

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Christentum und Tod – Zur Spiritualität christlicher
TheologInnen in der Auseinandersetzung mit der
Sterblichkeit

Verfasserin:

Irene SEIDLER

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie

Wien, im Jänner 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: 057 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft

Betreuerin: Ao. Univ.-Prof. DDr. Birgit Heller

Inhaltsverzeichnis

1	Einführung	3
2	Tod und Jenseits im Christentum	6
2.1	Die christlichen Auffassungen von Tod und Weiterleben.....	6
2.1.1	Der Glaube Israels – von Jahwe bestimmt	6
2.1.1.1	Die Interpretation von Tod und Leben	6
2.1.1.2	Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes	10
2.1.1.3	Jahwe ist Hoffnung und Zukunft	12
2.1.2	Jesus von Nazareth – der Gekreuzigte und Auferstandene	15
2.1.3	Das theologische Verständnis vom Tod im Christentum	18
2.1.4	Der christliche Glaube an das Jenseits des Todes.....	22
2.1.4.1	Das katholische Bekenntnis der Auferstehung.....	22
2.1.4.2	Die evangelische Lehre – Differenzen und Gemeinsamkeiten.....	30
3	Spiritualität des Todes bei ausgewählten zeitgenössischen TheologInnen	33
3.1	Dorothee Sölle	33
3.1.1	Leben und Werk	33
3.1.2	„Gegen den Tod“	36
3.1.3	In der Auseinandersetzung mit dem Tod	37
3.1.4	Der Tod des anderen.....	40
3.1.5	Die politische Dimension der Auferstehung heute: Solidarität mit den Armen	41
3.1.6	Gebären und sterben – Geschehenlassen des Todes: Bruder/Schwester Tod.....	43
3.1.7	„Den Tod integrieren“ – ein Ansatz in der feministischer Theologie	45
3.1.8	Die Sprache des Mystikers Gerhard Tersteegen, als Sprache der „Liebe zu Gott“	48
3.2	Fulbert Steffensky	50
3.2.1	Leben und Werk	50
3.2.2	Die Welt der Sieger	52
3.2.3	In der „Gnade denken“ – Steffenskys Weg zur Akzeptanz des Todes	53
3.2.4	Von Untröstlichkeit und Hoffnung	54
3.2.5	Sinnstiften über den Tod hinaus.....	56

3.2.6	Das zeitliche Leben im Zusammenhang mit dem Glauben an das ewige Leben	57
3.2.7	Ein Gespräch über Tod und Unsterblichkeit: Dorothee Sölle – Fulbert Steffensky.....	59
3.3	Alfred Delp	61
3.3.1	Leben und Werk	61
3.3.2	Im Angesicht des Todes: „ <i>Gott wird Mensch</i> “: Ignatianische Impulse.....	63
3.3.3	„ <i>Der kündende Engel: Freut euch, denn der Herr ist nahe</i> “	64
3.3.4	Der Mensch ist für die Freude geschaffen.....	66
3.3.5	Der Sinn des Lebens: „ <i>Saatkorn sein</i> “.....	70
3.3.6	„ <i>Es ist die Zeit der Aussaat, nicht der Ernte</i> “	71
3.4	Simone Weil.....	73
3.4.1	Leben und Werk	73
3.4.2	Die Tragik der menschlichen Existenz.....	76
3.4.2.1	Die Gewalt der Zeit.....	78
3.4.2.2	Die Strafen der Arbeit.....	80
3.4.3	Das Kreuz: Symbol des Lebensbaums.....	82
3.4.4	Die Erfahrung des Leidens und die Theorie des Unglücks.....	83
3.4.5	Gedanken über den Tod.....	85
4	Eine mystische Wirklichkeit: Zukunftshoffnung von ChristInnen.....	87
4.1	Der Tod als Station zum „ <i>Anteil am ewigen Leben</i> “	87
4.2	Christliche Lehre und die mystische Wirklichkeit im Denken und Glauben der ausgewählten TheologInnen	89
4.2.1	Dorothee Sölle.....	89
4.2.2	Fulbert Steffensky.....	92
4.2.3	Alfred Delp.....	94
4.2.4	Simone Weil	96
5	Literaturverzeichnis	98
6	Abstract	107
7	Lebenslauf	109

1 Einführung

Die Thematik des Wissens um den Tod, Strategien des Sterbens- und der Trauerbewältigung finden in den verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen in zahlreichen Ritual- und Verhaltensformen ihren Ausdruck. Die unumstößliche Auseinandersetzung des Menschen mit dem Tod unterliegt gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen. Heute erscheint das Wissen um Gesundheit und Lebensverlängerung das Wissen um den sinnvollen Tod zu verringern, bis hin diesen sogar auszulöschen.¹ Immer mehr führen medizinische Erkenntnisse zu einer Erwartungshaltung, die einen länger werdenden Aufenthalt im Diesseits in Aussicht stellt. Die Medizin entwickelt Normen einer Lebenserwartung, die abgesehen von der Bekämpfung einiger Zivilisationskrankheiten eine neue Moral, vielmehr Unmoral gegenüber einem „zu frühen Tod“ entstehen lässt:² Hat der Mensch wider besseren medizinischen Wissens „ungesund“ gelebt? Und doch weiß jeder Mensch von seinem unumstößlichen Ende, sodass selbst medizinisches Handeln nur fragmentarisch bleiben kann.³

„*Media vita in morte sumus*“ (Mitten im Leben sind wir vom Tod umfassen) – die Antiphon aus dem 8. Jahrhundert, Notker I. zugeschrieben, rückt den Tod in das Bewusstsein über die Sterblichkeit jedes Menschen. Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und „*nach dem Sinn des Todes für das Leben*“⁴ sind nicht mittels exakter Wissenschaftlichkeit zu geben. Die eigentümliche Identität von Leben und Sterben⁵, die existentiellen Fragen des „Woher“ und „Wohin“ führen die Aufmerksamkeit des Menschen seit jeher auf ein Ziel des Seins, jenseits unseres Horizonts und unseres Verstehens.⁶ Jan Assmann hat in seinem Buch „*Tod und Jenseits im Alten Ägypten*“ den Tod als „*Ursprung und Mitte der Kultur*“ bezeichnet.

¹ Vgl. Daxelmüller, Tod und Gesellschaft – Tod im Wandel, 13.

² Vgl. ebd., 12.

³ Vgl. Körtner, Der unbewältigte Tod, 29.

⁴ Sterbebegleitung, 27.

⁵ Beinert, Tod und jenseits des Todes, 9.

⁶ Vgl. ebd., 19.

„Der Tod – das bedeutet die Erfahrung des Todes, das Wissen um die Endlichkeit des Lebens, die rituellen Rahmungen von Sterben und Trauer, die Spur der Gräber, das Weiterleben der Toten, die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten, der symbolische Austausch zwischen den Welten der Lebenden und der Toten, das Streben nach Unsterblichkeit, nach Fortdauer in irgend einer Form, irgendwelchen bleibenden Spuren und Wirkungen, nach mehr Welt und mehr Zeit.“⁷

Die christliche Theologie richtet den Blick auf das Jenseits unseres Horizonts, auf die Transzendenz, der Tod – im Glauben angenommen – wird als Durchgang zum ewigen Leben verstanden.⁸ Gleichzeitig geht es in der christlichen Deutung des Todes um Sinn und Geheimnis unseres Seins, das nicht nur aus uns selbst existiert, sondern seinen Ursprung jenseits der Zeugung unserer Eltern hinausreichend hat.⁹ So ist die Thematik einer Theologie des Todes das Lebensende des Menschen als seine wesensmäßige Bestimmung in seiner Ambivalenz: Ende und Vollendung des Lebens.¹⁰ Nach theologischer Auffassung ist die Beziehungsfähigkeit des Menschen zu seinem Gegenüber das Ziel der Religion, sein Selbst ist in einer interpersonalen Struktur angelegt.¹¹ In diesem Sinne verweist Dorothee Sölle auf den jüdischen Philosophen Emanuel Levinas (1906-1995), der den Tod des anderen als „den ersten Tod“ reflektiert.¹² Durch das Erlebnis des Todes des anderen findet die Auseinandersetzung mit dem Tod statt, Sterben und Tod werden als Wirklichkeiten wahrgenommen.

Wenn in der biblischen Tradition nicht nur vom natürlichen Ende des Lebens gesprochen wird, sondern auch von Gericht, so werden die Fragmentarizität, die menschliche Endlichkeit und Sterblichkeit in einer Gottesrelation in den Blick gerückt. Der unwiderrufliche Tod stellt nicht nur das Ende eines unvollendet bleibenden Lebens dar, sondern auch Folge einer Sünde. Dieser Erfahrung eines

⁷ Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 1.

⁸ Vgl. Berger, Ist mit dem Tod alles aus, 61.

⁹ Vgl. Beinert, Tod und jenseits des Todes, 19.

¹⁰ Vgl. Körtner, Der unbewältigte Tod, 23.

¹¹ Vgl. ebd. 24.

¹² Vgl. Sölle, Mystik des Todes, 53.

unvollendet bleibenden Daseins steht die Frohe Botschaft der Heiligen Schrift gegenüber: Die Auferweckung Jesu löst die Zwangsverbindung des Todes mit der Sünde.¹³ Die christliche Glaubensgemeinschaft begründet in der dem Menschen durch Jesu Tod und Auferweckung erwiesenen Gottestreue die Vollen-
dung des fragmentarischen Lebens: Verwandlung des Todes „*in das Leben ohne Ende und Abstrich*“.¹⁴ Der tiefe Sinn des Zusammenhangs von Leben und Tod ist zentraler Teil der christlichen Lehre: Das Dasein in der Zeit ist für den Christen „*integrierender Bestandteil des gesamten einheitlichen Lebensprozesses*“¹⁵, das die volle Erfüllung in der Ewigkeit erlangen wird.

Im Folgenden wird im ersten Teil auf die Entwicklung der biblischen Aussagen über den Tod und das Jenseits eingegangen und somit die Bedeutung des Todes im Christentum thematisiert. Die unterschiedlichen Lehren und Sichtweisen vor allem hinsichtlich der Frage des individuellen Weiterlebens nach dem Tod, werden aus römisch-katholischer bzw. evangelischer Sicht vorgestellt. Der persönliche, subjektive Zugang zu Tod und Jenseits, die Annahme der eigenen Sterblichkeit im Zusammenhang mit einem geglückten, sinnvollen Leben weisen aus der Sicht katholischer und evangelischer TheologInnen und an Hand ausgewählter Textbeispiele im zweiten Teil auf eine individuelle Spiritualität im Zusammenhang mit dem Tod hin. Schließlich erfolgt im Teil drei eine Gegenüberstellung der mystischen Wirklichkeit dieser TheologInnen mit der christlichen Tradition und Lehre.

¹³ Vgl. Beinert, Tod und jenseits des Todes, 45.

¹⁴ Ebd. 46.

¹⁵ Evangelium Vitae, Einführung.

2 Tod und Jenseits im Christentum

2.1 Die christlichen Auffassungen von Tod und Weiterleben

Die Botschaft des Evangeliums, die Auferweckung Jesu Christi von den Toten, Kern des christlichen Glaubens, ist im Glaubenssatz des christlichen Glaubensbekenntnisses formuliert: „*Ich glaube an die Auferstehung der Toten und an das ewige Leben.*“ In den neutestamentarischen Schriften, Evangelien und Briefen des Paulus, ebenso in der Apokalypse ergeht die Heilsbotschaft an die Menschen nicht als bloße Information.¹⁶ Die Bezeugung der Glaubenswahrheit – der Glaube an die eigene Auferstehung – erfolgt durch das Wort und ein von innen her gewandeltes Dasein, das im Auferstehungsglauben die Zuwendung Gottes an den Menschen vermittelt.¹⁷ Gleichzeitig wird auf alttestamentliche Reden und Vorstellungen zurückgegriffen, sodass christliches Denken über den Tod auf Aussagen beider Testamente beruht und klare Entwicklungslinien, die vom Alten (Ersten) ins Neue (Zweite) Testament¹⁸ führen, erkennbar werden.

2.1.1 Der Glaube Israels – von Jahwe bestimmt

2.1.1.1 Die Interpretation von Tod und Leben

In Alt-Israel, beeinflusst von umliegenden Kulturen, reichen die Vorstellungen vom Tod als natürliche Grenze des Lebens bis hin zum Phänomen des Todes auf Grund von Krankheit, Schmerz und Gewalteinflüssen.¹⁹ Die religiöse Tradition Israels ist geprägt durch den Glauben an die Einzigkeit Jahwes und seine Negation der mythischen Götter.²⁰ Der Tod gilt als die Begrenzung des Lebens, gleichzeitig wird die Lebenszeit als von Gott zugemessen erkannt, sodass ein nicht erfülltes irdisches Leben, ein zu früher Tod, ebenso wie die Kinderlosigkeit

¹⁶ Vgl. Hünermann, Gott selbst – Zukunft des Menschen, 141.

¹⁷ Vgl. Hünermann, Sterben, Tod und Auferstehung, 10.

¹⁸ Vgl. Zenger, Das Erste Testament, 152: Die Bezeichnung Erstes bzw. Zweites Testament wurde nach einem Vorschlag von J.A. Sanders erstmals 1987 in der von ihm mitherausgegebenen Biblical Theology Bulletin (BthB) „eingeführt.“

¹⁹ Vgl. Fitschen, Tod II, in: TRE, 582f.

²⁰ Vgl. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 73.

als eine von Gott erfolgte Strafe angesehen wurde.²¹ Der Tod als Lebensbegrenzung galt im Alten Israel - ebenso im Alten Orient – als Folge einer Sünde, aus dem Tun einer Kompetenzüberschreitung:

„Dann legte Gott, der Herr, in Eden, im Osten, einen Garten an und setzte dort hin den Menschen, den er geformt hatte. Gott, der Herr, ließ aus dem Ackerboden allerlei Bäume wachsen, verlockend anzusehen und mit köstlichen Früchten, in der Mitte des Gartens aber den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse [...]. Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen; doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen: denn sobald du davon ißt, wirst du sterben.“²²

Aber nach Gottes Plan sollte der Mensch weder leiden noch sterben müssen.²³ Die Paradieserzählung beschreibt ein Menschenbild, das die vollkommene Harmonie „zwischen Geschöpf und Schöpfer“²⁴ verlor, weil der Mensch – vom Teufel versucht – nicht Gott gemäß war. Der Verlust dieser ursprünglichen Gnade der Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Sünde, wird von Geburt an, „nicht durch Nachahmung, sondern durch Fortpflanzung“²⁵ weitergegeben. Das Bild der Sintflut in der Bibel zeigt die für die Welt tödliche Bedrohung der Kompetenzüberschreitung, jedoch der Schluss der Paradieserzählung lässt die Macht des Todes als Gottes eigene Macht erkennen: Jahwe ist Herr des Lebens, daher bestimmt Jahwe auch die Grenze des Lebens.²⁶

„Da sprach Gott, der Herr: Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. Daß er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt! Gott, der Herr, schickte ihn aus dem Garten Eden weg, damit er den Ackerboden bestellte, von dem er genommen war. Er vertrieb den Menschen und stellte östlich des Gartens von Eden die

²¹ Vgl. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 73

²² Gen 2,8f., Gen 2,16f

²³ Vgl. Katechismus, Kompendium, 50: 72.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 51.

²⁶ Vgl. Sterbebegleitung, 27.

Kerubim auf und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten.²⁷

Einerseits lehrt nun der Jahwe-Glaube den Umgang mit der eigenen Lebensbegrenzung: „[...] Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück“²⁸, andererseits weisen diverse biblische Aussagen auf eine Todesverdrängung hin:²⁹

*„Die Freunde hast du mir entfremdet,
mich ihrem Abscheu ausgesetzt;
ich bin gefangen und kann nicht heraus.
Mein Auge wird trübe vor Elend.
Jeden Tag, Herr, ruf‘ ich zu dir;
Ich strecke nach dir meine Hände aus.
Wirst du an den Toten Wunder tun,
werden Schatten aufstehen, um dich zu preisen?
Erzählt man im Grab von deiner Huld,
von deiner Treue im Totenreich?
Werden deine Wunder in der Finsternis bekannt,
deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?“³⁰*

Das Totenreich Scheol erscheint in den Psalmen und alttestamentlichen Texten in Anlehnung an altorientalisch-ägäische Unterweltsvorstellungen und wird ebenso finster, staubig und still beschrieben.³¹ Der Tote, der in die Scheol absteigt, ist vom Leben abgeschnitten und das bedeutet den Verlust der Jahwe-Gemeinschaft, weil:

*„Ja, in der Unterwelt dankt man dir nicht,
die Toten loben dich nicht;
wer ins Grab gesunken ist,*

²⁷ Gen 3,22-24.

²⁸ Gen 3,19.

²⁹ Vgl. Stiglmeier, Biblische Gottesbilder als Metaphern für die Bewältigung der Todesangst, 182.

³⁰ Ps 88,9-13.

³¹ Vgl. Fitschen, Tod II, in: TRE, 585: PS 88,7; 22,30; 94,17.

*kann nichts mehr von deiner Güte erhoffen.*³²

Nur in der Verwirklichung der Beziehung auf Jahwe erlebt der Mensch ein Dasein in dieser Welt, das von „*Gesundheit, Segen, Heil, Glück und Freude*“³³ geprägt ist. Der Mensch steht in der Gemeinschaft derjenigen, deren Leben in einer positiv qualifizierten Welt als sinnvoll und erfüllt definiert wird. So ist nach israelitischem Verständnis zunächst nur der natürliche Tod die Erfüllung des Seins. Das bloße „Existieren“, das keine Lebenserfüllung darstellt, wird jedoch mit dem „Sterben“ gleichgesetzt.³⁴ Diese Lebensdeutung, die den Tod als Strafe und Folge von Sünde definiert, wurde zunächst im so genannten Tun-Ergehen-Zusammenhang gesehen, als Konsequenz auf das Begehen von Sünden. Der Tod – als Folge des Ungehorsams und nicht als eine natürliche Ordnung angesehen³⁵ - entspricht der Vorstellung von Gerechtigkeit, sodass eine Belohnung der Guten (das Leben als Segen und Bestrafen der Frevler mit Tod als Fluch) erkennbar wird. Dieser Tote „lebt“ in einer Beziehungslosigkeit und führt ein „*nichtiges Leben als Schatten*“.³⁶ Die Kommunikationslosigkeit gegenüber Jahwe bedeutet Un-Leben, weil es eben keine Berührung mit Gott gibt. Die Gott-Mensch Kommunikation, ausgelöst durch Gott, der „*den Menschen aus Erde vom Ackerboden (formte) und in seine Nase den Lebensatem (blies)*“,³⁷ bleibt erhalten für den „*Rechtschaffenden*“, „*für alle Menschen mit reinem Herzen*“.³⁸

Der Tod, dargestellt durch diese Beziehungslosigkeit, „*Lebenszerstörung*“ bzw. eine Art von „*Nicht-Sein*“³⁹ unterscheidet sich vom natürlichen Tod, der positiv als Lebenserfüllung gesehen wird, aber in das Leben des Menschen hineingreift: im Beten Israels werden das Leiden des Menschen, Krankheit, Einsamkeit, Isolation nicht als Leben im eigentlichen Sinn verstanden, sondern sie fallen in den Bereich des Todes. Der Gottesbegriff Israels hat in diesem engen

³² Jes 38,18.

³³ Hoffmann, Die Toten in Christus, 59.

³⁴ Vgl. ebd., 60.

³⁵ Vgl. Woschitz, Tod, in: BThW, 538.

³⁶ Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 73.

³⁷ Gen 2,7.

³⁸ Ps 73,1.

³⁹ Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 73.

Zusammenhang mit der unauflösbaren Gottesgemeinschaft zu einer negativen Qualifikation des Todeskultes, bis hin zu einer völligen Absage zu allem, was mit dem Tod zu tun hat, geführt. Der Text in Jes 38,18 deutet darauf hin, dass Jahwe seine Macht an der Grenze zur Scheol nicht mehr hat. Die Frage, warum Israel den Tod zunächst nicht in sein Gottesbild integriert hat, versucht Victor Maag aus der Eigenart Israels zu erklären, nämlich *„daß bei ihm das nomadische Erbe nicht wie bei allen anderen sesshaft gewordenen Völkern vor und neben ihm von der Macht der der polytheistisch-vitalistischen Religion des Kulturlandes aufgezehrt worden ist“*.⁴⁰ Es scheint zum nomadischen Erbe dazuzugehören, weil Nomaden, *„normalerweise kein religiöses Verhältnis zum Tod“* haben und *„weil ihre Migrationen sie von den Grabstätten ihrer Ahnen zu trennen pflegen [...] Und als sich nach Einschmelzung der kanaanäischen Bauernbevölkerung in den israelitischen Volkskörper die Frage stellte, wie sich Jahwä zum sedentären Vorstellungskreis von Tod und Totenwelt und den damit verbundenen Riten verhalten werde, war die Antwort: Jahwä hat nichts damit zu tun und will nichts damit zu tun haben.“*⁴¹

2.1.1.2 Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes

Die leidvollen nachexilischen Erfahrungen führten zu einer Krise des weisheitlichen Denkens, ausgelöst durch die Kritik am Tun-Ergehen-Zusammenhang, welches das Grundmodell dieser Lebensdeutung veränderte.⁴² Krankheit und Tod führten nicht mehr in das Schattendasein des Scheol, sondern wurden als *„stellvertretendes Leiden“* gedeutet, als Geschick des Gerechten zu den Gott-Zugehörigen: Die grundsätzliche Frage nach der Gerechtigkeit Gottes wird im Psalm 73 angesprochen, in dem man der Problematik des Leides der Frommen und des Glücks der Sünder begegnet. Der Mensch erfährt durch das *„Eintreten ins Heiligtum Gottes“*⁴³, in der Gottesgemeinschaft den Gottesglauben. Jahwes Macht ist hervorgetreten! Der Tun-Ergehen-

⁴⁰ Maag, Kultur, Kulturkontakt und Religion, 181.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Stiglmair, Biblische Gottesbilder als Metaphern für die Bewältigung der Todesangst, 187.

⁴³ Ps 73,16f.

Zusammenhang führt zu einer „Religion der Neider“⁴⁴, ausgerichtet auf den irdischen Nutzen und die irdische Gerechtigkeit. Die Endgültigkeit der Gottesgemeinschaft drückt der Schlussvers aus, eben auch dann, wenn das Leben endet, selbst „wenn mein Leib und mein Herz verschmachten.“

*„Ich aber bleibe immer bei dir,
du hältst mich an meiner Rechten.
Du leitest mich nach deinem Ratschluß
und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit.
Was habe ich im Himmel außer dir?
Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde.
Auch wenn mein Leib
und mein Herz verschmachten,
Gott ist der Fels meines Herzens
und mein Anteil auf ewig.
Ja, wer dir fern ist, geht zugrunde;
Du vernichtest alle, die dich treulos verlassen.
Ich aber - Gott nahe zu sein ist mein Glück.
Ich setze auf Gott, den Herrn, mein Vertrauen.
Ich will all deine Taten verkünden.“⁴⁵*

Der Tod als Grenze, bei Kohelet verbalisiert, hebt die Unterschiede zwischen Reichen und Armen, Weisen und Toren auf, ja, selbst zwischen Mensch und Vieh⁴⁶ werden die Differenzen nivelliert:

„Was die einzelnen Menschen angeht, dachte ich mir, daß Gott sie herausgegriffen hat und daß sie selbst (daraus) erkennen müssen, daß sie eigentlich Tiere sind. Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil

⁴⁴ Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 79.

⁴⁵ Ps 73,23-28.

⁴⁶ Vgl. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 79.

*des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Beide sind Windhauch. Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück.*⁴⁷

Der Tod ist das radikale Ende, der Mensch verliert nicht nur Macht, Würde und Freiheit, die er besaß, auch sein Vermögen ist nur in seinem Dasein unmittelbar zu genießen. Er ist also im Tod gleichsam dem Tier gleichgestellt.⁴⁸ Es gibt keine Möglichkeit, Gott zu „beeinflussen“, um das Todesgeschick zu bestimmen, denn „- für das Leben ist jeder Kaufpreis zu hoch, für immer muß man davon abstehn -.“⁴⁹

2.1.1.3 Jahwe ist Hoffnung und Zukunft

Die Erfahrungen aus dem Exil, zusammen mit den Erfahrungen prophetischer und individueller Frömmigkeit, bereiten einen Aufbruch ins Neue: Der Todesbereich ist nicht mehr die inhaltslose Leere des Scheol, in dem der Mensch Gott nicht mehr preisen kann. Der Tod ist nicht mehr das Letzte oder Strafe ohne Umkehr, sondern erscheint als Möglichkeit der Verwandlung: das Leid ist Leid um Gottes willen und die Gegenwart Gottes ist rettende Macht.⁵⁰ Der Text des Psalms 16 veranschaulicht das Gebet des Frommen, im Vertrauen der Macht Jahwes über das Totenreich:

*„[...] auch mein Leib wird wohnen in Sicherheit. Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du läßt deinen Frommen das Grab nicht schauen. [...] Vor deinem Angesicht herrscht Freude in Fülle, zu deiner Rechten Wonne für alle Zeit.“*⁵¹

Noch scheint in diesen alttestamentlichen Texten die Todesüberwindung nicht ausgesprochen, der Glaube an Gottes Macht im Leben ist aber deutlich erkennbar: *„Der Lebensgrund trägt den Menschen mitten im Bereich des Todes. Daß aber Gottes Lebensmacht den Menschen auch durch den Tod hindurch in*

⁴⁷ Ko 3,18-20.

⁴⁸ Vgl. Delkurt: „Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird“, 102.

⁴⁹ Ps 49,9.

⁵⁰ Vgl. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 78.

⁵¹ Ps 16,9-11.

*ein neues Leben hinüberträgt – diese Gewißheit liegt im alttestamentlichen Wort noch verborgen. Eine geheimnisvolle Transparenz ist aber unverkennbar.*⁵²

In besonderer Weise führt der schon erwähnte Psalm 73 (insbesondere die Verse 23 – 28) zur persönlichen Erfahrung der göttlichen Gerechtigkeit. Es gilt nicht irdische Gerechtigkeit im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhanges, sondern die Gottesgemeinschaft wird Wirklichkeit und besiegt den Tod. Die Texte geben diese Erfahrung als Gewissheit weiter:

*„[...] Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig.“*⁵³

Der Glaube an das neue Friedensreich, das Gott für Israel herbeiführen wird, ist der Glaube an eine Zukunft, unter einem universalen Gericht Gottes, das alle Völker betrifft. In den apokalyptischen Schriften wird von einer „*Reinigung dieser Geschichte*“⁵⁴ und der Verheißung einer neuen Zeit berichtet, die auch für die Toten bereitet wird. Jesaja kündigt die Auferstehung der Toten an:

*„Deine Toten werden leben, die Leichen stehen wieder auf, wer in der Erde liegt, wird erwachen und jubeln. Denn der Tau, den du sendest, ist ein Tau des Lichts, die Erde gibt die Toten heraus.“*⁵⁵

In diesem spätsraelitischen Denken wird in besonderer Weise auch in der Martyrienliteratur⁵⁶ des Alten Testaments die Hoffnung des Glaubenden offenbar, den Tod zu bestehen; besonders in Daniel 12,2 findet sich eine deutliche Formulierung des Auferstehungsglaubens:⁵⁷

⁵² Kraus, Psalmen, 127.

⁵³ Ps 73,26.

⁵⁴ Hünermann, Gott selbst, Zukunft der Menschen, 134.

⁵⁵ Jes 26,19.

⁵⁶ Vgl. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 80: Neben Daniel auch das Buch der Weisheit und das zweite Makkabäerbuch.

⁵⁷ Vgl. ebd.

„Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen; die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu.“⁵⁸

In der Zeit der hellenistischen Judenverfolgungen erleben die Gläubigen erneut durch diese Erfahrungen keinen Tun-Ergehen-Zusammenhang mehr, denn sie stellen Jahwes Gerechtigkeit über ihr eigenes Leben. Dies in der Gewissheit, so schildert es das Buch der Weisheit und das zweite Makkabäerbuch, dass die Erfahrungen des Martyriums, das durchlittene Leid zu einem hermeneutischen Ort wird, in dem die Gottesgemeinschaft als Wirklichkeit Leben über den Tod hinaus ist.⁵⁹

Der Mensch wird aus der Macht des Todes erlöst, im Glauben Israels an Jahwe entsteht Hoffnung, die Stiglmaier⁶⁰ mit dem Bild der „*Entrückung*“ darstellt: Im Vergleich mit dem Bild der „*Auferweckung, (das) oft an die Wiederbelebung denken lässt – ein sehr allgemeines Missverständnis – schließt das Bild der Entrückung dies aus.*“ Auf den Menschen angewandt, ist die Entrückungsvorstellung „*so kontrafaktisch, dass sie sich von selbst als Symbolrede, Interpretament, Metapher zu erkennen gibt und niemand die Lust verspürt, sie zu historisieren.*“⁶¹

Die Glaubenshoffnung Israels liegt in der heilen Zukunft, die Gott heraufführen wird, als neuer Lebensraum für den Menschen sich in Freiheit den letzten Bestimmungen zu stellen.

Israel hat in seiner Geschichte nicht nur verbal, sondern real und praxisbezogen in seinem Weg in diese von Jahwe zugesagte Zukunft Jahwe Zeugnis abgelegt, so dass man durchaus festhalten kann, dass „*Israel von Anfang an von seinem Gott her (lebt) und von der Zukunft, die sein Gott mitbringt.*“⁶²

⁵⁸ Dan 12,2.

⁵⁹ Vgl. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 81: „Was Weisheit 3 bietet, ist in seinem Kern eindeutig Märtyrerfrömmigkeit in der Linie, die von Jesaja 53 bis zu Psalm 73 führt.“

⁶⁰ Stiglmaier, Biblische Gottesbilder als Metaphern für die Bewältigung der Todesangst, 190.

⁶¹ Ebd.

⁶² Hünermann, Gott selbst – Zukunft des Menschen, 135.

So wird für die christliche Glaubensgemeinschaft die Deutung der ganzen Symbolzusammenhänge „zum Horizont der Deutung des gekreuzigten Jesus von Nazareth.“⁶³

2.1.2 Jesus von Nazareth – der Gekreuzigte und Auferstandene

Die Grundaussage der neutestamentarischen Theologie, die Botschaft der Auferweckung Jesu Christi, bestätigt die Botschaft vom nahe gekommenen Gottesreich: Die Identität des auferstandenen und des gekreuzigten Jesus definiert ein neues Bekenntnis zu Gott.⁶⁴ Dieses Bekenntnis ist ein Glaube an die Hoffnung auf den „Tod des Todes“, weil Jesus den „Fluchtod“⁶⁵ auf sich genommen hat.

Die Verheißung des Heils durch die Auferstehung Jesu Christi, in den Evangelien dokumentiert, soll die Sprachlosigkeit über die Macht des Todes überwinden. Gleichzeitig wird der Tod „der Ernstfall der Theologie“⁶⁶, die Unwiderruflichkeit des Todes sollte weder zu seiner Verdrängung, noch zu einer Heroisierung des Todes führen. Vielmehr soll der Glaube Trost und Hoffnung geben im Leben wie im Sterben: durch den Auferstandenen wird der Tod überwunden.

Worin besteht nun die Freudenbotschaft, die Jesus verkündet? Nicht mehr die Bekehrung des Menschen ist Vorbedingung der Vergebung Gottes, sondern seine Hinkehr zu ihm. In Worten und Taten bekundet Jesus die Vergebungsbereitschaft Gottes und das Kommen des Reiches Gottes:

*„Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“*⁶⁷

Die Gegenwart des Reiches Gottes, erlebt an den Beispielen der Heilungen der Kranken und Besessenen (vgl. Lk 11,14), verkündet in den Gleichnissen des

⁶³ Stiglmaier, *Biblische Gottesbilder als Metapher für die Bewältigung der Todesangst*, 191.

⁶⁴ Vgl. Fitschen, *Tod II*, in: TRE, 590.

⁶⁵ Stock, *Tod V*, in: TRE, 615.

⁶⁶ Schoberth, *Tod*, in: EKL, 900.

⁶⁷ Lk 11,20.

aufkeimenden Saatgutes, des Sauerteiges, der das Mehl zu durchsäuern beginnt (vgl. Lk 13, 18-21), ist als Schatz, als Perle, hier und jetzt zu beheben.⁶⁸

Aus den Evangelientexten wird daher auch deutlich, dass diese Gegenwart in der Gemeinschaft Christi und seiner Jünger wachsen wird, und die Anforderung der unumgänglichen Hinkehr und Umkehr zu Gott die Zukunftserwartung betrifft.⁶⁹ Jesus selbst beanspruchte in diesen Verkündigungen das Recht für Gott zu sprechen und erkannte auch die Ablehnung bei den Repräsentanten jüdischer Traditionen, in denen er selbst stand. Aber seine Antwort auf diese Ablehnung, die er deutlich sah, war nicht die Rolle eines politischen Siegers, sondern das Leiden und das Todesgeschick zu übernehmen.⁷⁰ Die Passionserzählungen des Neuen Testaments berichten von den Abendmahlsworten Jesu und bezeugen, dass Jesus durch sein Leiden, stellvertretend die Sünde der Menschen auf sich nehmend, eingehen wird in den „Tag“⁷¹ Gottes, weil durch seinen Tod das Reich Gottes erreicht ist:

*„Amen, ich sage euch, ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reiche Gottes.“*⁷²

Im Bezug zu Jesaya und dem 4. Gottesknechtslied, das vom Knecht Gottes handelt, den Gott selbst erwählt und gesandt hat, wird der Tag des Reiches Gottes durch den Tod Jesu endgültig für alle erschlossen. In der Stunde des Abendmahls verkündet Jesus die Worte:

„Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ und ebenso im Becherwort: *„Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!“*⁷³

⁶⁸ Vgl. Hünermann, Gott selbst – Zukunft des Menschen, 137.

⁶⁹ Vgl. Penelhum, Das Christentum, 45.

⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷¹ Hünermann, Gott selbst – Zukunft des Menschen, 139.

⁷² Mk 14,25; vgl. Lk 22,15-18.

⁷³ 1 Kor 11,24f.

Der Gottesknecht ist zum Leben erstanden⁷⁴ – die Auferweckung Jesu Christi – wird zum Glaubensbekenntnis der apostolischen Kirche. In der Bekenntnisformel überliefert Paulus dieses Geschehen, das die Heilszukunft für den Menschen bezeugt:

„[...] Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift, und er ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.“⁷⁵

Das Christusereignis, „die Totenerweckung kraft Todesüberwindung“⁷⁶ wird zur tragenden Lehre der Kirche, die sich als Gemeinschaft der Glaubenden versteht, als Volk Gottes.⁷⁷ Die Wertung des Todes erhält im Neuen Testament keine neue Grundrichtung, der „gekreuzigte Vollendete“⁷⁸ Jesus von Nazareth, verwirklicht in seinem Martyrium und seiner Auferweckung die Visionen des Alten Testaments. Christus besiegt den Tod, indem er als Gott selbst in die Scheol hinabsteigt, und „der Raum der Kommunikationslosigkeit zum Raum seiner Anwesenheit“⁷⁹ gemacht hat. „Der Christ stirbt in den Tod Christi hinein“⁸⁰ diese Formel weist einerseits auf die Auseinandersetzung mit dem Leid, Krankheit und letztlich Tod in unserem Dasein hin und andererseits eröffnet sie dem Glaubenden, das diese unverfügbare Macht, „die allenthalben sein Leben begrenzt, nicht eine blinde Naturgesetzlichkeit (ist), sondern eine Liebe, die sich ihm selbst so in die Verfügung gegeben hat, daß sie für ihn und mit ihm gestorben ist.“⁸¹

⁷⁴ Vgl. Jes 53,10-12.

⁷⁵ 1 Kor 15,3-5.

⁷⁶ Beinert, Tod und jenseits des Todes, 46.

⁷⁷ Vgl. Hünermann, Gott selbst – Zukunft des Menschen, 142.

⁷⁸ Stiglmaier, Biblische Gottesbilder als Metaphern für die Bewältigung der Todesangst, 191.

⁷⁹ Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 82.

⁸⁰ Ebd., 85.

⁸¹ Ebd.

2.1.3 Das theologische Verständnis vom Tod im Christentum

In der christlichen Theologie ist der Tod die *„unbedingte Grenze des leiblich-geistigen Daseins“*⁸², zugleich auch Grenze zwischen Gottes und des Menschen Leben, sodass *„Gott ist und bleibt der höchste Herr des Lebens“*. In diesem Zusammenhang bezeichnet die katholische Kirche den Menschen als *„nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.“*⁸³

Dieser Unverfügbarkeit des Menschen über Leben und Tod hat der Vatikan in seinem Hirtenbrief von Papst Johannes Paul II. der Enzyklika *„Evangelium vitae“*⁸⁴ Nachdruck verliehen und auf die Problematik einer Naturalisierung des Todes reagiert. Er verwirft darin eine ihm im 20. Jahrhundert erscheinende *„Kultur des Todes“*⁸⁵, die in einem engen Zusammenhang mit einer *„objektiven Verschwörung gegen das Leben“*⁸⁶ steht, nämlich Abtreibung und Empfängnisverhütung, Techniken künstlicher Fortpflanzung und vorgeburtlicher Diagnosen (im Zusammenhang mit eugenischer Abtreibung):

*„(Der Mensch) ist daher nicht mehr in der Lage, sich angesichts des Lebens, das geboren wird, und des Lebens, das stirbt, nach dem wahren Sinn seines Daseins fragen zu lassen, indem er diese entscheidenden Augenblicke des eigenen ‚Seins‘ in echter Freiheit annimmt. Er kümmert sich nur um das ‚Machen‘ und bemüht sich unter Zuhilfenahme jeder Art von Technologie um die Planung, Kontrolle und Beherrschung von Geburt und Tod. Aus ursprünglichen Erfahrungen, die ‚gelebt‘ werden sollen, werden Geburt und Tod zu Dingen, die man sich einfach zu ‚besitzen‘ oder ‚abzulehnen‘ anmaßt.“*⁸⁷ Der Papst sieht *„im Kampf zwischen der ‚Kultur des Lebens‘ und der ‚Kultur des Todes‘“*⁸⁸ eine Auseinandersetzung *„zwischen Bösem und Guten, Tod und Leben“* und führt weiter aus, dass *„[...] wir diesem Konflikt nicht nur ‚gegenüber‘ (stehen),*

⁸² Althaus, Die letzten Dinge, 83.

⁸³ Katechismus der katholischen Kirche, § 2280.

⁸⁴ Enzyklika Evangelium Vitae von Papst Johannes Paul II.

⁸⁵ Ebd., Pkt. 21.

⁸⁶ Ebd., Pkt. 12.

⁸⁷ Ebd., Pkt. 22.

⁸⁸ Ebd., Pkt. 21.

sondern (wir) befinden uns notgedrungen ‚mitten drin‘: wir sind durch die unausweichliche Verantwortlichkeit in die bedingungslose Entscheidung für das Leben involviert und daran beteiligt.⁸⁹

In diesem Sinne tritt ebenso die Evangelische Kirche ein „für die Anerkennung und den Schutz der **Würde jedes Menschen in der ganzen Spanne seines Lebens** – vom Anfang bis zum Ende.“⁹⁰ Im Bewusstsein seiner Sterblichkeit versucht der Mensch nicht nur der Frage nach dem Sinn seines Lebens nachzugehen, sondern auch der Tatsache des Todes einen Sinn zu geben. In den Ausführungen des evangelischen Gemeindekatechismus wird darauf eingegangen:

„[...] So sagen wir etwa: Wir nehmen am Kreislauf von Werden und Vergehen teil. Das Leben geht weiter, auch wenn der einzelne stirbt. Eine Generation löst die andere ab. Es hat keinen Zweck, sich dagegen aufzulehnen. [...] Auch das Gedächtnis der Toten lebt mehr oder weniger lang fort. Es kann tröstlich sein, von jemandem zu wissen, daß er für eine gute Sache gestorben ist. Denn: ‚Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde‘ (Joh 15,13).“⁹¹

Wichtige Formulierungen der christlichen Lehre finden sich in den Schriften von Paulus: Der Tod, „Lohn der Sünde“⁹², als Preis, den der sündige Mensch zu entrichten hat, nicht als Strafe, sondern als Konsequenz der willentlichen Abwendung von Gott. Gleichzeitig ist der Tod für Paulus aber auch Gnade: die Grenze der Abwendung, denn die vorläufige Gottesgemeinschaft im Dasein des Menschen führt durch den Tod in das ewige Leben mit Gott.⁹³ Die neue Gott-Mensch-Beziehung, erfahren durch das Christusgeschehen, wird für Paulus zur Hoffnung aller Christen auf eine heilsgeschichtliche Bedeutung: Die „ad-mortem“-Frage lautet: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“⁹⁴

⁸⁹ Enzyklika Evangelium Vitae von Papst Johannes Paul II., Pkt. 28.

⁹⁰ Sterbebegleitung, 38.

⁹¹ Evangelischer Gemeindekatechismus, 396.

⁹² Röm 6,23

⁹³ Vgl. Sterbebegleitung, 28. (Herv.i.O.)

⁹⁴ 1 Kor 15,55

Die biblische Botschaft lautet, dass der biologische „leibliche“ Tod des Menschen durch die Taufe – mit Eintritt in das Christentum – bereits überwunden wird. Johannes bezeichnet die *„Wüste des kaum lebenswerten Lebens vor der Begegnung mit Jesus als ‚Tod‘“*.⁹⁵ So hat der Mensch am Ende seiner biologischen Existenz nicht plötzlich *„ewiges Leben“*, sondern hat als Christ seinen Tod in der Vergangenheit und Anteil an der unsichtbaren Welt Gottes. Diese Welt konkretisiert sich in der Liebe Gottes und ist erlebbar in der Gemeinschaft mit Jesus: das neue Leben ist in Jesus Christus begründet und besteht in der Teilhabe an seiner Auferstehung.⁹⁶

Zugleich aber wird – nach Paulus – in der Begegnung mit Gott, im Tod, das Gericht Gottes walten:

*„Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat.“*⁹⁷

Die traditionelle Theologie bezeichnete zunächst den Abbruch der Gottesbeziehung als *„zweiten Tod“*, der im Vergleich zum irdischen Leben keine Möglichkeit einer Buße seiner fehlerhaften Entscheidungen mehr zulässt und das Gericht Gottes walten würde. Demnach wird in der frühchristlichen Literatur vor dem *„zweiten Tod“* gewarnt, die Apokalypse spricht der endzeitlichen Vernichtung im *„Feuersee“*⁹⁸ für alle nicht standhaften Christen.

Heute wird das besondere Gericht in der katholischen Theologie als *„unmittelbare Vergeltung“* verstanden, *„die jeder gleich nach seinem Tod in seiner unsterblichen Seele entsprechend seinem Glauben und seinen Werken von Gott erhält. Diese Vergeltung besteht im Eintreten in die Seligkeit des Himmels, unmittelbar und nach einer entsprechenden Läuterung, oder im Eintreten in die ewige Verdammnis der Hölle.“*⁹⁹

⁹⁵ Berger, Ist mit dem Tod alles aus, 39.

⁹⁶ Vgl. Röm 6,13

⁹⁷ 2 Kor 5,10

⁹⁸ Fitschen, Tod II, in: TRE, 588: Apk 2,11; 20,6.14; 21,8.

⁹⁹ Katechismus, Kompendium, 83: 208.

Nach lutherischem Verständnis kann der Mensch keinen Beitrag zu seiner Errettung leisten, „weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt“.¹⁰⁰ In Bezug auf die Heilsgewissheit betonen die Reformatoren: „In der Anfechtung soll der Gläubige nicht auf sich, sondern ganz auf Christus blicken und ihm allein vertrauen. So ist er im Vertrauen auf Gottes Zusage seines Heils gewiß, wenngleich auf sich schauend niemals sicher.“¹⁰¹

Die biblische Botschaft der Ereignisse der Auferweckung Jesu wird in der christlichen Theologie einerseits als „Selbstbekundung Gottes“¹⁰², der als Gott des Lebens (Hos 6,2) und der Gerechtigkeit (Ps 11,7, 25,8; Jer 22,15 und andere) in der jüdischen Tradition zu erfahren war, und andererseits als „Selbstbekundung Jesu an die Jünger“¹⁰³ definiert, wobei durch Gottes Tat der Auferweckung der Tod nicht als letztes Geschehen in Jesu Leben zu sehen ist.

Die Auferstehung ist daher „keine objektivierende Rede, sondern Glaubensaussage von Menschen, die von dem bezeugten Inhalt existentiell betroffen sind und ihn mit ihrer veränderten Existenz bezeugen, und zwar nicht zur Befriedigung von Neugierde, sondern zur Umkehr vor aller Welt. Außerhalb des Glaubens kann man nicht sinnvoll von Auferstehung sprechen.“¹⁰⁴ Das Auferstehungszeugnis ist im Christentum zum eigentlichen Grund des Glaubens geworden. Die Auferstehung Jesu vom Tod bedeutete für seine Jünger und Jüngerinnen sein Wirken im irdischen Leben als Botschaft weiterzugeben bis zum Ende aller Tage.¹⁰⁵

Wird dem Menschen in der christlichen Theologie der Tod zum Leben? Im christlichen Verständnis des Todes führt der „physische Prozess der Auflösung“¹⁰⁶ den jedes Menschenleben zu erleiden hat, zu einer Grundhaltung des Menschen, in der die Präsenz des Todes mit Leid verbunden ist. Die Leidvermeidung, wie sie heute den Menschen durch Medizin, Psychologie, Pädagogik

¹⁰⁰ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Pkt.4.1.

¹⁰¹ Ebd., Pkt. 4.6.

¹⁰² Gruber, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“, 61.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Kessler, Auferstehung Christi, in: LThK, 1185.

¹⁰⁵ Vgl. Gruber, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“, 63.

¹⁰⁶ Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 84.

angeboten wird, könnte als endgültige Erlösungs-Bemühung anwachsen.¹⁰⁷ Diese Versuche bedeuten jedoch, jegliche Auseinandersetzung mit dem Leid zu vermeiden, die aber letztlich für einen Selbstfindungsprozess der eigenen Grundverfassung des Seins unerlässlich zu sein scheint.¹⁰⁸ In der Phase der Leidannahme, in der der Gläubige auch seine eigene Unverfügbarkeit seines Lebens über den Tod akzeptiert, kann er im Vertrauen einer Liebe, die ihm durch den Tod Christi gegeben ist, den Tod besiegen. Der Mensch reift nach christlichem Glauben zum „*wirklichen, zum ewigen Glauben*“.

2.1.4 Der christliche Glaube an das Jenseits des Todes

2.1.4.1 Das katholische Bekenntnis der Auferstehung

Vor dem Hintergrund eines theologiegeschichtlichen Überblicks des christlichen Auferstehungsbekenntnisses ist zunächst auf die christliche Jenseitslehre hinzuweisen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralen Konstitution „*Gaudium et Spes*“, Nr. 18: „Das Geheimnis des Todes“ vorstellt:

„Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten. Der Mensch erfährt nicht nur den Schmerz und den fortschreitenden Abbau des Leibes, sondern auch, ja noch mehr die Furcht vor immerwährendem Verlöschen. Er urteilt aber im Instinkt seines Herzens richtig, wenn er die völlige Zerstörung und den endgültigen Untergang seiner Person mit Entsetzen ablehnt. Der Keim der Ewigkeit im Menschen läßt sich nicht auf die bloße Materie zurückführen und wehrt sich gegen den Tod. Alle Maßnahmen der Technik, so nützlich sie sind, können aber die Angst des Menschen nicht beschwichtigen. Die Verlängerung der biologischen Lebensdauer kann jenem Verlangen nach einem weiteren Leben nicht genügen, das unüberwindlich in seinem Herzen lebt. Während vor dem Tod alle Träume nichtig werden, bekennt die Kirche, belehrt von der Offenbarung Gottes, daß der Mensch von Gott zu einem seligen Ziel jenseits des irdischen Elends geschaffen ist. Außerdem lehrt der christliche

¹⁰⁷ Vgl. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 89.

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

*Glaube, daß der leibliche Tod, dem der Mensch, hätte er nicht gesündigt, entzogen gewesen wäre, besiegt wird, wenn dem Menschen sein Heil, das durch seine Schuld verloren ging, vom allmächtigen und barmherzigen Erlöser wiedergeschenkt wird. Gott rief und ruft nämlich den Menschen, daß er ihm in der ewigen Gemeinschaft unzerstörbaren Lebens mit seinem ganzen Wesen anhangt. Diesen Sieg hat Christus, da er den Menschen durch seinen Tod befreite, in seiner Auferstehung zum Leben errungen. Jedem also, der ernsthaft nachdenkt, bietet daher der Glaube, mit stichhaltiger Begründung vorgelegt, eine Antwort auf seine Angst vor der Zukunft an; und zugleich zeigt er die Möglichkeit, mit den geliebten Brüdern, die schon gestorben sind, in Christus Gemeinschaft zu haben in der Hoffnung, daß sie das wahre Leben bei Gott erlangt haben.*¹⁰⁹

Es zeigt sich, dass die Bedeutung dieses Christusereignisses für die Zukunft des Menschen, bezeugt in den neutestamentarischen Schriften, in den Glaubenssätzen der Kirche von Anfang an formuliert und weitergegeben wird:

„Ich glaube [...] Auferstehung der Toten (des Fleisches)“

Das Apostolische Glaubensbekenntnis weist mit diesem Satz auf die Grundaussagen des christlichen Glaubens hin: Der Glaube an Gott heißt an die Auferstehung des Fleisches im Sinne der Vollendung der Schöpfung und Erlösung zu glauben, in einem endgültigen Zustand des Menschen: „[...] werden nicht nur die vom Leib getrennte Geistseele, sondern auch unsere sterblichen Leiber einst wieder lebendig“.¹¹⁰ Die katholische Lehre besagt, dass zunächst durch den Tod die Seele vom Leib getrennt wird und nur die unsterbliche Seele dem „besonderen Gericht“¹¹¹ Gottes entgegenght, um am Jüngsten Tag durch das Letzte Gericht wieder mit dem Leib, „der bei der Wiederkunft des Herrn verwandelt auferstehen wird“¹¹², vereint zu werden.

¹⁰⁹ Pastorale Konstitution „Gaudium et Spes“, Nr. 18: Das Geheimnis des Todes.

¹¹⁰ Katechismus, Kompendium, 82: 203.

¹¹¹ Ebd., 83: 208.

¹¹² Ebd., 83: 205.

Der Mensch, als leib-seelische Einheit¹¹³ ist ein endliches Wesen und daher mit der Vergänglichkeit von Leib und Seele konfrontiert. Da aber die Glaubenshoffnung in der Errettung des Menschen aus der Todesmacht durch die Auferstehung Christi besteht, stellt sich die Frage, ob die Hoffnung sich nicht auf eine schon *im* Tod geschehene Auferstehung beziehen könnte.¹¹⁴ Der katholische Theologe Gisbert Greshake¹¹⁵ verweist in diesem Zusammenhang auf die ursprüngliche Lehre des Auferstehungsglauben, in der Bedeutung der „*Errettung aus der (Todes-)Macht des Bösen, der Sünde und der Schuldverflochtenheit sowie Teilhabe mit Christus am Leben des trinitarischen Gottes*“ und sieht in der theologischen Weiterführung dieser Lehre, dass „*Auferstehung nicht erst am Ende der Tage, sondern bereits im Tod*“ zu verstehen sei. Auferstehung sei somit ein Vorgang, „*der anhebend in der Taufe, sich radikalisiert im Tod, seine Universalität und damit Vollendung am Ende der Geschichte findet.*“

Karl Rahner vertritt ebenso diese Position, indem er erklärt, wenn man „*die bleibende Bezogenheit der Geistseele auf die Materie scholastisch ausgedrückt als bleibende Informiertheit des verklärten Leibes durch die vollendete Geistseele denkt [...], kann auch die empirische Erfahrung des Leichnams im Grab gar keine Argument mehr abgeben, daß die ‚Auferstehung‘ noch nicht stattgefunden habe*“¹¹⁶.

Beinert¹¹⁷ vertritt die Meinung, dass der Mensch, der im Tod seine leib-seelische Einheit verloren hat, ja „*vom realen Tod zu realem Leben*“ von Gott erweckt wird, man diesen Vorgang als „*Verwandlung*“ des „*vergehenden Körpers*“ in einen von Gott „*Vollendeten*“ verstehen kann. Der Begriff „*Verwandlung*“ findet sich im eschatologischen Kapitel des 1. Korintherbriefes:

¹¹³ Vgl. Gruber, Franz, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“, 63: vom biblischen Glauben her war eine Trennung von Leib und Seele bezüglich der Auferstehung nicht akzeptabel, obwohl zunächst die christliche Eschatologie von der Leib-Seele Dichotomie stark beeinflusst war.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 65.

¹¹⁵ Greshake, Auferstehung der Toten, in: LThK, 1203f

¹¹⁶ Rahner, Über den „Zwischenzustand“, 455-466, 461 f.

¹¹⁷ Beinert, Tod und jenseits des Todes, 111.

„[...] Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden – plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall. [...] Denn dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit. Wenn sich aber dieses Vergängliche mit Unvergänglichkeit bekleidet und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit, dann erfüllt sich das Wort der Schrift: Verschlungen ist der Tod vom Sieg.“¹¹⁸

Da die Frage des „Wie“ dieser Auferstehung zum einen die menschliche Vorstellungskraft übersteigt, zum anderen keine Beweisbarkeit der Glaubensauffassung möglich ist, könnte Aufgabe der Theologie sein, den katholischen Auferstehungsglauben als „eine echte Möglichkeit“¹¹⁹ einer denkbaren Hoffnung zu begründen. Schärfl erkennt in der Auferstehung nach dem Tod eine Wiederexistenz einer Person, im Sinne einer Transformation dieser verleblichten Person. In seinem Modell einer transformierten Leiblichkeit, sind nicht der Körper oder die körperlose Seele Träger der personalen Identität, sondern ausschließlich die Struktur eines Leibes. Diesen bezeichnet Schärfl als ein „Zwischen“¹²⁰ von geistig-personalem Selbstsein und seelenloser Körperlichkeit.

Eine weitere Überzeugungskraft den Auferstehungsglauben zu verinnerlichen, könnte auch eine existentielle Erfahrung sein, so wie sie z.B. in den urchristlichen Gemeinden und Situationen die Menschen zeigen.¹²¹ Gruber verweist auf ein Zitat von Ludwig Wittgenstein, der, wenn er *„WIRKLICH erlöst werden soll, [...] Gewißheit (braucht), - nicht Weisheit, Träume, Spekulationen – und diese Gewißheit ist der Glaube.“*¹²² Wittgenstein verbindet den Glauben mit der Liebe: *„Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben. Oder: Es ist die Liebe, was die Auferstehung glaubt. Man könnte sagen: Die erlösende Liebe glaubt auch an die Auferstehung; hält auch an der Auferstehung fest.“*¹²³

¹¹⁸ 1 Kor 15,51-54

¹¹⁹ Schärfl, Auferstehung denken, 551-562.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Vgl. Gruber, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“, 67.

¹²² Vgl. ebd., 67: Anm.: 27: L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: Über Gewißheit (Werkausgabe, Bd. 8), Frankfurt/M. 1984, 443-573, hier 495 f.

¹²³ Gruber, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“, 67.

So stellt sich die Frage, inwieweit die Erfahrung der Unbedingtheit der Liebe, die Erfahrung einer gegenseitigen Anerkennung Motiv des Auferstehungsglaubens wird. Für Helmut Kuhn¹²⁴ ist die theologische Interpretation dieser gegenseitigen Anerkennung des Gut seins der Liebenden aus der Schöpfungstheologie abzuleiten: „*Gott sah, daß es gut war*“ (Gen 1, 10). Nach Kuhn lässt das Ja der Liebe unsere Existenz bejahen und indem wir den Anderen anerkennen, „*eine nochmalige, zweite Erschaffung, eine Art Wiedergeburt unserer Existenz*“¹²⁵ erfahren.

In der Bewertung der gegensätzlichen Erfahrungen zitiert Gruber den Psychoanalytiker Igor Caruso, der Trennungsprozesse in Fallstudien darstellt: Das Scheitern einer Liebesbeziehung scheint der endgültigen Trennung nur vorauszugehen: „*Die Liebenden wissen – oder glauben zu wissen -, dass ihre Liebe nicht hinüber (wohin? Über den Tod hinaus?) gerettet wird und nehmen das Scheitern ihrer Liebe durch die Trennung vorweg.*“¹²⁶ Der Tod scheint also in diesem Fall als absolute Grenze der Liebe unüberwindbar, und die Liebe ist „*eine infantile Illusion, die sinnlos gegen die absolute Vergänglichkeit anläuft.*“¹²⁷

Die Liebe aber – in der Anerkennung des Anderen und seinem Gut sein, in der Wertschätzung der Mitmenschen - führt zu sich selbst und lässt das eigene Dasein nicht absurd erscheinen. Die Macht der Liebe bewirkt als Macht des Seins eine transzendente, göttliche Wirklichkeit, in der dem Anderen nicht der Tod, sondern das Leben zugesprochen wird. Denn die Liebe „*ist stark wie der Tod (Hld 8,6), weil sie den Tod überwunden in sich hat, wenn anders das geliebte DU – ohne selbst etwas zu tun! – dem liebenden ICH Dasein gibt.*“¹²⁸

Die biblischen Grundaussagen bezeugen die göttliche Liebesmächtigkeit, indem durch die Auferweckung Jesu von Nazareth die Liebe den Tod überwindet. Die christliche Interpretation dieser Bewahrheitung der Liebe verbindet die ero-

¹²⁴ Kuhn, „Liebe“, Geschichte eines Begriffes, 23.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Caruso, Die Trennung der Liebenden, 219.

¹²⁷ Gruber, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“, 70.

¹²⁸ Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 444.

tische Liebe einerseits und die Agape als Liebe Gottes andererseits und betrachtet sie als zusammengehörig: „*Stark wie die Liebe ist der Tod*“ (Hld 8,6) und „*Gott ist die Liebe*“ (1 Joh 4,8,16). Die Liebe befähigt zur Hoffnung auf die Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens, weil sie beim DU bleiben kann, auch wenn der Andere stirbt.¹²⁹ Das Christentum stellt diese Liebe in das Leben und Handeln der Menschen, weil so der Auferstehungsglauben auch glaubwürdig gelebt wird. Indem die Menschen sich solidarisch mit den Leidenden und Sterbenden erklären, wird die Würde des Menschen und die Unbedingtheit des Lebens gewahrt.¹³⁰ In diesem Sinne führt die Formulierung von Papst Benedikt in seiner Enzyklika *Spe salvi*,

„*Ich bin überzeugt, dass die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist*“ (Nr. 43), zur weiteren Glaubensformel, die lautet:

„*Ich glaube [...] das ewige Leben*“

Das „ewige Leben“ wird in der katholischen Lehre als „*Leben, das gleich nach dem Tod beginnt*“¹³¹ definiert, dem jedoch das bereits erwähnte „*besondere Gericht*“ vorangehen wird. Jene, die keiner Läuterung bedürfen, treten sofort in den Himmel ein, wo sie Gott „*von Angesicht zu Angesicht*“ (1 Kor 13,12) schauen.¹³² Jene, die noch einer Läuterung bedürfen, des ewigen Heils aber sicher sind, befinden sich in einem Zustand des Purgatoriums.¹³³ Als Hölle oder ewige Verdammnis bezeichnet die katholische Lehre „*das ewige Getrenntsein von Gott*“¹³⁴. Der Mensch wurde frei und eigenverantwortlich von Gott erschaffen, so ist es auch sein freier Entschluss, in Todsünde zu sterben. Christus hat dies mit den Worten „*Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer*“ (Mt 25,41) ausgedrückt. So bekennen alle Aussagen des Neuen Testaments, Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferweckten, „*als jenen, in dem Gottes ureigenstes*

¹²⁹ Vgl. Gruber, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“, 70.

¹³⁰ Vgl. ebd., 72.

¹³¹ Katechismus, Kompendium, 83: 207.

¹³² Vgl. ebd., 83: 209.

¹³³ Vgl. ebd., 84: 210.

¹³⁴ Ebd., 84: 212

*Leben den Menschen erschlossen ist.*¹³⁵ Die Zukunft Gottes selbst wird den Glaubenden, als Volk Gottes, offenbart und gilt für das Ende aller Menschen und vor aller Welt: *„Und alle Völker werden vor ihm zusammengerufen werden und er wird sie voneinander scheiden wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet.“*¹³⁶

Die von Gott bereitete Wahrheit über die erwartete Zukunft wird in der Form des letzten und allgemeinen Gerichtes erfolgen und *„im Urteil zum seligen Leben oder zur ewigen Verdammnis bestehen.“*¹³⁷ Durch die freie Entscheidung des Menschen kann er sich aus dieser Gottesgemeinschaft ausschließen, und den ewigen Tod und unendliche Gottesferne wählen oder durch den Glauben an Jesus Christus auf den *„Tod des Todes“*¹³⁸ hoffen. Gott will, dass *„sich alle bekehren“* (2 Petr 3,9), obschon das ewige Leben ein Geschenk Gottes bleibt, so wird das Gericht, vom Menschensohn selbst als Richter, ein Gericht der Barmherzigkeit. Durch die grenzenlose Zuwendung Gottes an den Menschen wird das *„Maß des Richtens“*¹³⁹ am Tun der Liebe bzw. im Tun gegen Gottes Barmherzigkeit genommen:

„Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40) und: *„Amen, ich sage euch: was ihr einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan. Und sie werden weggehen, und die ewige Strafe erhalten, die Gerechten aber das ewige Leben“* (Mt.25 45 f).¹⁴⁰

Die Gemeinschaft der Glaubenden weiß sich im „hier und jetzt“ bereits in der Zukunft Gottes lebend und der Vollendung entgegen gehend. Die Betonung des Heils im „hier und jetzt“ vermittelt das Johannesevangelium und so bezieht sich Rudolf Schnackenburg auf diese Aussagen: *„In Jesus Christus ist die Fülle des Heils anwesend (1,14,16), den Menschen endgültig und bleibend angeboten (vgl. 17,3) und im Glauben erreichbar (20,31). Darum vollzieht sich in der ge-*

¹³⁵ Hünemann, Gott selbst – Zukunft des Menschen, 142.

¹³⁶ Mt 25,32.

¹³⁷ Katechismus, Kompendium, 85: 214.

¹³⁸ Stock, Tod V, in: TRE, 615.

¹³⁹ Hünemann, Gott selbst – Zukunft des Menschen, 147.

¹⁴⁰ Mt 25,40; Mt 25,45f.

*genwärtigen Entscheidung Heil oder Gericht und wird darin die ganze Zukunft ergriffen.*¹⁴¹

Die vollkommene Vollendung, die Zukunft Gottes, ist ebenfalls Teil der Verkündigung von Johannes:

„Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um euch einen Platz vorzubereiten? Wenn ich gegangen bin und euch einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin.“¹⁴²

Auch die Kirche, als Volk Gottes lebt in dieser Spannung von „Schon und Noch-Nicht“. Hünermann verweist auf das II. Vatikanum (vgl. Lumen gentium, 7. Kap.), das die Kirche als Gemeinschaft, die in sich einen endzeitlichen Charakter hat, charakterisiert.¹⁴³ Aufgabe der Kirche ist es in gelebter Praxis von dieser Glaubensbotschaft Zeugnis abzugeben: die Zukunft Gottes soll den Menschen angesichts der Endlichkeit und Brüchigkeit des Daseins auf die Kraft der Zukunftshoffnung in Gott hinweisen, und nicht der Resignation überlassen.¹⁴⁴

Die theologische Bedeutung des Zeitbegriffes für den Menschen in der Welt liegt darin, dass da die Zukunft Gottes in Jesus bereits angebrochen ist, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft im Ganzen gesehen bereits als vergänglich zu betrachten sind. Das Sterben, der Tod, wird für den Einzelnen als Eingang in die Zukunft Gottes und wird dessen „*wahre Bestimmung*“¹⁴⁵. Am Ende der Weltzeit, deren „*Stunde und Tag Gott allein kennt*“¹⁴⁶ wird – für den Menschen nicht vorstellbar – das allgemeine und individuelle Gericht stattfinden. In der Offenbarung des Johannes¹⁴⁷ wird der neue Himmel, die neue Erde verkündet, die göttliche Vollendung des Menschen als von der Zukunft Gottes her:

¹⁴¹ Schnackenberg, Das Johannesevangelium, 543.

¹⁴² Joh 14,2f.

¹⁴³ Vgl. Hünermann, Gott selbst – Zukunft des Menschen, 144. Vgl. auch Lumen gentium

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 159.

¹⁴⁵ Ebd., 154.

¹⁴⁶ Katechismus, Kompendium, 85: 215.

¹⁴⁷ Offb 21,1.

„Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr.“

2.1.4.2 Die evangelische Lehre – Differenzen und Gemeinsamkeiten

Bei der Betrachtung der theologischen Relevanz beim Thema Tod wird der Blick nicht auf die Thematik Tod an sich gerichtet, sondern auf die Zusammenhänge mit dem Tod: die Macht des Todes wird ja in der Theologie keineswegs negiert, sondern Aufgabe der Theologie ist es, bei der Bereitung zum Sterben die Zusagen zur Verheißung zu verkünden.¹⁴⁸

In Luthers Theologie wird mit dem Tod die Frage nach dem gnädigen Gott verbunden, sodass zum Fokus christlicher Hoffnung die Gott-Mensch Beziehung steht, die niemals zerstört ist:

„Ubi igitur et cum quocunque liquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter. (Wo also und mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, der ist gewiss unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, dass wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicherweise reden will).“¹⁴⁹

Ebenso wird im Gebet Luthers das Auferstehungsbekenntnis, sein Glaube an das ewige Leben deutlich bekundet:

„Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinem Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet,

¹⁴⁸ Vgl. Schobert, Tod, in: EKL, 898.

¹⁴⁹ Luther, WA 43, 481, 32-35, zit. nach: Stock, Tod V, in: TRE, 618.

*im rechten Glauben geheiligt und erhalten,
gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft,
sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält
im rechten, einigen Glauben,
in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen
täglich alle Sünden reichlich vergibt
und am Jüngsten Tag mich und alle Toten
auferwecken wird
und mir samt allen Gläubigen in Christus
ein ewiges Leben geben wird.
Das ist gewißlich wahr.“¹⁵⁰*

Die unterschiedlichen Lehrauffassungen beider Konfessionen liegen in den Fragen der Unsterblichkeit der Seele bzw. nach dem Zustand nach dem Tod. So kennt die evangelische Lehre¹⁵¹ kein Fegefeuer (Purgatorium), weil der Übergang in das ewige Leben bei Gott kein sühnendes Werk benötigt. Luther verwendete gelegentlich den Begriff des „Seelenschlafs“¹⁵², sowie es auch in der evangelischen Tradition die Vorstellung gibt, dass nur die Seele zunächst nach dem Tod zu Gott kommt und die Vereinigung mit dem Auferstehungsleib am Jüngsten Tag erfolgt. Die evangelische Theorie des 20. Jahrhunderts wendet sich von dieser Deutung des Todes ab, weil sie darin – im Hinblick auf Kriege und Völkermorde – eine Verharmlosung des Todes zu erkennen meint.¹⁵³ Das Konzept des „Ganztodes“ in der evangelischen Lehre - im Sinne, dass nichts am Menschen den Tod überlebt¹⁵⁴ - ist eine der wesentlichsten Differenzen zur katholischen Lehre.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers, 14.

¹⁵¹ Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 815.

¹⁵² Antes, Der Tod als Durchgang zur ewigen Glückseligkeit, 112.

¹⁵³ Vgl. Schoberth, Tod, in: EKL, 901.

¹⁵⁴ Vgl. Stock, Tod V, In: TRE, 617.

¹⁵⁵ Vgl. Antes, Der Tod als Durchgang zur ewigen Glückseligkeit, 112: Zu den genannten Differenzen ist auch noch die Heiligenverehrung und das katholische Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zu erwähnen.

Die Überzeugung der „*Auferstehung im Tod*“ im Sinne eines Übergangs in die Ewigkeit Gottes im Sterben ist ebenso wie in der katholischen Theologie weit verbreitet.

Problematisch erscheint es jedoch die Individualisierung des Todes in der Eschatologie zu beschreiben, weil diese Auffassung eine „*schon erlöste Seele trotz einer noch unerlösten Welt*“ bedeuten würde.¹⁵⁶ Die Botschaft vom Letzten (allgemeinen) Gericht am Ende der Zeiten wird von allen Christen angenommen.¹⁵⁷

Fokus beider Lehren ist ebenso die Überwindung der Macht des Todes und die Verheißung der Auferweckung Jesu von den Toten, dass „*[...] weder Tod noch Leben [...] uns scheiden (kann) von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.*“¹⁵⁸

So erfahren die apokalyptischen Zukunftshoffnungen Israels eine deutliche Prägung durch die Aussagen des Neuen Testaments über die Wiederkunft des Herrn: Das Reich Gottes ist in der christlichen Erwartung durch Jesus Christus, der bereits an diesem Leben Anteil hat, im Hier und Jetzt angebrochen.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Vgl. Antes, *Der Tod als Durchgang zur ewigen Glückseligkeit*, 112.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 113.

¹⁵⁸ Röm 8,38f.

¹⁵⁹ Vgl. Hünermann, *Gott selbst – Zukunft des Menschen*, 146.

3 Spiritualität des Todes bei ausgewählten zeitgenössischen TheologInnen

3.1 Dorothee Sölle



(Foto übernommen von: Sölle, Dorothee, *Gewöhnen will ich mich nicht*; herausgegeben von Bärbel Wartenberg-Potter; 2005. Umschlagfoto: © Corbis; Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.)

3.1.1 Leben und Werk

Dorothee Sölle wird 1929 in Köln geboren. Nach Abschluss ihres Theologie-, Literatur- und Philosophiestudiums habilitiert sie sich an der Universität Köln, bekommt jedoch in ganz Deutschland keinen Lehrstuhl angeboten. So wirkt sie als Privatdozentin für neuere deutsche Literaturgeschichte und unterrichtet schließlich 1975-1987 systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York. Seit 1969 ist sie mit dem Religionspädagogen Fulbert Steffensky verheiratet.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Dorothee_S%C3%B6lle

Dorothee Sölle reiht sich in die Riege der bekanntesten VertreterInnen einer befreiungstheologisch orientierten Kirche und Theologie. Sie ist bekannt für die Verbindung von gesellschaftlichem und politischem Engagement und tief mystisch geprägter Frömmigkeit. Sie ist darüber hinaus die meist gelesene theologische Autorin der Gegenwart.¹⁶¹ Zu ihren bekanntesten Werken zählen *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘* (1965), *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie* (1968), *Es muß doch mehr als alles geben, Nachdenken über Gott* (1992) und *Mystik und Widerstand* (1997), 2005 folgte schließlich *Gewöhnen will ich mich nicht*.¹⁶²

Im Vorwort zu Sölles Werk *Gewöhnen will ich mich nicht, Engagierte Texte und Gedichte* beschreibt Bärbel Wartenberg-Potter, als Herausgeberin, die Theologin als „eine Prophetin, die mit lauter Stimme die Richtigkeit, die sie entdeckt hatte, vorgetragen hat.“¹⁶³ Sie sei ein Mensch gewesen, der alltägliches Leben (Wirtschaft, Politik, Gesellschaft) und Religion mühelos miteinander verbunden habe und Alltägliches jeden Tag im Lichte des Evangeliums neu zu entdecken imstande gewesen sei.¹⁶⁴ Dabei habe sie sich mit dem Schlechten nicht abgefunden, sondern habe immer danach gestrebt, die „Schönheit (des Lebens) zu preisen, die alltäglichen wunderbaren Momente [...]“¹⁶⁵ Auch habe sie nie aufgehört, dafür zu kämpfen, dass es besser und schöner werde.¹⁶⁶ „Gott lieben, Freude, Inspiration, Lebendigkeit, Glück erfahren, Fülle und Erfüllung. Überwindung des Getrenntseins“¹⁶⁷ – das verstehe Sölle unter jener Gotteserfahrung, auf die sie gestoßen sei und die nun an die Stelle des alten Gottesbildes trete.

Wartenberg-Potter bezeichnet Sölle auch als ein Geschenk für die Christen, da sie den Menschen eine neue Sprache für den Glauben geschenkt habe. „Allein auf die Vollmacht ihres Wortes und ihrer Gedanken gestützt, hat sie nimmer-

¹⁶¹ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Dorothee_S%C3%B6lle

¹⁶² Vgl. ebd.

¹⁶³ Wartenberg-Potter, Vorwort, in: Sölle, *Gewöhnen will ich mich nicht*, 9.

¹⁶⁴ Ebd., 10.

¹⁶⁵ Ebd. 9.

¹⁶⁶ Vgl., ebd.

¹⁶⁷ Ebd.,15.

müde zur Erneuerung der Kirche beigetragen [...].¹⁶⁸ Durch diese neue Sprache, durch diese neue Art über Gott zu sprechen, habe sie „*unser Gottesbild wesentlich verändert*“.¹⁶⁹ Es sei diese „*neue Sprache für Gott*“, der Sölle ihre weltweite Wirkung zu verdanken habe.¹⁷⁰

Darüber hinaus sei sie für eine feministische Perspektive in der Kirche eingetreten und habe damit „*uns Frauen ein Licht aufgesteckt und den sanften Schein schwesterlicher Solidarität verbreitet*“.¹⁷¹ Sölle, so Wartenberg-Potter, habe erkannt, „*dass das traditionelle, patriarchalisch geprägte Gottesbild ein Teil des Gender-Systems war, das männliche Macht über Frauen festschrieb*“¹⁷², sie ihrerseits habe sich aber bemüht, „*in der Sprache der Liebe und der Gerechtigkeit zu sprechen*“.¹⁷³

Sie sei auch immer bereit gewesen, für die kleinen Leute einzutreten und habe sich nicht gescheut, auf persönliche Erfahrungen zurückzugreifen, sodass sie anderen erklären konnte, was sie theologisch entdeckt hatte. Es sei diese Verbindung gewesen, die ihr Werk geprägt habe und dessen „*existentielle Qualität*“ ausmache, „*die immer wieder berührt*“.¹⁷⁴

Mystik des Todes, sechs Jahre nach Fertigstellung ihres Werkes *Mystik und Widerstand*, sollte das letzte Kapitel dieses Buches sein, und ist Dorothee Sölle schwer gefallen zu schreiben. „*Die letzten Zeilen hat sie zwei Tage vor ihrem Tod geschrieben*“¹⁷⁵, schreibt Fulbert Steffensky in einem Vorwort zu diesem Buch und so blieb das Buch ein Fragment, das die Familie – so wie es der Wunsch Dorothee Sölles war - veröffentlichte und auch den Text nicht veränderte.¹⁷⁶ Dorothee Sölle starb am 27.04.2003.

¹⁶⁸ Wartenberg-Potter, Vorwort, in: Sölle, Gewöhnen will ich mich nicht, 11.

¹⁶⁹ Ebd., 13.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 14.

¹⁷¹ Ebd., 10.

¹⁷² Ebd., 14.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ebd., 16.

¹⁷⁵ Steffensky, Vorwort, in: Sölle, *Mystik des Todes*, 9.

¹⁷⁶ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 10.

3.1.2 „Gegen den Tod“

*Ich muss sterben
aber das ist auch alles
was ich für den tod tun werde*

*alle anderen ansinnen
seine beamten zu respektieren
seine banken als menschenfreundlich
seine erfindungen als fortschritte der wissenschaft
zu feiern
werde ich ablehnen*

*All die anderen verführungen
zur milden depression
zur geölten beziehungslosigkeit
zum sicheren wissen
dass er ja sowieso siegt
will ich widerstehen*

*Sterben muss ich
aber das ist auch alles
was ich für den tod tu*

*Lachen werd ich gegen ihn
geschichten erzählen
wie man ihn überlistet hat
und wie die frauen ihn
aus dem land trieben*

*Singen werd ich
und ihm land abgewinnen
mit jedem ton*

Aber das ist auch alles¹⁷⁷

Mit diesem Gedicht beschreibt Dorothee Sölle die Todesangst der Menschen, die darauf beruht, dass sie mit dem Gefühl leben, irgendetwas versäumt zu haben. Dadurch entsteht das Bedürfnis, das einerseits das Sterben und den Tod aus dem Leben ausklammert und andererseits der Wunsch nach individuel-

¹⁷⁷ Sölle, Gewöhnen will ich mich nicht, 100.

lem Weiterleben. Aber „es gibt nichts gegen den Tod – außer der Liebe, und darum ist der Tod von Menschen, die in diesen Strom der Liebe nicht eingetaucht sind, ohne Hoffnung.“¹⁷⁸

Sölle sieht in der christlichen Liebe den Zugang das Sterben zu lernen, weil nur im Glauben an die Liebe Gottes werden auch wir sein „wie Jesus war, der für das Leben anderer eintrat und den eigenen Tod doch annehmen konnte.“¹⁷⁹ Die Botschaft der Bibel lautet: „Wir wissen, dass wir aus dem Tod ins Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (1 Joh. 3,14). So bedeutet Christsein, das Leben anzunehmen, das auch den Tod enthält, weil mit dem Tod eben „nicht alles aus (ist)“, weil der Christ nicht für sich selber alles ist, sondern „alles weiter geht.“¹⁸⁰

3.1.3 In der Auseinandersetzung mit dem Tod

„Der Tod, vom dem die Bibel spricht“¹⁸¹

Es gibt den Tod, bei dem wir noch atmen, reden, konsumieren, produzieren aber doch nicht leben. Für Sölle ist das der Tod, von dem die Bibel spricht. Der Tod als sinnloses Leben, weil es in einer Beziehungslosigkeit zu anderen geführt wird, der Mensch, der in den anderen Angst, Bedrohung fühlt, „stirbt“ am Brot allein. Diese Verlassenheit ist ein Sein ohne Beziehungen, ohne Verhältnisse und ist ein schrecklicher Tod mitten im Leben. Die Bibel offenbart uns ein Leben, das nicht nur aus „weiterfunktionieren“ besteht, die Angst vor dem Tod resultiert aus einem Leben fürs Brot allein: das ist der Tod, von dem die Bibel spricht. Sölle spricht von einem „angeordneten Tod“ der strukturellen Gewalt, der wir unterliegen, wenn unser Leben an eine Gesellschaft angepasst ist, die allein am Brot lebt, mit anderen Worten, sich dem Profit unterordnet. Dieser angeordnete, gewaltsame Tod spiegelt in unserer Welt die vielschichtige Art zu töten, wie Berthold Brecht es beschreibt:

¹⁷⁸ Sölle, Gewöhnen will ich mich nicht, 98.

¹⁷⁹ Ebd., 99.

¹⁸⁰ Ebd., 100.

¹⁸¹ Ebd., 90

„Es gibt viele Arten zu töten. Man kann einem ein Messer in den Bauch stechen, einem das Brot entziehen, einen von einer Krankheit nicht heilen, einen in eine schlechte Wohnung stecken, einen durch Arbeit zu Tode schinden, einen zum Selbstmord treiben, einen in den Krieg führen usw. Nur wenig davon ist in unserem Staate verboten.“¹⁸²

In der Welt, in der wir leben, wird diese strukturelle Gewalt angeordnet und in unserem Alltag eingeübt. Sölle ruft auf, gegen dieses „Tot sein“, wie sie das Leben in Beziehungslosigkeit, ein Leben vollgestopft mit Belanglosigkeiten nennt, aufzubegehren. Die Bibel spricht vom Tod als der Sünde Sold, und damit ist nicht der natürliche Tod gemeint, es ist der gewaltsame Tod, der Tod der Kriege, aber auch der „*Erstickungstod am Brot allein*“, der als Schicksal in unserer Welt hingenommen wird. Und so bedeutet der Glaube an Gott für Sölle sich dem Leben stellen, nicht als „*Komplize des Todes*“¹⁸³ vom Brot allein leben, die Gewalt dulden und einfach funktionieren.

Es wird schwer für diese Menschen, das Faktum Tod anzunehmen. Die Todesangst als Gefühl des unerfüllten, ja ungelebten Lebens ist eben der Wunsch eines individuellen Weiterlebens. Das Ja zum Glauben schließt für Sölle das Sterben lernen mit ein: Jesus hat sich gegen den Tod gestellt, in den Geschichten der Wiedererweckung geht es um die Überwindung der Herrschaft des Todes und Parteinahme für das Leben. Jesus hat gegen den gewaltsamen Tod gekämpft und fand das Sterben für sich nicht als das Schlimmste.

„Terror mortis est ipsa mors und nichts anderes“¹⁸⁴

Dorothee Sölle leitet mit der Frage „*Ist der Tod der letzte Feind?*“ eine theologische Debatte ein: In der Auseinandersetzung mit C. S. Lewis, einem anglikanischen Schriftsteller (1898-1963)¹⁸⁵, erhebt sich die Frage der „Wiedervereini-

¹⁸² Brecht, Ges. Werke 12, 466., zit. nach: Sölle, Gewöhnen will ich mich nicht, 93

¹⁸³ Sölle, Gewöhnen will ich mich nicht, 96

¹⁸⁴ Luther, Bd. 8, Nr. 311: zit. nach: Sölle, Mystik des Todes, 17

¹⁸⁵ Lewis, Über die Trauer, 30f: zit. nach: Sölle, Mystik des Todes, 47

gung“ mit den Toten im Jenseits. Seine bittere Erfahrung der Trauer nach dem Tod seiner Frau war, dass diese so sehr der Angst glich. Er erfuhr keinen Trost aus der Religion, die Sprüche der Bibel schienen für ihn von keinem Wiedersehen zu berichten, vielmehr *„vermag (es) nur solche zu trösten, die Gott mehr lieben als die Toten und die Toten mehr als sich selbst“*.¹⁸⁶ In Lewis Denken werden „die Freude des Herrn“ und die *„Wiedervereinigung mit dem Toten“* bloß als *„Blankoschecks“* weder bildhaft noch gefühlsmäßig als Wirklichkeiten zusammengefasst.¹⁸⁷ So ist für Sölle zwar das *„Zusammendenken“* der Unsterblichkeit des Individuums mit dem ewigen Leben eine ihrer wesentlichsten Fragen, aber der zweite *„Blankoscheck“*, die Wiedervereinigung mit den Toten ihr großer Zweifel. Sie schließt sich der Erkenntnis Lewis an, dass Gott *„nie und nimmer als Weg zu etwas anderem gebraucht werden kann.“*¹⁸⁸ In vielen frommen Sprüchen wird nicht die Liebe zu Gott ausgedrückt,¹⁸⁹ sondern eine Art Benutzbarkeit Gottes. Auch die Mystiker, allen voran Meister Eckhard, wussten, dass nicht der Zweck die Liebe ausmacht. Für Sölle ist es sehr wohl möglich, die Toten mehr zu lieben, als sich selbst, aber sie kann sich nicht vorstellen, dass Gott daran „interessiert“ ist – wie C.S. Lewis dies formuliert - *„Gott mehr zu lieben als die Toten.“* Wenn Lewis von einem *„glücklichen Wiedersehen am jenseitigen Ufer“* spricht, so sieht er darin nur die *„populären Vorstellungen“*, die daher rühren, dass man sich Gott nur als Weg, als Mittel zu nähern sucht. Aber Gott selbst sollte das Ziel sein, man könnte von einem *„Nebenergebnis“* sprechen, wenn man das Wiedersehen im Jenseits andenkt. Für Sölle ist die *„Unsterblichkeit der Seele“* in Verbindung mit der Auferstehungshoffnung eigentlich aus der christlichen Theologie herauszunehmen, um auch dieses *„Nebenergebnis“* aufzugeben.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Lewis, Über die Trauer, 31: zit. nach: Sölle, Mystik des Todes, 48.

¹⁸⁷ Ebd., 80f: zit. nach: Sölle, Mystik des Todes, 50.

¹⁸⁸ Sölle, Mystik des Todes, 48.

¹⁸⁹ Wie zum Beispiel das naive Kindergebet: „Lieber Gott, mach mich fromm, dass ich in den Himmel komm“

¹⁹⁰ Vgl. Sölle, Mystik des Todes, 49.

3.1.4 Der Tod des anderen

Ist der Tod immer der Tod eines einzelnen?¹⁹¹ Auch wenn der Tod nicht übertragbar ist, stellt Sölle in Anlehnung an das Buch „Totenwache“ des Philosophen und Schriftstellers, Michel Mayer, die Frage: *„Ist der Tod mein Eigentum, gehört er dem Ego?“* Mayer versucht aus dieser *„Nichtübertragbarkeit des Todes“*, wie aus einem Gefängnis, herauszuführen. So setzt er sich mit dem Tod des anderen auseinander – sowie es in dem alten Ritual der „Totenwache“ üblich war: Es ist eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod an einem Ort der „Wache“ für einen Verstorbenen. Auch der jüdische Philosoph, Emanuel Levinas (1906-1995)¹⁹², nennt *„den ersten Tod“* den Tod des anderen. *„Nicht mein Nicht-sein ist beängstigend, sondern das des Geliebten oder des anderen, der mehr geliebt wird als mein Sein. Das, was man mit einem leicht verfälschten Ausdruck Liebe nennt, ist die Tatsache schlechthin, dass der Tod des anderen mich mehr erschüttert als der meine. Nicht die Angst vor dem Tod, der mich erwartet, sondern mein Empfangen des anderen macht den Bezug zum Tod aus.“*¹⁹³ Der Individualismus, der absolut zu werden scheint, wird von Levinas entmachtet. Er stellt das Ich in den Akkusativ, das Ich wird gefordert, gebraucht. Für Sölle ist diese Stellung des „Ichs“ die Fähigkeit zu einer Beziehung, zur Übernahme der Verantwortung für den anderen, das eigentliche Ziel der Religion. Sie schließt damit an Buber an, der von *„er ist wie du“* oder *„Im Anfang war die Beziehung“* spricht.¹⁹⁴

Im Hebräerbrief 13,14 ist zu lesen, dass wir *„hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen“*. Sölle schließt sich dem christlichen Theologen Henning Luther an, der die Individualisierung des Todes scharf kritisiert und zur Aufgabe christlichen Glaubens aufruft, die in erster Linie nicht die Vermittlung von *„Trost, Gewissheit und Beruhigung“* sein soll. *„Vielmehr unterbricht (der Glaube) die Normalität unseres Lebens, ruft uns heraus, lässt uns aufbrechen*

¹⁹¹ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 51.

¹⁹² Vgl. ebd., 53.

¹⁹³ Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, 116: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 53.

¹⁹⁴ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 54.

(Abraham) und die Heimat suchen.“¹⁹⁵ Er sieht seinen Tod nur als fiktiven Tod, „ein fiktiver Tod, ein gedanklich vorweggenommener Tod. Die eschatologische Hoffnung als Protest gegen den Tod der anderen richtet sich also nicht auf meine Unsterblichkeit.“¹⁹⁶

3.1.5 Die politische Dimension der Auferstehung heute: Solidarität mit den Armen

Sölle nennt Paulus den „*Mystiker des Todes*“. Paulus lebt in einer Welt der totalitären Herrschaft. Das Imperium „Pax Romana“ ist eine „*Zerstörungsmacht*“, in der die Menschen „*unentrinnbar gefangen sind*.“ Diese Gefangenschaft zeigt sich durch die Herrschaft der Sünde, die für Paulus eine gesellschaftliche und nicht individualistische Realität darstellt. Sölle interpretiert den Begriff „Sünde“ bei Paulus nicht als individuelle Tat der Menschen, sondern in Beziehung mit der totalitären Herrschaft des römischen Reiches. Kann, so stellt sie die Frage, der Tod „*der Sünde Sold*“ (Römer 6.23) sein, wenn ein kleines Kind verhungert? Ist in diesem Fall nicht vielmehr der Tod, den man bittet: „*Komm, führe mich in Frieden, weil ich der Welt bin müde*.“¹⁹⁷

Paulus lebt mit den Menschen in den jüdischen Gemeinschaften und kennt ihre Nöte. Ihr Leben ist geprägt von Armut und gegen die in der Tora gestellten Anforderungen, die der Kaiser von ihnen abverlangte. Es ist ein Leben in ‚Sünde‘ und Paulus setzt den Tod als Preis dieser Unterwerfung an. Eine Macht, die Gott verleugnet, die aber Anbetung verlangt, ist der „*Stachel des Todes*“ (1 Kor 15,56)¹⁹⁸, so ist Sünde auch das Leben unter dieser Herrschaft: der Mensch, von der Sünde beherrscht, „*verkauft an die Sünde*“ (Röm 7,14). Auch Paulus lebt in dieser Sünde und muss mit dem Tod bezahlen:

¹⁹⁵ Luther, Henning, Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede, in: ZThK 88, 407-426: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 55.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Text von unbekanntem Dichter um 1724: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 56.

¹⁹⁸ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 58: „Das griechische Wort „kentron“ bezeichnet einen mit eisernen Stacheln besetzten Stab, mit dem man Tiere antrieb und Sklavinnen und Sklaven folterte.“

“[...] ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde“¹⁹⁹

Sölle spannt den Bogen der Unterwerfung der „pax Romana“-Herrschaft bis in unsere Welt und findet ein vergleichbares „*Im-Tode-Sein*“.²⁰⁰ Vielleicht heißen unsere Götzen „*Cash und fun?*“ lautet die Frage für Sölle und beklagt, dass ein Wirtschaftssystem wie der Neoliberalismus eine neue Art „pax romana“ zulässt, in dem eine Verarmung und Zerstörung großer Teile unserer Erde negiert werden. Das ist eine Welt, in der es keine Gemeinsamkeit, keine Beziehung zu unseren Nächsten gibt, weil es lediglich um „*enlighted self-interest*“²⁰¹ geht. Paulus spricht vom „*Leib des Todes*“, der von Christus errettet wurde. Sölle übernimmt dieses Ende der „*Sklaverei der Sünde*“²⁰² durch die Auferstehung in unsere heutige Zeit: Es ist ein Aufruf sich an der Auferstehung aus dem Tod der „*heutigen Sklaverei*“ zu beteiligen. Heute, wie zur Zeit Paulus innerhalb der römischen Sklaverei, gibt es einen „*Tod, in dem wir (heute) leben*“²⁰³, und eine Auferstehung aus dem Tod: „*Eine andere Welt ist möglich.*“²⁰⁴ Dieses Zitat der heutigen Globalisierungsgegner kann man auch – so Sölle – mit Paulus' Worten sagen: „*Wir wissen doch: Wir haben unsere alte Wertordnung fallen lassen und sind nicht mehr vom Haben abhängig.*“ (Röm 6,6f.)

Über auferstehung²⁰⁵

*Sie fragen mich nach der auferstehung
sicher sicher gehört hab ich davon
dass ein mensch dem tod nicht mehr entgegenrast
dass der tod hinter einem sein kann
weil vor einem die liebe ist
dass die angst hinter einem sein kann
die angst verlassen zu bleiben
weil man selber
gehört hab ich davon*

¹⁹⁹ Röm 7,14.

²⁰⁰ Sölle, *Mystik des Todes*, 61.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Ebd., 62.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd.: „Ein wunderbarer Satz der heutigen Globalisierungsgegner.“

²⁰⁵ Sölle, *Gewöhnen will ich mich nicht*, 103.

*so ganz wird dass nichts da ist
das fortgehen könnte für immer*

*Ach fragt nicht nach der auferstehung
ein märchen aus uralten zeiten
das kommt dir schnell aus dem sinn
ich höre denen zu
die mich austrocknen und kleinmachen
ich richte mich ein
auf die langsame gewöhnung ans totsein
in der geheizten wohnung
den großen stein vor der tür*

*Ach frag du mich nach der auferstehung
ach hör nicht auf mich zu fragen.*

3.1.6 Gebären und sterben – Geschehen lassen des Todes: Bruder/Schwester Tod²⁰⁶

Sölle leitet den Abschnitt Geburt und Tod mit einem Zitat aus Büchners „Dantons Tod“ (4. Akt, 3. Szene) ein: *„Der Tod öffnet die Geburt; beim Sterben sind wir so hilflos und nackt wie neugeborene Kinder. Wir bekommen das Leichentuch zur Windel. Was wird es helfen? Wir können im Grab so gut wimmern wie in der Wiege.“*

Nicht nur in der Bibel wird auf den Zusammenhang von Geburt und Tod hingewiesen. Sölle nennt das Beispiel aus der griechischen Antike: die Göttin der Unterwelt Hekate war ursprünglich die Göttin der Fruchtbarkeit. Einerseits Herrscherin über das Reich der Toten und andererseits Beschützerin der Lebenden, verkörperte sie das Symbol zweier „natürlicher“ Wirklichkeiten. Haben Frauen durch ihre Fähigkeit Leben zu gebären einen anderen Zugang zum Tod? Und

²⁰⁶ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 85.

wie hat sich die Einstellung zu den beiden „*natürlichen*“ Wirklichkeiten in unserer heutigen Zeit und Gesellschaft verändert? Das sind die zentralen Fragen, die sich Sölle stellt. In der heutigen Zeit beobachtet Sölle, dass die Menschen verlernt haben, das Leben, das auch Niederlagen, Krankheit, Leid bedeutet, in seiner Fragmentiertheit annehmen zu können. Es gilt eher, eine „eigene“ Welt durch eigene Aktivität, sozusagen „*Macher des eigenen Lebens und Schicksals*“ sinnvoll zu sehen. So wird es in der heutigen Zeit möglich, das Gebären und Sterben aus dem Zustand des „*Geschehenlassens*“²⁰⁷, also einer Passivität, herauszuführen. Es scheint direkt in unserer Gesellschaft ein Anspruch darauf zu bestehen, einerseits z. B. noch nach der Menopause zu gebären und andererseits den Todeszeitpunkt immer mehr nach hinten zu verschieben. Krankheit, Leid, Tod erscheinen den „*Machern*“ als Niederlage und Grenze zum „*machbaren*“ Leben, der Umgang mit dieser „*Machtlosigkeit*“ gegenüber der Niederlage führt zu Verdrängung, Verleugnung, weil sie sinnlos erscheinen. Es ist - und dieser Gedanke könnte aus der Sieger- und Macherwelt herausführen - ein Widerspruchenken für Sölle möglich. Aufruhr und Demut können gemeinsam und wechselseitig antreten, und so kann der Tod der Feind, aber auch der Bruder, die Schwester sein.

Wie aber ist diese Grenze für den Menschen „*einzuüben*“²⁰⁸, an der der Mensch in seiner realen Existenz steht? Sölle stellt die Religionen, die alle, so die Erkenntnis der Religionswissenschaften, am Totenkult entstanden sind, in den Vordergrund. Die Religion bietet mit ihren Ritualen und Bräuchen die Einbeziehung der Toten mit den Lebenden an. Es gilt die Erinnerung an die Toten zu bewahren, ihre Namen zu nennen; das Ritual der Erinnerung als Ehrung der Toten lässt uns die eigene Endlichkeit nicht verdrängen, sondern erfahren. Und hier an diesem Ort wird der Frau in beinahe allen Traditionen die Schlüsselrolle zugeschrieben, die Aufgabe der Einübung.

Die Botschaft der christlichen Religion verheißt den sterblichen Menschen Anteil an der Ewigkeit, am Reich Gottes zu haben. Haben Frauen weniger Interesse als Männer daran, „*ihre Sterblichkeit mit Hilfe von Doktrinen von einem Le-*

²⁰⁷ Sölle, *Mystik des Todes*, 87.

²⁰⁸ Ebd., 90.

ben nach dem Tod zu leugnen?²⁰⁹ Für Sölle stellt sich die Frage, ob dieser Ansatz nicht den als unwichtig angesehenen Körper verneint. Die Gebärfähigkeit der Frau scheint auch die Fähigkeit zu sein, sich besser mit der Sterblichkeit auseinanderzusetzen.²¹⁰

3.1.7 „Den Tod integrieren“²¹¹ – ein Ansatz in der feministischer Theologie

Die Frage, wie den Tod zu bewältigen, wie anzunehmen als Feind, als Bruder, Schwester, führt Sölle in die feministische Theologie. Zwei Grundbegriffe eines Beziehungsdenkens, die systematisch reflektiert, Hilfe sein könnten zur Annahme der Endlichkeit. Feministische Denkansätze über „Macht/Gegenseitigkeit“²¹² führen diese Begriffe zueinander. Gottes Macht – die gute Macht – ist nicht als Herrschaftsdenken aus einer Geschlechtsdifferenzierung zu verstehen, sondern als Ermächtigung für andere. Das Reich Gottes, oft heute in der Theologie als „Königsherrschaft Gottes“²¹³ reduziert auf den Begriff Herrschaft, zielt auf Gegenseitigkeit und gerechte Formen der Beziehung zwischen den Menschen und Gott und den Menschen. Sölle stellt diese Beziehunghaftigkeit oder Relationalität an den Beginn der feministischen Theologie, und zitiert die brasilianische Theologin Ivone Gebara:

„[Der Begriff Rationalität] beinhaltet die Aufforderung, uns ständig neu als menschliche Wesen, die mit anderen zusammen Teil eines einzigen Lebensnetzes sind, zu verstehen. Rationalität verweist uns auf eine Gerechtigkeit der Interdependenz und der Ökologie, das heißt auf eine Gerechtigkeit, die das Ökosystem einbezieht. Fehlbar zu sein macht die menschliche Verfasstheit aus, die sich in unserer geschichtlichen und kulturellen Wirklichkeit niederschlägt. Diese Gefährdung und Fehlbarkeit macht uns vom anderen abhängig und lässt die Relationalität als Konstitutivum unseres Wesens erscheinen.“²¹⁴

²⁰⁹ Ruether: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 120.

²¹⁰ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 120.

²¹¹ Ebd., 110.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd., 111: „wie etwa in Karl Barths Übersetzung“.

²¹⁴ Gebara, *Die dunkle Seite Gottes*, 170, 181, 173: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 112.

In der Gegenseitigkeit wird – feministisch gedacht – die Macht nicht ausgeklammert, weil die Macht nicht als Herrschaft oder Überlegenheit gedacht ist, sondern ermächtigt und befähigt. Die Macht ist teilendende, gegenseitige Macht, die Sölle Gott in einer *„Macht-in-Beziehung“*²¹⁵ denken lässt. Der Vorwurf an die Theologie, die Gott-Mensch-Beziehung androzentristisch in den Dualitäten wie aktiv/passiv, Leben schaffen/empfangen darzustellen, bezieht sich auch darauf, wie Gott selbst benannt wird: er ist König, Richter, Vater etc. und dialektisch korrigiert, Knecht, Gefangener, Mutter. Für Sölle besteht die Gegenseitigkeit in der Gott-Mensch-Beziehung aus Angewiesenheit und Bedürftigkeit und wird erst dann wahr, wenn das *„Gott braucht mich“*²¹⁶ dazu kommt. Goethe hat die *„freiwillige Abhängigkeit“* als *„schönsten Zustand“* bezeichnet und hinzugefügt *„und wie wäre er möglich ohne Liebe?“*²¹⁷

Erst diese freiwillige Abhängigkeit, davon ist Sölle überzeugt, macht das „Sein“ unseres Lebens aus, erst dann kann eine wirkliche Beziehung zwischen Menschen in einem „Einander-Brauchen“ entstehen. Die feministische Theologie führt in ihren Ansätzen in eine Gott-Mensch-Beziehung, die losgelöst von parentaler Liebe zu Gott und patriarchalisch geführter Gott-Beziehung zu einer Gegenseitigkeit führt, in der selbst die Botschaft der Erlösung als solche gedacht werden kann. Sölle führt in diesem Zusammenhang einen Quäkerausdruck an, der diese Gegenseitigkeit ausdrückt: *„Wir müssen Freundinnen und Freunde Gottes werden.“*²¹⁸ So ist Gebaras Hoffnung auch Hoffnung für Sölle, dass es möglich ist, den Tod nicht zu töten, sondern *„dass es möglich ist, den Tod stärker als einen Teil in uns zu integrieren, der zu allem Lebendigen gehört.“*²¹⁹ So wird der Tod angenommen, *„als eine Wirklichkeit in mir, als einen spirituellen Raum“*²²⁰, denn wenn wir den Tod verleugnen, *„wie könnten wir davon sprechen, geboren zu werden?“*²²¹ In uns finden so Liebe und Tod untrenn-

²¹⁵ Sölle, *Mystik des Todes*, 113.

²¹⁶ Ebd., 115.

²¹⁷ Goethe, *Wahlverwandschaften*: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 115.

²¹⁸ Sölle, *Mystik des Todes*, 117.

²¹⁹ Gebara, *Das Seufzen der Schöpfung*, *Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*, 79-83: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 117f.

²²⁰ Ebd., 118.

²²¹ Ebd.

bar zueinander, als Versuch, die Endlichkeit anzunehmen, „die zugleich von der Liebe zum Ewigen getragen ist.“²²²

Die menschlich-göttliche Zusammenarbeit wird in der feministischen Theologie als Wahrnehmung göttlicher Immanenz in unserem Leben gedacht.²²³ Gott ist nicht von uns unabhängig zu denken, es gilt nicht unsere Geburtlichkeit zu überwinden, sondern sie mit unserer Sterblichkeit im Zusammenhang zu sehen. Für Sölle ist entscheidend, Gott im Leben wahrzunehmen - „God happens“ ist mehr als ein Gottesbeweis - so ist es möglich, Gott auch im Sterben zu erfahren.²²⁴ In der Offenbarung des Johannes werden ein neuer Himmel und eine neue Erde angekündigt, die Verwandlung der Erde geschieht in der Zusammenarbeit von Gott. Sölle zitiert Sutter-Rehmann, die Gott in der Rolle „der erfahrensten aller Hebammen“ in Zusammenarbeit mit der gebärenden Erde sieht. „Die Umwandlung der ungerechten Welt in die Welt voll blühenden Lebens wird mit der Geburtsarbeit verglichen [...], sie braucht die Mitarbeit der Erde und ihrer BewohnerInnen. Mit dieser eschatologischen Gynäkologie wird eine menschlich-göttliche Zusammenarbeit ausdrückbar.“²²⁵

Ist die Sehnsucht nach Unsterblichkeit „nicht der Gipfel von männlichem Individualismus und Egoismus?“²²⁶ Rosemary Ruether stellt diese Frage und weist auf die Sterblichkeit hin, die sie nicht als die Grenze, die uns von Gott trennt, definiert, sondern das „Töten unserer Mitmenschen.“²²⁷ Ruether meint damit nicht den Tod, der zum Leben gehört, sondern den „vorzeitige(n) und gewalttätige(n)“²²⁸ Tod, den Paulus mit der Verbindung Tod und Sünde meint. So setzt Sölle die Hoffnung auf Auferstehung nicht gleich mit einem individuellen Weiterleben oder Belohnung der Frommen und Guten.²²⁹ Die Annahme des Todes erscheint für Sölle angstfrei und bejahend möglich in der Vorstellung, Teil der

²²² Sölle, *Mystik des Todes*, 119.

²²³ Vgl. ebd., 122.

²²⁴ Vgl. ebd.

²²⁵ Sutter-Rehmann, *Kompendium*, 458: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 121.

²²⁶ Ruether, zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 121.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 121.

Schöpfung auch im Sterben zu sein.²³⁰ Es ist ein Anteil auch an Gottes Ewigkeit, wenn die biblische Botschaft davon spricht, dass wir „*eingetragen in das Buch des Lebens*“ sind.²³¹ Und daran ist für Sölle das irdische, vergängliche Leben mit seiner Wiederkehr geknüpft.

*„Es sterben die Rosen,
ohne um Gnade zu flehen.
Sie lassen sich sanft herniederwehen,
die Erde zu kosen.
(„Vergänglich“, Horst Kirchmeier).²³²*

Als „*Krücke des Glaubens*“²³³ bezeichnet Sölle den Glauben an eine individuelle Fortexistenz nach dem Tod. Sölle sieht im Tod die individuelle und geistige Existenz beendet. Das Leben aber geht weiter, in ihrem Todesbild ist Sölle „*ein Teil der Natur*“,²³⁴ es ist kein Schrecken daran zu denken, „*dass ich wie ein Blatt herunterfalle und vermodere – und dann wächst der Baum weiter, und das Gras wächst und die Vögel singen, und ich bin ein Teil dieses Ganzen. Ich bin zu Hause in diesem Kosmos.*“²³⁵

3.1.8 Die Sprache des Mystikers Gerhard Tersteegen, als Sprache der „*Liebe zu Gott*“²³⁶

Eine Bekehrung lässt den Seidenbandwirker Gerhard Tersteegen im Jahre 1724 mit 23 Jahren seinen Beruf aufgeben, weil er in sich eine völlige „*Verschreibung*“ an Jesus fühlt: „Ich gebe dir Vollmacht über mich.“ Der lebenslang schwächliche und kränkliche Tersteegen betätigt sich ab diesem Zeitpunkt als frommer Schriftsteller, Laienarzt und wird in pietistischen Kreisen sehr bekannt. Sölle findet in seinen Schriften eine mystische Auseinandersetzung mit dem Tod, in der die völlige Abhängigkeit von Gott als höchste Freiheit, als „*Freiwer-*

²³⁰ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 123.

²³¹ Vgl. ebd., 124.

²³² Ebd.

²³³ Sölle, *Gewöhnen will ich mich nicht*, 90.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Sölle, *Mystik des Todes*, 135.

den vom *Ich*“ erkannt wird. Der Tod, als dritter Geburtstag des Menschen, nach Geburt und Taufe, führe zur „seligen Ewigkeit“²³⁷: der Mensch wird als Kind Gottes - gleich einem Geburtsvorgang, weil man muss „wohl gar auch ächzen und weinen, bis es durchkommt“ – von den Engeln auf ihren Armen in „Gottes Schoß“ getragen. Durch die Selbsthingabe des Mystikers an Gott ist der „Himmel auf Erden“ weil „[...] wer seinem Willen stirbt und Gott sich kann ergeben, der wird auf Erden schon bei Gott im Himmel leben.“²³⁸

Sölle findet in der Sprache des Mystikers Tersteegen eine Sprache „der Liebe zu Gott“, weil er in seinem Glauben an die Ewigkeit nicht sein Ich unsterblich und ewig, sondern sich in Gott aufgehoben sieht: „[...] Du Gott der Ewigkeit, der mir dies Leben gab. Ich geb es dir zurück, samt was ich bin und hab.“²³⁹ In der Sprache dieser Mystik findet Sölle einen Freiheitsbegriff, der – frei von Angst – einen „verschwinden lässt“ und nicht eine Todessehnsucht ausdrückt, sondern eine Sehnsucht nach Gott.²⁴⁰

*„Luft, die alles füllet,
drin wir immer schweben
aller Dinge Grund und Leben.
Meer ohn Grund und Ende.
Wunder aller Wunder,
Ich senk mich in dich hinunter,
Ich in dir, du in mir
lass mich ganz verschwinden
dich nur sehn und finden.“*

²³⁷ Tersteegen, T-U 337: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 131.

²³⁸ Tersteegen, T-U 339: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 132.

²³⁹ Tersteegen, T-U 340: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 133.

²⁴⁰ Tersteegen, EG 165,5: zit. nach: Sölle, *Mystik des Todes*, 135.

3.2 Fulbert Steffensky



(Foto übernommen aus: Publik-Forum Extra – Zeitung kritischer Christen, S. 18, Oberursel 2002; Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.)

3.2.1 Leben und Werk

Fulbert Steffensky, 1933 geboren in Rehlingen-Siersburg im Saarland, studierte katholische und evangelische Theologie und trat danach in das Benediktinerkloster in der Abtei Maria Laach ein.²⁴¹ Er selbst bezeichnet diesen Schritt ins Kloster „*als sozial gebilligte Flucht*“.²⁴² Die öffentliche Schule, die als „*fatale pädagogische Provinz*“²⁴³ nichts über das wahre Leben lehrte, wo die Professoren kaum über die Nazizeit sprachen, ließ ihm und seinen Kollegen aber Zeit für Musik und Literatur. Erst nachdem er sich selbst über die Ereignisse der Nazizeit informiert hatte, fing er an „*einen negativen Traum zu träumen, den Traum von der großen Flucht aus dieser immer reicher und immer gedächtnisloser werdenden Gesellschaft*“.²⁴⁴ Die Lebenswende, die er mit dem Eintritt in das

²⁴¹ http://de.wikipedia.org/wiki/Fulbert_Steffensky

²⁴² Steffensky, „Niemand werde ich den großen Bruch bedauern“, 18.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Ebd.

Benediktinerkloster einleitete, und die 13 Jahre, die er im Kloster lebte, bezeichnet Fulbert Steffensky „als Teil des Reichtums meines Lebens“.²⁴⁵ In der Zeit des Klosters lernte er nach einem „neuen Traum“ zu leben: das einfache Leben in der Gemeinschaft an einem Ort, der „ein Ort der Träume war und der Niederlagen dieser Träume. Es gibt nicht so viele Orte, an denen man leidet, wenn sich große Ideen nicht erfüllen. Es macht sie kostbar, dass man dort nicht gleichgültig ist, wenn das Leben banal und geistlos wird.“²⁴⁶

Die zweite Lebenswende setzte ein, als Fulbert Steffensky das Kloster verlässt. Er konvertiert 1969 zum Protestantismus und übernimmt die Stelle als wissenschaftlicher Assistent an der Pädagogischen Hochschule Ruhr. Nach seiner Heirat mit Dorothee Sölle im selben Jahr promoviert er 1972 an der Ruhr-Universität in Bochum. Er erhält eine Professur für Erziehungswissenschaft an der Fachhochschule Köln, die er bis 1975 innehat. Ab diesem Jahr ist er bis 1998 Professor für Religionspädagogik an der Universität Hamburg. Fulbert Steffensky lebt heute in Hamburg.

1989 veröffentlicht er eine Sammlung von Texten unter dem Titel „Wo der Glaube wohnen kann“. 20 Jahre später erscheint eine Ausgabe mit diesem Titel, die jedoch nur die Hälfte der Texte aus der ursprünglichen Veröffentlichung enthält und die andere Hälfte aus dem Jahr 2007. Er selbst begründet dies in einer biographischen Notiz (statt eines Vorwortes) zum einem mit seinem Alter, die als „andere Lebenszeit“ ihn „anders glauben und denken lässt.“²⁴⁷ Zum anderen würden in dieser Zeitspanne neue Notwendigkeiten und Wertigkeiten entstehen.²⁴⁸ „Je älter man wird und je mehr man das nicht von den Menschen verschuldete Unglück der Welt feststellt, um so rätselhafter wird einem dieser Gott, der alles so weise geordnet hat.“²⁴⁹

Weitere wichtige Werke sind:²⁵⁰

²⁴⁵ Steffensky, „Niemals werde ich den großen Bruch bedauern“, 18.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Steffensky, Wo der Glaube wohnen kann, 7.

²⁴⁸ Vgl. ebd.

²⁴⁹ Ebd., 10.

²⁵⁰ http://de.wikipedia.org/wiki/Fulbert_Steffensky

Gott und Mensch – Herr und Knecht? (1973), *Das Haus, das die Träume verwaltet* (1998), *Der alltägliche Charme des Glaubens* (2002), *Feier des Lebens* (2003), *Die zehn Gebote. Anweisungen für das Land der Freiheit* (2003), *Zur evangelischen und katholischen Predigt* (2006).

3.2.2 Die Welt der Sieger

In einer Analyse der heutigen Gesellschaft, die Steffensky einerseits „hochinformiert“²⁵¹, aber andererseits in ihrer „Weisheit schwach“²⁵² erlebt, stellt er eine ausgeprägte Motivation fest, das Leben einem Zwang des alles Machbaren auszusetzen. Forschungen, Denkansätze, die ohne jegliche Reflexion auf ihre Nachhaltigkeit, ohne Berücksichtigung eines ethischen Zusammenhangs aufgegriffen werden, scheinen in der Gesellschaft nur unter dem Aspekt des Gelingens und Könnens als sinnvoll anerkannt zu werden. Wie erleben Menschen in einer Gesellschaft, in der Niederlagen nicht vorgesehen sind, das Sterben, ihre Endlichkeit, den Tod? Steffensky zitiert Oliver Tolmein²⁵³ aus seinem Buch „Keiner stirbt für sich allein“: „Deswegen haben die gewinnorientierten, bisweilen börsennotierten Krankenhausketten keine eigenen palliativmedizinischen Stationen. Eine Therapie, die nicht mehr Heilung zum Zweck hat, ist ganz anders zu konzipieren und muss ihre Wirksamkeit auch anders überprüfen. Die Kunst des Arztes ist hier mehr als sonst geprägt von Zurückhaltung. Beobachtungsfähigkeit ist gefragt, ärztliche Empathie und Zeit für manchmal sehr lange Gespräche.“ Hier scheint für jene Menschen, die in Hospizen, Altersheimen und Behindertenanstalten arbeiten eine „Asymmetrie“²⁵⁴ zu verkraften sein, weil gerade sie mit Niederlagen, mit vergehendem Leben und Tod umgehen. Steffensky spricht davon, dass sich ihr berufliches Umfeld von ihrem normalen Leben in eben dieser Gesellschaft, die das „Funktionieren“, Rentabilität und Effizienz als Sinn vorzieht, stark unterscheidet. Die Pflege der Sterbenden in den

²⁵¹ Steffensky, Mut zur Endlichkeit, 6.

²⁵² Ebd., 5.

²⁵³ Tolmein, Keiner stirbt für sich allein, 58: zit. nach: Steffensky, Mut zur Endlichkeit, 9.

²⁵⁴ Steffensky, Mut zur Endlichkeit, 7.

Palliativstationen erfordert auch die „*Kunst der Passivität*“²⁵⁵ in ihrem Tun, das bedeutet auch auf Erfolg zu verzichten. Die Tugenden einer Fähigkeit zur Stille, des Zuhörens, der Geduld – Steffensky nennt die „*zwei alten Worte: Ehrfurcht und Demut*“²⁵⁶ - sind in diesem Tun vereint. Ist in einer Welt, die „*zum Siegen verdammt ist*“, eine gelungene Niederlage möglich? Die Seherin in Christa Wolfs „*Kassandra*“ spricht davon, dass die Stadt Troja erst dann Bestand haben kann, wenn ihre Eroberer aufhören können zu siegen: „*Ich weiß von keinem Sieger, der es konnte*“. Aber sie fügt auch hinzu, dass es „*in der Zukunft Menschen geben (mag), die ihren Sieg in Leben umzuwandeln wissen*.“²⁵⁷ Das Bewusstsein der Endlichkeit könnte die Gesellschaft von ihrem Sieger- und Machbarkeitswahn befreien, weil „*in der Welt der Sieger kann es keine gelungene Niederlagen geben*.“²⁵⁸

3.2.3 In der „*Gnade denken*“²⁵⁹ – Steffenskys Weg zur Akzeptanz des Todes

Paulus beschreibt im 8. Kapitel des Römerbriefes zwei Weltgegenden: das Reich des Todes und des Fleisches und das Reich des Lebens und des Geistes. Die Interpretation dieser Beschreibung ist für Steffensky eine christliche Anthropologie: Die Menschen sind befreit vom Reich des Todes, in dem die Sünde herrscht, wenn sie aufhören, „*sich selber zu erjagen*“, ihr „*eigener Lebensmeister*“²⁶⁰ zu sein. Die Macht des Todes wird durch die Güte zerstört. Nach Paulus „*bezeugt der Geist selber unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind*“²⁶¹ im Reich des Lebens und des Geistes. Der Glaube daran befähigt uns zu sein, ohne Zwang der Selbstrechtfertigung und ohne sich selbst zu beabsichtigen. Das Sein in der Gnade lässt den Menschen erkennen, was ihn wirklich ausmacht: Liebe, Freundschaft; Ganzheit und Unversehrtheit können wir nicht herstellen, somit wird unsere Existenz nicht zweckgebunden – „*kein*

²⁵⁵ Steffensky, Mut zur Endlichkeit, 10.

²⁵⁶ Ebd., 10.

²⁵⁷ Wolf, *Kassandra*: zit. nach: Steffensky, Mut zur Endlichkeit, 10.

²⁵⁸ Steffensky, Mut zur Endlichkeit, 11.

²⁵⁹ Ebd., 23.

²⁶⁰ Ebd., 14.

²⁶¹ Röm 8,16.

*Mensch ist eines Zweckes wegen da*²⁶². Der Gnade bewusst, wird der Mensch nicht durch seine Verwendbarkeit und Tauglichkeit Mensch, er kann sich ergeben und das heißt sich anvertrauen, „*sich aus der Hand geben*“²⁶³. Die Lehre aus Krankheit, Behinderung, Alter, Leiden ist das Erkennen der eigenen Fragmentierung und das Wissen, „*dass es zu wenig ist, nur bei sich selber aufgehoben zu sein*“.²⁶⁴

Steffensky sieht ein neues, „*merkwürdiges*“²⁶⁵ Leiden in der Welt der Macher und Sieger: das zwanghafte Bemühen subjektiver Bestleistungen: das Bemühen der eigenen Ganzheit. Der Glaube an Gott heißt aber, nicht Gott sein zu müssen und die Last der Verantwortung als Souverän seines Lebens alleine tragen zu müssen. Ist es nicht genau das, was im Leben Angst macht? Die Annahme unserer Endlichkeit im Leben lässt uns das Leben annehmen in seiner vorhandenen Fülle, mit einer Souveränität, um „*den Durst nach dem ganzen Leben nicht zu verlieren*“.²⁶⁶ Diese Souveränität, die das Leben nicht in eine Totalitätserwartung führen lässt, trägt nicht nur dazu bei die Ängste eigener Bedürftigkeit zu mindern, sondern auch die der Anderen zu ertragen. In der Betreuung alter Menschen, dauerhaft Kranker, sind die Helfer immer wieder mit den eigenen „*Niederlagen*“- dem Tod – konfrontiert. „*Gnade denken*“ heißt für Steffensky, auch den Mut zu haben fragmentarisch zu handeln, das Sterben der zu Betreuenden nicht als eigene Niederlage zu betrachten und nicht in einer Art Sprachlosigkeit die Wahrheit zu verdrängen. Steffensky spricht von der „*begrenzten Ausgefülltheit*“²⁶⁷ des Lebens, indem wir die Endlichkeit als das Leben selbst erkennen.

3.2.4 Von Untröstlichkeit und Hoffnung

Der christliche Glaube an Gott ist für Steffensky eng verknüpft mit dem Eingeständnis des Menschen seiner Bedürftigkeit, die Ehrung des eigenen Lebens

²⁶² Steffensky, Mut zur Endlichkeit, 16.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Ebd., 20.

²⁶⁶ Ebd., 22.

²⁶⁷ Ebd., 21.

und die Wahrnehmung des Lebens der Anderen nicht durch deren Zwecke, Erfolge und Ergebnisse.²⁶⁸ Die Anerkennung Gottes, der für das Ganze steht, heißt auf mehr zu hoffen als auf das, was aus eigener Kraft, eigener Überzeugung geleistet wird. Worauf gründet sich aber christliche Hoffnung, wenn das Leben sich in Gegenwart und Zukunft ohne Sinn zeigt? Steffensky versucht die Beantwortung einer Frage, die von einer Untröstlichkeit im Hinblick auf die vielen Toten handelt, die auf Grund ökologischer und kriegerischer Katastrophen sterben mussten und müssen. Ist es möglich die Hoffnung nicht zu verlieren, in einer Zeit, in der sich das Leben unsinnig erweist? Was könnte der Trost sein für den „Megatod“?²⁶⁹ Steffensky sieht in der Hoffnung, die lediglich auf die „Kalkulation des gutes Ende und die Prognose des guten Ausgangs“²⁷⁰ zielt, jedenfalls keinen Trost und sieht in diesem Fall auch keine theologische Lösung. Vielmehr muss wohl – um sich nicht der Gefahr einer Bagatellisierung des zerstörten Lebens auszusetzen – von einer Untröstlichkeit der Welt und somit von der Untröstlichkeit Gottes gesprochen werden. Dies führt zu Widersprüchlichkeiten: Einerseits ergibt die Vernichtung des unersetzlichen Lebens – auch im Hinblick auf das ewige Leben – keinen Sinn: Gott geschaffenes Leben zu schänden bedeutet Gott selbst zu schänden.²⁷¹ Andererseits besagt der Glaube, dass „jeder Abgrund, in den das Leben stürzt, zugleich der Abgrund des mütterlichen Schoßes Gottes (ist)“²⁷². Der Widerspruch Untröstlichkeit und Hoffnung ist nicht aufzulösen, aber der Tatsache, dass es für die Zeiten der Katastrophen keinen Trost gibt, ist die Möglichkeit entgegenzusetzen, als Hoffende und Hoffender zu handeln. Steffensky heißt Hoffen einerseits, „den Hoffenden spielen“ und andererseits auch „sich gegen das eigene Herz als Hoffenden aufführen.“²⁷³, und das bedeutet, sich in seinem Leben diese Zwiespältigkeit möglich zu machen. Die Hoffnung in das Leben zu integrieren, bedeutet, sich auch dann auf den Weg machen: ein guter Ausgang hängt von der eigenen Arbeit ab. Steffensky bezieht sich auf Daniel Berrigan, einen amerikanischen Jesuiten und Friedensaktivisten, der gefragt wurde, woher er seine Hoffnung

²⁶⁸ Vgl. Steffensky, *Wo der Glaube wohnen kann*, 47.

²⁶⁹ Ebd., 43.

²⁷⁰ Ebd., 44.

²⁷¹ Vgl. ebd., 44.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd., 45.

nimmt, auch wenn er lange Zeit während des Vietnamkrieges im Gefängnis verbringen musste. Mit seiner Antwort: „*meine Hoffnung steckt in meinen Beinen und meinem Hintern*,“²⁷⁴ liefert er wohl den Beweis dafür, dass die beste Absicht einen guten Ausgang einer Sache zu realisieren nur dann gegeben ist bzw. offenbar wird, wenn man agiert und die Arbeit beginnt.

3.2.5 Sinnstiften über den Tod hinaus

Der Gedanke des Zusammenhangs aller Vorgänge des Lebens ist für Steffensky mit der Sinnsuche verbunden. „*Unter allem Leben fließt ein Strom, der alles miteinander verbindet und alles trägt. Stirbt einer, so fällt er nicht in Nichts, sondern er taucht in den Strom, der alle nährt.*“²⁷⁵ Kann man für sich alleine glücklich werden? An die Verbundenheit und den Zusammenhang mit den Menschen zu glauben, bedeutet an Gott zu glauben. So sieht Steffensky in der Geschichte des Christentums Menschen, die ganz besonders die Verbundenheit allen Lebens hervorgehoben haben, die auch in besonderer Weise mit Gott verbunden waren. So lebte z.B. Franz von Assisi in der Nachfolge Jesu Christi den Zusammenhang mit allem anderen Leben in besonderer Weise und gab seinem Gottesglauben damit einen selbstverständlichen Ausdruck.²⁷⁶ Die Problematik einer Lebenspraxis, die dem Spruch „*Sei dein eigener Herr und Meister! Werde allein mit dem Leben fertig!*“²⁷⁷ folgt, liegt für Steffensky in der Geringschätzung des Lebens. Es ist nicht der Tod, der das Leben sinnlos macht, sondern es ist eine „*ängstliche Selbstverkrallung*“,²⁷⁸ die einen daran hindert, die Verbundenheit im Leben zu realisieren. Steffensky spricht von einem „*Trost der Geschwister*“²⁷⁹, der sehr anschaulich mit einer Geschichte erläutert wird:

Der Sänger Joe Hill,²⁸⁰ der sich sehr in der amerikanischen Arbeiterbewegung engagierte und seine Lieder bei Demonstrationen und Gewerkschaftstreffen vortrug wurde in einem Gerichtsverfahren im Jahre 1915 zum Tode verurteilt, weil ihn die Besitzer der Kupferminen, deren Arbeiter er zum

²⁷⁴ Berrigan, zit. nach: Steffensky, Wo der Glaube wohnen kann, 46.

²⁷⁵ Steffensky, Wo der Glaube wohnen kann, 80.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 81.

²⁷⁷ Ebd., 83.

²⁷⁸ Ebd., 82.

²⁷⁹ Ebd., 83.

²⁸⁰ Vgl. ebd.

Streik führte, wegen Mordes anklagten. Ein höchst zweifelhafter Schuldspruch wurde, trotz vieler Proteste, selbst vom amerikanischen Präsidenten, ausgeführt, seine Hinrichtung konnte nicht verhindert werden. Joe Hill erschien eines Nachts einem Sänger im Traum, der diese Erscheinung in einem Lied, das von den Arbeitern verbreitet wurde, erzählt: Joe Hill sei ihm lebendig erschienen und hätte ihm erklärt, dass er nicht tot sei, denn *„sie haben nicht alles an mir getötet. Sie haben etwas vergessen. Und was sie vergessen haben, das ist weiter auf der Straße und organisiert die Arbeiter.“*²⁸¹ Joe Hill konnte seine Vision nicht zu Ende durchführen, aber die Erinnerung an ihn, sein Tod nach der Verurteilung, gab Kraft das auszuführen, was noch ausstand. Steffensky erinnert an Bloch, der meint, die Erinnerung an Menschen, denen Leid und Vernichtung angetan wurde, schärfe die Grundkenntnisse einer menschlicheren Welt. Das, was noch aussteht, ist man den Toten schuldig und das Gedächtnis lässt uns erkennen, was das ganze Leben ist, was also noch kommen soll. So wird die Lebensarbeit fortgesetzt im Sinne *„sie haben nicht alles an mir getötet“*, so ist die Erinnerung an das bereits Gelungene in der Vergangenheit Triebkraft für das, was den Toten vorenthalten wurde.²⁸²

Aus der Erinnerung erleben wir eine bereits realisierte Hoffnung, die Zeugnis geben kann für die Erfüllung unserer Visionen, an denen wir heute arbeiten. Und die Erkenntnis, dass wir diese nicht vollenden werden können, bestärkt den Gedanken der Solidarität der Generationen: der *„Trost der Geschwister“*, der lebendigen und der toten, steht für Hoffnung durch die Verbundenheit des Lebens.²⁸³

3.2.6 Das zeitliche Leben im Zusammenhang mit dem Glauben an das ewige Leben

Ausgehend von der Schöpfungsgeschichte der Bibel beleuchtet der Glaubende den Anfang seines Lebens: „Wo komme ich her? Wer bin ich?“ Der von Gott gesetzte Anfang des Lebens, die Erschaffung der Welt, wird als Werk der Güte

²⁸¹ Steffensky, Wo der Glaube wohnen kann, 84.

²⁸² Vgl. ebd.

²⁸³ Vgl. ebd., 86.

in der Schöpfungsgeschichte beschrieben: „*Gott sah, dass es gut war*“, und der Mensch entdeckt darin, dass auch sein eigenes Leben sich auf diesen guten Anfang bezieht. Ist das Leben gut, weil der Anfang gut ist, und bezieht sich daher die Formulierung des Satzes „*Ich glaube an das ewige Leben*“ im Glaubensbekenntnis auf den guten Ausgang des Lebens?²⁸⁴ Steffensky hinterfragt eine andere Bedeutung dieses Glaubenssatzes: nicht, ob richtig oder falsch, sondern in welchem Zusammenhang der Glaube an das ewige Leben steht. Könnte der Lebenswunsch des ewigen Lebens mit der Unfähigkeit des Erkennens der Endlichkeit, der Begrenztheit, des Sich-Selbst-Nicht-Loslassen-Könnens im Zusammenhang stehen? Wird im ewigen Leben all das verwirklicht werden, was im zeitlichen Leben nicht erreicht werden konnte? Steffensky spricht von der „*Würde der Trostlosigkeit*“²⁸⁵ derjenigen, die diesen Glaubenssatz leugnen. Wenn Leben ungerecht vernichtet wird, könnte die Leugnung des ewigen Lebens auch Leugnung des Glaubens an das Leben an sich sein, das ja gut sein soll.²⁸⁶ Es sind aber genau diese Zweifel, die der Glaubende an das ewige Leben nicht vergessen darf, wenn er liest, wie der Prophet Jesaja den Sieg über die Todesmacht beschreibt.²⁸⁷ So wird das ewige Leben nicht einfach eine „*gestreckte Zeit*“²⁸⁸ sein, sondern die Zeit, in der „*die Decke der Trauer und der Blindheit, die über allen liegt, weggerissen (wird)*“.²⁸⁹ Es gilt, so Steffensky, die Hoffnung mit der Sprache zu bewahren, die in Zeiten der Niederlagen des Lebens mit Glaubenssätzen sich nicht der Realität anpasst: Es gilt, sich nicht resignierend die Hoffnung verbieten lassen, auf ein Land zu warten, in dem, „*was früher war, vergangen (ist)*“ und in dem „*der Tod nicht mehr sein (wird), keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal*“.²⁹⁰

Gleichzeitig warnt Steffensky vor den so genannten „*glaubenssicheren Sätzen*“²⁹¹, den immer wahren und wie er sagt, auch immer falschen Sätzen, weil sie sich durch eine gewisse routinierte Geläufigkeit auszeichnen: die Wahrheit,

²⁸⁴ Vgl. Steffensky, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, 61f.

²⁸⁵ Ebd., 62.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 63.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Ebd.

²⁹⁰ Off 21,4.

²⁹¹ Steffensky, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, 66.

nicht am Erleiden und in der Tat erlebt, kann zu einer leeren Aussage werden. Eine weitere Gefahr sich der Hoffnungslosigkeit hinzugeben droht allerdings auch durch eine Sprachlosigkeit, die nur mehr sagt, was unbedingt zu sagen ist. In dieser Sprachlosigkeit liegt auch die Verständnislosigkeit für jene, die in ihrem Leid den Glauben nicht verlieren. Menschen, die nicht Unrecht erleben müssen, können in ihrem Zweifel eher verharren, als jene, die Gott brauchen, im Leid, in der Armut. Steffensky spricht aber auch die Hoffnungslosigkeit an, die auf Grund bitterer Lebenserfahrung, erlittener Demütigungen den Menschen quälen und die den Glauben an Gott und die biblische Aussage, Sohn und Tochter Gottes, zu sein verloren haben.²⁹² Es ist das eine, sich ausschließlich an die Realität des Lebens zu orientieren und nicht zu glauben oder das andere, sich nicht abzufinden und die Hoffnung und den Glauben nicht verlieren zu wollen. Könnte nicht der Satz „*Ich glaube an das ewige Leben*“ einfach bedeuten, getrieben zu werden in eine „*unsagbare Sprache*“²⁹³, um nicht zu verzweifeln?

Aber damit ist die religiöse Sprache für Steffensky nicht erschöpft. Diese Sprache soll den Menschen lehren, das Ganze zu erkennen: aus der Fülle des Lebens die Liebe und das Glück wahrzunehmen. Es gilt nicht den Menschen zu trösten, aber es gilt ihm in seinem zeitlichen Leben mit einer „*Sprache des Trostes*“²⁹⁴ und dem Glaubenssatz „*Ich glaube an das ewige Leben*“ eine Welt zu zeigen, in der er hoffen und lieben kann.

3.2.7 Ein Gespräch über Tod und Unsterblichkeit: Dorothee Sölle – Fulbert Steffensky²⁹⁵

Sechs Wochen vor dem Tod von Dorothee Sölle wurde ein Gespräch mit Fulbert Steffensky aufgezeichnet, in dem die Thematik des Begriffs des ewigen Lebens mit der Anerkennung der Endlichkeit des zeitlichen Lebens von beiden beleuchtet wird.

²⁹² Vgl. Steffensky, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, 68.

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ Ebd., 70.

²⁹⁵ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 139.

„Ist der Tod denn ein Nach-Hause-Kommen?“, fragt Dorothee Sölle. Gibt der Tod uns diese Heimat, die wir hier nicht finden? Der Glaube an die unsterbliche Seele und die Auferstehung von den Toten, das „Wiedersehen“ mit den Toten geben Sölle nicht die befriedigende Antwort, wenn sie an all die sinnlosen und allzu frühen Tode denkt. Die Endlichkeit des Lebens anzunehmen nach einem erfüllten Leben steht in einem großen Widerspruch dann, wenn das Leben durch andere vernichtet wird, wenn Katastrophen Leben zerstören.

Paulus spricht vom Tod als „*der Sünde Sold*“, Sölle sieht darin keineswegs die Unterwerfung unter diese leidvollen Erfahrungen des Lebens, noch eine Selbstverschuldung, wenn sie an die Kinder denkt, die einen Hungertod sterben.

Der Glaube an das ewige Leben bedeutet für Sölle vielmehr die Zeitlichkeit des Lebens mit dem von der Schöpfung vorgegebenen Rhythmus des Kommens und Gehens anzunehmen. Ihr liegt daran, im zeitlichen Leben das Sterben zu integrieren. Besteht der Missbrauch des ewigen Lebens nicht darin, zu versprechen „Im Himmel wird es besser sein“? Die eigene Weiterexistenz ist für Sölle eine in Gott geborgene Weiterexistenz, weil sie die Liebe Gottes hier in dieser Welt von Gott her versprochen fühlt.²⁹⁶ In der mystischen Sprache vom Tod findet sich kein Gedanken über Weiterleben oder Wiedersehen, noch von der Unsterblichkeit der Seele, sondern ein Denken an Geborgenheit in Gott: So fragt Sölle „*Reicht das nicht?*“²⁹⁷ und zitiert den Mystiker Gerhard Tersteegen: „[...] *ich in dir, du in mir, niemand kann uns scheiden.*“

Fulbert Steffensky will in seinen Gedanken über das ewige Leben nicht die „*Bit-terkeit der Sterbens*“²⁹⁸ hintanstellen. Die Vorstellung, dass Gott, der Leben schafft, um dann den Menschen in einer Aussichtslosigkeit sterben zu lassen, kann nicht der Gott der Liebe und Gerechtigkeit sein. Es geht Steffensky um die Hoffnungssprache derjenigen, aber nicht nur, die in ihrem Leben weder Glück noch Freude erleben durften. Diese Hoffnungssprache vermittelt den Trost des ewigen Lebens, das nicht als eine zeitliche Unendlichkeit des gegebenen Le-

²⁹⁶ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 141.

²⁹⁷ Ebd., 143.

²⁹⁸ Ebd., 142.

bens zu verstehen ist. Es gibt kein Wissen darüber, aber es sind Hoffnungsbilder, die nicht das gegenwärtige Leben zu entwürdigen haben, sondern ein Menschenrecht der Hoffnung darstellen.²⁹⁹ Das Bild der Ganzheit ersteht im Glauben an die Geborgenheit in Gott, und genau das wird in der „mystischen Formel“ des Satzes „*ich in dir, du in mir, niemand kann uns scheiden*“ ausgedrückt.

3.3 Alfred Delp



(Foto übernommen aus: Feldmann, Christian, Alfred Delp, Leben gegen den Strom, Freiburg-Basel-Wien 2005; Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.)

3.3.1 Leben und Werk

Alfred Delp, geboren 1907 in Mannheim, wird katholisch getauft. Trotzdem wird er in eine evangelische Schule eingeschult und gemeinsam mit allen Mitschülern im März 1921 konfirmiert und im Juni gefirmt. Nach seinem Abitur 1926 tritt er in die Gesellschaft Jesu ein und studiert Philosophie. 1935 veröffentlicht er sein Buch *Tragische Existenz*, in dem er zum Ausdruck bringt, dass der Philo-

²⁹⁹ Vgl. Sölle, *Mystik des Todes*, 144.

sophie die Mitte fehle, „dass also im Letzten das ‚Woraufhin‘ des Menschen, Gott, nicht im Blick sei.“³⁰⁰ Delp ist der Ansicht, dass man daher den Menschen nicht finde könne, weil man Gott nicht suche. Umgekehrt würde man Gott nicht suchen, weil man keine Menschen habe.

Im Juli 1939 beginnt Delp in der Redaktion der Monatszeitschrift der Jesuiten, *Stimmen der Zeit* zu arbeiten, doch während des Klostersturms im April 1941 wird das Haus der Zeitschrift durch die Gestapo enteignet und die Jesuitenpatres werden vertrieben. Ab nun beginnt Delp regelmäßig in der St. Georgskirche (München-Bogenhausen) zu predigen. Dabei kritisiert er immer wieder die Propaganda für Euthanasie aufs Schärfste. Darüber hinaus kümmert er sich ab 1941 um verfolgte Juden, wobei ihm die Wolferkammer bei Rieding am Simsee – ein Ort, den er sich zur Erholung auserwählt hatte – dabei unterstützen, gefährliche Arbeitspapiere für den *Kreisauer Kreis* zu verstecken.³⁰¹

Ein wichtiger Mann im Widerstand der katholischen Kirche gegen den Nationalsozialismus ist damals Augustin Rösch. Er, Delp und Pater Lothar König werden Freunde und sind im *Kreisauer Kreis*, den Rösch anführt, aktiv. Einige Jahre bleiben die Aktivisten unbehelligt, doch am 20. Juli 1944 werden die Widerstandstreffen von der Gestapo entdeckt, woraufhin Delp seinen Mitbrüdern rät, sich zu verstecken – ein Rat, den er für sich selbst nicht behelligt, da er noch einige Dinge erledigen will und auch der Meinung ist, dass im *Kreisauer Kreis*³⁰² nichts Unrechtes getan worden sei.

So nimmt das Schicksal seinen Lauf, als Delp am 28. Juli 1944 nach der Frühmesse in der St. Georgskirche verhaftet wird. Der Prozess gegen den *Kreisauer Kreis* findet vom 9.-11. Jänner 1945 statt. Delp wird als erster vernommen und gibt als Grund für seine Aktivitäten an, dass „viele Menschen menschenunwürdig leben müssten, dass sie den Verhältnissen erlügen und weder beten noch denken würden. Es bedürfe der Veränderung der Verhältnisse.“³⁰³ Die Frage,

³⁰⁰ Haub, Delp SJ, in: Delp, Worte der Hoffnung, 10.

³⁰¹ Vgl. ebd., 10f.

³⁰² Vgl. ebd., 12.

³⁰³ Haub, Delp SJ, in: Delp, Worte der Hoffnung, 14.

ob er damit meine, dass der Staat geändert werden müsse, beantwortet er mit ja. Darauf hin wird er zum Tode durch den Strang verurteilt. Das Urteil wird am 2. Februar 1945 vollstreckt.

Die Aufzeichnungen Delps im Gefängnis zeigen, dass Delp erkannt hatte, dass die Menschen damals in ihrer extremen Not „*Gottes unfähig*“ geworden waren und Hilfe brauchten. Der Mensch müsse wieder zu sich selbst geführt werden „*und für Gott empfänglich gemacht werden*“³⁰⁴, denn „*Gott gehört in die Definition des Menschen‘ und das ‚Mindeste an personaler Haltung, das der Mensch aufbringen muss, ist die wache und willige Offenheit zu Gott in.*“³⁰⁵ Als Voraussetzung für alle weiteren Bemühungen dahingehend sah Delp die Herstellung einer neuen sozialen Ordnung: Seine sogenannte *Dritte Idee* sollte der *personale Sozialismus* sein, der die Lehre der Kirche von der sozialen Gerechtigkeit und der Würde der Menschen zusammenfasste.³⁰⁶

Noch heute setze sich, betont Rita Haub diese Vision Delps „*in den Herausforderungen nach Solidarität und nach sozialem Verhalten um.*“³⁰⁷

Alfred Delps Werke (Roman Bleistein Hrsg.): Alfred Delp – Gesammelte Schriften I - VI, Frankfurt am Main (2.Auflage) 1985, V 1988. (I: Geistliche Schriften, II: Philosophische Schriften, III: Predigten und Ansprachen, IV: Aus dem Gefängnis, V: Briefe – Texte – Rezensionen).³⁰⁸

3.3.2 Im Angesicht des Todes: „*Gott wird Mensch*“³⁰⁹: Ignatianische Impulse

Am 22. April 1926 trat Alfred Delp in den Jesuitenorden ein und diese Ordenszugehörigkeit wurde für ihn in seinem letzten Lebensjahr in der Isolationshaft

³⁰⁴ Ebd., 15.

³⁰⁵ Delp, Worte der Hoffnung, 15.

³⁰⁶ Vgl. Haub, Alfred Delp SJ, in: Delp, Worte der Hoffnung, 15.

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Haub, Alfred Delp, Beten und Glauben, 124.

³⁰⁹ Delp, Mit gefesselten Händen, 88.

immer bedeutender.³¹⁰ Die Texte, die er von 1944 bis zu seiner Hinrichtung am 2. Februar 1945 verfasste, geben Zeugnis über sein Ringen und Bemühen seinem Vorsatz gerecht zu werden: „*Mein Orden soll in mir Gestalt werden.*“³¹¹ Er wollte, wie Ignatius von Loyola (1491-1556), sich „*Jesus zugesellen als ein Treuegeselle und Liebender*“, weil, so notierte er am 1. Januar 1945, „*er besagt, was ich glaube und erhoffe: die innere und äußere Erlösung.*“³¹² Die Aufzeichnungen Delps aus der Haft, bestehend aus Tagebuchfragmenten, Meditationen, Reflexionen und Briefe „*bieten Anregungen und Impulse, die das Prädikat ‚ignatianisch‘ nicht scheuen müssen.*“³¹³ Karl Rahner, sein einstiger Lehrer, erkennt im Lesen der geistlichen Schriften Alfred Delps einen Mann, „*den, was er schrieb, als seine wahre und gelebte Überzeugung zur letzten Tat seines Lebens führte.*“³¹⁴

3.3.3 „**Der kündende Engel: Freut euch, denn der Herr ist nahe**“³¹⁵

Die Bedeutung der Adventzeit liegt für Delp zum einen darin, dass der Mensch in dieser Zeit des Aufwachens zu sich selbst zu kommen gezwungen wird. Er soll in der „*Erschütterung*“³¹⁶ des Aufwachens erkennen, was er sich in seinen Träumen immer wieder selbst vorspiegelt und dass er die Wirklichkeit leugnet. Erst dann kann der Mensch mit seinem inneren Auge die Verheißungen des Herrn sehen: in der Verbundenheit der Erde mit dem Himmel ist die Fülle zu erkennen, zu der er berufen und befähigt ist. So sieht Alfred Delp all die Menschen als „*Adventgestalten*“³¹⁷, die den anderen Trost spenden können, „*durch die größere Kraft des bekehrten Herzens*“³¹⁸ als „*Boten Gottes*“. Als Rufende in

³¹⁰ Vgl. Delp, Im Angesicht des Todes, 9.

³¹¹ Ebd., 11.

³¹² Ebd.

³¹³ Batlogg, Müller, Zur Einführung: Alfred Delp – Im Angesicht des Todes, in: Delp, Im Angesicht des Todes, 15. „Ignatianische Impulse werden begleitet durch den Jesuitenorden, der von Ignatius gegründet wurde. Ihre Themen orientieren sich an dem, was Jesuiten heute als ihre Leitlinien gewählt haben: Christlicher Glaube – soziale Gerechtigkeit – interreligiöser Dialog – moderne Kultur.“ (Kiechle SJ, Lambert SJ, Ignatianische Impulse, Band 21)

³¹⁴ Rahner, Einleitung zu den Texten, in: Delp, Gesammelte Schriften, Bd. 1, 50: zit. nach: Delp, Im Angesicht des Todes, 16.

³¹⁵ Delp, Im Angesicht des Todes, 19.

³¹⁶ Ebd., 17.

³¹⁷ Delp, Im Angesicht des Todes, 17f: „Drei Typen meine ich vorab: den Rufenden in der Wüste; den kündenden Engel; die gesegnete Frau.“

³¹⁸ Ebd., 18.

der Wüste – der erste Typ der Adventgestalten - bezeichnet Delp diejenigen, die nicht aus Furcht und Feigheit verstummen und dem anderen tröstend entgegengehen. Alfred Delp erlebt den Advent in seiner Zelle: auf und abgehend, die Hände gefesselt. In einem anderen Verstehen der Verheißung und der Verkündigung spricht er von den „*leisen Engeln*“³¹⁹ des Advents, die das Heil verkünden; ihre „*Saat des Segens*“³²⁰ - als weitere Adventgestalt - wird einmal aufgehen. Advent bleibt jedoch immer eine „*geborgene Zeit*“, soll Botschaft sein und vernommen werden, die Zeit im Kerker wäre sonst Leben in einer „*verlorene(n) Zeit*“³²¹ und würde den Tod bedeuten, noch bevor andere das Leben zerstören.

Delp fügt noch einen weiteren Aspekt hinzu: Nicht nur der Glaube macht den Menschen leben, er muss auch selbst „*kündender Bote*“ sein: Gottes Bote weiß um den inneren Sinn und findet die Worte der Tröstung und Stärkung. So wird durch die Geburt Jesu die Welt verändert: Die neuen Gesetze der Welt sind nicht nur geschichtliche Ereignisse, sondern beruhen auf Gestalten und Geschehnissen, die auf das neue Dasein hinweisen: „*Die gesegnete Frau. Sie ist die tröstlichste Gestalt des Advents. [...] Die Frau hat das Kind empfangen, es unter ihrem Herzen geborgen und hat den Sohn geboren. Die Welt ist in ein anderes Gesetz geraten.*“³²²

Selbst mit dem Fest der Ankunft Gottes bleibt dieser Gott der Gott der Verheißung. So wird die unfassliche Tatsache der Mensch-Werdung Gottes, dass dieser in die Geschichte unserer Welt eingeht. Die Bedeutung für den Menschen in der Gegenwart liegt für Delp in der Aufgabe diese gottesfähig, religiönsfähig zu machen. Delp spricht davon, dass der Mensch, um das Wort Gottes zu vernehmen und die „*Ordnung Gottes*“³²³ anzuerkennen, ein Minimum an sozialer Sicherheit, Nahrung und Ordnung zur Verfügung haben muss. Es geht Delp um die Bemühung einer „*Verfassung des Lebens*“³²⁴, in der der Mensch in

³¹⁹ Delp, Im Angesicht des Todes, 19.

³²⁰ Ebd.

³²¹ Ebd., 20.

³²² Ebd., 21.

³²³ Delp, Worte der Hoffnung, 17.

³²⁴ Ebd., 18.

Gott sich findet und für den anderen Menschen da sein kann. Danach gibt es für den Menschen in der gegenwärtigen Stunde des Lebens immer die von Gott gegebene Freiheit aus der Geschichte etwas Zweitrangiges zu machen und sich jederzeit für oder gegen Christus zu entscheiden.

Dies ist die Aufgabe des Christen: die Anerkennung der echten Wirklichkeit, die von Gott her als Besitz und Auftrag dem Menschen gehört.³²⁵ Dieser Besitz der Botschaft und Gnade lässt für Delp den Menschen begreifen, was der Heilswille Gottes ist: Der Wille Gottes ihn heimzuholen. Delp sieht darin die Verpflichtung des christlichen Menschen, den anderen zu rufen, ihn anzusprechen, selbst der Mensch, der mit uns kämpft, sollte die Erlösung spüren, mit der der Christ sein Dasein meistert. Es gilt für Delp, *„dem adventlichen Ernst und dem adventlichen Segen dann auch noch anders begegnen. Er wird Gestalten sehen, gelungene und gekonnte Menschen dieser Tage und aller Tage, in denen die Adventbotschaft und der Adventsegel einfach da sind [...]: den Rufenden in der Wüste; den kündenden Engel; die gesegnete Frau.“*³²⁶

3.3.4 Der Mensch ist für die Freude geschaffen³²⁷

Das Verstehen der christlichen Wirklichkeit bedeutet für Delp nicht einer „Übermacht des Daseins“³²⁸ zu erliegen. Für jeden einzelnen Christen ist die Annahme der Verkündigung des Heils in einer Welt, die unsicher ist, in der das Leben den Menschen hart und feindselig trifft, eine Antwort, dass wir nicht uns selbst überlassen sind. Das Einbeziehen Gottes im täglichen Leben bedeutet in einer lebendigen Beziehung mit Christus zu sein. Aus dieser erwächst der Auftrag an jeden Christen diese gottgesetzten Ziele und Wirklichkeiten mitzunehmen, auch im Sinne eines missionarischen Auftrages der Weitergabe der gottgesetzten Ordnung und Gesetze.³²⁹

³²⁵ Vgl. Delp, Worte der Hoffnung, 20.

³²⁶ Delp, Im Angesicht des Todes, 18.

³²⁷ Vgl. ebd., 22.

³²⁸ Delp, Worte der Hoffnung, 22.

³²⁹ Vgl. ebd., 23.

Die Erfahrung Gottes liegt in einem personalen Dialog als Grundform einer „geistigen Lebendigkeit“.³³⁰ Delp spricht von inneren Quellen, die als „Werk des Geistes an uns“³³¹, als Quellen des Heils und der Heilung in uns selbst strömen. Die spürbaren Erfahrungen der in sich reifenden und heilenden Kräfte sieht Delp im Zusammenhang mit der Fähigkeit des Geistes selbst im Zustand der Trostlosigkeit der eigenen Wirklichkeit neue Wirklichkeiten schaffen zu können, die nicht im Verdrängen der trostlosen Lage bestehen: Die Erfahrung einer inneren Freude auch in Situationen, die obwohl sie aussichtslos scheinen, man es doch schafft, sich dem Herrn anzuvertrauen. Diese Erfahrung der Freude, das Wort des Trostes, die Delp selbst in den Stunden in seiner Kerkerzelle erlebt, sind für ihn „so wirklich wie die Fessel an meinen Händen“.³³² Aus der Begegnung mit dem Heiligen Geist kann der Mensch aus sich selbst zu neuen Fähigkeiten hinauskommen in seinem persönlichen Leben. Nicht nur als ewige Seligkeit, sondern in einer konkreten Form der Begnadigung im Diesseits bringt der Geist die Fülle und Überlegenheit, aus denen der Mensch nie endgültig erschöpft werden kann. Darum betet Delp zum Heiligen Geist, „der schafft und erschafft und überwindet und aus weitet und uns zu uns selbst bringt mitten in der Eigenart und Eigenheit des persönlichen Lebens.“³³³

Delp bringt Gott und die Fülle des Lebens auf einen konkreten Punkt: In der erfahrenen Begegnung mit Gott ist der Mensch im Himmel und Voraussetzung dafür ist die Grenze seines Daseins. So geschieht das, was den Menschen bange macht, der Tod, gleichzeitig mit dem, wonach sich der Mensch sehnt, „Glück, Seligkeit, Himmel“.³³⁴

Die Gesetze des Lebens

Die Deutung des Lebens von der Sicht des Endes her war für Delp auch während seiner Tage im Kerker, der Ungewissheit des Ausgangs seines Prozesses, ja selbst in den Tagen vor seiner Hinrichtung immer mit der Gottes-

³³⁰ Delp, Worte der Hoffnung, 69.

³³¹ Ebd., 64.

³³² Ebd., 66.

³³³ Ebd., 67.

³³⁴ Ebd., 69.

Begegnung gekennzeichnet. Er sprach von der Bewährung der „Wüste“³³⁵, die zur großen Freiheit führt und nicht das endgültige Schicksal bedeutet. Der Mensch, der erkennt, dass „*der Mensch nur mit Gott zusammen Mensch (ist)*“³³⁶ befindet sich in Gottes Ordnung und in Gottes Gnade. So sieht Delp auch seine Aufgabe in seinem Leben: diese Ordnung Gottes herstellen und Gottes Nähe verkünden. Das Sein in Gottes Gnade bedeutet, dass das Gesetz der Gnade gilt: „Ich bin nicht allein.“ Und dies gilt vor allem in Zeiten, in denen die Wüste bestanden werden muss, in Zeiten, in denen der Mensch konfrontiert ist mit seinen eigenen, inneren Jämmerlichkeiten, Zweifel und Sorgen. Delp spricht von den Stunden seines Lebens, in der die Wüste seines Lebens zu bestehen ist und ihm eines plötzlich viel klarer wird: „*Ein Leben ist verloren, wenn es nicht in ein inneres Wort, in eine Haltung, eine Leidenschaft sich zusammenfaßt.*“³³⁷

Der Mensch, der zu sich selbst kommen will, muss „*unter* einem geheimen Imperativ *stehen*“³³⁸, in Eigenverantwortung und Selbstbestimmung. Es gilt jeden Tag die Botschaft der verschiedenen Gesetze seines Lebens anzunehmen, um sich selbst treu zu sein zu können und nicht derjenige zu sein, über den andere verfügen. Delp nennt drei Gesetze des Lebens, als Botschaften des Tages interpretiert, die den Menschen befähigen auch seine eigenen Grenzen zu überschreiten:

*Das Gesetz der Freiheit*³³⁹

Selbst wenn die äußere Freiheit gesichert scheint, ist sie doch verloren, wenn der Mensch nicht der inneren Freiheit fähig ist. Der Mensch muss aus seinen eigenen Grenzen herauskommen, selbst wenn er in rebellischer Weise handelt: „*Den Rebellen kann man noch zum Menschen machen, den Spießler und das Genießerchen nicht mehr.*“³⁴⁰

³³⁵ Delp, Worte der Hoffnung, 45.

³³⁶ Ebd., 27.

³³⁷ Delp, Mit gefesselten Händen, 113.

³³⁸ Ebd.

³³⁹ Ebd., 114.

³⁴⁰ Ebd., 115.

Die menschliche Freiheit entsteht für Delp in der Begegnung mit Gott: Gott ruft den Menschen, er muss sich nur rufen lassen, unabhängig von den verschiedensten Lebensumständen. Es gilt sich selbst hinter sich zu lassen, um sich Gott zu überantworten: *„Man muss die Segel in den unendlichen Wind stellen, dann erst werden wir spüren, welcher Fahrt wir fähig sind.“*³⁴¹

Die Urworte der menschlichen Freiheit „adoro“ und „suscipe“ (ich bete dich an; nimm mich hin)³⁴² drücken aus, welchen Sinn wir unserem Leben geben, indem wir die Berufung annehmen. Es sind Urworte des Lebens, Botschaften an den Menschen: *„Mensch, lass dich los zu deinem Gott hin, und du wirst dich selbst wieder haben. Jetzt haben dich andere, sie quälen dich und erschrecken dich und jagen dich von einer Not in die andere. Das ist dann die Freiheit, die singt: - uns kann kein Tod nicht töten. Das ist dann das Leben, das da ausfährt in die grenzenlose Weite. Adoro und Suscipe: ihr Urworte des Lebens, ihr geraden und steilen Wege zu Gott, ihr Tore in die Fülle, ihr Wege des Menschen zu sich.“*³⁴³

*Das Gesetz der Wüste*³⁴⁴

Die menschliche Freiheit in jedem echten Sinn ist hart erkämpft in den Zeiten des Lebens, die Delp mit der Bewährung und der bestandenen Wüste gleichsetzt. Ein gelungenes, gesegnetes Leben vermeidet nicht die Wüste: es gilt im Leben Raum zu schaffen, in dem der Mensch unmittelbar gefordert wird, sich in der Einsamkeit und Einöde den Urfragen und der Wirklichkeit zu stellen. Die Wüste – *„die großen, leeren Räume“*³⁴⁵ – hat sich in der Geschichte als fruchtbarer und gestaltender Raum gezeigt; die bestandene Wüste hat die Menschheit und den Menschen zu neuen Aufbrüchen geführt.

Delp beschreibt die Wüste als großen Raum der inneren Besinnung, der den Menschen zu neuen Einsichten und Entscheidungen auffordert. Das Bewähren in der Wüste bedeutet sich den Ängsten, Sorgen, der eigenen Erbärmlichkeit zu

³⁴¹ Delp, Mit gefesselten Händen, 116.

³⁴² Delp, Alfred, Worte der Hoffnung, 30.

³⁴³ Delp, Alfred, Mit gefesselten Händen, 117.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Ebd., 118.

stellen. In der Wüste wächst die „*Unermüdlichkeit*“, für Delp die „*wichtigste Tüchtigkeit des Herzens und Geistes*“³⁴⁶ zur Erlangung der menschlichen Freiheit.

*Das Gesetz der Gnade*³⁴⁷

Der Mensch auf dem Weg zu sich selbst in den Situationen des Lebens, die noch Stunden der Wüste sind, ist er nicht allein nur auf sich angewiesen. Delp erlebt diese Stunden in einem Kerker und in Erwartung eines ungewissen Ausgangs des Gerichtsverfahrens, aber er weiß sein Leben unter dem Gesetz der „*wirklichen und wirkenden Gnade*“³⁴⁸. Gott hat sich als Mensch auf die Seite der Menschen gestellt, nicht als suchender Gott, sondern auf den Menschen zugehend. In der Begegnung Gott-Mensch liegt auch die Stunde der Freiheit, die den Menschen befähigt, die Wüsten zu bestehen: er ist nicht allein.

3.3.5 Der Sinn des Lebens: „*Saatkorn sein*“³⁴⁹

Christ sein im Leben ist für Delp die unbedingte Annahme aller Verheißungen und Gnaden, die ihn zur Bejahung der ganzen Wirklichkeit seines Daseins befähigt. Daraus kann man „*seinem Tod gewachsen sein*“³⁵⁰, weil der Mensch im gelebten Christentum das Reich Gottes in sich trägt. Im Besitz der Gnaden, von Gott geschaffen nach seinem Bild, wächst im Christen die Kraft dem Tod gewachsen zu sein. Delp verwendet das Gleichnis des Saatkornes, um den Zusammenhang des Lebens mit dem Tod zu veranschaulichen, weil „*man das Ende nicht begreifen (kann), wenn man das Ganze nicht begriffen hat; man kann das Ganze nicht richtig sehen, wenn man das Ende nicht recht begriffen hat. Genauso, wie es von unserem Leben heißt aus der vollen Wirklichkeit her. Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir (Gal 2,20), diese ganze große neue Wirklichkeit – genauso hat der Tod des getauften Menschen mehr als den Sinn, dass da ein Leben zu Ende geht: da ist irgend etwas darin vom Tode des Herrn. – Der Tod des Christen ist ein Geheimnis, nicht mehr bloß die letzte verschlos-*

³⁴⁶ Delp, *Mit gefesselten Händen*, 120.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Ebd., 121.

³⁴⁹ Delp, *Worte der Hoffnung*, 72.

³⁵⁰ Ebd.

*sene Stunde, in die niemand hineinsieht außer Gott und der Mensch, der stirbt.*³⁵¹

Das Ertragen des Endes ist jedoch tief verbunden mit der Entscheidung für Christus, den Tod sehen als „*Mitvollzug des Kreuzes*“³⁵² und sich dem Letzten zu stellen. Die Gebete und Fürbitten, die Sakramente, die Salbung und die Gnade, mit denen die Kirche den kranken und sterbenden Menschen zum Aushalten beisteht, dienen zur letzten inneren Wirklichkeit aufzurufen. Die Botschaft des Herrn ist die Verheißung der Erfüllung, ausgedrückt in dem alten Satz, „*unser Leben reicht über unsere irdischen Horizonte hinaus.*“³⁵³

Das Bild des gesäten Weizenkorns vergleicht Delp mit dem Sinn des Lebens: gleich dem Schicksal des Samenkorns, das keine Frucht bringt, wenn es „*nicht vergraben wird und stirbt und vergeht*“³⁵⁴ hat der Christ in seinem Leben – gewachsen aus der Sicht des Endes – eine Grundhaltung anzustreben: ausgerichtet auf ein Lebensgefühl, das groß genug ist, den Ereignissen und Geschehnissen gewachsen zu sein, aushalten zu können, und mehr noch darüber hinaus, Eigenes zu verwirklichen. So ist das Zu-Ende-Gehen im Christentum durch die Gottverbundenheit kein Sturz, kein Scheitern, sondern Fallen in die ganze Wirklichkeit Christi: der Tod als „*Tor ins Leben hinein: Durchgang.*“³⁵⁵

3.3.6 „*Es ist die Zeit der Aussaat, nicht der Ernte*“³⁵⁶

Delp durchlebt schwere Tage nach der Verurteilung bis zu seiner Exekution, da das Todesurteil – entgegen bisheriger Gewohnheiten - nicht sofort vollstreckt wird. In seinen letzten Aufzeichnungen aus dem Gefängnis beschreibt er die Tage, die er in totaler Isolation, sich mit vielen inneren Fragen beschäftigend, erleben musste. In seinem Brief aus der Todeszelle an Pater Franz von Tattenbach nach dem 11. Jänner 1945 wird einerseits Hoffnung und Lebenswil-

³⁵¹ Delp, Worte der Hoffnung, 72f.

³⁵² Ebd., 73.

³⁵³ Ebd., 75.

³⁵⁴ Ebd., 72.

³⁵⁵ Ebd., 73.

³⁵⁶ Ebd., 78.

le spürbar, andererseits aber auch die Bitte um Trost in der Schwermut und Depression:

„[...] Was soll ich jetzt tun, ohne untreu zu werden? Soll ich weiter hoffen, trotz der Aussichtslosigkeit? Ist es Untreue, wenn ich davon ablasse? Soll ich mich ganz loslassen und die Abschiede vollziehen und mich ganz auf den Galgen einstellen? Ist es Feigheit oder Trägheit, dies nicht zu tun und noch zu hoffen? Soll ich einfach in der Freiheit zur Verfügung bleiben und in der Bereitschaft? Ich kenne mich noch nicht recht aus und bete dauernd um Erleuchtung und Führung.

Auf jeden Fall muss ich mich innerlich gehörig loslassen und mich hergeben. Es ist die Zeit der Aussaat, nicht der Ernte. Gott sät; einmal wird er ernten. Um das eine will ich mich mühen: wenigstens als fruchtbares und gesundes Saatkorn in die Erde zu fallen. Und in des Herrgotts Hand. Um mich gegen den Schmerz und Wehmut wehren, die mich manchmal anfallen wollen. Wenn der Herrgott diesen Weg will und alles Sichtbare deutet darauf hin, dann muss ich ihn freiwillig und ohne Erbitterung gehen. [...] Ich hatte nicht daran gedacht, dass dies mein Weg sein könnte. Alle meine Segel wollten steif vor dem Wind stehen; mein Schiff wollte auf große Ausfahrt, die Fahnen und Wimpel sollten stolz und hoch in allen Stürmen gehisst bleiben. [...] Ehrlich und gerade: ich würde gerne noch weiterleben und gern und jetzt erst recht weiter schaffen und viele neue Worte und Werte verkünden, die ich erst jetzt entdeckt habe. Es ist anders gekommen. Gott halte mich in der Kraft, ihm und seiner Fügung und Zulassung gewachsen zu sein.“³⁵⁷

³⁵⁷ Delp, Worte der Hoffnung, 79.

3.4 Simone Weil



(Foto übernommen aus: Müller, Wolfgang W.; Simone Weil, Theologische Splitter, Umschlagfoto, Zürich 2009; Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.)

3.4.1 Leben und Werk

Simone Weil wird am 3. Februar 1909 in Paris als Tochter eines nicht orthodoxen jüdischen Ehepaars geboren. Ihr Leben lang ist ihr der in der hebräischen Bibel ihrer Meinung nach als Tyrann dargestellte Gott fremd. Nach ihrem Bakkalaureat am Lycée Fénelon in Paris studiert sie Philosophie. 1931 schließt sie ihr 1928 begonnenes Studium an der Ecole Normale Supérieure ab, wodurch sie in Gymnasien unterrichten kann, was sie im Herbst an einer Mädchenoberschule in Le Puy tut.³⁵⁸

Simone Weil ist am einfachen Leben, am Leben der Arbeiter und Bauern, überaus interessiert und greift dieses Thema in Diskussionsbeiträgen zur sozialen Benachteiligung immer wieder auf. Im August und September 1932 reist Weil nach Deutschland, weil sie dort die politische Situation analysieren möchte. Die

³⁵⁸ Vgl. Müller, Simone Weil, Theologische Splitter, 15f.

Beiträge und Artikeln, die sie in dieser Zeit schreibt, zeigen einen äußerst scharfen analytischen Geist.³⁵⁹

1934 lässt sie sich vom Unterricht beurlauben und arbeitet als Hilfsarbeiterin in verschiedenen Fabriken, um das Schicksal der Fabrikarbeiter – Sklaven, wie sie sich dann auch selbst nennt – am eigenen Leib zu erfahren. Auch nimmt sie Kontakt zu Gewerkschaften auf. Ihre in den Fabriken gemachten Erfahrungen zeichnet sie in einem Tagebuch auf, das später veröffentlicht wird und ein außerordentliches Dokument darstellt. Auf Grund des körperlichen und sozialen Elends, das Simone Weil in dieser Zeit miterlebt hat, erlangt die junge Frau eine persönliche Verbundenheit mit Christus, die in den Folgejahren stärker werden sollte.³⁶⁰

Im Herbst 1935 beginnt Weil am Lycée in Bourges Psychologie und Moralphilosophie zu unterrichten. Auch in Bourges nimmt sie Kontakt mit Gewerkschaften aber auch zu Unternehmern auf, um auf diesem Wege Bildungs- und Reformbestrebungen zu unterstützen.³⁶¹ Im März und April 1936 arbeitet sie auf einem Bauernhof und lässt keine Arbeitserleichterung für sich selbst zu. Bereits zu diesem Zeitpunkt sagt sie das bevorstehende Martyrium der Juden vorher.³⁶²

Als im Juli 1936 in Spanien der Bürgerkrieg ausbricht, reist sie zwei Monate später nach Barcelona und schließt sich Verbänden der Anarcho-Syndikalisten in Katalonien an, um den Kampf mit der Waffe zu führen. Doch während ihrer Ausbildung verbrüht sie sich am Fuß mit heißem Öl und sie muss zurück nach Frankreich.³⁶³

Nachdem sie durch den Unfall zu schwach ist, beginnt sie erst wieder im Herbst 1937 in St. Quentin zu unterrichten. Und immer schreibt sie politische Artikel, philosophische Erörterungen über dehumanisierende Gewalt und die Nichtigkeit der meisten Anlässe für völkermordende Kriege, die Nichtigkeit der Kriegsziele,

³⁵⁹ Vgl. Müller, Simone Weil, Theologische Splitter, 17.

³⁶⁰ Vgl. Betz, Schönheit spricht zu allen Herzen, Das Simone-Weil-Lesebuch, 17f.

³⁶¹ Vgl. ebd., 24.

³⁶² Vgl. ebd. 17.

³⁶³ Vgl. Müller, Simone Weil, Theologische Splitter, 24.

etc.³⁶⁴ Sie betreibt religionswissenschaftliche Studien, sie lernt das Gilgamesch-Epos im Original zu lesen, widmet sich dem Studium des Sanskrit und der Lektüre der Bhagavadgita.³⁶⁵

1937 macht sie eine starke religiöse Erfahrung, als sie zwei Tage in Assisi verbringt und dort in einer kleinen romantischen Kapelle allein ist und sie etwas zwingt, *„das stärker war als ich selbst, mich zum ersten Mal in meinem Leben auf die Knie zu werfen.“*³⁶⁶

Auf Grund von starken Kopf- und Nervenschmerzen muss sich Simone Weil vom Unterricht in St. Quentin im Winter 1937 beurlauben lassen. Die darauf folgenden Ostern verbringt sie mit ihrer Mutter in der Benediktinerabtei von Solesmes. Auch dort erlebt sie eine personale Gotteserfahrung: *„In meinen Überlegungen über die Unlösbarkeit des Gottesproblems hatte ich diese Möglichkeit nicht vorausgesehen: die einer wirklichen Berührung, von Person zu Person, hienieden, zwischen dem menschlichen Wesen und Gott.“*³⁶⁷ Die Erfahrung in diesem Kloster war sehr einschneidend und wird sie bis zu ihrem Tod fünfzehn Jahre später begleiten. Trotz religiöser Tiefenerfahrung bleibt ihr Interesse an Politik allerdings unverändert.³⁶⁸

Auch 1940 ist Simone Weil noch kränkelnd und nimmt wieder ein Urlaubsjahr. 1942 bricht sie mit ihren Eltern nach New York auf, wo die Familie am 6. Juli ankommt. Sie selbst wollte allerdings immer nach London und reist dorthin auch zurück, wo sie sich den Forces de la France libre zur Verfügung stellen will, um an der Rückgewinnung ihres geliebten Frankreich von den Deutschen mitzuwirken. Nachdem ihrem Wunsch nicht entsprochen wird, versucht sie auf andere Weise die Initiative zu ergreifen und dokumentiert und analysiert politische Informationen. Darüber hinaus verfasst sie eine Reihe von Memoranden.

³⁶⁴ Vgl. Müller, Simone Weil, Theologische Splitter, 32.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 24.

³⁶⁶ Weil, Zeugnis für das Gute, 110.

³⁶⁷ Ebd., 111.

³⁶⁸ Vgl. Müller, Simone Weil, Theologische Splitter, 111.

Im April 1943 muss sie in eine Klinik eingeliefert werden, weil sich ihr Gesundheitszustand immer mehr verschlechtert und sie kaum mehr Nahrung zu sich nimmt. Als man feststellte, dass sie an Tuberkulose erkrankt ist, wird sie in ein Sanatorium nach Ashford verlegt, wo sie am 24. 8. 1943 stirbt.³⁶⁹

Simone Weil, die katholische Denkerin, die sich nicht taufen ließ, hat Zeugnis gegeben von einem christlichen Leben, das Dorothee Sölle wie folgt beschreibt: *„Zu den Heiligen dieses Jahrhunderts wird man vielleicht einmal die französische Jüdin Simone Weil zählen, obwohl sie eher bereit war, für die Kirche zu sterben als in sie einzutreten‘. Sie hat niemals den geringsten Unterschied gelten lassen zwischen Denken und Handeln.“*³⁷⁰

3.4.2 Die Tragik der menschlichen Existenz

*„Die Pforte“*³⁷¹

*Öffnet uns die Pforte, und wir werden die Gärten sehen,
Ihr kühles Wasser trinken, auf dem der Mond seine Spur
hinterließ.*

*Die lange Straße brennt, feindlich gesinnt den Fremden.
Wir irren in Unwissenheit und finden keinen Ort.*

*Wir wollen Blumen sehen. Hier lastet Durst auf uns.
Im Warten und im Leiden stehen wir vor der Pforte.
Wenn es sein muss, erbrechen wir diese Pforte mit unseren
Schlägen.*

Wir drücken und schieben, aber die Schranke ist zu fest.

*Uns bleibt nur Sehnen, Warten und vergebliches Schauen.
Wir schauen auf die Pforte; sie ist verschlossen, unüberwindlich,
Wir heften unsern Blick auf sie; wir weinen unter der Qual;
Wir sehen sie ständig; das Gewicht der Zeit lastet auf uns.*

³⁶⁹ Vgl. Müller, Simone Weil, Theologische Splitter. 28.

³⁷⁰ Sölle, Leiden, 186.

³⁷¹ Weil, Aufzeichnungen I, 367.

*Die Pforte ist vor uns; was nützt uns das Wünschen?
Besser die Hoffnung aufgeben und gehen.
Wir werden niemals eintreten. Wir sind es müde, sie zu sehen.
Als sie sich auftat, ließ die Pforte so große Stille hindurch,

dass kein Garten erschien und auch keine Blume;
Nur der unendliche Raum aus Leere und Licht
War mit einem Mal vollkommen da, erfüllte das Herz,
Und wusch die Augen, fast erblindet unter dem Staub.
(1941-1942)*

Dieses Gedicht spiegelt die Gedanken der Religionsphilosophin und Anthropologin Simone Weil wider: Es sind zunächst die menschlichen Sehnsüchte die Begrenzungen der menschlichen Existenz zu überwinden, die Erwartung einer „geöffneten Pforte“, die konkrete Erfüllung unserer Wünsche und unseres Verlangens. Aber unsere Erfahrungen haben uns auch gelehrt, dass der Mensch immer wieder an der Grenze steht, dass zu unserem Wesen die Endlichkeit gehört.³⁷² So hat Simone Weil auf die Versuchung des Menschen hingewiesen, sich auf selbstproduzierte Erfüllungswünsche festzulegen, und sich dadurch in die Gefahr zu begeben, nur „mit der Einbildungskraft (zu arbeiten), um die Löcher zu stopfen, durch die die Gnade dringen würde.“³⁷³ Und sie fragt weiter: „Wäre das ‚irdische Paradies‘ wünschenswert?“³⁷⁴ Die Welt erscheint für den Menschen als Grenze, Müdigkeit und Resignation, Erwartetes tritt nicht ein. Aber, in den letzten Zeilen des Gedichts wird die Pforte geöffnet, der Blick – mit neuen Augen – lässt eine neue Dimension erahnen. Simone Weil beschreibt die Welt als „die geschlossene Pforte. Sie ist eine Schranke und zugleich der Durchgang.“³⁷⁵

Für Simone Weil wird die menschliche Existenz als Spannung erlebt, die in Widersprüchlichkeit und Nichtbegründbarkeit wahrgenommen wird. Sie verweist

³⁷² Vgl. Betz, Schönheit spricht zu allen Herzen, Das Simone-Weil-Lesebuch, 52.

³⁷³ Weil, Aufzeichnungen I, 357.

³⁷⁴ Ebd., 82.

³⁷⁵ Weil, Aufzeichnungen III, 177.

auf Platon, der die Existenz als Denken mittels Deutung erschafft. So wird das „Ich“ erst im Tun, im Sagen und im Denken zur Realität.³⁷⁶ Weil entnimmt der Existentialphilosophie die Verbindung der Schöpfung mit dem Gottesbegriff und erklärt die menschliche Existenz in der Spannung zwischen der Absurdität des Existierens und dem Erkennen der Existenz: *„Die Existenz ist nicht bewiesen, man stellt sie fest. [...] Und die Wirklichkeit eines Menschen besteht darin, hier unten zu existieren.“*³⁷⁷ Die Wirklichkeit Gottes *„ist außerhalb dieser Welt, aber die Fülle der Wirklichkeit eines Menschen ist in dieser Welt.“*³⁷⁸

3.4.2.1 Die Gewalt der Zeit

Individuelle Existenz sowie kollektive Existenz, sichtbar in der Gemeinschaft, in der Arbeit und Würde des Menschen unterliegt dem Phänomen der Zeit: Weil beschreibt die Zeit *„als bewegliches Bild der Ewigkeit“*³⁷⁹, das letztlich aber auch die Tragik des menschlichen Lebens ausmacht. Denn, so schreibt sie, *„die Zeit tut einem Gewalt an; das ist die einzige Gewalt. Ein anderer wird dich gürten und führen, wo du nicht hinwillst; die Zeit führt einen, wo man nicht hinwill. Man mag mich zum Tode verurteilen, man wird mich dennoch nicht hinrichten, wenn dazwischen die Zeit stehen bleibt. Was immer auch an Schrecklichem geschehen sollte, kann man wünschen, daß die Zeit stehen bleibt, daß die Sterne stehen bleiben? Die Gewalt der Zeit zerreißt die Seele; durch den Riß tritt die Ewigkeit ein. Sich der Zeit entziehen, Sünde.“*³⁸⁰

Der Mensch versucht sich der Zeit zu entziehen, indem er versucht der *„Vergangenheit und Zukunft zu entkommen“*³⁸¹ oder diese selbst zu konstruieren. Aber Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart sind im menschlichen Leben Realität, wir müssen *„die Zeit annehmen, in die Zeit hinabsteigen. Was kann für das Denken schmerzlicher sein? Aber es muß sein.“*³⁸²

³⁷⁶ Vgl. Müller, Simone Weil, Theologische Splitter, 43.

³⁷⁷ Weil, Aufzeichnungen III, 17.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Weil, Aufzeichnungen II, 162.

³⁸⁰ Weil, Aufzeichnungen I, 189f.

³⁸¹ Weil, Aufzeichnungen IV, 12.

³⁸² Weil, Aufzeichnungen II, 200.

Denn das Dasein des Menschen ist zeitlich und endlich. Der Mensch muss sich in seiner Existenz in der Zeit bewähren. Die Zeit des Unglücks, die für Weil sinnvoll ist und eine „*heilsamen Wirkung*“ hat, muss auf Vergangenheit und Zukunft verzichten.³⁸³ Aber auch „*der Gegenwart kommt keine Finalität zu.*“³⁸⁴ In diesem Sinne spricht Weil von einem „Verzicht auf die Zeit“ und definiert „*die Zeit (als) ein Gleichnis der Ewigkeit, aber sie ist auch ein ‚Ersatz‘ der Ewigkeit.*“³⁸⁵

Das Leben ist eine „*Mischung aus Zeit und Ewigkeit. Die Hölle wäre reine Zeit. [...] Warum also macht das Durchschreiten des Schmerzes einen empfänglicher für die Schönheit? [...] Wir brauchen keinen Glauben an das ewige Leben – denn der einzige Beweis für ein solches Leben sind die Vorahnungen der Ewigkeit, die wir hier unten haben. Und diese Vorahnungen sind sich selbst genug. Natürlich setzen sie die Fülle des ewigen Lebens voraus. Aber nicht notwendigerweise für uns. [...] Der Schmerz nagelt uns an der Zeit fest, aber die Hinnahme des Schmerzes trägt uns ans Ende der Zeit, in die Ewigkeit. Wir erschöpfen uns ans Ende der Zeit, in die Ewigkeit. Wir erschöpfen die unbestimmte Länge der Zeit, wir überschreiten sie.*“³⁸⁶

So bedeutet für Weil das „*in der Zeit*“ leben, die Zeit nicht zu transzendieren. Es gilt die Zeit als Abbild der Ewigkeit zu machen, „*denn das ist sie von Natur aus nicht.*“³⁸⁷ Die Zeit ist das „*unreduzierbare Mysterium*“, es gilt das Ich aufzugeben, „*das der Zeit unterworfen und wandelbar ist.*“³⁸⁸ Der Vorgang des Transzendieren der Zeit lässt den Menschen und seine „*Fähigkeiten - Verstand, Wille, menschliche Liebe - an eine Grenze stoßen und der Mensch auf dieser Schwelle verharrt, über die er hinaus keinen Schritt tun kann, und dies, ohne*

³⁸³ Vgl. Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 32.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Ebd., 31., vgl. auch Müller, *Theologische Splitter*, 66: „Ersatz steht im Original (als Fremdwort im Französischen) klein geschrieben. Die französische Sprache übernahm, als Erfahrung beider Weltkriege im 20. Jhd., das Wort „ersatz“, um einen von außen kommenden (Krieg, Gewalt...) Mangel zu bezeichnen.“

³⁸⁶ Weil, *Aufzeichnungen IV*, 44.

³⁸⁷ Weil, *Aufzeichnungen I*, 156.

³⁸⁸ Weil, *Aufzeichnungen IV*, 20.

sich von ihr abzuwenden, ohne zu wissen, was er begehrt, und angespannt im Warten.³⁸⁹

Gott wartet, „die Zeit ist das Warten Gottes“³⁹⁰, und die Zeitlichkeit des Menschen wird zweierlei erfahren: unter dem Aspekt der entfremdeten Zeit, die als Unglück erfahren wird und der geglückten Zeit, in der das Ewige in die Zeit hinein bricht.³⁹¹

Der Schmerz über den Tod der anderen lässt den Menschen die „Leere, das gestörte Gleichgewicht“ empfinden, weil durch den Verlust der Zukunft „alle weiteren Bemühungen ohne Ziel, also ohne Lohn“³⁹² sind. Auch beim eigenen Tod liegt das Ziel, der Lohn in der Zukunft. Wie der Leere begegnen? Wie das Sterben lernen? Es gilt „in der Seele die Empfindung der Unaufhörlichkeit wecken [...] und diese Unaufhörlichkeit in Liebe zu betrachten und hinzunehmen, dann wird man bis in die Ewigkeit entrissen.“³⁹³

3.4.2.2 Die Strafen der Arbeit

Simone Weil hat die Arbeitsbedingungen der Hilfsarbeiter am Fließband hautnah erlebt, sie hat selbst in verschiedenen Fabriken gearbeitet und die Erfahrung der „Handarbeit“³⁹⁴ als „Zeit, die in den Körper eindringt“³⁹⁵ beschrieben. So wird die „Arbeit gleichsam ein Tod, wenn sie ohne Anreiz geschieht. [...] Man muß durch den Tod hindurchgehen. Man muß getötet werden, die Schwerkraft der Welt erleiden.“³⁹⁶

Eine spirituelle und personale Sicht der Arbeit lässt den Menschen die Arbeit nicht als Leid, Identitätsverlust – „Was ist man? Eine Nummer in der Belegschaft. Man zählt nicht. Man existiert kaum“³⁹⁷ - empfinden. „Eine Kultur, die aus der Durchseelung der Arbeit erwüchse, wäre der höchste Grad der Verwur-

³⁸⁹ Weil, Aufzeichnungen IV, 317.

³⁹⁰ Ebd., 131.

³⁹¹ Vgl. Müller, Theologische Splitter, 50.

³⁹² Weil, Schwerkraft und Gnade, 33.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Ebd., 238.

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ Ebd., 239.

³⁹⁷ Weil, Fabrikstagebuch, 182.

zelung des Menschen im Weltall und demnach das Gegenteil des Zustandes, in dem wir uns heute befinden, und der in einer beinah gänzlichen Entwurzelung besteht.³⁹⁸

Simone Weil ist zum einen auf der Suche nach einem Konzept der Spiritualität der Arbeit, die menschliche Arbeit mit der Freiheit der eigenen Handlungsmöglichkeiten verbindet: *„Sich mühen aus Notwendigkeit und nicht um eines Gutes willen – gestoßen und nicht gezogen -, um sein Dasein fortzustricken, so wie es ist – ist immer Knechtschaft.“*³⁹⁹ Ihre Erfahrungen der Fabrikarbeit, die sie als Sklaverei empfand und an der ihre Menschenwürde und Achtung *„unter dem täglichen brutalen Zwang“*⁴⁰⁰ zerbrach, führen zu ihren Überlegungen der möglichen Verbesserungen der Arbeitsbedingungen.

Zum anderen stellt Weil eine Verbindung der Arbeit mit dem Tod her, weil der Mensch *„aus dem Gehorsam (gewichen war). Gott hat als Strafen die Arbeit und den Tod gewählt. Infolgedessen stellen Arbeit und Tod, wenn der Mensch, der sie erleidet, in dieses Leiden einwilligt, eine Rückführung in das höchste Gut des Gehorsams gegen Gott dar. [...] Was auch im Himmel die geheimnisvolle Bedeutung des Todes sein mag, auf Erden ist er die Verwandlung eines Wesens aus zuckendem Fleisch und denkendem Geist, eines Wesens, das begehrt und hasst, hofft und fürchtet, will und nicht will, in einen kleinen Haufen reglosen Stoff.“*⁴⁰¹ Diese Verwandlung des Menschen unter dem Aspekt des Gehorsams schildert Paulus von Christus in der Passion: *„Was er litt, hat ihn Gehorsam gelehrt und ihn vollkommen gemacht“* (vgl. Hebr 5,8).⁴⁰² Aber die Einwilligung in den Tod kann – so Simone Weil – *„nur dann völlig wirklich sein, wenn der Tod da ist. Sie kann der Fülle nur nah sein, wenn der Tod nahe ist. Solange die Möglichkeit des Todes abstrakt und fern ist, bleibt sie abstrakt. Die körperliche Arbeit ist ein täglicher Tod.“*⁴⁰³

³⁹⁸ Weil, Die Entwurzelung, 150.

³⁹⁹ Weil, Schwerkraft und Gnade, 237.

⁴⁰⁰ Weil, Fabrikstagebuch, 28.

⁴⁰¹ Weil, Die Entwurzelung, 434.

⁴⁰² Vgl. ebd.

⁴⁰³ Vgl. ebd., 435.

3.4.3 Das Kreuz: Symbol des Lebensbaums

Simone Weil hat sich durch ihre intensiven Gotteserfahrungen⁴⁰⁴ ganz besonders mit der soteriologischen Bedeutung des Todes Jesus Christi auseinandergesetzt. Ihre religionsphilosophische Betrachtung der christlichen Botschaft der eschatologischen Hoffnung stützt sich zunächst nicht auf die biblische Bestandsaufnahme, sondern auf die Formulierungen der Konzilien von Konstantinopel und Chalcedon, die sie als Annäherung an das kirchliche Christudogma versteht.⁴⁰⁵ Das Christusmysterium steht zum einen im Mittelpunkt ihrer religiösen Erfahrungen, zum anderen haben die philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen Simon Weils mit dem Christusereignis auch einen moralischen Aspekt, in dem die eschatologische Gerichtsszene bei Matthäus dem Faktum der Sklaverei gegenübergestellt wird.⁴⁰⁶ Ihr Bekenntnis zu Jesus, dem Messias, stützt sich nicht so sehr auf die einzelnen Gleichnisse, sein Wunderwirken, auch nicht auf die Verkündigung des Reiches Gottes, sondern auf die Tatsache seiner Kreuzigung, denn „[...] *das Kreuz Christi (ist) mehr als seine Gleichnisse.*“⁴⁰⁷ Die Botschaft der Kreuzigung nimmt sie als Aussagen der Erlösung an, das Kreuz ist für sie Symbol des Lebensbaums und symbolisiert aber auch gleichzeitig die Gottesferne:

*„Damit wir den Abstand von uns zu Gott empfinden, muß Gott ein gekreuzigter Sklave sein. Denn wir empfinden nur den Abstand nach unten hin. Es ist sehr viel leichter, sich in der Einbildung an die Stelle des Schöpfergottes zu versetzen, als an die Stelle des gekreuzigten Christus.“*⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Vgl. Müller, Theologische Splitter, 105: Simone Weil hatte drei „Berührungen mit dem Katholizismus“, die „wahrhaft zählten“ (Weil: Zeugnis für das Gute, 110f): in Porto (Portugal), Assisi (Italien), Solesmes (Frankreich).

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., 92., vgl. auch S. 61: Simone Weil setzt in ihrer Schrift „Vorchristliche Schau“ auf den historischen Sinn der Bibellektüre. So weisen im Alten Testament die Mysterien und Symbole des Hellenismus auf das Christusereignis hin.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., 61.

⁴⁰⁷ Weil, Zeugnis für das Gute, 267.

⁴⁰⁸ Weil, Schwerkraft und Gnade, 127.

Es ist nicht die Gottesnähe, die sie als „*wohl­tätig*“ empfindet, sondern „*alles, was ihn von mir entfernt. Zwischen mir und ihm die Dichte des Alls - und das Kreuz, das noch hinzukommt.*“⁴⁰⁹

3.4.4 Die Erfahrung des Leidens und die Theorie des Unglücks

Ein weiterer Aspekt des Christusereignisses liegt für Simone Weil in der Thematik des Leidens, des Unglücks. So führt „*das menschliche Elend zu Gott. Nicht aber als Vergütung oder Tröstung. Sondern als Zuordnung.*“⁴¹⁰

Das Leid, das Jesus Christus auf sich genommen hat, wird symbolisch für das Leid aller Entrechteten, Erniedrigten übernommen und führt zur Erlösung. Für Weil ist es ein „*erlösender Schmerz. Stürzt ein menschliches Wesen im Stand der Vollkommenheit, nachdem es durch den Beistand der Gnade das Ich in sich selber völlig ausgetilgt hat, auf jene Stufe des Unglücks herab, die für dieses Wesen der Zerstörung des Ich von außen entspräche, so ist dies die Fülle des Kreuzes. In ihm kann das Unglück nicht mehr das Ich zerstören, da es völlig verschwunden ist und Gott Platz gemacht hat. Aber das Unglück bringt auf der Höhe der Vollkommenheit eine Wirkung hervor, die ein Äquivalent der Zerstörung von außen ist. Es bewirkt die Abwesenheit Gottes. ‚Mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘*“⁴¹¹

Weil bekennt sich zu einem neuen christlichen Umgang mit dem Leid, weil es dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, Gott in seinem Leben zu erfahren. Sie will das Leid nicht glorifizieren, es ist weder zu erklären noch kann die Religion Trost spenden: „*Die Religion als Quelle des Trostes ist ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinn ist der Atheismus eine Reinigung.*“⁴¹² Der Mensch in seinem Leid erhält keine Antwort auf seine Frage „Warum?“ So wird die Gottesferne die schlimmste Erfahrung des Leidens: „*Eine Art von Grauen überflutet die ganze Seele. Während dieser Abwesenheit gibt es nichts, das*

⁴⁰⁹ Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 129.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd., 40.

⁴¹² Weil, *Aufzeichnungen II*, 151.

*man lieben könnte.*⁴¹³ Und doch bleibt für Weil gerade angesichts des Leides die Möglichkeit offen Gott zu erfahren: *„Die Seele muß fortfahren, ins Leere hinein zu lieben oder zumindest lieben zu wollen, sei es auch nur mit dem winzigsten Teil ihrer selbst.“*⁴¹⁴

Simone Weil greift in ihrer Theorie des Unglücks auf die Gestalt Hiob zurück, der in größter Verzweiflung nie aufhört Gott zu lieben – und Gott offenbart seiner Seele *„die Schönheit der Welt“*.⁴¹⁵ So besteht für Weil ein Zusammenhang der Erfahrung des Unglücks mit der Erfahrung Gottes und der Schönheit.

Das Unglück erlebt der denkende Mensch, er weiß, er kann es nicht ertragen, aber auch, dass es eintreffen wird.⁴¹⁶ Und so sagt Weil weiter *„wahrhaftes Unglück liegt nur dann vor, wenn das Ereignis, das ein Leben ergriffen und entwurzelt hat, es unmittelbar oder mittelbar in allen seinen Teilen, in seinem sozialen, psychologischen und physischen Teil, getroffen hat.“*⁴¹⁷ Eben diese Erfahrung hat Simone Weil während ihrer Fabrikarbeit an sich selbst erfahren.

Weil bezeichnet zum einen die Aufgabe unseres Lebens in das Dasein des Universums einzuwilligen. Und genau darin liegt für Weil der Sinn des Unglücks: Der Mensch erkennt nur im Unglück, dass *„Gottes Schöpfung“*⁴¹⁸ gut ist, weil in der Lobpreisung der Schöpfung Gottes wird durch unser Unglück Gottes Herrlichkeit nicht vermindert. Zum anderen bezeichnet Weil das Unglück als *„Mittelpunkt des Christentums.“*⁴¹⁹ Weil erkennt in der Wahrnehmung des anderen, in seinem Unglück und Leid, die Erfüllung des Gebotes der Gottesliebe und des Gebotes der Nächstenliebe: *„Liebe Gott‘ und ‚Liebe deinen Nächsten‘ geschieht durch das Unglück hindurch.“*⁴²⁰

⁴¹³ Weil, Zeugnis für das Gute, 16.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Ebd.

⁴¹⁶ Vgl. ebd., 157.

⁴¹⁷ Ebd., 14f.

⁴¹⁸ Ebd., 44.

⁴¹⁹ Ebd., 43.

⁴²⁰ Ebd.

Weil weist durch ihren christologischen Zugang zum Unglück auch auf den Zusammenhang des Leidens im Unglück und der Freude im Leben hin: Das Leben wäre nur *„ein mehr oder minder schlechter Traum“*⁴²¹, würde man nicht *„durch die Freude die Offenbarung der Wirklichkeit empfangen, um die Wirklichkeit im Leiden zu finden.“* Erst im Leiden wird es gelingen, *„eine noch vollere Wirklichkeit zu finden.“* Ebenso gilt es *„eine sehr starke Liebe zum Leben zu haben, um den Tod noch stärker zu lieben.“*

3.4.5 Gedanken über den Tod

Aus den Schriften Simone Weils wird deutlich erkennbar, dass ihre Gedanken stark von Leid, Schmerz, Unglück und Tod bestimmt sind. Für sie ist das Unglück *„das gewisseste Zeichen, daß Gott von uns geliebt sein will.“*⁴²²

Weil war davon überzeugt, dass *„der Augenblick des Todes das Richtmaß und das Ziel des Lebens ist.“*⁴²³ In jedem Leben sollte das Ziel die Hinführung zu diesem Augenblick sein, *„in welchem für einen unendlich kleinen Bruchteil der Zeit die reine, nackte, gewisse und ewige Wahrheit in die Seele eintritt.“*⁴²⁴ Das Leben in der Ausrichtung auf dieses Ziel war für Weil von einer Auffassung des Gehorsams geprägt, sodass ein Abweichen von *„der durch die Berufung auferlegten Handlungen“*⁴²⁵ für sie großes Unglück bedeuteten. Auch wenn der Tod – als *„augenblicklicher Zustand ohne Vergangenheit, noch Zukunft“* und für Weil *„unerlässlich (ist), um zu der Ewigkeit Zutritt zu finden“*⁴²⁶, hat sie in ihrem Dasein nicht an ein künftiges Leben gedacht.

Unbegreiflich wird für den Menschen sein, wohin die Menschen im Tode verschwinden – *„die einen in die Abwesenheit Gottes, die anderen in die Gegenwart Gottes.“*⁴²⁷ Im Augenblick des Todes, so beschreibt Weil die Vollziehung des Gerichtes, wird die Seele eine *„unumstößliche Sicherheit“* empfangen,

⁴²¹ Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 122f.

⁴²² Weil, *Zeugnis für das Gute*, 45.

⁴²³ Ebd., 105.

⁴²⁴ Ebd.

⁴²⁵ Ebd. 106.

⁴²⁶ Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 55.

⁴²⁷ Weil, *Zeugnis für das Gute*, 252.

nämlich, „daß alle Ziele aller Handlungen, die sie während ihres Lebens vollbracht hat, illusorisch waren. Gott mit einbegriffen. Mit dieser Gewissheit, die sie ganz und gar durchdringt, einschließlich ihres Empfindungsvermögens, durchlebt sie in Gedanken alle ihre Handlungen noch einmal. Hierauf, in den meisten Fällen, von Entsetzen gepackt, begehrt sie das Nichts und verschwindet. In einigen seltenen Fällen bedauert sie nichts; oder sie kann sich zumindest an gewisse Handlungen klammern, die sie nicht bedauert, weil sie keiner Bedingung unterworfen, weil sie reiner Gehorsam waren.[...] Eine einzige aus reinem Gehorsam vollbrachte Tat genügt vielleicht. Aber wo eine einzige stattgefunden hat, haben deren viele stattgefunden.“⁴²⁸

Weil hat diesen Gehorsam in ihrem Leben praktiziert mit der Hoffnung, „diese Hingabe wird mich, selbst wenn ich mich täuschen sollte, zuletzt in einen guten Hafen führen (wird).“⁴²⁹ Der gute Hafen ist für Weil das Kreuz an dem sie teilzuhaben hofft. In ihrer Bildsprache ist durch die Kreuzigung Christi, die Tür, die „einerseits Vater und Sohn, andererseits Schöpfer und Schöpfung fast getrennt (hat), [...] einen Spalt geöffnet. Die Auferstehung hat sie wieder geschlossen. Die das unermessliche Vorrecht haben, durch ihr ganzes Sein am Kreuz Christi teilzuhaben, durchschreiten die Tür und gehen nach der Seite, auf der sich die Geheimnisse Gottes befinden.“⁴³⁰

⁴²⁸ Weil, Zeugnis für das Gute, 253.

⁴²⁹ Ebd., 102.

⁴³⁰ Weil, Vorchristliche Schau, 147.

4 Eine mystische Wirklichkeit: Zukunftshoffnung von ChristInnen

4.1 Der Tod als Station zum „*Anteil am ewigen Leben*“

Es ist eine unsichtbare Wirklichkeit, in die der Mensch mit dem Tode eintritt und wissenschaftlich nicht zu erforschen – aber es gilt, diese mystische, im Sinne einer geistlichen Wirklichkeit - den Menschen zugänglich zu machen. Auch eine Wirklichkeit, die rational zu erfassen und mit Vernunft zu erklären ist, stößt in manchen Bereichen an Begrenzungen unseres Wissens und so soll die Annahme mehrerer Wirklichkeitsbereiche nebeneinander bestehen können. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist, ob die christliche Sicht der mystischen Wirklichkeit, des Endes der Zeiten, die Glaubenden auf einen neuen Himmel und eine neue Erde zugehen lässt in der Hoffnung auf ein unendliches personales Sein dürfen.

Ausgehend von der theologischen Deutung der alttestamentlichen Offenbarung Gottes wird der Glaube Israels in den Evangelien durch die Heilsbotschaft Jesu gewahrt. Die Verkündigung Jesu vom Reich Gottes, sein Tod und seine Auferstehung wurden zu den tragenden Elementen des Glaubens, die – obwohl in unterschiedlichen Vorstellungen bezüglich des Endes aller Zeiten von der christlichen Lehre thematisiert – auf den inneren Zusammenhang des Lebens mit dem Tod hinweisen.

Die Wirklichkeit des Todes und des Sterbens führt den Menschen zu seinem „*Selbstsein*“, der Mensch wird gefordert in der endlichen Zeit, die vom Tode gegeben ist, in seinem Leben etwas aus sich zu machen. Es ist das „*Zeit-Haben*“, das den Menschen – dank des ständig anwesenden Todes im Leben – den Menschen seine Selbstwerdung ermöglicht. So erfasst das christliche Todesverständnis auch die Kultur des Lebens, indem es gilt, das Leben seiner eigenen Möglichkeiten gemäß zu realisieren und zu bestehen. Leben lernen heißt auch sterben lernen und so sollen christliche Zeichen und Symbole dazu

diene „Brücken ins Unsichtbare und Namenlose“⁴³¹ zu bauen. Die Bibel spricht vom Sterben und vom Tod einerseits als Punkt, weil der Tod die Grenze des irdischen Lebens darstellt, aber auch andererseits von einem Prozess, weil Sterben als eine „Wanderung“ zu denken ist, ein „Hinübergehen.“⁴³² Das christliche Todesverständnis erfasst auch die „Kunst des Sterbens“, ars moriendi wird als bewusste Vorbereitung auf das Sterben als Lebenskunst gesehen.⁴³³ In Liturgien wird das Sterben als Übergang und Beginn eines Prozesses begriffen und in Gebeten versucht, im Vertrauen auf Gott, die Angst, die diese fremde Welt für den Menschen bedeutet, zu nehmen. Der tiefe Sinn des Zusammenhanges von Leben und Tod wird in der biblischen Tradition auch durch die Gleichsetzung von Geburt und Tod verdeutlicht: Martin Luther spricht von der engen Pforte des Todes aus dem Leben und interpretiert den Prozess des Sterbens mit der Geburt des neuen Himmelbürgers: Die Angst der Frau, die gebärt, wird von der nachfolgenden Geburt überwunden.⁴³⁴

Die Lehrunterschiede der katholischen und der evangelischen Kirche betreffen die Vorstellungen des Lebens nach dem Tod sowie der unsterblichen Seele, wobei Einigkeit in der Frage des Letzten Gerichtes besteht. Kern der theologischen Reflexion des Todes ist aber die Verkündigung der Heilsbotschaft, die für den Christen Hoffnung im irdischen Leben auf ein neues, ewiges Leben heißt.

In der Glaubenspraxis der Kirche, ihrer Gemeinden und der einzelnen Gläubigen eröffnet sich die Möglichkeit der Bewältigung des Todes, nicht nur des eigenen, sondern auch seiner Mit-Menschen. Die christliche Lehre von Tod und Weiterleben, die biblische Botschaft von Auferstehung und ewigem Leben werden von den TheologInnen nicht als bloße geistige Sachverhalte in ihrem Leben ausgelegt, sondern in einer persönlichen und subjektiven Aneignung. So sind Fragen des Menschen, nach dem „Wohin“, die in der christlichen Tradition und Lehre mit Himmel, Hölle oder Fegefeuer (in der katholischen Lehre) beantwortet

⁴³¹ Berger, Ist mit dem Tod alles aus, 56,

⁴³² Ebd., 33.

⁴³³ Vgl. ebd., 83: „Ars moriendi“, die Kunst des Sterbens, nach einem Buch von Johannes Gersons benannt, ist eine eigene Literaturgattung, die sich aus der christlichen Frühzeit bis ins Mittelalter entwickelt hat.

⁴³⁴ Vgl. ebd., 79.

werden oder auch der Begriff des Letzten Gerichts, nicht in den Fokus der Jenseitsvorstellungen gestellt. „*Ich kann nicht sagen, was ich darunter verstehe*“, sagt Steffensky, auf das ewige Leben angesprochen und Sölle verweist auf die Sprache der Mystiker, die nicht auf Weiterleben, Wiedersehen hinweist und nicht auf die Unsterblichkeit der Seele. Vielmehr wird das Bewusstsein des Menschen auf die Frage „*Wo komme ich her*“ gelenkt, mit der Perspektive der Hoffnung und des Trostes.

In der folgenden Zusammenfassung wird auf die Gottes-Gegenwart im Leben der TheologInnen eingegangen, in dem ausgehend von der christlichen Bedeutung des Todes die eigene Sicht einer mystischen Wirklichkeit thematisiert wird.

4.2 Christliche Lehre und die mystische Wirklichkeit im Denken und Glauben der ausgewählten TheologInnen

4.2.1 Dorothee Sölle

„*God happens*“⁴³⁵ – mit diesen Worten verbindet Dorothee Sölle die Erfahrung Gottes im Leben. Dorothee Sölle sucht keinen „Gottesbeweis“ im Leben, sondern will Gott in ihrem irdischen Leben, das zugleich Vergänglichkeit und Wiederkehr ist, „*geschehen lassen*“. Sie weiß um die Lebensphasen und Übergänge, die mit Angst, Leid, Unglück und Schmerz verbunden sind. Sie werfen die Frage auf, wie damit fertig zu werden, wie können sie gelebt werden. Dorothee Sölle hat ein Bild vom Leben, und in diesem Leben wünscht sie sich keinen „*schmerzfremen*“⁴³⁶ Gott, ihm könnte sie nicht trauen. Es wäre ein Leben, in dem die Liebe fehlen würde, in dem es kein Mitleid gäbe und das in ein Leben der Beziehungslosigkeit, in ein Siegenmüssen und Herrschen mündet. Hier könnte nach Sölle die christlichen Religion entgegenwirken, um sich in eine „*Kultur des Mitleids*“ mit Hilfe ihrer Sprache, ihrer Bilder und Reflexionen einzuüben: so sieht Sölle das biblische Bild für Gottes Schmerz in der Welt das „*Bild aus der*

⁴³⁵ Sölle, *Mystik des Todes*, 122.

⁴³⁶ Sölle, *Gegenwind*, 154.

*Erfahrung der Frauen, das Bild des Gebärens.*⁴³⁷ Für Sölle bedeutet Christsein, auf die Seite des Lebens zu gehen, sich auf Christus zu beziehen und über Wege zu sprechen, die aus einem Leben führen, in dem der Tod mitten im Leben herrscht: dort, wo der Tod der Sünde Sold ist: dieser Tod ist für Sölle die Konsequenz des falschen Lebens. Sie hat ihre Berufung auf Christus nie als Abgrenzung oder Ausschließlichkeit verstanden, sondern als Kommunikation: ihre religiösen Erfahrungen, die sie zu vermitteln versucht, sind in einem Zusammenhang mit der Theologie der Befreiung zu sehen.⁴³⁸ Befreiungstheologie geht vom Kontext des Lebens aus, mit dem Anspruch Theologie so zu betreiben, dass es entsprechend lebensverändernde Folgen haben könnte. Daraus leitet Sölle den Ruf auf, gegen ein „*Tot-Sein*“ zu kämpfen, den wir in unserer Welt annehmen: „*Das Ohne-Leben-Sein, wie wir es in den Gesichtern so vieler Menschen in dieser Gesellschaft täglich sehen.*“⁴³⁹

Aus der Praxis des Sehens und Fühlens leitet Dorothee Sölle ihr eigenes Christsein ab. Es gilt in bestimmten Situationen zu lernen, „*das Kreuz zu sehen*“⁴⁴⁰ und theologisch zu reflektieren, erst dann kommen wir zur Basis der Theologie: die Erkenntnis, Gott zu brauchen. Erst dann führt das biblische Denken, das in Schrift und Tradition den Menschen zu sich selbst finden lässt, zum Ziel: die Erinnerung daran, dass wir Kinder Gottes sind, Kinder des Lebens und nicht des Todes. „*Wir erinnern uns an die Auferstehung.*“⁴⁴¹ Dieser Schritt ist für Sölle ein Hoffnungsschritt – ins Leben.

Sölle versteht die Auferweckungsthematik eng mit den Situationen in unserer Welt verknüpft. Biblische Auferweckungserzählungen in Zusammenhang mit den Befreiungserfahrungen von Menschen gebracht, lassen Sölle die Worte „*Auferstehung, Leben aus dem Tod, Gerechtigkeit*“⁴⁴² an eigenen Erfahrungen als Wahrheit erkennen. Die Bedeutung liegt für Sölle darin, Christus in der Welt der Unschuldigen anwesend zu sehen. So nimmt sie das Geheimnis Christi als

⁴³⁷ Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, 76.

⁴³⁸ Vgl., Sölle, *Die Erde gehört Gott*, 181f.

⁴³⁹ Sölle, *Gewöhnen will ich mich nicht*, 97.

⁴⁴⁰ Sölle, *Die Erde gehört Gott*, 181.

⁴⁴¹ Ebd., 182.

⁴⁴² Sölle, *Wählt das Leben*, 119.

„Geheimnis der Leidenden, der Verarmten, der Landlosen der Dritten Welt“⁴⁴³ wahr. Die Anwesenheit Gottes in der Welt wahrzunehmen und zu bejahen, heißt für Sölle im Leben wie im Sterben eingehen in die Schöpfung, Teil des Kommens und des Vergehens zu sein. Der Glaube an Gott enthält für Sölle auch die Dimension des „auf die Seite des Lebens über(zu)gehen und aufhören, ein Komplize des Todes zu sein [...]“.⁴⁴⁴ In der Bejahung des irdischen Lebens, das den Tod am Ende des Lebens einschließt und nicht den Tod „mit-ten im Leben“⁴⁴⁵, liegt für Sölle die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, die „entstehen mit dem Kommen Gottes und seiner Gerechtigkeit. Die Erde ist der Ort der Verwandlung [...]“.⁴⁴⁶ Die Frage des Jenseits, der „Ewigkeit“ ist für Sölle nicht an die Erlösung vom Tod gebunden. Sölle greift den Gedanken der feministischen Theologie auf, die Sehnsucht nach Unsterblichkeit „als Gipfel von männlichem Individualismus und Egoismus“ darzustellen. Die Verbindung der Endlichkeit mit ewigem Leben entsteht für Sölle nicht durch ein persönliches Weiterleben des Einzelnen oder die individuelle Belohnung der Guten, sondern in dem Zusammenhang von Lieben und Sterben.

In einem Gespräch, das Dorothee Sölle und ihr Ehemann Fulbert Steffensky sechs Wochen vor ihrem Tod geführt haben, wird nochmals deutlich, dass für Sölle Begriffe der christlichen Liturgie wie Ewigkeit, Reich, Kraft und Herrlichkeit Gott zugeschrieben werden. Der Anteil an diesen Verheißungen für das Dies-seits des Menschen, insbesondere das „in Ewigkeit“ könnten, so merkt Sölle an, eher Wunschvorstellungen der christlichen Religion sein. Für Sölle bedeutet Sterben-Müssen das Annehmen des Werdens und Vergehens. Das Ende der Leib-Seele-Existenz bedeutet aber auch, Teil der Schöpfung zu bleiben. In diesem Sinne bleibt, so Sölle, „die Erinnerung, die mich eine Zeitlang (am) Leben erhält“⁴⁴⁷ zwar nicht die eigene (leibliche) Weiterexistenz, wohl aber eine Existenz in Gott.

⁴⁴³ Sölle, Es muss doch mehr als alles geben, 96.

⁴⁴⁴ Sölle, Gewöhnen will ich mich nicht, 96.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., 92: im Sinne: „Der Tod, der uns wirklich bedroht, [...], das ist der Tod der Beziehungslosigkeit.“

⁴⁴⁶ Sölle, Mystik des Todes, 121.

⁴⁴⁷ Ebd., 123.

4.2.2 Fulbert Steffensky

In einer Analyse der heutigen Gesellschaft spricht Steffensky von der Thematik, wie dem Bewusstsein der Endlichkeit zu begegnen bzw. einem Ganzheitszwang, nämlich Souverän seines eigenen Lebens zu sein, entgegenzuwirken. Er beschreibt die protestantische Haltung, in dem er in einer Interpretation des 8. Kapitels des Römerbriefes die zwei Weltgegenden, die von Paulus einmal als Reich des Todes und des Fleisches und dann als Reich des Lebens und des Geistes genannt werden, als psychologische Anthropologie übersetzt: Wer im Reich des Todes ist, scheitert am Versuch sein eigener Lebensmeister zu sein: man kann nicht Liebe und Freundschaft für sich selbst herstellen. Demgegenüber nennt Steffensky die Gnade, die in das Reich des Lebens führt, in der der Zwang nicht herrscht. Die Kunst des Lebens und des Sterbens liegt für Steffensky im Glauben an Gott, im Bewusstsein der Gnade und dass sein Dasein nicht mit einem Zweck verbunden ist.

Die Annahme der Endlichkeit lehrt das Leben zu ehren, indem die eigene Bedürftigkeit und die der anderen ertragen wird. Dieses Eingeständnis des Menschen heißt für Steffensky die Anerkennung Gottes und auch Gott zu nennen: In diesem Sinne verweist er auf die Grundaufgaben der Kirche, Bilder und Geschichten der Würde des Menschen zu überliefern. Die Überlieferungen ermöglichen es, sich stärken zu lassen an der Sprache derer, die viele vor ihm selbst ausgesprochen haben. Er findet im Glaubensbekenntnis eine Hoffnungssprache, die sich aus mystischen Bildern zusammensetzen lässt: So bleibt sie eine poetische Sprache und damit eine Sprache des Glaubens: *„Ich führe mich gerne als Glaubender auf, indem ich das Glaubensbekenntnis spreche. Ich lasse mich gern in jene Formeln fallen, die ich nicht verantworten muß und die nur der Glaube aller verantworten kann. Ich frage nicht, wann endlich sie ihre Wahrheiten haben werden. Aber wir singen sie herbei –die Gemeinschaft der Heiligen, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und das ewige Leben.“*⁴⁴⁸ Mit dem Instrument der religiösen Sprache eröffnet Steffensky die Möglichkeit für den Menschen auch seine Hoffnung, seinen Schmerz, seinen Jubel

⁴⁴⁸ Steffensky, Das Haus, das die Träume verwaltet, 60.

auszudrücken. Wenn aus dem Sinn und Kern der Schöpfungsgeschichte der Mensch sich geborgen fühlen kann in der Welt, formuliert das Glaubensbekenntnis auch den „guten Ausgang“⁴⁴⁹ mit dem Satz „Ich glaube an das ewige Leben“. Steffensky hinterfragt nicht den Glaubenssatz an sich. Er hinterfragt den Glauben des Menschen, der sich zu dem Glaubenssatz bekennt und er fragt, warum er ihn spricht. Er fragt auch den Menschen, der den Glaubenssatz leugnet. So stellt er nicht die Frage, ob dies ein richtiger oder falscher Satz sei. Steffensky weist die „schrecklichen Glaubenssätze“ zurück, die sich nicht an die Wirklichkeit binden, über sie hinweggehen. Sie haben keine Aussage mehr, wenn sie am falschen Ort gesprochen werden. Vielmehr ist für Steffensky entscheidend, die Frage nach dem Grund des Bekennens oder Leugnens zu stellen. Es könnte sein, dass die ewige Zeit einfach als gestreckte Zeit verstanden wird, um sich nicht als endliches und begrenztes Wesen zu denken. Aber es könnte auch sein, dass die Leugnung darauf besteht, in einer „Würde der Trostlosigkeit“⁴⁵⁰ die Widersprüchlichkeit der Vernichtung des unersetzlichen Lebens, weil eines von Gott geschaffenen Lebens, erlebt zu haben.

Steffensky sieht keine theologische Lösung und auch keinen Trost im Falle einer Schändung des Lebens, weil Gott selbst geschändet wurde. Man müsste der Würde der Trostlosigkeit die unbewiesenen Behauptungen, wie sie aus der Bibel zu erfahren sind, beistellen. So entspricht das ewige Leben das einer anderen Zeit: „in der die Weinenden lachen; in der die stumm Gemachten ihr Lied singen und in der das Recht für alle aufgerichtet ist.“⁴⁵¹ Steffensky versteht sehr wohl, dass die religiöse Sprache Widersprüchlichkeit hervorrufen kann angesichts des Leids, angesichts der „Megatoten“ nach Kriegen und Katastrophen. Aber für Steffensky bieten die Behauptungssätze aus der Bibel, die von einem Land sprechen, „in dem der Tod nicht mehr sein (wird), weder Trauer, keine Klage, kein Mühsal“⁴⁵² und der Glaube an das ewige Leben die Möglichkeit gegen eine Sprachlosigkeit anzukämpfen, die nur mehr die Realität des Elends zu beschreiben vermag. Es geht auch um das Recht der Menschen, den

⁴⁴⁹ Steffensky, Das Haus, das die Träume verwaltet, 62.

⁴⁵⁰ Ebd., 60.

⁴⁵¹ Ebd., 63.

⁴⁵² Off 21,4.

Schmerz als das „*Unsagbare*“ auszudrücken - „*als Gewissheit, daß sie nicht vergeblich hoffen*“⁴⁵³. Das Denken über ewiges Leben wird für Steffensky zu einem Bild der Hoffnung: Es gilt nicht das Argument der Vertröstung beim christlichen Glauben an das ewige Leben, an die Auferstehung der Toten und der Unsterblichkeit der Seele. Es gilt die eigene Hoffnung zu wahren und die Hoffnung derer, die sich „*Gott als Liebe und Gerechtigkeit*“ denken und die da sagen: „*Eines Tages wird sich das ändern – Gott hilft Leuten wie uns.*“⁴⁵⁴

4.2.3 Alfred Delp

Im Dialog Gott-Mensch sieht Delp die Grundvoraussetzung für ein gelungenes und auch gekonntes Leben. Daraus ergibt sich für Delp, dass der Mensch auch nicht alleine dieses Leben zu schaffen braucht. Delp hat sich nicht nur darauf beschränkt, seine eigene tiefe Gottesverbundenheit zu leben, sondern auch ein glaubwürdiges Zeugnis für Gott zu erkämpfen. Seiner Meinung nach muss der Mensch seiner Zeit wieder gottesfähig und religionsfähig gemacht werden. Delp war Zeitkritiker und Visionär in seiner Zeit, er erkannte, dass dies nur dann zu erreichen sei, wenn die Menschen wenigstens ein Minimum an „*gesichertem Raum, gesicherter Ordnung und Nahrung*“⁴⁵⁵ haben. So wurde sein Ziel und das seiner Mitstreiter, für seine Heimat eine christliche Verfassung des Lebens zu erkämpfen, eine christliche Ordnung, in der der Mensch frei und in der Gottesbegegnung leben kann. Delp setzte sein Leben ein, um sich dieser Aufgabe zu stellen. Seine Aufzeichnungen, Briefe und Texte aus dem Gefängnis, bezeugen seine innerste Lebensgemeinschaft in Gott, in der Hoffnung auf eine innere „*Freiheit, die singt: uns kann kein Tod nicht töten*“.⁴⁵⁶

Gottesbegegnung im Leben – damit verbindet Delp auch die Gesetze des Lebens⁴⁵⁷ mit einem christlichen Menschenbild. Ausgehend von einem menschenwürdigen Dasein - im Sinne einer Anerkennung der Ordnung Gottes -

⁴⁵³ Steffensky, Das Haus, das die Träume verwaltet, 70.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Delp, Worte der Hoffnung, 17.

⁴⁵⁶ Ebd., 28.

⁴⁵⁷ Vgl. Delp, Mit gefesselten Händen, 114f.: Das Gesetz der Freiheit, das Gesetz der Wüste, das Gesetz der Gnade.

sieht Delp die Kirche⁴⁵⁸ aufgefordert, als Institution und Autorität, in einer mutigen Verteidigung vor die Menschen zu treten: So kann man die Botschaft vom Heil nur dann vermitteln, wenn auch alles für die Heilung des Menschen in dieser Zeit getan wird. Es gilt nicht strategische Vorteile zu sichern, sondern den Menschen den im Christ-Sein gespürten Heilswillen Gottes sichtbar machen. Gelebtes Christentum heißt aber auch, dem Elend der Welt nicht mit frommen Sprüchen entgegenzutreten: Dem entwürdigten Mensch ist derjenige der Nächste, der sich seiner annimmt, „*nicht aber einer, der zum, heiligen Dienst vorbeigeht, weil er hier nicht zuständig ist.*“⁴⁵⁹ Delp ruft nicht zu großen Reformprogrammen der Kirche auf, sondern er erinnert an die große Verpflichtung aller Christen, als Träger der Verheißungen und der Gnade, glaubwürdig und überzeugend den Menschen die Fülle des echten Lebens aufzuzeigen. Ausgehend von den Tatsachen der Schöpfung sieht Delp die „*christliche Positivität der Endlichkeit*“⁴⁶⁰, weil Gott den Menschen schuf nach seinem Bild. Der Sinn des Lebens liegt dann für den Menschen nicht nur in seiner Mitte, sondern in den konkreten Vollzügen seines Lebens, die er bezeugt.

Die Aufzeichnungen aus der Haft geben Zeugnis eines personalen Dialogs mit Gott, den er die „*Grundform der geistigen Lebendigkeit*“⁴⁶¹ nennt. Delp durchlebt eine Zeit, in der er zwischen Hoffnung und Todesangst schwankt, den Weg gehen zu müssen, der als „*bittere Möglichkeit*“⁴⁶² vor ihm steht, und er weiß, dass nur Gottes Wunder ihn davor bewahren kann. Und doch werden seine „Gespräche mit Gott“ Worte des Trostes und der Stärke für andere – über die Zeit hinaus -, sie werden Wahrheiten, bezeugt durch das Erleiden und in der Tat. Delp durchlebt dunkle Phasen in der Zeit der Gefangenschaft, in denen er seine eigene Begrenzung fühlt – selbst „*im Hoffen und Glauben*“.⁴⁶³ Aber er hat glauben und vertrauen gelernt – mit gefesselten Händen – unabhängig von den wechselnden Situationen seiner Haft. Er hat gelernt den Tod vom Leben aus zu

⁴⁵⁸ Vgl. Haub, *Beten und Glauben*, 87: Delp denkt nicht nur an das Amt der Kirche, an Priester, Bischöfe und den Papst. Er sieht die Reform der Kirche ausgehend von der Mitte des Volkes Gottes.

⁴⁵⁹ Delp, *Worte der Hoffnung*, 18.

⁴⁶⁰ Ebd., 20.

⁴⁶¹ Ebd., 69.

⁴⁶² Ebd., 75.

⁴⁶³ Ebd.

sehen und erkennt im Sterben nur mehr „*Wiederholung durch den, der gerufen und geschickt und gesandt ist, der innerlich zu gleichem Schicksal ausgerüstet die Garantie hat des gleichen Enderlebnisses und gleichen Endergebnisses. So wird gerade von unserem Tode her sichtbar, dass wir leben zum Leben und zum Sterben und dass wir untergehen in das Lebendige, in den Sieg, in die Glorie hinein.*“⁴⁶⁴

4.2.4 Simone Weil

Die religiöse Denkerin Simone Weil war keiner bestimmten Konfession und keiner Kirche zugehörig, aber es gab einen kulturellen, geistesgeschichtlichen und religiösen Hintergrund, der ihr Denken prägte und das sie selbst mit dem Bild der drei Wurzeln beschrieb: Frankreich, Hellenismus und Christentum.⁴⁶⁵ Es war ihr bewusst, schreibt sie, „*daß meine Lebensauffassung christlich war. Darum ist es mir niemals in den Sinn gekommen, ich könnte in das Christentum eintreten. Ich hatte den Eindruck, darin geboren zu sein.*“⁴⁶⁶ Weil war in ihrem Leben auf der Suche nach dem Guten, verbunden mit der Entschlossenheit, ihr Denken mit dem Handeln zu vereinen. Ihre existentiellen Gotteserfahrungen führen sie zu Jesus als dem Messias, dem Christus, der im Mittelpunkt ihrer religionsphilosophischen Reflexionen über das Heil, über das Übernatürliche steht. Simone Weil war auf ihrem Weg immer bestrebt dem Tun, der Aktivität „*die Kraft des Geistes*“ – in der Sprache Weils, „*attente*“, vorausgehen zu lassen. So sollte das Ziel einer wirklichen Bildung, die „*attente*“ sein, um auch das Wissen „*in das richtige Verhältnis zum wirklichen, sprich: metaphysischen, Leben zu bringen, und von daher – je nach Aufgabe – dieses Wissen in den liebenden Dienst der Wahrheit zu stellen.*“⁴⁶⁷ So bestimmt „*attente*“ einerseits das alltägliche Tun und erhält eine ethische Dimension, die Weil während ihrer Fabrikarbeit als Erfahrung der Entfremdung durch Arbeit machte.⁴⁶⁸ Andererseits hat der Begriff der „*attente*“ bei Simone Weil auch eine religiöse und spirituelle Komponente, weil er eine Kraft ermöglicht auf das letzte Ziel, dass das auf

⁴⁶⁴ Delp, Worte der Hoffnung, 79f.

⁴⁶⁵ Vgl. Müller, Simone Weil, Theologische Splitter, 25.

⁴⁶⁶ Weil, Zeugnis für das Gute, 108.

⁴⁶⁷ Abbt, „Man muss sich mit dem Ewigen beschäftigen, um aktuell zu sein“, 17.

⁴⁶⁸ Müller, Simone Weil, Theologische Splitter, 70.

Gott gerichtete Sein ist. In einem auf Gott gerichteten Begehren geschieht nach Weil zweierlei: „[...] Gott allein kommt, die Seele zu ergreifen, und hebt sie empor; das Begehren allein aber veranlasst Gott, herniederzusteigen. Er kommt nur zu denen, die ihn bitten, dass er komme; und die ihn oftmals, lange und inbrünstig bitten, zu denen steigt er hernieder, er kann nicht anders.“⁴⁶⁹ Weil benannte die Grundhaltungen dieser Erwartung, die gleichzeitig aber auch Bereitschaft einer Gott-Mensch-Beziehung darstellt: Demut und Gehorsam. In Weils Deutung der Welt, sie spricht vom „Lesen“ der Ereignisse, erlebt der Mensch – an der Grenze seiner Vernunftkenntnisse angekommen - eine neue Lesart der Welt: In einer Gott-Mensch-Beziehung die Erfahrung der Transzendenz, die Erfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes und die Möglichkeit, sich im Glauben Gott zu nähern. Durch das Vermögen des Menschen, das Gute anzunehmen, ist Gott in uns. So sieht Simone Weil in der wahren Unsterblichkeit nicht die „Unsterblichkeit der Einzelseele, sondern die Ewigkeit Gottes.“⁴⁷⁰ Danach ist für Weil bereits im Leben, aber auch im Tod dieser ewige Teil der Seele eins mit Gott, während der nicht ewige Teil der Seele nichts ist bzw. im Tode in das Nichts fällt.⁴⁷¹

Weil erlebt in einer mystischen Gottesbegegnung, sie schreibt, dass „Christus selbst herniedergestiegen (ist) und mich ergriffen (hat)“ und von einer „wirklichen Berührung, von Person zu Person, hienieden, zwischen dem menschlichen Wesen und Gott“⁴⁷² eine neue Wirklichkeit, die sie mit „neuen Augen“ sieht, mit den Augen der Liebe. Christus sollte in ihr leben, ihr Wille sollte dem göttlichen Willen gleich werden, weil Gott dort ist, wo seine Liebe lebt. So trat auch in der Zeit, in der sie sich zum Sterben gerufen fühlte, der Gehorsam in den Vordergrund: eine Hingabe an das Gute, die Liebe zum „Vater, der im Himmel ist.“⁴⁷³

⁴⁶⁹ Weil, Zeugnis für das Gute, 57. Vgl. auch Abbt, „Man muss sich mit dem Ewigen beschäftigen, um aktuell zu sein, 22: „Simone Weils religiöse Erfahrung führten nicht zu einem kirchlich geprägten Christentum.“

⁴⁷⁰ Prêtrement, Simone Weil, Ein Leben, 677.

⁴⁷¹ Vgl. ebd.

⁴⁷² Weil, Zeugnis für das Gute, 111.

⁴⁷³ Vgl. Prêtrement, Simone Weil, Ein Leben, 709.

5 Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Abbt, Imelda, „Man muss sich mit dem Ewigen beschäftigen um aktuell zu sein“, in: Abbt, Imelda, Müller, Wolfgang W. (Hrsg.), Simone Weil, Ein Leben gibt zu denken, St. Ottilien 1999.

Althaus, Paul, Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh 1970.

Antes, Peter, Der Tod als Durchgang zur ewigen Glückseligkeit, Sterben, Tod und Trauer im Christentum, in: Heller, Birgit (Hrsg.), Aller Einkehr ist der Tod, Interreligiöse Zugänge zu Sterben, Tod und Trauer, Freiburg im Breisgau 2003.

Assmann, Jan, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.

Batlogg, Andreas R., Müller, Richard, Zur Einführung: Alfred Delp – Im Angesicht des Todes, in: Delp, Alfred, Im Angesicht des Todes, Ignatianische Impulse, hrsg. von Andreas R. Batlogg und Richard Müller, Würzburg 2007, 7-16.

Beinert, Wolfgang, Tod und jenseits des Todes, Regensburg 2000.

Berger, Klaus, Ist mit dem Tod alles aus? Stuttgart 1997.

Betz, Otto (Hrsg.), Schönheit spricht zu allen Herzen, Das Simone-Weil-Lesebuch, München 2009.

Beyer, Dorothee, Simone Weil, Philosophin – Gewerkschafterin – Mystikerin, Mainz 1994.

Caruso, Igor, Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes, Neuauflage Wien 2001 (1974).

Daxelmüller, Christoph (Hrsg.), Tod und Gesellschaft - Tod im Wandel, Regensburg 1996.

Delkurt, Holger, „Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird“, Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet, Neukirchen-Vluyn 2005.

Delp, Alfred, Worte der Hoffnung, hrsg. von Rita Haub, Würzburg 2009.

Delp, Alfred, Im Angesicht des Todes, Ignatianische Impulse, hrsg. von Andreas R. Batlogg und Richard Müller, Würzburg 2007.

Delp, Alfred, Mit gefesselten Händen, Aufzeichnungen aus dem Gefängnis, Unveränderter Nachdruck der 11. Aufl. von Alfred Delp, *Im Angesicht des Todes, Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung*, hrsg. von P. Paul Bolkovac S.J., Freiburg 2007.

Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers, in der gemeinsamen Fassung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche der Union, Hamburg 1980.

Evangelischer Erwachsenekatechismus: glauben – erkennen – leben, im Auftr. der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, VELKD. Gütersloh 2000.

Evangelischer Gemeindegkatechismus, im Auftr. der Katechismuskommision der Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands, Reller, Horst u.a. (Hrsg.), Gütersloh 1994.

Fitschen, Klaus, Tod II, in: Müller, Gerhard (Hrsg.) et al., Theologische Realenzyklopädie, Berlin u.a. 2002 (TRE).

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, Augsburg 1999.

Greshake, Gisbert, Auferstehung der Toten, in: Kasper, Walter, et al. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg u.a. 1993 (LThK).

Gruber, Franz, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“ (Ludwig Wittgenstein), Personale Auferstehung in theologisch-systematischer Sicht, in: Herkert, Thomas, Remenyi, Matthias (Hrsg.), Zu den letzten Dingen, Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009.

Haub, Rita, Delp SJ, in: Delp, Alfred, Worte der Hoffnung, hrsg. von Rita Haub, Würzburg 2009, 9-16.

Haub, Rita, Alfred Delp, Beten und Glauben, Kevelaer 2007.

Hoffmann, Paul, Die Toten in Christus, Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Band 2, Münster 1969.

Hünemann, Peter, Gott selbst – Zukunft des Menschen, Der christliche Glaube an das ewige Leben, in: Khoury, Adel Theodor und Hünemann, Peter (Hrsg.), Weiterleben – nach dem Tod? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg im Breisgau 1985.

Hünemann, Peter (Hrsg.), Sterben, Tod und Auferstehung, Ein interdisziplinäres Gespräch, Düsseldorf 1984.

Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1986.

Katechismus der Katholischen Kirche, Kompendium, Bonn 2005.

Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

Kessler, Hans, Auferstehung Christi, in: Kasper, Walter, et al. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg u.a. 1993 (LThK).

Körtner, Ulrich H.J., Der unbewältigte Tod, Theologische und ethische Überlegungen zum Lebensende in der heutigen Gesellschaft, Passau 1997.

Kraus, Hans Joachim, Psalmen, 1. Teilband, Neukirchen 1960.

Kuhn, Helmut, „Liebe“, Geschichte eines Begriffes, München 1975.

Maag, Viktor, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, Göttingen 1980.

Müller, Wolfgang W., Simone Weil – Theologische Splitter, Zürich 2009.

Penelhum, Terence, Das Christentum, in: Coward, Harold (Hrsg.), Das Leben nach dem Tod in den Weltreligionen, Freiburg im Breisgau 1998.

Pétrément, Simone, Simone Weil, Ein Leben, Leipzig 2007.

Rahner, Karl, Über den „Zwischenzustand“, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 12, Einsiedeln 1975.

Ratzinger, Josef, Benedikt XVI., Eschatologie - Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007.

Schärfl, Thomas, Auferstehung denken. Metaphysische Hintergrundgedanken, in: Concilium 42 (2006).

Schnackenberg, Rudolf, Das Johannesevangelium, Bd. II, Freiburg – Basel – Wien³ 1980.

Schoberth, Wolfgang, Tod, in: Fahlbusch, Erwin (Hrsg.), Evangelisches Kirchenlexikon, Berlin 2004 (EKL).

Sölle, Dorothee, Gewöhnen will ich mich nicht, Engagierte Texte und Gedichte, hrsg. von Bärbel Wartenberg-Potter, Freiburg im Breisgau 2005.

Sölle, Dorothee, Es muss doch mehr als alles geben, Nachdenken über Gott, 3. Auflage, Freiburg im Breisgau 2003.

Sölle, Dorothee, Mystik des Todes, Stuttgart 2003.

Sölle, Dorothee, Loben ohne lügen, Berlin 2000.

Sölle, Dorothee, Die Erde gehört Gott, Ein Kapitel feministischer Befreiungstheologie, Wuppertal 1995.

Sölle, Dorothee, Gegenwind, Erinnerungen, Hamburg 1995.

Sölle, Dorothee, Leiden, Freiburg im Breisgau 1993.

Sölle, Dorothee, Wählt das Leben, Stuttgart 1980.

Steffensky, Fulbert, Wo der Glaube wohnen kann, Stuttgart 2008.

Steffensky, Fulbert, Mut zur Endlichkeit, Sterben in einer Welt der Sieger, Stuttgart 2007.

Steffensky, Fulbert, Vorwort, in: Sölle, Dorothee, Mystik des Todes, Stuttgart 2003, 9-10.

Steffensky, Fulbert, „Niemals werde ich den großen Bruch bedauern“, in: Lebensträume, Lebenswenden <<...und ich fand mein neues Ich>>, Politik-Forum extra, Oberursel 2002.

Steffensky, Fulbert, Das Haus, das die Träume verwaltet, Würzburg 1999.

Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe, Eine Textsammlung kirchlicher Erklärungen, mit einer Einführung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonfe-

renz und des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gemeinsame Texte Nr. 17, Januar 2003.

Stiglmaier, Arnold, Biblische Gottesbilder als Metaphern für die Bewältigung der Todesangst, in: Augschöll, Annemarie (Hrsg.), Geschlechter interdisziplinär betrachtet, Frankfurt am Main 2004.

Stock, Eberhard, Tod V, in: Müller, Gerhard (Hrsg.) et al., Theologische Realenzyklopädie, Berlin u.a. 2002 (TRE).

Wartenberg-Potter, Bärbel, Vorwort, in: Sölle, Dorothee, Gewöhnen will ich mich nicht, Engagierte Texte und Gedichte, hrsg. von Bärbel Wartenberg-Potter, Freiburg im Breisgau 2005, 1-16.

Weil, Simone, Cahiers/Aufzeichnungen, hrsg. und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, 4 Bde., München 1998.

Weil, Simone, Zeugnis für das Gute, Spiritualität für das Gute, (aus dem Französischen übersetzt und hrsg. von Friedhelm Kemp), Zürich u.a. 1998.

Weil, Simone, Schwerkraft und Gnade, (aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm Kemp), München 1989.

Weil, Simone, Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem (aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Heinz Abosch), Frankfurt am Main 1978.

Weil, Simone, Vorchristliche Schau, (Autoris. Übers. besorgte von Fritz Werle), München-Planegg 1959.

Weil, Simone, Die Einwurzelung, Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber, München 1956.

Woschitz, Karl Matthäus, Tod, in: Bauer, Johannes B., et al. (Hrsg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz u.a. 1994 (BThW).

Zenger, Erich, Das Erste Testament, Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1995.

Lexika

Bauer, Johannes B., et al. (Hrsg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz u.a. 1994 (BThW).

Fahlbusch, Erwin (Hrsg.), Evangelisches Kirchenlexikon, Berlin 2004 (EKL).

Kasper, Walter, et al. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg u.a. 1993 (LThK).

Müller, Gerhard (Hrsg.) et al., Theologische Realenzyklopädie, Berlin u.a. 2002 (TRE).

Verzeichnis zitiertter Bibelstellen

Die Bibelstellen werden gemäß der Einheitsübersetzung angegeben:

ALTES TESTAMENT

Gen 2,7

Gen 2,8

Gen 2,16f

Gen 3,19

Gen 3,22-24

Ps 16,9-11

Ps 49,9

Ps 88,9-13

Ps 73,1

Ps 73,16f

Ps 73,23-28
Ps 73,26
Koh 3,18-20
Jes 26,19
Jes 38,18
Jes 53,10-12
Dan 12,2

NEUES TESTAMENT

Mt 25,32
Mt 25,40
Mt 25,45f
Mk 14,25
Lk 11,20
Lk 22,15-18
Joh 14,2f
Röm 6,13
Röm 6,23
Röm 7,14
Röm 8,16
Röm 8,38
1 Kor 11,24f
1 Kor 15,3-5
1 Kor 15,51-54
1 Kor 15,55
2 Kor 5,10
Off 21,1
Off 21,4

Andere Quellen

http://de.wikipedia.org/wiki/Dorothee_S%C3%B6lle

Biographie von D. Sölle auf Wikipedia

[15. 11. 2009]

[http://de.wikipedia.org/wiki/Fulbert Steffensky](http://de.wikipedia.org/wiki/Fulbert_Steffensky)

Biographie von F. Steffensky auf Wikipedia

[6. 11. 2009]

<http://stjosef.at/konzil/GS.htm>

Text der Pastoralconstitution Gaudium et spes

[21. 8. 2009]

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/index_ge.htm

Text der Encyclica Evangelium vitae

[28. 2. 2009]

6 Abstract

In dieser Arbeit werden - ausgehend von einem Zugang der christlichen Lehre zur Thematik des Todes – die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit im Leben und ihre Einstellung zu Tod und Leben ausgewählter TheologInnen des 20. Jahrhunderts beleuchtet. In der christlichen Deutung des Todes, ist - vor dem Hintergrund der unterschiedlichen biblischen Aussagen über den Tod - mit dem Tod Jesu unauflöslich der Glaube an die Auferstehung verbunden. Einerseits stellt sich angesichts der Unwiderruflichkeit des Todes die Frage nach Sünde und Gericht, andererseits sprechen die Totenerweckungserzählungen von der Überwindung des Todes durch Gottes Handeln. Da aber auch die biblische Rede vom Sterben und Tod als Botschaft vom neuen Leben in Christus zu verstehen ist, stellt die theologische Tradition den Tod nicht im Gegensatz zum Leben, sondern als eine vom Schöpfer bestimmte Lebensgrenze, sodass Tod und Sterblichkeit zum Schicksal des Menschen gehören. In diesem Sinne zeigen die Textbeispiele der TheologInnen, dass die Thematik des Todes in der christlichen Theologie immer Thematik des Lebens ist. Der Sinn gebende Zusammenhang von Schrift und Tradition kann den Tod nicht nur als „Leid“, sondern auch als „Tun“ begreifen. In den Texten der TheologInnen wird diese Aktivität in einer christlichen Existenz als Bewegung der „Liebe“ und Grundvollzug des Lebens gesehen, die die Menschen befähigt, von sich loszulassen, auch im Vertrauen, sich auf etwas verlassen zu können. So ist auch im Leben der TheologInnen festes Glaubensgut, dass die realistische Annahme der eigenen Fragmentarizität mit der Liebe zum Ewigen als Vollendung der Liebe in engem Zusammenhang ist.

Die Texte zeigen auch die jeweils eigene Sichtweise der christlichen Zukunftserwartung der TheologInnen, sie sind eine Auseinandersetzung mit den christlichen Vorstellungen von Tod, Auferstehung und dem Begriff der Ewigkeit. In der Auslegung der Lehre wird der unterschiedliche Zugang der TheologInnen zu Unsterblichkeit und Auferstehung erkennbar:

Die evangelische Theologin Dorothee Sölle glaubt weder an ein individuelles Weiterleben nach dem Tod noch an eine persönliche Belohnung der Guten. Der

Begriff der Ewigkeit ist für Sölle vielmehr mit dem Anteilhaben an Gottes Ewigkeit verbunden, sodass die Annahme des Todes ein Eingehen in die Schöpfung bedeutet.

Fulbert Steffensky fügt diesem Denken über die Ewigkeit noch die religiöse Hoffnungssprache der Glaubensformulierungen über Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung und ewiges Leben hinzu: Als Sprache des Trostes, die nicht als Vertröstung einer zeitlichen Unendlichkeit des Lebens zu verstehen ist.

Pater Alfred Delp zeichnet das Bild vom Tod jedes Christen als Durchgang zum Leben: eine neue große Wirklichkeit. Im Bestreben, dem Tod nur im Kampf für das Wahre, Wirkliche gewachsen zu sein, nahm er letztlich auch das Risiko von Verhaftung und Todesurteil auf sich.

Simone Weils Glaube an die Barmherzigkeit Gottes ist aus ihrer eigenen Gewissheit einer Gotteserfahrung begründet. Ihr Denken und Tun ist nicht auf das Jenseits gerichtet, sondern Ziel ihres Lebens wird das Erreichen der ewigen Wahrheit, indem im Augenblick des Todes – wie auch schon im Leben – der ewige Teil der Seele eins wird mit Gott.

7 Lebenslauf



Persönliche Daten:

Name: Irene Seidler, geb. Knebl

Geburtstag/-ort: 9. Juni 1949 in Schardenberg/OÖ

Familienstand: verheiratet, eine Tochter

Ausbildung:

11. Juni 1968:

Reifeprüfung an der Handelsakademie Wien 1, Akademiestraße

1968 – 1999 :

Mitarbeit im Familienbetrieb: Erzeugung von Druckfarben

11. Juni 1999:

Prüfung zum Nachweis für das Gewerbe der Immobilientreuhänder

März 2002 – Jänner 2009:

Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft