

# Tod

Von Eberhard Jüngel

## 1. Religionsphilosophisch

Die kulturgesch. belegten äußerst differenten Definitionen des Todes setzen jeweils ein spezifisches Verständnis des Lebens voraus. Sekundär wirken dann allerdings auch die jeweiligen Deutungen des Todes auf das Verständnis des Lebens zurück und können geradezu zum »Kulturgenerator« werden (Assmann 6ff.). Daß der Tod ein spezifisch menschliches, vom Verenden der nichtmenschlichen Kreatur zu unterscheidendes Phänomen ist, mußte erst »entdeckt« werden. Für die rel. Einstellung zum Tod ist entscheidend, ob der Tod ein »natürliches« Phänomen ist, in das man sich schicken muß, oder ob er ein – aus welchen Gründen auch immer – verfügbares Verhängnis ist, von dem erlöst zu werden Hoffnung besteht.

Tod kann gedeutet werden entweder als definitives Ende des Lebens, so daß sich Tod und Leben gegenseitig ausschließen, oder aber als relatives Ende des Lebens, so daß sich im Tod ein Übergang zu einer anderen Art des Lebens ereignet. Von beiden Deutungen zu unterscheiden ist die Auffassung, daß der Tod das definitive Ende des gelebten Lebens ist, dieses aber von einer ihm nicht immanenten Macht zu ewigem Leben erneuert werden kann. Wenn man das Verhältnis von menschlichem Leben und menschlichem Tod als Spezialfall des Wechsels von Werden und Vergehen versteht, wird der Tod zum Repräsentanten der Vergänglichkeit, als deren Gegenbegriffe entweder das Leben in seiner »Blüte« (*akmé*) oder die unendliche Dauer in Gestalt des *ápeiron* bei Anaximander (DK 12, Frgm. B 3) bzw. in Gestalt des immer gleichmäßig Seienden bei Parmenides (DK 28, Frgm. B 8) bzw. in Gestalt des Anfang und Ende verbindenden Kreislaufs bei Alkmaion (»Die Menschen vergehen deshalb, weil sie den Anfang nicht mit dem Ende verknüpfen können«, DK 24, Frgm. B 2) in Betracht kommen. Der Tod kann aber auch als Signet des ganzen durch Werden und Vergehen strukturierten Lebens (vgl. Hom. II. VI 146-149; Jes 40, 6f.; Ps 90, 5f.) aufgefaßt werden, so daß das Leben dialektisch vom Tod durchwirkt erscheint (Heraklit, DK 22, Frgm. B 20f.; 22, Frgm. B 76f.). Mit der Interpretation der Geburt als Mischung und Austausch von Elementen entsteht die Deutung des Todes als Auseinandertreten bzw. als Auflösung des bisherigen Beieinander der Elemente (Empedokles, DK 31, Frgm. B 8f.) bzw. Atome (Demokrit, DK 68, Frgm. A 106). Orphische Todesvorstellungen verarbeitend hat Plato (Phaid. 64c 4f.; 67d 3f.) den Tod als Trennung der (unsterblichen) Seele vom (sterblichen) Leib definiert. Da die Seele durch den Leib in ihrer eigentlichen Tätigkeit, der Erkenntnis der Ideen, gehindert wird, begrüßt der platonische Sokrates den Tod als Befreiung zu wahren Leben, so daß der Philosoph sich nach dem Tod geradezu sehnen muß (Phaid. 64a 5f.; Cic., *Tusculanae disputationes*, I 74). Selbsterkenntnis läuft auf die Einsicht sterben zu müssen (*memento mori*) hinaus. Wer den Tod gleichwohl fürchtet, [438] wird von Epikur (Brief an Menoikeus, 124-126) eines Besseren belehrt: »Der Tod geht uns nichts an; denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht da«. Weniger witzig: »mors est non esse: Tod ist Nicht-Sein« (Sen. ep. 54,4). Mittelalterliche Frömmigkeit projiziert die antike Memento-mori-Thematik auf die nach bibl. Urteil vergängliche Welt (*vanitas mundi*) – eine Projektion, die prot. Dichtung unter dem Eindruck des Dreißigjährigen Krieges veranlaßt hat, den Tod als mikrokosmisches Synonym für die Vergänglichkeit allen irdischen Seins zur Sprache zu bringen: »Die Herrlichkeit der Erden muß Rauch und Asche werden...« (A. Gryphius, in: *Wir vergehn wie Rauch von starken Winden. Dt. Gedichte des 17. Jh., Bd. 1, 1985, 273-276*). Mit diesen Deutungen des Todes sind die »klassischen« Grundmuster fast aller religionsphilos. relevanten Todesinterpretationen abgesteckt. In andere Richtung weisen die neuzeitlichen Versuche, den Tod

als produktive Macht zu deuten: als »Kunstgriff« der Natur, »viel Leben zu haben« (J.W.v. Goethe, Die Natur. Fragment, 1782, in: Goethes Werke, Weimarer Ausg., Bd. 2/11, 1893, 5); als »Essentifikation« (F.W. J. Schelling, SW, hg. von K. F. A. Schelling, Bd. 1/7, 1860, 476); als das Leben des Geistes kennzeichnendes negatives Moment der höchsten Idee (G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes [PhB 114, <sup>6</sup>1952, 29; GW, Bd.4, 1968, 413]); als die »große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu seyn« (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: SW, hg. von A. Hübscher, Bd. 3, <sup>4</sup>1988, 582 und 528); als das »letzte Wort« des Lebens, »in welchem Du Dich ganz aussprichst und Andern einsprichst ... Hast Du alles mitgeteilt,... so gibst Du Dich selbst hin. Diese Hingebung ist der Tod.« (L Feuerbach, GW, hg. von W. Schuffenhauer, Bd. 1, 1981, 336f. 343); als das »Eingeschreintsein im Herzen der Arbeiterklasse« (E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3, 1959, 1378. 1381. 1383. 1389). In allen diesen Deutungen verliert der Tod seine Fremdheit: »Wo soll denn der Tod herkommen, wenn er nicht aus Deinem Innersten kommt?« (Feuerbach, aaO., 343). Es gilt: »Und solange du das nicht hast / Dieses: Stirb und Werde! / Bist du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde« (J.W v. Goethe, in: Goethes Werke, Weimarer Ausg., Bd. 1/6, 1888, 28). Nach M. Scheler (Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1, <sup>2</sup>1957, 20) erlebt der Mensch die dem eigenen Leben immanente »Todesrichtung« als Verengung des »Spielraums des noch erlebbaren Lebens«. In fundamentalontologischer Radikalisierung dieser Einsicht bestimmt Heidegger das menschliche Dasein als »Sein zum Tode«, durch den jenes seine Ganzheit gewinnt (Sein und Zeit, 1927, in: GA, Bd. 2, 1977, 322-348). Die für das Ganzsein des menschlichen Daseins konstitutive Bedeutung des Todes kann allerdings in der Verfallenheit an das »Man« existentiell verfehlt werden. Kierkegaards Einschärfung des Ernstes des eigenen Todes des einzelnen aufnehmend, wird der Tod von Heidegger als des Menschen eigenste Möglichkeit aufgefaßt, die es zu übernehmen gilt (aaO., 353). Der Tod wird nicht von einer ihm jenseitigen Macht verfügt, er ist – selbst als das uns Unheimlichste – unser Ureigenes. Gegen Heideggers angeblich solipsistische Todesinterpretation hat man die schon von Augustin (Aug.conf. IV 4) betonte Bedeutung des Todes des anderen (E. Fink, Metaphysik und Tod, 1969, 38; E. Lévinas, Dieu, le mort et le temps, 1993, 122, dt. Gott, der Tod und die Zeit, 1996, 116; Jüngel, Tod, 43ff.) herausgestellt. Daß der Tod nicht nur für das in ihm endende Dasein des Menschen Bedeutung hat, sondern [439] auch eine »soziale Tatsache« ist, will bedacht sein. Doch auch die Kritiker Heideggers setzen dessen existentielle Interpretation des Todes als eines allein zum menschlichen Dasein gehörenden Endes desselben voraus, das vom »Aufhören« oder »Verenden« der nicht-menschlichen Kreatur fundamental unterschieden werden muß. Erst unter dieser Voraussetzung wird dann auch die Auseinandersetzung mit dem Tod vom Tod des anderen her und die Betonung der – bei Heidegger ganz fehlenden – ethischen Relevanz des Todes bei Denkern wie Levinas sinnvoll. Den Tod vom anderen her zu denken ist wiederum die Voraussetzung für den theol. Gedanken, daß ein anderer »für uns« gestorben ist.

## 2. Dogmengeschichtlich

Das christl. Verständnis des Todes setzt den Begriff wahren und erfüllten Lebens als gelingendes Zusammenleben der Geschöpfe mit dem Schöpfer voraus. Der Tod kann von dieser Voraussetzung her entweder als Durchgang zum ewigen Zusammenleben mit Gott – und demgemäß das irdische Leben als Weg zum Tod – oder aber als »der Sünde Sold« (Röm 6, 23) und insofern als selbstverschuldete Negation des Lebens verstanden werden. Vom Verständnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi als Sieg über den Tod (1Kor 15, 55ff.) her wird dieses Entweder-Oder für die Glaubenden jedoch zugunsten einer Entdramatisierung des Todes relativiert, der nun auch als schöpfungsgemäße Begrenzung des Lebens begriffen werden kann. Der unversöhnliche Gegensatz von Leben und Tod lebt indessen in der – auf die Ungläubigen zielenden – Drohrede von einem »zweiten Todes« (Apk 20, 14f.) verschärft wieder auf, der von Augustin (civ. 13, 2 und 12; CC hr.SL 48, 385f. und 394f.) als »ewiger Tod«

bezeichnet und als Erleiden ewiger Strafen der von Gott getrennten, aber mit dem Leib wieder vereinigten Seele gedeutet wird. Als dogmatische Kontexte theol. Todesreflexionen kommen folglich die Schöpfungslehre, die Sündenlehre, die Christologie und die Eschatologie in Betracht.

Wird der Tod als Übergang zum ewigen Zusammenleben mit Gott verstanden, stellt sich angesichts der Erwartung des Jüngsten Gerichtes die Frage nach dem »Ort« der Verstorbenen, die mit der Lehre von einem *refrigerium interim* für die Guten (Tertullian, *De monogamia*, 10, 4) bzw. vom Purgatorium oder Fegfeuer beantwortet wurde. Nach der kirchl. Rezeption der platonischen Definition des Todes als Trennung der Seele vom Leib und den die Unsterblichkeit und die Individualität der (vernünftigen) Seele des Menschen behauptenden Definitionen des V. Laterankonzils (1513) zielte dieselbe Frage zugleich auf das Verhältnis der unsterblichen Seele zu ihrem vergänglichem, aber am Jüngsten Tag neu zu belebenden Leib. Verschärfte Bedeutung gewinnt diese Frage, wenn man (gegen Plato) nur die mit dem Leib vereinte Seele als vollkommene *imago Dei* begreift (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 75 a. 4c; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 5 a. 10 ad 5). Man kann dann »nicht, weil die Seele lebt, sagen, der Leib stirbt, aber der Mensch lebt. Der Mensch stirbt« (Volk 26). In der mittelalterlichen Mystik wird das der Welt Absterben (*mortificatio*) als »mors mystica« eingeübt, die mit Gott vereint; sie wird noch von J. Böhme als Geburt [440] ewiger Freiheit aufgefaßt (*Sex puncta theosophica*, 1620, in: *Sämtliche Schriften*, hg. von W.-E. Peuckert, Bd.4, 1957, 15 [I, 73]).

Die kirchl. Definition der Unsterblichkeit der Seele wurde auch von der reformatorischen Theol. – trotz des der Definitionsnotwendigkeit geltenden Spottes Luthers (WA 7, 425,22-29) – nicht in Frage gestellt. Doch begründet wurde die Unsterblichkeit des Menschen von Luther pointiert im Ereignis des Wortes Gottes: »mit wem Gott redet – sei es im Zorn, sei es in Gnaden –, der ist gewiß unsterblich« (WA 43, 481,32-34). Daß Gott in Gnaden mit dem Menschen redet, hat seinen tiefsten Grund im Tod Jesu Christi, den Luther als das Heilsereignis schlechthin begreift, weil der Gottessohn in diesem Tod stellvertretend den Fluchtod des Sünders erlitten und damit »den Tod getötet« hat (WA 15, 518,26f; 40/1, 267,1; 440,13 u. ö.). Nun ist der Mensch nicht mehr mitten im Leben vom Tod, sondern mitten im Tod vom Leben umfungen (WA 12, 609,17f.; 40/3, 496,3f.; vgl. 35,130).

Eine alle Aporien der traditionellen Eschatologie auf den Begriff bringende Kritik der Lehre »De novissimis« hat F. Schleiermacher formuliert, der einen Kausalnexus zw. der Sünde und dem Tod als physischem Ereignis verneint; die Sünde läßt den Tod vielmehr als Übel erscheinen (*Der christl. Glaube*, <sup>2</sup>1830/31, in: *Krit. GA*, 1. Abt., Bd.13/1, 2003,471ff. [§§ 75ff.]). Gegen die kirchl. Lehre wird einerseits eingewendet, »daß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben«. Andererseits aber wird »das Gebundensein des menschlichen Geistes an die Erdscholle« verneint (aaO., Bd. 13/2, 474f. [§ 161]). Da sich eine theol. »Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit« mit der »Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen« kann, läßt sich »der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit« nur behaupten, »sofern er »mit unserm Glauben an den Erlöser zusammenhängt« (aaO., 461 [§ 158]). Diese christologische Orientierung war wirkungsgesch. wegweisend. Teils in gleichzeitiger Anknüpfung an und im Widerspruch gegen Schleiermachers Entwurf, teils ohne sein Problembewußtsein zu teilen haben die Dogmatiker des 20. Jh. das christl. Verständnis des Todes auf den Begriff zu bringen versucht. Dabei dürfte die Einsicht, daß nicht nur der Leib, sondern der ganze Mensch stirbt, und die gleichwohl dringliche Frage nach der *particula veri* in der platonischen Definition des Todes von entscheidender Bedeutung sein. Für die Frage nach der Zeitdifferenz zw. der Sterbestunde und der allg. Totenaufstehung gilt weitgehend die Behauptung der Unmittelbarkeit Gottes zum Sterbenden: »Was dazwischen ist, das ist vom Übel!« (Althaus 159; Ebeling 461).

### 3. Dogmatisch

Theol. Definitionen des Todes haben die überwiegend negativen Konnotationen der Rede vom Tod in den bibl. Texten methodisch zu berücksichtigen, also davon auszugehen, daß der Tod als ein im Zeichen des göttlichen Zornes über den Sünder verhängter, aus dem Sündigen resultierender »Fluchtod« zu begreifen ist. Erst nach Würdigung dieses bedrückenden Sachverhaltes läßt sich legitimerweise fragen, ob der Tod auch als das vom Schöpfer gewollte und deshalb gut zu heißende Ende des menschlichen Lebens zu begreifen ist und also zur von Gott bejahten guten Natur des Menschen gehört (K. Barth, KD III/2, <sup>3</sup>1974, 714-780). Die Möglichkeit eines das irdische Leben beendenden, ja vollendenden »natürlichen« (DH 1926: *naturalis ... conditio*) bzw. [441] »kreatürlichen« (Härle 488) Tod erschließt sich vom NT her als Erfahrbarkeit des durch den Tod Christi von seinem Fluchcharakter befreiten Tod, über den hinaus für den irdischen Menschen nicht die Fortsetzung des gelebten Lebens, sondern nur Gott selbst als »Jenseits« in Betracht kommt (Barth, aaO., 770f.). Gott aber wird in seiner Existenz als Vater, Sohn und Geist von den Glaubenden als das in urspr. Weise beziehungsreiche Wesen erfahren und begriffen. Das Leben des als Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen ist folglich ebenfalls ein beziehungsreiches Leben, das sich als Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seiner sozialen und natürlichen Umwelt und zu Gott vollzieht. Wann und wo immer der Beziehungsreichtum des menschlichen Lebens lädiert wird, ist nach bibl. Verständnis bereits der Tod am Werk.

Ist des Menschen Sünde dessen Drang in die durch rücksichtslose Selbstverwirklichung entstehende Beziehungslosigkeit und ist der Tod das aus diesem Drang resultierende »Fazit« (Röm 6, 23), dann ist der Tod zu definieren als Eintritt vollständiger Beziehungslosigkeit, in der nicht nur des Menschen Verhältnis zu seiner natürlichen und sozialen Umwelt und zu sich selbst, sondern auch sein Verhältnis zu Gott und insofern eben sein Leben endet. Nicht jedoch endet im Tod Gottes Verhältnis zu dem im Tod beendeten Leben. Kraft der sich im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi durchsetzenden und offenbarenden Liebe, die Gott selber ist, schafft dieses konstante Verhältnis Gottes zum im Tod endenden menschlichen Leben jene neuen Beziehungen, in denen sich des Menschen ewiges Leben vollzieht. Nun kann der Tod auch als das von Gott gesetzte gute Ende des menschlichen Lebens bejaht und Sterben sogar als Gewinn begrüßt (Phil 1, 21) werden. Doch nicht der Mensch vollbringt sterbend eine letzte, das eigene Leben vollendende Tat (K. Rahner 45), die dann gar als »die Tat des Wollens schlechthin« (Boros 42) zu verstehen wäre. Der Tod führt den Menschen vielmehr in eine letzte Passivität (Jüngel 116; Härle 633), die nur Gott selbst mit neuer Aktivität zu beleben vermag.

Alle ethischen Konsequenzen dieses Todesverständnisses haben ihre Pointe darin, daß Gott allein der Herr über den Tod ist. Der Glaube hat deshalb den Tod, wo er in das Leben als »unzeitiger Tod « einzubrechen und das beziehungsreiche Leben beziehungslos zu machen versucht, zu bekämpfen, aber die natürliche Angst vor dem Tod in Vertrauen auf Gottes den Tod überwindende Liebe zu verwandeln, die die Würde des Menschen auch durch den Tod nicht antasten läßt. Deshalb ist die Würde des Menschen bis in den Tod hinein zu verteidigen, und zwar gerade auch dann, wenn von dieser Würde nichts wahrnehmbar zu sein scheint. Ist doch der gekreuzigte, entstellte Mensch Jesus für den christl. Glauben das Urbild der Würde des Menschen, das diese bis in den Tod hinein unantastbar macht.

*Literatur:* P.ALTHAUS, Die letzten Dinge, 1922, <sup>8</sup>1964 • H.VOLK, Das christl. Verständnis des Todes, 1957, <sup>3</sup>1959 • K.RAHNER, Zur Theol. des Todes (QD 2, 1958) • L.BOROS, Mysterium mortis, 1962, <sup>7</sup>1967 • E.JÜNGEL, Tod, 1971, <sup>5</sup>1993 • G.EBELING, Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. 3, 1979, <sup>3</sup>1993 • W.HÄRLE, Dogmatik, <sup>2</sup>2000 • J.ASSMANN, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 2001. *RGG<sup>4</sup>, Bd. 8 (2005), Sp. 437-441.*