem „neuen Adam“, von Jesus Christus, der das *πνεῦμα ζωοποιούν* (= der lebenspendende Geist) ist.

Am prägnantesten kommt dieser Unterschied in der Johanneischen Christologie zum Ausdruck, wenn an Jesus Christus beides voneinander abgehoben wird: einmal seine natürliche Lebendigkeit, in der er gleichsam Teil hat an unserer adamitischen Vitalität, und seine Zoé, die „das Licht der Menschen“ ist. Die erstere gibt er um unseretwillen in den Tod. Er vollzieht also um unseretwillen und in Solidarität mit uns die ganze Schwere des menschlichen Existenzschicksals. (Bereits die Übernahme dieses Existenzschicksals in der Fleischwerdung ist ja Zeugnis solcher Solidarität ¹⁾).

Dagegen wird die Zoé Jesu Christi — der Inbegriff jenes Ewigen Lebens also — vom Tode nicht überwältigt; vielmehr sprengt sie ihn, weil der Tod als Grenze, als Anamnesis an den Fall gegenüber dem Leben Gottes selbst sinnlos ist und gleichsam keine Angriffsflächen an ihm findet, genau so wie er über die keine Gewalt mehr haben kann, die „in Christo Jesu“ und also in der Lebensgemeinschaft des Auferstandenen, des den Tod Sprengenden sind. Und diese Geborgenheit findet sich schon jetzt und hier, weil Jesus Christus bereits jetzt und hier ihr Herr ist und Gemeinschaft mit sich schenkt.

So ist also die Psyché natürliche, die Zoé personhafte Leben, das in unserer Geschichte mit Gott existiert. Das personhafte Moment kommt in der Johanneischen Theologie vor allem auch darin zum Ausdruck, daß dieses Leben nur unter dem Gebote Gottes, also im Gehorsam, in der Liebe gelebt wird ²⁾. „Das Bleiben in ihm ist ein Bleiben in der Liebe“ ³⁾. Gerade durch diese Interpretation des Lebens als eines neuen „Unter-Gott-stehens“, als eines „neuen Gehorsams“ kommt zum Ausdruck, daß es nicht irgendeine infundierte

¹⁾ Joh 10 11. 15, 17.

²⁾ Vgl. die Gesamttendenz von 1 Joh.

³⁾ Joh 15 1–17.

Qualität und eine naturhafte Substanz ist, die etwa als übernatürliche Ausweitung und Intensivierung der natürlichen Psyché verstanden werden dürfte. (Dadurch geriete es ja sofort wieder in eine analogia zum natürlichen Bios und würde statt zur Aufhebung der „Grenze“ zu einer Art naturhaften *φάρμακον ἀθανασίας*, [= Arznei der Unsterblichkeit]). Vielmehr bedeutet die Zoé, daß wir aufs neue in die Gemeinschaft mit Gott berufen sind ¹⁾ und nunmehr verantwortlich in ihr stehen. Gott ist nicht eine Lebenskraft, die in uns überginge, sondern ist der auctor legis et evangelii, unter dem wir stehen. Oder noch anders: In der Zoé geht es nicht um eine neutrale „Kraft“, sondern um eine uns fordernde und beschenkende „Person“. Deshalb ist die Zoé nie ein zeitlos wesendes Etwas, sondern eine Lebensgemeinschaft, die uns in dem berufenden Worte Gottes jetzt und hier trifft und nun angenommen oder verworfen werden muß.

Im Hinblick auf diese seine Gegenwärtigkeit gewinnt das „Ewige Leben“ als Gegensatz zum „personhaften Tod“ besondere Prägnanz: Denn genau so, wie uns im Medium des biologischen Sterbens jenes qualitativ andere personhafte Sterben ereilt, genau so haben wir auch im Medium des biologischen Lebens (Psyché-Strecke) das ewige Leben Gottes (Zoé) schon jetzt und hier. Insofern wir dies Ewige Leben besitzen ²⁾, hat der personhafte Tod als bannende und trennende Grenze keine Gewalt mehr über uns und kann uns nicht scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist und an welcher wir „hängen und hängen bleiben“ (Paul Gerhard) und unsere Geschichte mit Gott behalten. Es bleibt nur noch die biologische Seite des Sterbens, die erlöschende Psyché, die zwar eine Anamnesis bleibt und ihre zeichenhafte Bedeutung behält, aber den Stachel und den „Giftzahn“ verloren hat. Denn sie kann nun nicht mehr von der ira Dei her verstanden werden, sondern nur von der vormalig geltenden, aber nun durch die Herablassung Gottes überwundenen ira Dei. (Alles, was auch dem Christusjünger an Todesangst und Todesbedrängnis bleibt, ist nur der Schatten des biologischen Selbsterhaltungstriebes, ist das allgemein kreatürliche Zeichen einer physischen Vernichtungsscheu, das aber nichts

¹⁾ Denn daß wir Gott lieben dürfen, ist ja nur möglich, weil wir zuerst geliebt und insofern berufen sind: a. a. O. 13, 34; 15, 12; 1 Joh 4 7–10.

²⁾ In Gestalt des Geistes als *aparché* (Röm 8 23) und als *arrabón* (2 Kor 1 22. Vgl. Gal 5 5).

mit dem personhaften Verhängnis des Todes und mit jenem „Giftzahn“ zu tun hat.)

Im Hinblick auf diese Entmächtigung des personhaften Todes kann der Hebräerbrief davon sprechen, daß das, was Christus hinsichtlich des Todes überwunden habe, nicht der physische Tod sei — der wird weiterhin ebenso gestorben, wie ihn die Vögel und die Blumen sterben —, sondern daß dieses Überwundene vielmehr „der“ ist, der „des Todes Gewalt hatte, das ist der Teufel“¹⁾. Und dieser Diabolos hat des Todes Gewalt dadurch, daß er sagt: Mit dem physischen Tod ist alles aus, und also sind die Güter dieser Welt letzte Werte, also sind die Güter Götter. Hat jener Diabolos nicht auch dem einsamen Jesus in der Wüste jene Güter als Götter vorgespiegelt: Die Reiche und Länder dieser Welt, das tägliche Brot — und hat er nicht gesagt: Wenn er sich zu diesen Göttern hielte, sei er erst der Sohn Gottes —?

Diese tötende Gewalt ist dem Tode genommen: Er kann die, die in der Lebensgemeinschaft mit Christus stehen, nicht mehr zu Knechten ihrer Todesangst und damit zu Sklaven der falschen Götter und also zu solchen machen, die sich in verhängnisvoller Potenzierung der Ur-Hybris aufs neue von Gott sondern. Der Tod wird nicht aufgehoben, aber er wird entmächtigt. In gewisser Weise sogar wird sein personhafter Charakter als Ab- und Eingrenzung des Menschen in sein Gegenteil verkehrt: Denn im Umkreis der göttlichen Zoé wird der Tod nun zum Gleichnis dessen, daß ich meinem gottfeindlichen Grundtrieb absterbe, daß ich also durch eine Art Sterben von dem Sünd- und Todesverhängnis los komme, statt ihm zu verfallen: „Ihr seid nun gestorben . . . Darum so tötet eure Glieder, die auf Erden sind . . .“²⁾

Indem aber so dem Tod sein Stachel und sein „Giftzahn“ genommen wird, indem er nicht mehr personhafter Vollzug der ira Dei ist, ist er gleichsam nur noch eine biologische Larve, die für die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ohne Belang ist³⁾. „Wer an mich — der ich die Auferstehung und das Leben bin — glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe, und jeder, der dieses Leben hat und an

¹⁾ Hebr 2 14.

²⁾ Kol 3 3. 5.

³⁾ Schmaus geht über den Gedanken der biologischen Larve weit hinaus: „In dem leiblichen Sterben kommt hervor, was seit der Taufe immer schon im Menschen war. Der leibliche Tod ist die Vollendung des Todes, den der Mensch in der Taufe stirbt.“ (Dogm. III, 2¹ u. 2, S. 494). Demnach ist also nicht mehr

mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit“¹⁾. D. h.: Ihr könnt „in Frieden“ sterben — es ist ja nur noch ein „Sterben“ in Anführungsstrichen, im uneigentlichen Sinne: Denn der, in dessen Hand und für dessen Taktik der Tod eine Waffe war, kann euch nichts mehr anhaben; er kann euch mit Hilfe des Todes nicht mehr den Göttern des Diesseits in die Hand geben und damit der Hand Gottes entreißen. Und die Furcht, deren Knechte ihr wart, kann euch nicht mehr übermöglichen, weil die Angst vor Gott — die im Deckmantel einer Angst vor dem Tode einherging — ihren Sinn verloren hat, denn Gott hat sich herabgelassen und ist euer Vater geworden²⁾. Wer glaubt, der ist schon aus dem Tode³⁾ ins Leben hinübergeschritten⁴⁾.

III. Unsterblichkeit und Auferstehung

Ist das aber nicht doch eine neue Gestalt jener Unsterblichkeit und jener Tod-Überdauerung, die wir im Namen des Todesernstes so entschieden ablehnten und theologisch als „Flucht“ und als „Niederhal-

nur die Taufe ein Gleichnis des menschlichen Sterbens — ebenso wie des Auferstehens Jesu Christi (Röm 6 3 u. 4); sondern umgekehrt ist der Tod des Menschen Vollzug und Vollendung des in der Taufe angelegten Sterbens. — Dieser Gedanke erscheint uns in der Schmaus'schen Form unbiblisch und systematisch allzu gewagt. Er verliert auf diese Weise ganz den bedrängenden Sinn, den er auch als biologische Larve besitzt. Er hat dann nicht mehr den bedrohlichen Charakter des letzten Feindes; und der Trotz wird unverständlich, mit dem man ihm nun im Namen des Auferstehens entgegentritt, aber doch eben e n t g e g e n tritt. („Trotz des Todes Rachen . . .“).

Es bleibt die Anamnesis an unsern Fall; es bleibt die Entgegensetzung, auch wenn sie uns nun nicht mehr scheiden kann von der Liebe Gottes. Es tritt nie der Augenblick ein, wo wir als die Erlösten mit dem Tode am gleichen Seil und in e i n e r Richtung zögen. Auch die Freude des Paulus auf sein Ende (Phil 1 23) ist nicht die Freude auf den Vollzug des Taufsegens, sondern die Freude auf die Beendigung der im Zwiespalt b l e i b e n d e n Existenzform, der noch im Schatten und in der Ferne Wandelnden.

¹⁾ Joh 11 25 f.

²⁾ Vgl. dazu Apol. conf. Aug. Art. III: De dilectione et impletione legis, besonders §§ 5, 20, 26.

³⁾ Wir werden dieses „Aus dem Tode“ exegesieren dürfen als „Aus dem Sein zum Tode“, „aus der Bestimmtheit durch den Tod“.

⁴⁾ Joh 5 24; 1 Joh 3 14. Nur unter einer Bedingung bleibt das personhafte Verhängnis des Todes bestehen, ja bekommt es den Charakter der Endgültigkeit: wenn der Mensch die angebotene Gemeinschaft mit Gott ablehnt. In diesem Sinne spricht Apk vom „Andern Tod“ (deúteros thánatos). Überhaupt gibt es auch schon hier ein Tot-sein in der Sünde: Lk 15 32; Röm 7 10; Eph 2 1; 1 Tim 5 6; 1 Joh 3 14; Apk 3 1.

ten in Ungerechtigkeit“ beschreiben mußten? Nein — es geht um etwas ganz anderes:

In zwei Momenten ist diese Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, ist dieses „Leben, ob wir gleich stürben“ von den säkularen Unsterblichkeitstheorien unterschieden:

Einmal arbeiten diese Theorien stets mit einer immanenten Qualität des Menschen, nämlich mit einer überpersönlich in ihm wesenden Substanz, durch deren Teilhaberschaft er sich selbst in seiner Eigenschaft als Exemplar überdauert. Demgegenüber ist die Todesüberwindung in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ein geschichtliches Ereignis, kein zeitlos substantieller Tatbestand: Die Zoé ist eine Eigenschaft göttlichen Lebens, zu dem ich zurückgerufen werde und an dem ich in der beschriebenen personhaften Art des Gehorsams und der Liebe teilhabe. Diese Zoé ist deshalb nicht MEINE Eigenschaft, sondern die Eigenschaft GOTTES.

Wir stoßen hier wiederum — das ist das Andere — auf einen Tatbestand, der eine strenge Analogie zur Rechtfertigungslehre zeigt:

Auch die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (jene Geltung also, die mich der gnädigen Gemeinschaft mit Gott teilhaftig macht), ist ja nicht etwa meine Eigenschaft, kraft deren ich gerecht wäre, sondern Gottes Eigenschaft, kraft deren er mich gerecht macht. Luther hat diesen Tatbestand nach beiden Richtungen hin durch den Gedanken des punctum mathematicum beschrieben: Als Subjekt des Glaubens, der die Gerechtigkeit Gottes ergreift, sind wir ein „mathematischer Punkt“, d. h. nicht ausgedehnt, nicht so, daß unsere Gerechtigkeit einen bestimmten psychischen Raum einnehme, den wir als unsern Besitz und als unsere Eigenschaft proklamieren könnten. Wir tun nichts anderes als uns unter Gottes Eigenschaft, der Gnädige zu sein, in gläubigem Vertrauen zu stellen. Unsere Gerechtigkeit ist so die Eigenschaft eines Anderen, ist eine aliena justitia¹⁾.

Das gleiche gilt auch für die ganze Länge unseres Lebens, an dessen Ende der Tod steht: Dieses Leben, auch wenn es hundertjährig wäre, gleicht ebenfalls einem unausgedehnten mathematischen Punkt und hat insofern keinen Bestand in sich selbst, sondern nur in dem, der es leben und sterben läßt. Nur so wird das Leben mit Bestand,

¹⁾ Illic attingemus punctum mathematicum arripiendo justitiam, ubi nihil haerens vitii in nostra justitia, nihil herebit formidinis. Praelectio in Ps 45, 1532 (1533), WA 40 II, 527, 9.

eben die Zoé, wiederum nicht als m e i n e Eigenschaft, sondern als die Eigenschaft eines A n d e r n verstanden. Beide Eigenschaften aber — sowohl die Dikaiosýne (= Gerechtigkeit) wie die Zoé — gehen auch nicht b e d i n g t oder h e i m l i c h doch in meinen Besitz über, wie das die katholische Lehre von der Eingießung und real substantiellen Mitteilung der Gnade wahrhaben möchte. Wird solche Mitteilung angenommen, so entsteht notwendig im gleichen Augenblick der Glaube an eine mögliche substantielle Gerechtigkeit des Menschen, es entsteht ein mehr oder weniger massives Heiligenideal und damit das, was den Protest Luthers entstehen ließ: Es entsteht nämlich dann der Anspruch des Menschen an Gott auf Grund solcher ihm eignenden (wenn auch „geschenken“) Qualität: Es entsteht eine Partnerschaft des Menschen zu Gott, die trotz allen bleibenden und auch offen gehaltenen Wissens um die göttliche U r h e b e r s c h a f t jener Gerechtigkeit eine letzte verfeinerté Blasphemie, eine Analogie-Setzung Gottes zum Menschen ist.

Mit der gleichen Notwendigkeit — es ist wirklich genau die gleiche Wurzel — entsteht durch den Gedanken der Eingießung auch eine neue Lehre von der Unsterblichkeit, die mit dem Postulate arbeiten muß, daß die von der göttlichen Gnadensubstanz erfüllte und mit der Zoé gleichsam „angereicherte“ Seele nicht dem Tode verfallen könne, sondern ihn „überlebe“¹⁾.

Demgegenüber weiß der von Luther neu entdeckte biblische Glaube, daß sowohl die Dikaiosyne wie die Zoé ausschließlich in der Verfügung Gottes bleiben und daß ich nur insofern und insoweit an ihnen teilhabe, als ich „personhaft“ der Gemeinschaft mit Gott in Christus gewürdigt werde, und zwar g r u n d l o s gewürdigt werde.

Der personhafte Charakter der Gemeinschaft steht dabei im strengen Gegensatz zu aller „substantiellen“ Teilhaberschaft: Denn personhafte Gemeinschaft bedeutet, daß ich in Glaube, Liebe und Hoffnung unter Gott leben darf als einer, der a l l e s von ihm erwartet und d e r bittet: „Hand, die nicht läßt, halt du mich fest“, als einer, dem Jesus

4) Der Heilige Geist möge uns unsere Tage zählen lehren, ut cogitemus de nobis, quid simus et etiam centum annos huius vitae ducamus similes puncto mathematico et brevissimo momento. WA 40 III, 572, 23.

5) Vgl. von katholischer Seite O. Karrer, Der Unsterblichkeitsglaube, 1936. Dazu als apologetische Stellungnahme das „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen“, herausg. von Erzbischof Dr. Konrad Gröber, Freiburg o. J. Vorwort 1937), S. 583 ff. Weitere Literaturangaben in beiden Werken.

Christus Bruder geworden ist und der alles, was von d e m gilt, nun von s i c h sagen darf, weil Gott seine Stellvertretung (aber eben nicht eine mystische Qualitätstransfusion von Christus auf uns)¹⁾ gelten lassen will²⁾.

Entsprechend kann mein Tod auch als „biologische Larve“ nie verstanden werden als etwas, das mich um meiner Unsterblichkeit willen gar nicht mehr im Eigentlichen träge und das an meiner Seele schonend vorüberginge. Nein: Ich versinke ganz im Tode, und nichts gibt mir das Recht, die biblisch verkündete Ganzheit des Menschen angesichts des Todesverhängnisses nun doch wieder plötzlich aufzuspalten in Leib und Seele, in einen vergänglichen und in einen unvergänglichen Ich-Teil. Aber ich versinke so in diesen Tod, daß ich wissen darf: ich kann ja nicht darin bleiben, ich bin ja von Gott bei meinem Namen gerufen und werde darum von neuem an Gottes Tag gerufen werden, ich bin ja in der Hut des Auferstandenen: ich bin nicht unsterblich, aber ich bin einer, der seiner Auferstehung harrt. Ich bin einer, mit dem Gott

¹⁾ Auf protestantischem Boden hat dieser Gedanke der Infusion ebenfalls wiederholt Platz gegriffen, soviel ich sehe, aber nicht in der konsequenten Verbindung der so veränderten Rechtfertigungslehre mit einer sachlich dem entsprechenden und also konsequenten Unsterblichkeitslehre. Vgl. dazu Osianders Lehre von der Mitteilung und Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Christi, die er vor allem gegenüber Melanchthons forensischer Fassung der Rechtfertigungslehre geltend macht: *Glacie frigidiora docent, nos tantum propterea remissionem peccatorum reputari justos, et non etiam propter justitiam Christi per fidem in nobis inhabitantis. Non enim tam iniquus deus est, ut eum pro justo habeat, in quo verae justitiae prorsus nil est.* Vgl. *Disputatio de justificatione* 1550, vor allem die Thesen 73 f. Ferner: Von dem einigen Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens 1551. Zum Ganzen des „osiandrischen Streits“ R. Seeberg, *Dogmengesch.* ^{2, 3} IV, 496 ff. (1920). Eine moderne stark osiandrische Stellungnahme liegt vor in A. Schlatters Kommentar zum Römerbrief „Gottes Gerechtigkeit“, 1935.

²⁾ Im Gedanken der Stellvertretung steckt ja immer, daß ein anderer etwas ist und darstellt, was wir n i c h t sind und nie sein können und auch durch die Stellvertretung nicht real werden. Deshalb bleibt auch Christi stellvertretende Gerechtigkeit immer eine *justitia a l i e n a*. Nur in diesem Sinne kann ich alles, was von meinem Stellvertreter Jesus Christus gilt, dann auch von m i r aussagen. Da alles, was von Christus gilt, auch von denen ausgesagt werden kann, die an ihn glauben (WA 2, 531, 10), so gilt auch vom Christusgläubigen: *Satis fecit omnibus* (504, 8 und Ficker I, 62, 17). Nur so werde ich in die Menschheit Jesu Christi aufgenommen durch den Glauben und darin gerechtfertigt. *Credentibus in nomine domini donantur omnia peccata et justitia eis imputatur* (a. a. O. 490, 25).

zu reden begonnen hat. Ich bin einer, dem Gott die Treue dieser einmal geschlossenen Gemeinschaft nicht brechen oder vom Tode annullieren lassen wird. Das ist die extra me, in G o t t begründete Gewißheit einer Todesüberwindung: „Wo aber und mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewiß unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort Gottes zeigen, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in die Ewigkeit und unsterblicher Weise reden will.“ (Luther WA 43, 481.)

An dieser Stelle kommt gleichsam das biblisch reformatorische Wissen um Rechtfertigung auf seine Höhe: Genau wie ich mit leeren Händen vor Gott stehe und stehen b l e i b e , genau wie ich nur bitten kann, daß Gott mich trotzdem annimmt, genau so gehe ich in meinen Tod mit leeren Händen und ohne eine tod-entrückte Seelensubstanz, aber mit der Bitte und dem Blick auf Gottes Hand: „Hand, die nicht läßt, halt du mich fest!“

Nicht nur dem, der das Gericht, sondern auch dem, der das Leben in seinen Händen hält, trete ich sterbend mit dem Vertrauen gegenüber: daß ich nicht auf meine „guten Werke“ noch auf meine „unsterbliche Seele“ zu vertrauen brauche, ja nicht einmal vertrauen darf (weil die einen nicht gut sind und die andere nicht unsterblich ist), sondern daß ich „allein aus Gnade“ gerecht und der Auferstehung teilhaftig werde (2 Kor 4 7; 5 1). Ich bleibe in der Gemeinschaft dessen, der das A und das O ist: In diesem Wissen gehe ich in die Nacht des Todes, die w i r k l i c h Nacht ist; ich weiß ja, wer am Morgen auf mich wartet.

Von hier aus wird deutlich, wie der Tod eine Verwandlung erfährt. Indem das *alienum* Jesu Christi mich „hindurchreißt“, darf ich bekennen, daß ich nun nicht mehr meinen eigenen, durch die adamitische Existenz bestimmten Tod sterbe, sondern daß ich nun den Tod Jesu Christi zu meinem eigenen Tod mache. Alles, was Christus getan hat, darf ich ja nun von mir selbst aussagen, genau so wie Jesus Christus alles m i c h Belastende auf s e i n e Schultern läßt. „Du, Herr Jesus“, schreibt Luther, „bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde, du hast angenommen das Meine und mir gegeben das Deine“ ¹⁾. — „... Der Glaube verlangt auch, daß man sich auf Christi Tun und Leiden so verlasse, als hätte man es selbst getan und gelitten“ ²⁾.

¹⁾ Aus einem Brief an Spenlein, 1516, W Br 1, 35.

²⁾ WA 2, 531, 10; 140, 7; 40 I, 278, 6.

Ich lebe in der Gemeinschaft des Herrn, den und dessen Gefährten der Tod nicht halten kann. Diese Teilnahme am Sterben Christi äußert sich deshalb auch ganz konkret an der Art, wie ich den Tod „vollziehe“. Das ist nämlich das erste Kennzeichen dieser Teilhaberschaft, daß ich ihn nicht mehr nur erleide wie ein Verhängnis, dem ich einfach ausgesetzt wäre, sondern daß ich ihn tatsächlich „vollziehe“, d. h. willentlich und bejahend ergreife. Ich ergreife mit dem Worte „Ja, Vater!“ die Anamnese an meinen Fall; ich stelle mich unter das darin kund werdende Gericht Gottes; oder schärfer: ich stelle mich diesem Gerichte. Damit aber stelle ich mich unter das Kreuz Christi und damit wieder in das Christus-Sterben hinein, das ich mir aneigne und als mein eigenes — im Sinne des obigen Lutherzitats — nachvollziehe. Denn auch Jesus Christus erlitt ja den Tod nicht, stand er doch außerhalb seiner Machtsphäre und seines Rechtsanspruchs: Er war eben kein „Grenzenloser, der zu begrenzen“ gewesen wäre. Sondern er vollzog freiwillig den Tod, d. h. er bejahte das im Tod über den Menschen ergehende Gericht und ließ sich selber von ihm treffen. Das Sterben war für ihn vielmehr eine „T a t“ als ein „Erleiden“.

Indem ich mich meinerseits in dieses Tun hineinstelle, ist „mein“ Tod in den Tod Jesu Christi hineingewandelt, trägt er nun die Signatur des zweiten und nicht mehr des ersten Adam. Ich habe den Prototyp, von dem her ich existiere, faktisch gewechselt. Indem ich gehorsam den im Todesschicksal mich anredenden Gott bejahe, löse ich mich von der Verfallenheit an die Welt und das Ich los und gebe mich der neuen Bestimmung hin, die in Christus auf mich wartet. Das ist die innere, höchst faktische und höchst konkrete Verwandlung, die der Tod durch meine Teilhaberschaft am Sterben Jesu Christi erfährt ¹⁾. Das ist die höchste Überwindung des Todes, die der Auferstandene seinen „Gesellen“ vermittelt: nicht nur, daß er ihn zur „biologischen Larve“ macht, sondern daß er unsern Tod zu seinem und seinen Tod zu unserm Tod macht.

Wir fassen damit unsere Ergebnisse über die Entmächtigung des Todes zusammen. Sie sind nach zwei Richtungen zu beschreiben:

Entmächtigung des Todes heißt e i n m a l: Versetzt werden in den Machtbereich des Lebens Gottes und in die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, Versetzt werden in das also, was das Johannesevangelium die Zoé nennt.

¹⁾ Vgl. Schmaus, III, 2, S. 495 f.

Und Entmächtigung des Todes heißt f e r n e r: daß die im Tode mir gesetzte „Grenze“ hinweggeräumt wird, daß also — im Gleichnis gesprochen — der Cherub mit dem flammenden Schwert nicht mehr vor dem Garten Gottes steht, in dem das Leben ist.

Damit ist der Tod für den Christen nur noch das, was wir die „biologische Larve“ nannten: Das jedenfalls, was den Tod personhaft bestimmte und ihm seinen Stachel gab, nämlich unsere Begrenzung und die in ihr kundwerdende Reaktion der göttlichen Heiligkeit, ist aufgehoben.

Gewiß: Der Tod ist noch da, genau wie der peccator in re (d. h. der de facto bleibend Sündigende) noch da ist — doch nur als eben jene gleiche Larve; er hat keine exousia, keine Vollmacht mehr; genau so wie eine Schlange, welcher der Giftzahn herausgebrochen ist, zwar Schlange bleibt, aber keine Macht mehr besitzt. Die Exousia des Todes bestand ja darin, daß er uns hinter eine unübersteigliche Grenze zurückwarf und daß er uns damit veranlaßte, im Namen des Endes das Leben zum Selbstzweck zu machen und unsere Güter zu vergöttern: „... nach uns die Sintflut!“

Und was heißt es statt dessen, im Machtbereich des Auferstandenen stehen (wenn wir skizzenhaft die oben gewonnenen Erkenntnisse noch um einige Striche erweitern)?

Im Machtbereich des Auferstandenen stehen heißt: an jener Durchbruchsstelle stehen, wo Jesus in die Front des Todes eingebrochen ist. Es heißt, von seinem Leben umfassen sein, in dem dieses u n s e r Leben nur ein kleines Stücklein, ein „Pilgrimstand“ ist, in welchem es gerade nur j e n e Zeitstrecke ist — welche Verwandlung des Gedankens! —, in der ich glauben muß und die Herrlichkeit Gottes in einem dunklen Spiegel schaue, während ich ihn dereinst von Angesicht zu Angesicht schauen soll und ihn so erkennen, wie ich jetzt erkannt bin.

Im Machtbereich des Auferstandenen stehen heißt: von seinem Leben umfassen sein, das tröstlich genug ist, daß wir um seinetwillen täglich zu sterben vermögen: Leben wir, so leben wir dem H e r r n , sterben wir, so sterben wir dem H e r r n . Dem Herrn! Wir sind in seiner lebendigen Hand — aber auch nur s e i n e Hand ist lebendig! — und können nur in diese Hand hineinsterven, können nur in die Hand des Lebendigen fallen. Und der Jünger hat sogar die Verheißung, daß er sein Leben gewinnen werde, wenn er's um seines Herrn willen verliert. Denn dieser Herr ist lebendig, er hat wahrhaftig die Fesseln des

Todesfürsten gesprengt. Diese Weltzeit stirbt, aber der Herr bleibt.

Im Machtbereich des Auferstandenen stehen heißt: in Jesus Gemeinschaft mit Gott haben und deshalb keine Gemeinschaft mit dem Tode besitzen. Es heißt, einen Herrn haben und deshalb nicht vom Tode beherrscht werden können — und also auch nicht von den Göttern und Gütern dieses Lebens¹⁾.

Ich bin ja der „Geselle Jesu“. Und wo er ist, da soll ich auch sein. Ist er nicht im Leben? Und also soll ich wohl auch leben, und der Tod soll mich nicht scheiden von der Liebe Gottes. „Wenn ich einmal soll scheiden —“, nun, dann wird der Lebensfürst mich geleiten:

Ich hang' und bleib' auch hangen
 An Christo als ein Glied.
 Wo mein Haupt durch ist gangen,
 Da nimmt es mich auch mit.
 Er reißet durch den Tod,
 Durch Welt, durch Sünd, durch Not.
 Er reißet durch die Höll',
 Ich bin stets sein Gesell'.

(Paul Gerhard.)

¹⁾ Siehe Beilage V: „Über den Zwischenzustand“.

Anhang: Brief an einen Soldaten über den Tod
(Feldpostbrief zum Totensonntag 1941)¹⁾.

Sie erinnern mich in Ihrem Brief an so manche Vorkriegsprophezeiung, daß, wenn einmal wieder der apokalyptische Reiter des Krieges über unser Vaterland brausen werde, damit ein Sturm inneren Erwachens auflodern müsse. Aus allen möglichen Illusionen, Götzendienereien und Menschentand werde und müsse man wieder erwachen zu den letzten wahren Realitäten: Tod und Gott.

Und nun schreiben Sie als ein allmählich Genesender aus dem Lazarett, diese so plausibel erscheinende Erwartung sei bei den meisten jedenfalls **n i c h t** eingetroffen. Auch wahrhaft apokalyptische Begegnungen mit dem Tod — obendrein mit dem Tod in seinen grauigsten Formen und mit der sadistischen Enthüllung der Menschenatur — wirkten allen Erwartungen zum Trotz in der Regel **n i c h t** als Predigt des Gesetzes und **n i c h t** als Heimsuchung. Manchmal habe es vielmehr den Anschein, als müsse das alles die Verhärtung nur noch härter machen. Wenn man meint, nun müsse die Alarmglocke Gottes mit rasendem Wecken **j e d e s** Ohr zum Aufhören bringen, dann scheint die fast überschrieene Gewalt der Ereignisse eher das Gegenteil zu wirken: die meisten erleben in dem allem — bewußt oder unbewußt — die Offenbarung purer Machtkämpfe, die man nur wie jener „Soldat von Pompeji“ durchstehen könne und in denen man seine Seele mit dem bekannten dicken Fell wappnen müsse. „Das Spiel der Gewalten und damit verbunden das persönliche Schicksal — liegt eben in den Händen des Schicksals.“ Damit sei in der Regel die Diskussion abgeschlossen.

Woran mag es liegen, lieber H., daß es so ist?

¹⁾ Der Adressat ist kurze Zeit später über dem Mittelmeer abgeschossen worden und den Fliegertod gestorben. Es ist mein lieber Heidelberger Schüler Hans Felix Hedderich, dessen Dissertation „Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat“ (Gütersloh 1941) d.heim verboten wurde, während er draußen als Soldat kämpfte. Der folgende Brief möchte ein schlichtes Zeichen seines Gedenkens sein, da sein lebendiges Echo auf die Vorlesung über den Tod, die in diesem Buche verarbeitet ist, mir oft Stärkung und Förderung bedeutet hat.

Sie schreiben von unsern Vätern, den Frontkämpfern des Weltkrieges: „Mag ihr Christentum noch so tot, noch so konventionell oder liberal verfälscht gewesen sein . . . sie hatten doch einmal ein paar Lieder auswendig gelernt, sie kannten irgendeinen Psalm oder gar mehrere, sie kannten ein paar Bibelworte, die nun tatsächlich in Not und Gefahr, im Angesicht des Todes auf einmal anfangen, wundersam zu klingen. Da ging die verborgene Saat doch noch auf, nachdem der scharfe Pflug des Krieges den hart gewordenen Boden aufgerissen hatte. Aber steckt heute solche Wintersaat noch überall in unserm Boden? . . .“
 „Ohne diese Saat aber bleiben die Ereignisse unverständlich, und man kommt am besten hindurch, wenn man sich die Ohren zuhält und mit dem verfügbaren Teil seiner Seele auf Glück und Schicksal vertraut.“

Ich glaube, mein Lieber, Sie haben damit den Kern der Sache schon richtig getroffen, auch wenn diese Sache ja in den Händen Gottes verborgen liegt und ihre Geheimnisse behält.

Es ist ja auch so bei der Gottesgeschichte, die uns der Alte Bund offenbart: Nicht die Ereignisse als solche — Schrecken, Kriege, Naturkatastrophen, Erwachen des Volkes — haben den Weg zu Gott frei gemacht. Und auch nicht der berühmte „Schritt Gottes durch die Geschichte“ hat das Aufhorchen mit seinem Klang erzwungen. Sondern d a d u r c h kam das Aufhorchen und kam die Verbindung mit Gott, daß die Propheten und Patriarchen da waren, die kraft des verliehenen Gottesgeistes jenen Schritt und jene Ereignisse „auslegten“. Nur am Wort Gottes, nicht am Schritt hängt die Verheißung; an seinem Schritte jedenfalls nur so, daß Gott r e d e n muß, um ihn vom „logischen Abrollen der Ereignisse“ und von den scheinbaren Wundern zu unterscheiden, die seine menschlichen Werkzeuge tun, wenn ihr eherner Marschtritt über unsern Planeten gellt. Das Wehen des Mantels Gottes, von dem wir den Zipfel erhaschen möchten, kann Menschen ganz gleichgültig lassen, wenn Gott nicht das Wehen des Geistes schickt. Das hat übrigens Bismarck gewußt, der jenes bekannte Wort vom Mantel Gottes gesprochen hat. Er kannte nicht nur den Mantel, sondern auch den Geist. Sonst wäre es Wahnsinn und Überhebung gewesen, das kleine Tuchetzlein in seinen Händen so pathetisch zu bezeichnen. Wer hinter dem armen Gewande des Gekreuzigten und hinter dem rauschenden Mantel des zweiten der apokalyptischen Reiter nicht denselben Herrn erkennt, wer ihn nicht so erkennt, daß er diese b e i d e n Gewänder der ewigen Majestät sieht, dessen Augen bleiben gehalten.

Damit habe ich übrigens schon meiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß wir das arme Gewand des Gekreuzigten den Menschen nur so vor Augen malen sollen, daß wir gleichzeitig das Rauschen des Mantels Gottes in unsrer Zeit „auslegen“. Gott r e d e t ja nicht nur, sondern e r s c h r e i t e t auch. Und warum sollten wir es nicht wagen dürfen, warum sollten wir es nicht wagen m ü s s e n , nun auch von dem Schreiten zu reden, nachdem wir uns unter die Zucht seiner Worte gestellt haben? Es kommt ja alles darauf an, daß wir und daß unsre Kameraden alles, was Gott schickt, mit jener bekannten Fußleuchte durchleben und durchschreiten, die er auf unsern Weg geschickt hat. Und gerade Ihr Theologen draußen seid vielleicht heute mehr noch als der Prediger auf der Kanzel berufen, den Befehl der Stunde zu hören und Euch zum Typus des sokratischen Theologen zu erziehen, der durch die Märkte und Unterstände und Wachstuben und einsamen Befehlsstände geht und der von Mann zu Mann, fragend und antwortend, manchmal auch schweigend, wo die andern reden, dieses Wort als ein Licht in das Dunkel des Geschehens leuchten läßt.

Gottes Schritt durch die Ereignisse s c h r e i t ja geradezu nach denen, die ihn auslegen, weil jedermann — auch der stumpfste — die Fußspuren von etwas Ungeheurem bemerkt und nur eben nicht ahnt, wer vorübergeht: Ob es die Männer sind, die Geschichte machen oder die Geschichte, die die Männer macht, oder das Schicksal oder der H e r r der Geschichte.

Denn eines ist doch klar, und darin werden Sie mir beipflichten: All das Erhebende und Schreckliche, was wir erleben, allen voran der Tod, stellt an jeden Menschen seine Frage. Denken Sie nur einmal an die Art, wie die Menschen sich immer wieder von den Äußerungen unsrer Vergänglichkeit „gefragt“ sehen — gerade im Kriege — denken Sie nur an die Sylvesternächte, denken Sie daran, daß die einen sich die Ohren zuhalten und lärmend schreien: Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot, daß die andern diese symbolische Stunde des Vergehens betend verbringen und sie in das Licht der Ewigkeit stellen, denken Sie an dieses beides, um sich klar zu machen: Alle Menschen — die einen und die andern — hören in diesem Augenblick das Gras der Zeit wachsen, alle wissen sich gefragt: Auf welchem Wege bist du und wie weit bist du von seinem Ende — nur die Antwort lautet anders, die den einen und den andern gegeben wird. A b e r gefragt sind sie beide. Und nun meine ich, wir sokratischen Theologen, die Gott unter ihre Kameraden geschickt hat, müß-

ten jene Frage des Todes aufgreifen, wie sie die sylvesternächtliche Stunde des Krieges an alle stellt.

Ich will Ihnen andeuten, wie ich das meine:

So viele packen die Frage des Todes, von der sie angeschrien werden, in Watte und ersticken sie darin, gleichgültig, ob dieser Schrei in der eigenen Lebensgefahr aufgeht, oder aber dann, wenn der Kamerad neben ihnen fällt, oder wenn sie die Feinde in erstarrten Scharen auf der Walstatt liegen sehen. Es gibt zwei Knebel, die man in den Rachen des schreienden Todes preßt:

Der eine heißt: es ist „ein Stück Natur“, was sich da vollzieht. Es ist der Rhythmus des Werdens und Vergehens, das sich im Sterbenmüssen ausdrückt. Was ist schon weiter dabei! Es ist nichts anderes als jener Rhythmus — gerade auch dann, wenn die Furie des Krieges ihn zu rasenden Takten entfacht.

Lassen Sie mich Ihnen dazu folgendes berichten, nicht um Histörchen zu erzählen, sondern weil diese Geschichte im Augenblick allgegenwärtig ist und deshalb symbolische Kraft besitzt: Ein achtzehnjähriger Panzerschütze, sehr begabt, angehender Student, mir selbst persönlich unbekannt, schreibt mir auf eine meiner Schriften hin, die ihn erfaßt hatte. Dem Brief merkte man den Sturm und Drang des Entwicklungsalters an; sehr belesen, echt suchend, vieles nur halb verstanden und manches etwas verstiegen und spekulativ, wie das manchmal bei klugen Jungen ist, deren Intellekt schon weiter reicht, als die ihn sättigende Lebenserfahrung. Ich stellte ihn mir vor als einen langaufgeschossenen Burschen, dessen „innere Organe“ dem Wachstum des Intellekts gleichsam nicht ganz nachgekommen waren. In meiner Antwort zerschlug ich ihm sein Gedankengebäude und wies ihn hin auf das ganz einfache T u n der Wahrheit, seinen Kameraden gegenüber, im Dienst, in der Gefahr; nur so werde er inne werden, „ob diese Lehre von Gott sei“ — nicht durch abstraktes Spekulieren. Er gab mir in ein paar Sätzen recht und schrieb, er würde sich erst wieder bei mir melden, wenn er in diesem Sinne — betend, tuend — an sich gearbeitet hätte und weitergekommen sei; er spüre, er sei nun an einen ersten Anfang gekommen. Als nächstes erhielt ich die Nachricht von seinem Soldatentod, als übernächstes, in seinem Gepäck aufgefunden, einen halbfertig geschriebenen Brief an mich, wo er von dem ersten zagendem Fortgang dieser Arbeit an sich selbst berichtete. Vor den letzten Sätzen des Briefes war er gefallen.

Warum schreibe ich Ihnen das, lieber H.? Weil ich hier mit über-

mächtiger Gewalt spürte: das ist nicht der Lebensrhythmus, der diesen halb Vollendeten, erst im Start sich Aufrichtenden wegnahm, sondern hier bricht dieser Rhythmus jäh und erschütternd ab, mitten in einem Brief. Sollte man — und sollten die vielen, die ähnliches erleben — hieran nicht lernen können, daß der Tod ein Feind und ein Widerspruch ist, daß er nicht sein sollte? Fällt er nicht als Vernichter in die Freundschafts- und Lebensbünde, nimmt er nicht die Besten und macht er nicht das Leben Tausender zu einem Fragment, ist er nicht wirklich die Unnatur und Unordnung, als welcher er biblisch erscheint? Ich glaube, es wäre schon viel gewonnen, wenn man nicht mit pathetischen Phrasen diese Unnatur verdecken würde. Auch die Größe des Gegenstandes, für den ein Opfer gebracht wird, darf uns nicht darüber betrügen, daß Einmaliges versinken muß mit all seiner Verheißung und Gottgewolltheit.

E i n m a l i g e s — das führt zu dem andern Knebel, mit dem man den Schrei des Todes erwürgt: Den Tod kann man immer nur einsam sterben, und wenn man noch so eingebettet ist in die Kameradschaft, die einen bis zuletzt hält. Wie oft haben wir das Lied gesungen:

„Im engen Bett nur einer allein
 Muß an den Todesreihen,
 Hier findet er Gesellschaft fein
 Fall'n'wie die Kräuter im Maien.“

— und doch lügt dieses Lied; das einsame Sterben in den Lazaretten offenbart vielleicht deutlicher als das Fallen auf dem Schlachtfeld, daß der Tod einer Bahnsperre gleicht, durch die man immer nur allein kann und über der das Wort geschrieben steht: Dein Leben ist nicht übertragbar, sondern nun trifft es nur eben „dich“ und mit „dir“ geht es zu Ende. Seitdem ich das weiß und seit dem ich selbst als Soldat erfahren habe, daß es diesen Einzelnen gibt, mitten in der Kameradschaft, diesen einzelnen, den der Tod in so betonter Weise meint, schaue ich jede vorbeimarschierende Kompanie mit andern Augen an: Gewiß ist dieser Marschtritt geballte Kraft, gewiß ist dieses Singen ein einziger ineinander schmelzender Klangkörper — ganz erleben kann man das erst, wenn man selbst dazwischen ist und das Schreiten und Singen der Kameraden einen von allen Seiten umgibt, und die private Existenz gleichsam auslöscht. Aber dennoch muß ich oft denken: jeder Einzelne von denen, die da marschieren, lebt zugleich in einer Dimension, in der er unvertretbar und völlig einsam ist, jeder trägt seine Schuld, seine Sorge, sein Ster-

ben. Und ich denke an das Ende eines jungen Soldaten, dessen Sterben ich in einem Lazarett mit durchstehen mußte und der ziemlich am Schluß sagte: „Nun stirbt man hier ganz allein“ — dabei waren seine Nächsten alle um ihn versammelt.

Ich glaube, lieber H., wenn wir daran denken, daß der Tod uns in dieser Dimension trifft, wo wir zugleich auch Einzelne sind und wo etwas versinkt und wo Fäden zerschnitten werden, die nicht mehr neu geknüpft werden — dann ist schon manches von der rosa Schminke genommen, mit der wir uns die tiefsten Botschaften Gottes verhüllen.

Machen wir uns das wirklich klar, dann verstehen wir plötzlich, warum in der Welt der Heiligen Schrift der Tod einen so ungeheuren Ernst besitzt. Nietzsche konnte noch meinen, daß es die „Jenseitskorrption“ sei, mit deren Hilfe das Christentum einen solchen „Mißbrauch mit der Sterbestunde“ triebe. Wir wissen es besser: Die biblischen Menschen wußten davon, daß wir zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott berufen waren, und daß der Tod deshalb die leibhaftige Unordnung, daß er der letzte Feind ist. Sie wußten, daß der Mensch in den entscheidenden Dingen des Lebens unvertretbar und einsam ist — in seiner Schuld, in „des Leidens mächtigstem Hammer Schlag“¹⁾ — und verbargen sich deshalb durch keine Kollektivträumeri jene Dimension, in der „mich“ mein Sterben trifft, in der ich einsam vor Gott stehe und in der aller Liebe zum Trotz, die nach Ewigkeit, nach „tiefer, tiefer Ewigkeit“ schreit, alle lebendigen Fäden zerschnitten werden. —

Aber ich höre im Geist Ihre Gegenfrage: Soll man sich denn die schweren Dinge wirklich so schwer machen? Gehen die heroischen Verächter des Todes, gehen die Schicksalsgläubigen nicht einen leichteren, für die Masse vielleicht einzig gangbaren Weg, indem sie jene Abgründe nicht bemerken und eben das tun, was man in der Sylvesternacht tut?

Sie haben recht, lieber Freund, die Todesverachtung ist der „leichtere“ Weg, aus demselben Grunde, aus dem heraus auch manchmal der Weg ohne Gott der leichtere, weil hemmungslosere ist. Eben deshalb aber kämpft Luther gegen jene (menschlich auch ihm imponierenden!) Verächter, weil sie zugleich Verächter dessen sind, der diesen Tod zuläßt, und weil sie in blindem Trotz sich über die Botschaft erheben, die er zwischen seinen knöchernen Fingern hält; über die

¹⁾ Lulu von Strauß und Torney.

Botschaft, daß hier dem ewig Grenzenlosen seine Grenze gewiesen wird, daß hier die Scheidewand vor der Ewigkeit Gottes aufgerichtet ist, jene Scheidewand, die der Rebell in uns nicht wahr haben will, und die er in wildem Titanentrotz immer wieder niederreißt.

Trotzdem — und nun frage ich mit Ihnen: Was werden die Kameraden sagen, wenn Sie so den Ernst der Wahrheit und gerade den Ernst der T o d e s wahrheit stehen lassen, einfach und allein deshalb, weil es die Wahrheit ist. Soll denn nicht nur d a s die Wahrheit sein, was dem Leben dient, und dient nicht nur das dem Leben, was seine Abgründe verhüllt, was uns die Tollkühnheit und die produktive Ahnungslosigkeit dessen verleiht, der die Gefahren nicht kennt und gerade deshalb sie unwiderstehlich zwingt?

Ich sprach neulich mit einem sehr jungen Manne darüber, der sich schon tüchtig mit den Soldaten des Atheismus herumgeschlagen hatte. Wir sprachen davon, wie es wohl käme, daß sie so leicht, scheinbar beneidenswert leicht sterben, daß sie sich von den Tanks oft genug überfahren lassen, ehe sie sich ergeben, und noch mit Handgranaten werfen, wenn sie selbst bereits blutige Fetzen sind. Ist das Größe, ist das Heldentum, ist das Wahnsinn, oder was ist es sonst? Der junge Soldat deutete das nach meinem Empfinden mit knabenhafter Instinktsicherheit so: Sie sterben so leicht, weil sie nichts zu verlieren haben, das ist alles. Was verlieren sie schon, wenn sie sich selbst verlieren? Sie kennen den Richter nicht, der sie zu Einzelnen, der sie unvertretbar macht und sie auf sich selbst festnagelt. Sie kennen den „unendlichen Wert der Menschenseele“ nicht, den sie als Seele eines Geschöpfes und eines Kindes Gottes und eines teuer Erkauften besitzen. Was verlieren sie schon, was meinen sie schon zu verlieren?

Lieber Freund, wir stoßen hier auf die letzten Geheimnisse unseres Glaubens. Das Sterben gewinnt um so größeren Ernst, je mehr wir „zu verlieren haben“, d. h. je mehr wir die eigentliche Bestimmung kennen, zu der wir berufen sind, je mehr wir um die „Würde und Einmaligkeit unsrer Person“ wissen, die vom Tode getroffen wird.

Ich glaube, lieber H., Ihnen gegenüber ist es kaum nötig, hier eine Warnungstafel anzubringen, die Warnung nämlich, daß selbstverständlich diese Würde nicht innermenschlich und nicht im Sinne eines eitlen Individualismus mit seinem Persönlichkeitskult mißverstanden werden darf: Wir reden nur darum vom „unendlichen Wert der Menschenseele“, weil wir so unendlich geliebt sind, weil wir so teuer erkauft sind. Und es ist doch nun so: Gott liebt uns nicht, weil wir so

wertvoll wären. Sondern wir sind so wertvoll, weil Gott uns liebt. Weil Gottes Liebe auf uns ruht, weil Jesus für uns gestorben ist, darum haben wir jene goldene Kette um den Hals hängen und jene Krone auf dem Haupt, von denen Luther im Großen Katechismus spricht. Diese Krone macht uns königlich und nicht umgekehrt: als ob wir die Krone bekämen, weil wir eine so königliche Figur machten. Die Reformatoren sprachen von der „fremden Gerechtigkeit“, die wir durch Jesus bekämen. Genau so können wir hier von der „fremden Würde“ sprechen, die uns verliehen wird. Das und nichts anderes bedeutet den unendlichen Wert der Menschenseele. Und sehen Sie, das ist nun die ganze Unnatur: daß wir als solche Leute sterben müssen. Nicht irgendein Es stirbt: nicht der Leib, nicht das Individuum an mir, sondern der stirbt, der so geliebt ist und diese Bestimmung hat. Niemand und nichts hat je so hoch vom Menschen gedacht und gesprochen wie die Botschaft der Bibel. Darum hat nirgends und bei niemandem der Tod einen solchen Ernst und ein so vollkommen unbeschädigtes und unerleichtertes Gewicht wie in eben dieser Botschaft.

Ich will diesen langen Brief aber nicht schließen, lieber Kamerad und Bruder, ohne Ihnen noch einen letzten Ausblick zu zeigen: Luther spricht in solchen Zusammenhängen davon, daß nur der, der diese Wunde des Todes schlägt und zuläßt, sie auch heilen könne. Niemand anders. Erst recht nicht die Illusionen und das Totschweigen. Auch die atheistische Methode des leichten Sterbens ist ja keine Heilung, sondern sie lehrt nur ein Verbluten ohne hinzuschauen. Sie lehrt das Verenden einer anonymen Kollektivgröße, aber nicht das Ende eines Menschen, der gerade seiner Anonymität entrissen und bei „seinem Namen gerufen und Sein ist“. Nein, nur Gott kann die Wunde heilen, weil er sie schlug. Nur der kann sie heilen, dessen Liebe uns gerade den „unendlichen Wert der Menschenseele“ so schmerzlich — so beglückend, so verheißungsvoll offenbart. Denn nun wissen wir: Gewiß, nicht ein Es stirbt an mir, sondern Ich sterbe, und ich bin unvertretbar durch die Gemeinschaft, die über mein Grab schreitet. Ich bin wirklich und unweigerlich und ganz realistisch zu Ende; aber ich bin nun zugleich auch der, dessen Geschichte mit Gott nicht aufhören kann, weil er so bei seinem Namen gerufen ist, und weil er der Geselle Jesu ist. Ich stehe im sieghaften Machtbereich des Auferstandenen — und wiederum ist es sein „fremdes“ Leben, mit dem ich Gemeinschaft habe und das mich durch alles hindurchreißt, und das mich an der andern Seite des dunklen Grabens empfängt. Es ist nicht meine Seelen-

qualität und meine vermeintliche Anlage zur Unsterblichkeit, die mich hindurchreißt, sondern dieser Wanderer, der als mein Herr und Bruder an meiner Seite schreitet, und der mich „dort drüben“ ebensowenig aufgeben kann, wie er mich hier im Diesseits der Grabes-Grenze von seiner Hand ließ.

Sie kennen doch das Auferstehungslied Paul Gerhardts:

„Ich bin und bleib auch hangen
An Christo als ein Glied¹⁾“

Sollten wir nicht so den Schritt Gottes durch die Wehen der Geschichte und durch den tausendfältigen Tod der Schlachten deuten dürfen, sollten wir ihn nicht derart deuten und auslegen müssen?! Möchte Gott uns die Gnade schenken, daß wir unserm Nächsten die Botschaft jenes Schrittes nicht schuldig bleiben!

¹⁾ Siehe Schlußvers am Ende des Haupttextes!

Beilage I: Ergänzungen zum Todesproblem bei Goethe

Außerhalb des Gedankenkreises der Entelechie, den wir als maßgebend für die Erörterung des Todesproblems ansehen möchten, kehrt die Frage des Todes noch in verschiedenartigen andern Verbindungen wieder. So im Prometheusfragment (Ausgabe von Wilh. Hellmann, Verl.-Anst. f. Lit. u. Kunst, Leipzig-Wien II, 669) in der promethischen Verkündigung einer Identität von Tod und Leben: Im äußersten Gefühl der Freude und des Schmerzes, im Gefühle also unserer Lebendigkeit, wie sie gerade das Liebeserleben birgt und erschließt, meldet sich der Tod als jener „Augenblick, der alles erfüllt. / Alles, was wir gesehnt, geträumt, gehofft, / gefürchtet . . . / Das ist der Tod.“ (677.)

An den äußersten Erschütterungen unseres Lebens scheinen wir zu „vergehen“ und „zu versinken in Nacht“, während wir eine Welt umfassen. „Dann stirbt der Mensch.“ Tod und äußerstes Leben liegen ganz dicht beieinander.

„Und nach dem Tod“ —? Der Tod ist nur der „Wonneschlaf“, in dem sich „alles“ auflöst, um dann „aufs jüngste wieder aufzuleben“, „von neuem zu fürchten, zu hoffen, zu begehren.“

In dem Diwan-Gedicht „Selige Sehnsucht“ (I 403) wird dann diese Nähe des Liebes- und Lebensmysteriums zum Tode gesteigert zum Symbol des in der Flamme verbrennenden Schmetterlings. Es ist jene uns überfallende „fremde Föhlung“, die uns hinter dem Zeugungserleben als dem Akt mystischer Lebenserschließung noch ein höheres Lebensgeheimnis ahnen läßt („Und dich reißet neu Verlangen / auf zu höherer Begattung“), das zugleich ein Todgeheimnis ist. Denn erst hier wird das Geheimnis des „Stirb und Werde“, das Geheimnis der Verwandlung durch den Flammentod hindurch offenkundig. Es ist das „Vergehen“, von dem auch das Prometheusfragment sprach, nur auf einer höheren Ebene:

„Und solange du das nicht hast,
Dieses: Stirb und Werde:
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.“

In religionsphilosophisch abgewandelter Form kehrt dieses „Stirb und Werde“ noch im Rosenkranzsymbol des Fragments „Die Geheimnisse“ vom 9. April 1816 (V 337) wieder.

Im mündlichen Gespräch — vor allem mit Eckermann — tritt aber immer der Entelechiegedanke als Begründung für die Unzerstörbarkeit und Todüberwindung des Lebens auf. Abschließende Beispiele zur Vervollständigung:

„Mich läßt der Gedanke an den Tod in völliger Ruhe. Denn ich habe die feste Überzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur. Es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist der Sonne ähnlich, die bloß unsern irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet.“ (Aus dem Gespräch vom 2. Mai 1824.) — „Aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als etwas zu manifestieren, muß man auch etwas sein“ (1. September 1829). — „Die kein anderes Leben hoffen, sind auch für dieses tot; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Spekulation zu sein . . . Ein tüchtiger Mensch, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenkt und der daher täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken hat, läßt die künftige Welt auf sich beruhen und ist tätig und nützlich in dieser.“ Im Gespräch vom 25. Februar 1824. (Vgl. unsere obige Betrachtung des Begriffs der „Tätigkeit“.)

Beilage II: Über den Palingenesiegedanken in der Romantik

Ein typischer, dem Gegenwartsgedanken nur ferner gerückter Versuch, den Tod mit ähnlichen wie den beschriebenen Denkmitteln zu bewältigen, findet sich im Palingenesie-Gedanken von Herder, Novalis und Kleist. Dieser Gedanke ist vor allem charakterisiert durch die Aufhebung dessen, was wir die „Einmaligkeit“ und die „Unumkehrbarkeit der Zeitstrecke“ nannten. Vgl. dazu folgende charakteristischen Sätze Herders:

„Der alte Mensch in uns soll sterben, damit eine neue Jugend emporkomme. ‚Wie aber soll das zugehen? Kann der Mensch in seiner Mutter Leib zurückgehen und (neu-)geboren werden?‘ Auf diesen Zweifel des alten Nikodemus kann keine andere Antwort gegeben werden als ‚Palingenesie!‘ Nicht Revolution, aber eine glückliche Evolution der in uns schlummernden, uns verjüngenden Kräfte. Was wir Überleben unserer selbst, also Tod nennen, ist bei besseren Seelen nur Schlummer zu neuem Erwachen, eine Abspannung des Bogens zu neuem Gebrauche. So ruhet der Acker, damit er um so reicher trage, so erstirbt der Baum im Winter, damit er im Frühlinge neu sprosse und treibe. Den Guten verlässet das Schicksal nicht, solange er sich nicht selbst verläßt und unrühmlich an sich verzweifelt. Der Genius, der von ihm gewichen schien, kehrt zu rechter Zeit zurück, und mit ihm neue Tätigkeit, Glück und Freude.“ Werke ed. Suphan 1877 ff., XVI, S. 122; zit. bei Ungér (s. u.), S. 6.

Dieser die einmalige Zeit des Menschen nicht zu Ende gehen lassende, sondern sie wiederholende Palingenesiegedanke hat — zeitgeschichtlich gesehen — „die Verhöhnung des Lebensgeföhles und Weltgedankens der monistischen oder pantheistischen Immanenz mit dem Kerngehalt des geschichtlichen Christentums auch auf dem Gebiete des Unsterblichkeitsproblems gegenüber den bisherigen dualistisch-transzendenten Beantwortungen zur Geltung zu bringen.“ (S. 23 in: Rudolf Unger: „Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik.“ In: „Deutsche Forschungen, ed. F. Panzer und I. Petersen, Heft 9, Frankfurt a. M., 1922.)

Vgl. auch den verwandten Reinkarnationsgedanken in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“. Zu dem hier vorliegenden Zeitbegriff vgl. das Buch des Verf.s: „Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings.“ Vgl. auch charakteristische Ausprägungen des Palingenesie-Gedankens bei Kleist, z. B. im Brief an seine Braut Wilhelmine vom 22. März 1801, an Karoline v. Schlieben am 18. Juli 1801 und an Rühle, am 31. August 1806.

Beilage III: Der Tod im Kosmos

Es ist eine ähnlich falsche Fragestellung, wenn man den biologischen Tod bei Pflanzen und Tieren von der Sünde des Menschen kausal ableitet. Man scheint sich dabei freilich einiger biblischer Handhaben bedienen zu können. (Z. B. Röm 8 19. 22; 2 Thess 2 6, aber auch die Sintflutgeschichte besonders Gen 6 7 und den Sündenfallbericht. Vgl. dazu die Zusammenstellungen besonders aus der spätjüdischen Apokalyptik bei Ethelbert Stauffer, Theol. des N. T., S. 56 ff. Dazu ist folgendes zu sagen:

Biblich wird die Sünde des Menschen als *k o s m i s c h e s* Ereignis angesehen, genau wie in der Eschatologie die Erlösung, die mit der ersteren und ihrem kosmischen Charakter zusammenhängt. Wir können hier nur die Tatsache dieser Lehre konstatieren, ohne die in ihr sich aussprechende Existenz Erfahrung nachvollziehen zu können. Jedenfalls gilt das vom Verf., der darum auf dogmatische Aussagen hier verzichten muß. Außerordentliche Versuche, solche Aussagen doch zu vollziehen, finden sich in Edgar Dacqués bekannten Arbeiten: „Das verlorene Paradies“ und „Natur und Erlösung“.

Höchstens folgende Aussagen scheinen uns vollziehbar zu sein:

I. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung (was sich schon an der Tiefe seines Falles zeigt).

Indem die Natur in sein Sündenschicksal hineingezogen wird, ist die Aussage über die Natur nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu dem Zweck, seine Königsstellung sichtbar zu machen. Das Licht der menschlichen Existenz wird gleichsam am Schatten in der Welt der Kreatur verdeutlicht. Das merkt man an den inneren Akzenten dieser Naturaussagen. Besonders geht das hervor aus der Ausrichtung der gesamten Kosmosschöpfung auf den Menschen hin (vgl. Gen 1 und 2). Ebenso steht sowohl bei der Ankündigung der Sintflut über alles Lebende das Tierreich gleichsam als bloße „Kulisse“ hinter dem Menschen (Gen 6 7), wie andererseits auch die Tiere, die an Noahs Errettung in der Arche teilnehmen, nicht als gleichsam selbständige Teilhaber an Fall und Begnadung erscheinen, sondern allgemein als Vertreter des Lebendigen, dessen Haupt der Mensch Noah ist. Die Geschichte des Menschen wirft

ihren Schatten in den Kosmos, wahrscheinlich nicht nur in dem Sinne eines direkten Verhältnisses des Menschen zum Tierreich (Regieren mit „Furcht und Schrecken“ Gen 9 2), sondern im Sinne einer gewissen gesamtweltlichen Schicksalsverbundenheit. Nur darf man keine Aussagen über das „Wie“ machen wollen. Das verbietet die Ausrichtung aller Aussagen auf den Menschen an seinem Fall. Auch das Tierreich lebt von der Schuld, weil die Welt mit ihren Naturgesetzen intakt bleiben muß, um dem Menschen die Gnadenfrist des Bundesverhältnisses, die „angenehme Zeit“, zu ermöglichen (Gen 8 21 f.; 9 11).

II. Dazu kommt, daß der die ganze Schrift durchziehende Stellvertretungsgedanke in positivem Sinne nur auf Christus bzw. auf den leidenden Gottesknecht angewendet wird, im Negativen dagegen immer wieder vorkommt als „Verantwortlichkeit für den andern“. Z. B. hat Adam stellvertretend meine Sünde vollzogen und ist gleichsam „mein“ Repräsentant (inklusive Stellvertretung). Ferner: Gott sucht die Sünden der Väter an den Kindern heim, die damit durch ihre Väter vertreten werden. Ebenso müssen die Nachgeborenen den Mord Abels büßen (Mt 23 35: „Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden“ (Jer 38 29 LXX b. E. Stauffer, a. a. O., S. 52). (Ausstrahlende Bedeutung der Einzelexistenz; vgl. dazu die weiter unten angeführten AT-Stellen.) So ist der Mensch als Haupt des Kosmos zugleich sein Stellvertreter und reißt so durch seine Amtshandlung „Sünde“ (die eben kein privater Fall ist) den von ihm vertretenen Kosmos mit in den Abgrund.

III. Zur Lehre der Abhängigkeit des kosmischen Todes vom Menschen selbst: Nach Gen 3 17 ff., 5 29 vgl. auch 8 21 ist die Erde verflucht um des Menschen willen. In vielen Gesetzesstellen wird in das Gericht über einen Gottlosen sein ganzes Eigentum besonders auch an Tieren hineingezogen. Vgl. z. B. Num 16 13 ff., Dt 13 12 ff., Jes 7; 15 24 ff. Nach Röm 1 18 ff. wird der Zorn Gottes vom Himmel her offenbart über alle Gottlosigkeit. D. h. der Himmel, die Weltordnung überhaupt ist Organ der vom gerechten Gott ausgehenden Verderbenskräfte. Nach Röm 8 20 ist die ktisis, d. h. die außermenschliche Kreatur, vom Menschen in die douleía phthoras hineingezogen und von Gott um des Menschen willen der mataiôtes unterworfen. Von einer Naturveränderung in einem aufweisbaren Wie ist nicht die Rede. Gerade das ist wichtig, um zu erkennen, daß es hier keine biologischen Spekulationen gibt, daß nicht einfach ein Kausalverhältnis von personhafter Schuld und

biologischer Wirkung vorliegt, sonst müßte von der Art der Ursache (personhafte Schuld) auf die Art der Wirkung (Depravierung) geschlossen werden.

Ich erkläre mir den kosmischen Tod als Sündenfolge in aller dogmatischen Zurückhaltung so:

In der Natur ist Kampf, Widerstreit und Tod Naturgesetz. Trotz der genauen Parallelität aller dieser Ereignisse in der Menschenwelt, die noch durch den biologischen Charakter des Menschen verstärkt wird, erlebt der Mensch diese Wirklichkeit anders: sowohl den Kampf wie auch den Tod usw. Rückblickend in den Kosmos sieht er mit seinen wissend gewordenen Augen das natürliche Geschehen nach Analogie des Menschlichen. Ist das Eintragung in die Natur oder Lüftung ihres letzten Geheimnisses? Also Ausstrahlung menschlicher Schuld? Wer kann die biblische Sicht der Dinge ernsthaft bezweifeln — so tastend er sie auch nur nachzuvollziehen wagt —, wenn er einem Hund in die Augen schaut und ihm das Schuld- und Erlösungswissen der Schrift zu Gebote steht. Durch den Kosmos geht der Schrei nach Erlösung. Auch seine Zerstörungs- und Todesgewalten haben mit einem Bann zu tun, der über ihm liegt und den die Schrift in Zusammenhang bringt mit menschlicher Schuld. Wer spürt nicht die Realität dieser meta-rationalen Zusammenhänge? (Schlegel: „Es geht ein allgemeines Weinen, soweit die stillen Sterne scheinen, durch alle Adern der Natur. Es ringt und seufzt nach der Verklärung, entgegenschmachtend der Gewährung in Liebesangst die Kreatur.“ Zit. F. W. Weber, a. a. O., S. 46.) Die Aussagen der Schrift erscheinen mir viel zu zurückhaltend, als daß wesentlich mehr darüber gesagt werden könnte, ja daß mehr als nur in dieser Richtung gefragt werden dürfte. Es kann hier wohl keine dogmatische Aussage gemacht, sondern es kann nur das Problem ernst genommen werden. Mehr können und wollen wir nicht, jedenfalls wir nicht; mögen es andere auch können und einige wenige unter ihnen auch ernsthaft können.

Beilage IV: Über die biologische und personhafte Dimension der Krankheit

Das wichtigste, was festgehalten werden muß, ist also die Tatsache, daß Luther in das Medium des biologischen Sterbens ein personhaftes Geschehen eingebettet sieht, ohne daß er den Versuch machte und überhaupt für richtig halten könnte, nun das eine aus dem andern abzuleiten. — Wir stellen mit Genügtuung fest, daß es auch in der heutigen Medizin Strömungen gibt, welche durch Ernstnehmen des Personproblems zu einer ganz ähnlichen anthropologischen Schau kommen: So unterscheidet der Neurologe Th. Bovet in einem überaus eindringenden und sauber gearbeiteten Werk „Die Ganzheit der Person in der ärztlichen Praxis“ (Zürich und Leipzig o. J.) am Phänomen krankhafter Veränderung die somatische und die psychische Seite und zwar so — das dürfte der Fortschritt gegenüber der üblichen Unterscheidung von organisch und psychogen sein —, daß beide Seiten nicht einfach in eine kausale Abhängigkeit voneinander manövriert werden dürfen (organische Phänomene psychogen, psychische aber organbedingt —, so sehr in vielen Einzeldiagnosen auch dieser Kausalbezug geltend gemacht werden muß), sondern daß die psychische Seite sich einfach im Medium des Organischen ausdrückt. So wird auch eine ganz neue Beziehung von Sünde und Krankheit entdeckt: dergestalt, daß sich im kranken Organismus eine Unordnung der Person manifestiert. Das sind freilich sehr vage Andeutungen über dieses bei aller philosophischen Fundamentierung doch ausgesprochen medizinisch gemeinte und methodisch entsprechend vorgehende Buches. Einige Kernsätze über unser Problem seien im folgenden zitiert:

„Was sowohl Theologen wie Mediziner große Mühe haben zu verstehen, ist, daß es eine somatische und eine psychische Kausalitäts- bzw. Motivationsreihe gibt, die beide wissenschaftlich verfolgt werden können, und wo so etwas wie Sünde oder Gebetsheilung nie anzutreffen sein wird, aber daß man daneben gleichwohl in der Perspektive der Ganzperson von Sünde und Gebet als von zwei entscheidenden Faktoren im Krankheitsverlauf reden kann. Immer wieder begeht man den Fehler, entweder Sünde und Gebet in die gleiche Kausalreihe ein-

zusetzen, wie Streptokokken und Jodtinktur, oder aber, weil man sie in jener Kausalreihe nirgends findet, ihre Existenz und Wirksamkeit einfach zu leugnen. Zum Vergleich — es ist n u r ein Vergleich — kann man das Leib-Seele-Verhältnis heranziehen: Hier wissen wir, daß wir die beiden Phänomenreihen nicht vermengen dürfen, daß wir nicht sagen dürfen, die Liebe zur Gotik habe die und die Ganglienzellengruppe in Erregung gebracht, oder jenes Gedicht sei durch eine glückliche Konstellation in Goethes Fissura Sylvii zustande gekommen. Und trotzdem gibt es sowohl eine Gotik wie Gedichte auf der einen Seite als Ganglienzellen und Fissuren auf der andern. Wir dürfen und sollen als Ärzte ruhig weiter kausal und psychologisch denken; aber wir müssen auch wissen, daß h i n t e r diesem Soma und dieser Psyche eine Person existiert, die sündigt und betet“ a. a. O. 174. In diesem Zusammenhang kann Bovet geradezu von einem „personalen Sinn der Krankheit“ sprechen, indem ein psychisches oder somatisches Krankheitsgeschehen vor die Gottesfrage stellen oder sie verhüllen kann, jedenfalls in ihrem Medium noch ein ganz neues und ganz anderes Ereignis beherbergt. Das liegt unseren Erwägungen über den persönlichen Hintergrund des Todesgeschehens sehr nahe¹⁾.

¹⁾ Vgl. dazu auch Thournier, Krankheit und Lebensprobleme (Schweiz).

Beilage V: Über den Zwischenzustand

Hier ist wohl auch der Ort, anmerkungsweise auf die Frage des Zwischenzustandes zu sprechen zu kommen. Streng genommen gehört dieses eschatologische Problem nicht mehr zu unserer Fragestellung hinzu, da wir die Wirklichkeit des Todes lediglich im Hinblick auf die Anthropologie untersuchen wollten.

Wenn wir nun trotzdem einen Blick auf den Zwischenzustand, d. h. auf den Zustand zwischen Tod und Auferstehung werfen, so geschieht das vor allem aus dem Grunde, weil aus unsern bisherigen Gedankengängen sich Folgerungen für diesen Zwischenzustand zu ergeben scheinen, die ich dem Leser nicht einfach überlassen möchte, ohne selbst Stellung dazu genommen zu haben.

Diese Konsequenzen sind vor allem durch die Person Ganzheit bestimmt: Wenn wirklich die Aufteilung des Ich in Leib und Seele nicht angängig ist und der Tod sich folglich auf die Ganzheit der Person bezieht, so scheint mit der „Unsterblichkeit der Seele“ auch jener Zwischenzustand hinfällig und ein völliges Erlöschen des leib-seelischen Ich im Nichtsein der Todesnacht die Folge zu sein. Die Auferweckung wäre dann eine neue creatio ex nihilo an Gottes Tag.

Ich stehe selbst viel zu stark unter dem Eindruck der Geschlossenheit dieses Gedankens, um nicht das prinzipielle Mißtrauen gegen alle „theologischen Geschlossenheiten“ an dieser Stelle besonders deutlich zu empfinden. Könnte es nicht sein, daß die Geschlossenheit zugleich eine Verengung gegenüber dem Reichtum und der strömenden Fülle biblischer Aussagen wäre? daß also die „Geschlossenheit“ nur im Monolog des reflektierenden Denkens möglich wäre und auf Kosten einer ständigen Bereitschaft des Hörens ginge? Wir haben Anlaß, gegenüber aller rationalen — auch theologisch rationalen — Konsequenzmacherei skeptisch zu sein, weil die ratio zweifellos in den Fall des Menschen verstrickt ist und weil sie darum abgeschnitten wird, wenn sie als Spähtrupp wißbegieriger Hybris aus dem Glaubenszusammenhang mit ihrem Gegenstand ausbricht. Es ist ein vielfach sich manifestierendes Gesetz der Theologiegeschichte, daß jede Erhellung irgendeines dogmatischen locus (und vielleicht ist unsere Erkenntnis

der sterbenden Personganzheit ja eine solche Erhellung!) in anderer Hinsicht eine Verdunkelung bedeutet.

Gewiß ist Luthers Rechtfertigungslehre eine schlechthinnige Erhellung des soteriologischen Geschehens. Aber für sich genommen und verabsolutiert würde sie uns den Blick verdunkeln für eine große Fülle biblischen Beziehungsreichtums, die aus ihren Thesen nicht einfach zu deduzieren wären (z. B. die Eschatologie). Daß auch Luther selbst diesem Gesetz der Verdunkelung nicht entgangen ist, bedeutet ein besonders eindruckliches Exempel). Darum ist Vorsicht geboten.

Genauer lautet die Frage so:

Ist es berechtigt, unsere These von der Ganzheit der Person, die im Tode erlischt, als **K r i t e r i u m** gegenüber den Schriftaussagen vom Zwischenzustand zu verwenden und diese also als heterogen (als hellenistische Restbestände usw.) abzuwerten, oder müssen wir umgekehrt unsere These durch die reichere Fülle der biblischen Gedanken kritisieren und auflockern lassen?

Als neutestamentliche Aussagen über den Zwischenzustand werden in der Regel angeführt: Die Geschichte vom Reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16 19 ff.); Jesu Verheißung an den Schwächer: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein!“ (Lk 23 43); das paulinische Wort vom Bau im Himmel nach dem Abbruch der irdischen Hütte (2 Kor 5), das Abscheiden und Bei-Christo-sein-wollen des Apostel Paulus (Phil 1 23); endlich und nicht zuletzt die Stimme der verkörperten Märtyrer unter dem Altar (Apk 6 9). Bedeutsam sind ferner die Stellen, die von einem Daheimsein beim Herrn (z. B. Röm 14 8) in verschiedenen Abwandlungen sprechen, während diejenigen, die umgekehrt von einer Gottesferne sprechen, mit Ausnahme von Lk 16 19 ff. offenbar im Sinne einer kosmischen Eschatologie gemeint sind (z. B. Mt 13 42. 50; Mt 5 26; Mt 18 34 f.).

Allen diesen Stellen ist eine doppelte Eigentümlichkeit gemeinsam:

1. daß sie von einem Zustande nach dem Tod, aber vor der Auferstehung und Erneuerung der Welt sprechen;
2. daß diese Aussagen nur ganz indirekt und nebenbei erfolgen.

Es läßt sich unschwer zeigen, daß alle angezogenen Stellen einen andern scopus haben als den einer Aussage über den Zustand nach dem Tode. Bei jedem einzelnen Wort könnte jene Aussage als illustratives Hilfsmittel aufgefaßt werden, das kein selbständiges Gewicht besäße.

Daraus wird man die Folgerung ziehen dürfen, daß in der Tat diese gleichsam punktierten Linien nicht zu einer selbständigen und theti-

schen Aussage über den Zwischenzustand ausgezogen werden dürfen. Man wird zu der Annahme berechtigt sein, daß die Bibel das schon selbst besorgt haben würde, wenn sie uns derart thetische Aussagen hätte zur Verfügung stellen wollen. Immerhin ist die relativ häufige Wiederkehr jener punktierten Linie doch eine gewisse Mahnung, die hier angedeutete Wirklichkeit auf der andern Seite nicht ebenso thetisch zu leugnen. Es gibt für diesen Punkt zudem gewisse Erfahrungen, die als bloße Illusionen zu bezeichnen dem Verfasser dieser Zeilen eine Vollmacht nicht zur Verfügung steht.

Jedenfalls scheint die Gesamtheit der einschlägigen Stellen zu bezeugen, daß es so etwas gibt wie ein Daheim-sein bei Christus und umgekehrt auch ein Ferne-sein von ihm. Auf jeden Fall aber ist dieser Zustand weder als eine Form der Unsterblichkeit aus potentieller Seelenenergie zu verstehen, noch als ein der Auferstehung analoger Zustand. Man wird ihn vielmehr mit dem paulinischen Bild als einen Zustand der Entkleidung und des Wartens bezeichnen dürfen (2 Kor 5 4 ff.). Positiv ist er wohl am besten charakterisiert durch das „Bei Christo sein“ (Phil 1 23).

Von beiden Gesichtspunkten her ist der Gedanke der Unsterblichkeit nicht zu erreichen, vielmehr nur der einer nicht aufzulösenden Kommunikation mit Christus. Das, was bei Christus ist, ist nicht meine „Seele“ oder irgend etwas „von“ mir, sondern das bin „ich“, insofern ich Teilhaber an der Gemeinschaft mit Jesus Christus bin. „Lasset auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?“ — Jesus meint in seiner Verheißung an den sterbenden Schächer sein „Du“, nicht seine „Seele“ (Heute wirst „du“ mit mir im Paradiese sein).

Der Ton liegt also auch hier nicht auf „meinen“ den Tod überdauernden Eigenschaften, sondern auf der Eigenschaft meines Herrn, mich nicht zu lassen. (Deshalb hat auch die Wendung „mit mir“ in jenem Verheißungswort an den Schächer ihre besondere Bedeutung.) Die Form, in der „ich“ bei ihm sein darf (leiblich oder seelisch, interimistisch oder in ewiger Kontinuität), ist dabei ebensowenig zu erfragen, wie ich den Zustand des Ich, das Subjekt des Glaubens ist, psychologisch analysieren soll. Denn der Glaube lebt ja nicht von der subjektiven Zuständigkeit des glaubenden Ich, sondern von der aliena justitia seines Herrn; der Glaube lebt aus seinem Gegenstand. Ebenso ist der Zwischenzustand des im Glauben Heimgegangenen nicht durch seine Zuständigkeit charakterisiert, sondern durch den,

der die Gemeinschaft nicht abbrechen läßt. Und wie Luther das Subjekt des Glaubens als unausgedehnten mathematischen Punkt und das Fortschreiten im Glauben oft als *annihilatio* bezeichnet, so wird man auch die Existenz nach dem Tode in bezug auf das Wie oder Was der Existenzform als eine *annihilatio* verstehen dürfen, die von der Größe des Herrn lebt, der im Tode nicht läßt. In diesem Sinne wird auch 2 Kor 4 7 darauf angewendet werden dürfen: „Wir haben solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns . . .“

Gerade wenn wir den Zwischenzustand derart nicht von der subjektiven Struktur des Fortexistierenden, sondern von der personalen Gemeinschaft mit Christus her bestimmen, wird es auch verständlich, warum der Zustand der von Christus Geschiedenen noch zurückhaltender charakterisiert ist: Er besteht einfach im Fehlen der Kommunikation (im Unterschied zur höllischen Verstoßung im Gericht). Dazu paßt auch die rätselhafte Stelle 1 Petr 3 19 von der Predigt an die Geister im Gefängnis, deren Zustand dadurch charakterisiert ist, daß die Verbindung mit Christus fehlt und erst hergestellt werden soll.

Ein Hinweis auf die Unerfragbarkeit der subjektiven Struktur nach dem Tode mag es auch sein, daß der terminus für das tragende Element des Fortexistierens nicht feststeht, sondern daß er zwischen *psyché* und *pneûma* schwankt (vgl. Apk 6 11 und 1 Petr 3 19).

Aus alledem geht also hervor, daß wir die Andeutungen der Schrift über den Personzustand in all ihrer Indirektheit zu respektieren haben und daß diese Andeutungen, so gewiß sie nicht die subjektive Zuständigkeit, sondern die Persongemeinschaft mit Christus akzentuieren, sehr wohl in den Rahmen der Personanzheit passen, den wir theologisch erarbeiteten. Jedenfalls ist durch jene Aussagen in keiner Weise eine Unsterblichkeitslehre oder die Annahme einer Ich-Teilung gegeben. Die biblische Anthropologie wird folglich durch die Aussagen über den Zwischenzustand bestätigt, nicht bestritten.

Zum Schrifttum

- Althaus, Paul, Die letzten Dinge, Entwurf einer christl. Eschatologie, 4. Aufl. Gütersloh 1933.
- Andrae, Tor, Die letzten Dinge. (Die von Hans Heinrich Schaefer bearbeitete Übersetzung des schwedischen Buches: Det osynliga värld, Z. A. Lindblads Förlag, Uppsala.) Leipzig 1940.
- Bachofen, J. J., Urreligion u. antike Symbole, ed. C. A. Bernoulli. Leipzig 1926.
- Baden, Hans Jürgen, Das rel. Problem der Gegenwart b. Jakob Böhme. Leipzig 1939.
- Baetke, Walter, Art und Glaube der Germanen, Hamburg 1934.
- v. Balthasar, Hans Urs, Apokalypse der deutschen Seele. Studie zu einer Lehre von den letzten Haltungen, 3 Bände, Salzburg und Leipzig o. J.
- Bavink, Bernhard, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften⁵. Leipzig 1933.
- Bovet, Th., Die Ganzheit der Person in der ärztlichen Praxis. Zürich und Leipzig o. J.
- Bultmann, R., Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 1933.
— Artikel „Paulus“ in „Religion in Geschichte u. Gegenwart“, 2. Aufl.
— Artikel ζάω und θάνατος in Kittels Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament.
- Carrel, Alexis, Der Mensch, das unbekannte Wesen. Stuttgart u. Berlin o. J.
- Cysarz, H., Das Unsterbliche, die Gesetzmäßigkeiten und das Gesetz der Geschichte. Halle a. S. 1940.
- Dacqué, Edgar, Urwelt, Sage und Menschheit⁹. München-Berlin 1941.
— Das verlorene Paradies. München-Berlin 1938.
- Dehn, Fritz, Das Gespräch vom Tode. Leipzig, o. J. (Insel-Verlag).
- Eichrodt, Walther, Theologie des Alten Testaments. Leipzig 1933 ff. Bes. Bd. 3, 1939.
- Groethuyzen, Bernhard, Die Entstehung der bürgerlichen Weltanschauung in Frankreich. I. Bd.: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung. Halle a. d. S. 1927.
- Grönbech, Wilhelm, Kultur und Religion der Germanen I, Herausgeg. v. Otto Höfler, übers. aus dem Dänischen (Vor Folkeæt i Oldtiden; Kopenhagen 1909—1912) unter Benutzung der wesentl. erweiterten engl. Ausgabe (The Culture of the Teutons; Copenhagen u. London 1928) von Ellen Hoffmeyer, Hamburg 1937.

- Haecker, Theodor, Was ist der Mensch? Leipzig 1936.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit, 3. Aufl. Halle 1931.
— Was ist Metaphysik, 1929.
- Hengstenberg, Hans Eduard, Tod und Vollendung. Regensburg 1938.
- Heyse, Hans, Idee und Existenz, Hamburg 1935.
- Hoche, Alfred E., Jahresringe. Innenansicht eines Menschenlebens. München 1936.
- Holmström, Folke, Das eschatol. Denken der Gegenwart; drei Etappen der theol. Entwicklung des 20. Jahrh. Deutsch von Harald Kruska. Gütersloh 1936.
- Hymmen, Friedrich Wilhelm, Briefe an eine Trauernde. Vom Sinne des Soldatentodes. Stuttgart 1942.
- Jäger, Werner, Paideia, Die Formung des griechischen Menschen. I. Berlin und Leipzig 1934.
- Jaspers, Karl, Psychologie der Weltanschauungen, 3. A. 1925.
— Philosophie, 3 Bde., 1932.
— Vernunft und Existenz, 1935.
— Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin und Leipzig 1936.
- Jünger, Ernst, Das abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht. Hamburg 1929.
— Das abenteuerliche Herz 2. Fassung, Figuren und Capriccios. Hamburg 1938.
- Kamlah, Wilh., Christentum und Selbstbehauptung. Histor. u. philos. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“. Frankfurt a. M. 1940.
- Kranhals, Paul, Das organische Weltbild. Grundlage einer neu entstehenden Kultur, 2 Bde. 1928.
— Religion als Sinnerfüllung des Lebens. Leipzig 1933.
— Revolution des Geistes. Leipzig 1935.
- Kunisch, H., (= Übersetzer) Johannes v. Tepl, Der Ackermann von Böhmen, ein Streit- und Trostgespräch aus dem Jahre 1400 (Zeugen des Wortes). Freiburg 1940.
- Langenbeck, Curt, Wiedergeburt des Dramas aus dem Geiste der Zeit. München 1940.
- Lehmann, Karl, Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie. Heidelberg 1938.
- Leipold, Johannes, Der Tod bei Griechen und Juden. Leipzig 1942.
- Litt, Theodor, Der deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. 11.—13. Tausend. Leipzig 1939.
- Löwe, Richard, Kosmos und Aion. Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses. Gütersloh 1935.
- Landsberg, Paul Ludwig, Die Erfahrung des Todes. Luzern 1937.
- H. Martensen-Larsen, An der Pforte des Todes. Eine Wanderung zwischen zwei Welten. Berlin (Furche-Verl.), 4. Aufl. o. J.

- H. Martensen-Larsen, Ein Schimmer durch den Vorhang. Vom Einbruch jenseitiger Mächte und Gewalten in das irdische Leben (a. a. O.). — An der Küste der Ewigkeit (a. a. O.).
- Michel, Wilhelm, Nietzsche in unserem Jahrhundert. Berlin-Steglitz 1939.
- Müller, Alfred Dedo, Ethik, der evangelische Weg zur Verwirklichung des Guten. Berlin W 35, 1937.
- Müsebeck, Ernst, Wandlungen des rel. Bewußtseins in der deutschen akademischen Jugend während des Weltkrieges. Berlin 1936.
- Niedner, Felix, Die Geschichte vom Skalden Egil (3. Band der Thuli-Bücherei). Jena 1923.
- Schmid-Noerr, Friedrich, Alfred, Dämonen, Götter und Gewissen. Berlin 1938.
- Otto, Walther F., Die Götter Griechenlands. Frankfurt u. Berlin 1934.
- Plachte, Kurt, Die Wiederentdeckung der Kirche, Göttingen 1940.
- Przywara, Erich, Religionsphilosophie katholischer Theologie. München u. Berlin 1927.
- v. Rad, Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod. Allgem. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1938, Sp. 826 ff.
- Rehm, W., Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik. Halle a. d. S. 1928.
- Experimentum suae medietatis. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens bei Jean Paul und Dostojewski. Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts. Frankfurt a. M. 1940.
- Scheler, Max, Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1923 ff.
- Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928.
- Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik, III 2; Die Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen. 1. u. 2. Aufl. München 1941.
- Schott, E., Die Endlichkeit des Daseins nach M. Heidegger, 1930.
- Schubart, Walter, Religion und Eros, ed. Friedrich Seifert, München 1941.
- Schütz, Anton, Der Mensch und die Ewigkeit. München 1938.
- Schütz, Paul, Warum ich noch ein Christ bin. Berlin 1933.
- Das Schwarze Korps, o. Verf. „Verwirrung im Blut“, 22. Juni 1939, S. 11.
- Sellmair, Josef, Der Mensch in der Tragik. Crailing vor München, 2. Aufl. 1941.
- Simmel, G., Zur Metaphysik des Todes, Logos I, 1910.
- Sörensen, Wulf, Freund Hein. Eine Dichtung. Magdeburg 1936.
- Spoerri, Theophil, Der Mensch und die frohe Botschaft. Christl. Glaubenslehre I, Zürich 1939.
- Stange, Carl, Luthers Gedanken über die Todesfurcht. Berlin/Leipzig 1932.
- Stauffer, Ethelbert, Die Theol. des NT., Stuttgart und Berlin 1941.
- Sternberger, A., Der verstandene Tod. Leipzig 1934.
- Stroothenke, Wolfgang, Erbpflge und Christentum. Leipzig 1940.
- Thielicke, Helmut, Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings, 1936.
- Geschichte und Existenz. Grundlegung einer ev. Theol. der Geschichte, 1935.
- Schuld und Schicksal. — Gedanken eines Christen über das Tragische, 1936.

Thielicke, Helmut, Fragen des Christentums an die moderne Welt. Genf 1945.

Tolstoi, Leo, Der Tod des Iwan Iljitsch in: Herr und Knecht. Jena 1906.

Baron Uexküll, Jakob, Niegesehene Welten. Die Umwelten meiner Freunde. Ein Erinnerungsbuch. 8. Aufl. 1939.

Unger, Rudolf, Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik, in „Deutsche Forschungen“, Her. v. F. Panzer u. J. Petersen, Heft 9. Frankfurt a. M. 1922.

Vilmar, A. F. L., Dogmatik. Akademische Vorlesungen, ed. K. W. Piderit 1874. Neuabdruck Gütersloh 1937.

Wach, J., Das Problem des Todes und die Philosophie unserer Zeit, 1934.

Weber, Friedr. Wilhelm, Gott in der Natur. Berlin 1936.

Witkop, Philipp, Kriegsbriefe gefallener Studenten. München 1928.

Ziegler, Leopold, Überlieferung. Leipzig 1936.

Die Ausgaben der im 1. Teil ausführlich besprochenen Autoren (Plato, Kant, Goethe, Nietzsche u. a.) sind im Texte selber genügend gekennzeichnet.

Vgl. umseitig die weiteren Veröffentlichungen von Helmut Thielicke.

Von Helmut Thielicke ist früher erschienen:

Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evang. Theologie der Geschichte. XV, 369 Seiten (Bertelsmann, Gütersloh).

Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings. IX, 161 Seiten (Bertelsmann, Gütersloh).

Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen. Eine systematische Untersuchung. XV, 262 Seiten (Felix Meiner, Leipzig).

Kritik der natürlichen Theologie. 2. Aufl., 52 Seiten (Chr. Kaiser, München).

Die Krisis der Theologie. Zur Auseinandersetzung zwischen Barth und Gogarten (J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig).

Das Amt des Beters. Theologische Besinnung über das Wesen des Gebetes. 1941 (Lichtweg-Verlag, Essen).

Christus oder Antichristus. 3. Aufl. (Emil Müller, Barmen).

Schuld und Schicksal. Gedanken eines Christen über das Tragische (Furche-Verlag, Berlin).

Jesus Christus am Scheidewege. Eine biblische Besinnung, 131 Seiten (Furche-Verlag, Berlin). Auszugsweise in englischer Übersetzung erschienen. Bevorstehende Neuauflage unter dem Titel „Zwischen Gott und Satan“ (Furche-Verlag, Tübingen).

Wo ist Gott? Briefwechsel mit einem jungen Soldaten. 4. Aufl. 9.—21. Tausend 1941 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen).

Eben erschienen:

Das Gebet, das die Welt umspannt. Reden über das Vaterunser. 2. Aufl. 6.—15. Tausend 1946 (Quell-Verlag, Stuttgart).

Demnächst erscheinen:

Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes. (J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.) (Eine inzwischen mehrfach aufgelegte Buchausgabe ist 1944 zum ersten Male in Genf erschienen (Verlag Oikumene). Englische Übersetzung in Vorbereitung.

Christus unser Schicksal. Briefe, Aufsätze, Reden (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen).

Theologie der Anfechtung. Wissenschaftliche Aufsätze [J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen].

Der Glaube der Christenheit. Dreißig Reden über den christlichen Glauben

Der Öffentlichkeitsanspruch der christlichen Botschaft. In der Schriftenreihe der Evangelischen Akademie. (Furche-Verlag, Tübingen.)

G. M. Z. F. O.

Visa d'Education Publique No. 754

Autorisation No. 665

Direction de l'Information

