

Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens

Eine thanatologische Skizze*

Matthias Reményi

„Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht“. Was Augustinus in seinen Bekenntnissen (Conf. XI, 14,17) über das Phänomen der Zeit bemerkt, gilt ebenso für das Phänomen des Todes: Wir Menschen wissen um unseren Tod. Aber wenn wir dieses scheinbar so selbstverständliche Faktum erklären wollen, geraten wir ins Stocken. Sprach- und Ratlosigkeit machen sich breit. Und das nicht nur, weil wir zwar um das unausweichliche Dass unseres Sterbenmüssens wissen, das Wie und das Wann aber zumeist im Dunkeln liegen: „Mors certa, hora incerta“ – sagt das alte Sprichwort. Und auch nicht nur, weil wir, wie Sigmund Freud vermutet, den Gedanken an den Tod als etwas Befremdliches im alltäglichen Umtrieb nur selten an uns heran lassen und zumeist leben, als ob unser Leben immer so weiterginge (vgl. Freud 1969, 341). Sondern vor allem, weil der Gedanke an die zukünftige Nichtexistenz der eigenen Person eigentlich undenkbar ist. Dass ich selbst einmal aufhören werde zu sein, dass die Person, die ich in der denkenden Introspektion als mein ‚Ich-Selbst‘

* Die folgenden Überlegungen wurden in ihren Grundzügen auf der Tagung der Görres-Gesellschaft, Institut für Interdisziplinäre Zusammenarbeit, im September 2009 in Fürstenried vorgestellt und diskutiert. Sie sind Teil eines größeren Projektes zur Personaleschatologie. Eine englischsprachige Version liegt inzwischen ebenfalls vor: Death as the limit of life and thought. A thanatological outline, in: *The Heythrop Journal* 55 (2014) 94-109; online abzurufen unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2265.2012.00745.x/pdf>.

identifiziere, einmal nicht mehr existieren und mein bewusstes Bei-mir-selbst-Sein dann nur noch Vergangenheit sein wird, das ist ein Gedanke, der unser Denken irritiert und unser Empfinden zutiefst befremdet. Gerade dasjenige, was als das einzig wirklich Gewisse uns ganz zu Eigen scheint, unser Tod, steht uns als das Ende unseres Daseins zugleich als das schlechthin Fremde, das stumm und hilflos macht, gegenüber. Eberhard Jüngel hat diesen Gedanken in die Formel gegossen: Der Tod ist „als unser Ureigenstes das uns Fremdeste“ (Jüngel 1972, 17). Und eben dies, so Jüngel weiter, mache die bleibende Geheimnishaftigkeit des Todes aus.

Das Denken kommt also mit dem Tod, der allem ein Ende zu machen scheint, seinerseits an kein Ende. Das ist die leitende These der folgenden Überlegungen: Der Tod ist als die Grenze des Lebens zugleich auch die Grenze des Denkens. Der Tod ist existentiell wie intellektuell nicht auf den Begriff zu bringen. Ich werde im Folgenden diese These zunächst begründen und weiter entfalten. In einem zweiten Schritt ist ihre Plausibilität dann auf dem Feld der philosophischen wie theologischen Theoriebildung zu prüfen. Wenn der Tod wirklich diese Grenze des Denkens darstellt, dann muss sich das auch konzeptuell abbilden lassen. Hierzu werden exemplarisch und skizzenhaft drei Dilemmata benannt, in die das philosophische und theologische Nachdenken über den Tod notwendigerweise gerät.

1. Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens

1.1. Das Wissen um den Tod und die Standortgebundenheit des Denkens

Bereits die grundsätzliche Frage, woher wir Menschen überhaupt vom Tod wissen, ist rätselhaft. Wie erfährt der Mensch vom Tod? Woher rührt das Wissen um die Sterblichkeit? Zwei Lösungsmög-

lichkeiten bieten sich an: Entweder steht uns dieses Wissen intuitiv zur Verfügung, oder wir erfahren vom Tod über den Tod der Anderen. Intuition oder Induktion (bzw. äußere Erfahrung und Empirie) – das ist die Grundfrage einer Erkenntnistheorie des Todes. So ist z. B. das Wissen um die Unausweichlichkeit und Gewissheit des eigenen Todes für Max Scheler eine „in unserm Bewusstsein gegenwärtige intuitive Tatsache“ (Scheler 1957, 15) – eine Intuition freilich, die der moderne Mensch Scheler zufolge nach Möglichkeit zu verdrängen sucht. Diese „intuitive Todesgewissheit“ (ebd., 22.26 u. ö.) hängt nicht an einem bestimmten Erfahrungsinhalt, z. B. der Erfahrung einer schweren Krankheit. Vielmehr ist das Wesen des Todes (genauer sollte man sagen: das Wissen um unsere Sterblichkeit) für Scheler konstitutiv in der Struktur des Bewusstseins verankert. Er begründet diese Annahme mit der objektiven Gerichtetheit des Lebens in der Zeit, das uns in seiner Ganzheit und Totalität jederzeit präsent sei. Jeder Lebensprozess besitzt einen Gesamtumfang, der sich im Fluss der Zeit je neu verteilt und gewichtet. Im Lauf des Lebens nimmt die Menge des bereits gelebten Lebens zu, und die Menge des Erlebenkönnens vermindert sich. Das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft im Lebensganzen verschiebt sich kontinuierlich zugunsten des Vergangenen. Während für das Kind und den jungen Menschen das Leben wie eine nach vorne hin offene Fläche ist, voll von Zukunft und Möglichkeit, verringert sich mit jedem Tag gelebten Lebens der „Spielraum des noch erlebbaren Lebens“ (ebd., 20) zusehends. Scheler beschreibt damit nichts anderes als das Phänomen des Vergehens und der Vergänglichkeit, Grundlage z. B. für die Wahrnehmung des Alterns. Dem Leben eignet ein Gefälle hin zum Tod, und das ist als das „Erlebnis der Todesrichtung“ (ebd., 20.21) für jeden Menschen intuitiv wahrnehm- und erfahrbar.

Doch ist das plausibel? Weshalb sollte uns das Lebensganze als in sich „geschlossene Totalität gegenwärtig“ (ebd., 23) sein? Warum ist die Annahme zwingend, dass die Zukunft parallel zum Le-

bensprozess abnehmen muss? Ist der Schluss von der Wahrnehmung des Selbst als einem Sein in der Zeit auf die Wahrnehmung des Selbst als einem Sein zum Tode berechtigt? Die Gegenthese zu Scheler besteht in der Annahme, dass wir Menschen nur aus der beobachtenden Erfahrung des Todes anderer von unserer eigenen Sterblichkeit Kenntnis erhalten. Unserem Todeswissen läge also der Induktionsschluss vom Besonderen des Todes anderer auf das Allgemeine des Todes schlechthin aller Menschen und also auch unser selbst zugrunde. Damit wäre meine Todesgewissheit mir letztlich von außen, aus der empirischen Erfahrung des Sterbens anderer Menschen, zugekommen. Für diese Annahme sprechen nicht nur die genannten Anfragen an Schelers Konzept. Auch Ergebnisse der modernen Entwicklungspsychologie zeigen, dass das Wissen um Tod und Sterben im Kindesalter mitnichten intuitiv gegeben ist, sondern mühsam und schrittweise erlernt werden muss und sich erst relativ spät in vollem Umfang ausbildet. Wie auch immer: Der Streit zwischen Induktion und Intuition ist letztlich nicht zu entscheiden, weil kein Mensch als isolierte Monade aufwächst, das externale Wissen um die Universalität und Unausweichlichkeit von Tod und Sterben folglich immer schon gegeben ist und kulturell tradiert wird. Mir scheint aber einiges dafür zu sprechen, die ontologische Gewissheit der Sterblichkeit nicht von der ontischen Erfahrung des Sterbens – sei es in Form von Primärerfahrungen oder kulturell vermittelt – abzutrennen.

Selbst wenn Scheler mit seiner These einer intuitiven Todeserkenntnis irren sollte, sieht er doch richtig, dass das Wissen um den Tod in unserem Leben präsent ist, dieses prägt und mitbestimmt. In dieser Hinsicht ragt der Tod wirklich mitten in das Leben hinein, ist er ein Teil des Lebens und will bearbeitet werden. Das macht Schelers Gedanke vom inneren Erlebnis der eigenen Todesrichtung so bedeutsam – ganz egal, ob dieses Erlebnis nun intuitiv oder induktiv geweckt wird. Denn er zeigt, dass es im Feld der Thanatologie keine standpunktunabhängige Beobachterperspekti-

ve gibt. Eine kontextlose, situationsenthobene Todesanalytik ist unmöglich, weil das Nachdenken über Tod und Sterben notwendigerweise aus der Perspektive eines Betroffenen erfolgt. Und diese Betroffenheit rührt nicht von einer zeitunabhängigen, existentiellen Wesensverfasstheit her, sondern ganz im Gegenteil von einem sehr konkreten, für mich als Lebenden noch ausstehenden Datum in der Zeit und meiner relativen Nähe zu diesem. Die schonungslose Härte des Todes – des eigenen und mehr noch des geliebten Anderen – zeigt sich nicht am abstrakten Phänomen der Sterblichkeit, sondern an diesem objektiven Punkt in der Linearität der Zeit, der uns unbekannt ist und dem wir ohnmächtig ausgeliefert sind. Auch wenn jeder Mensch zu jeder Zeit plötzlich sterben kann, auch wenn wir jederzeit ‚tötbare‘ Wesen sind, die durch Unfall, Versehen oder Verbrechen ums Leben gebracht werden können: Es macht doch einen gewichtigen Unterschied, ob ich als 20- oder als 80-Jähriger über den Tod nachdenke. Das zu leugnen, nimmt (bei aller notwendigen Abstraktion und intellektuellen Distanzierung) dem Nachdenken über den Tod den existentiellen Ernst.

1.2. Der existentielle Umgang mit dem Wissen um unser Sterbenmüssen

Wie sollen wir existentiell mit dem Wissen um diese Begrenztheit unseres Lebens umgehen? Die mittelalterliche Theologie und Philosophie hat hierzu eine eigene Literaturgattung entwickelt, die sog. *ars moriendi*, deren Aufgabe darin besteht, das Einüben ins Sterben als eine aktive Lebensaufgabe zu unterstützen. Die Texte greifen eine Spiritualität auf, die bereits in der alten Kirche, bei Augustinus etwa oder im frühen Mönchtum, präsent ist. Im Zentrum dieser Sterbekunst steht die *mors mystica*, der mystische Tod im Sinne eines innerlichen, geistigen Mitsterbens mit und in Christus hinein. Es ist bemerkenswert, dass zwei prominente philosophische Thanatologien der Gegenwart in eine ganz ähnliche Rich-

tung denken. So macht sich Michael Theunissen ausdrücklich die Ansicht zu Eigen, „dass der Tod eingeübt oder gelernt werden müsse“ (Theunissen 1991, 211). Die hierzu angemessene Haltung ist die der Abschiedlichkeit. Im Abschiednehmen kann der Mensch sich ins Sterben einüben, kann er den letzten Abschied von der Welt und von sich selbst trainieren. Konkret bedeutet das, sich Erfahrungen der Einsamkeit auszusetzen und Distanz zu sich und zu anderen zu halten. Die Haltung der Abschiedlichkeit ist für Theunissen die existentielle Antwort auf die gleichermaßen triviale und umstürzende Gewissheit der Unausweichlichkeit unseres Sterbenmüssens. Gerade so wird sie zu einem *signum humanum*: „Menschlich leben muss gelernt sein. Und wir lernen es nur so, dass wir den Abschied einüben“ (ebd., 214).

Ein anderer Großer der Gegenwartsphilosophie, Ernst Tugendhat, wählt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Entzentrierung“ (Tugendhat 1998, 509) bzw. der „Dezentrierung“ (Tugendhat 2007, 174). Er meint damit jene innere Positionsänderung, mit der einer sich selbst loslässt, sich nicht länger als den Mittelpunkt des Universums ansieht, sondern sich aus dem Zentrum des großen Welttheaters heraus und an dessen Rand stellt. Es geht ihm um einen Vorgang, den er als eine „seitliche Relativierung“ (ebd.) zu beschreiben versucht: Angesichts des Todes kann der Mensch die Dinge seiner Welt nicht mehr relativ zu sich selbst neu gewichten. Die Abhängigkeit der Bezugsgrößen kehrt sich vielmehr um. Nun muss der Mensch sich selbst relativieren, relativ zur Welt und relativ zu anderem. Mir scheint, dass hier sehr präzise das eingefangen ist, was Theunissen unter Abschiedlichkeit versteht.

Freilich erhebt sich sofort der Einwand: Geht das denn überhaupt? Ist der Lebenstrieb nicht eine überlebensnotwendige Mitgift der Evolution? Bedeutet solche Dezentrierung nicht eine Aufgabe des Lebenswillens, die zu Gleichgültigkeit, Resignation und Apathie führen muss? Muss man nicht weniger bemüht sein, sich selbst, die Welt oder die anderen, sondern ganz im Gegenteil, „den

eigenen Tod auf Distanz zu halten, um leben zu können“ (Graf 2004, 36)? Wäre anstatt eines morbid-depressiven *memento mori* nicht vielmehr ein lebensbejahendes *memento vivere* angezeigt? Und gilt ein solches Absehen vom Tod und Hinsehen zum Leben nicht noch viel mehr für den Christen, der sich zum Gott des Lebens bekennt? Hier liegt der theologische Kern der Polemik Eberhard Jüngels gegen die *ars moriendi*: „Sein ganzes Leben als Einübung in das Sterben hinzubringen ist ein Skandal. [...] Der Glaubende ist kein Sterbenskünstler“ (Jüngel 1972, 161f). Mit gutem Grund bezeichnet Tugendhat die Dezentrierung deshalb als eine „Grenzmöglichkeit“: Es ist zwar ein Irrtum, sich als Zentrum der Welt zu sehen, aber es ist „ein Irrtum, ohne den kein Mensch und kein Lebewesen lebensfähig wäre“ (Tugendhat 1998, 508). Theunissen ist zu präzisieren: Die angesichts des Todes angemessene existentielle Haltung ist die des klugen Taktes, der Ausgewogenheit zwischen dem Loslassen einerseits und dem Festhalten andererseits, eine äußerst fragile Balance zwischen Selbstzentrierung und Dezentrierung, die je individuell und immer wieder aufs Neue errungen werden muss. Dabei geht es allerdings um mehr als nur um ein ‚sowohl – als auch‘. Denn Selbst- und Dezentrierung sind miteinander verschränkt und bedingen sich wechselseitig: Um mich neu innerlich ausrichten – zentrieren – zu können, muss ich zunächst eine gewisse Distanz zum Bisherigen einnehmen, mich also dezentrieren. Und umgekehrt kann nur der wirklich Abschied nehmen und sich an den Rand stellen, der zuvor ganz da und zentriert gewesen ist. Die Polemik Eberhard Jüngels geht also am Kern der Sache vorbei: Nur wer zu leben gelernt hat, kann sich ins Sterben einüben.

Vor allem gilt: Einübung ins Sterben und Liebe zum Leben sind keine Gegensätze. Abschiedlichkeit und Lebenslust schließen sich nicht aus. Die Alternative lautet nicht *ars moriendi* oder *ars vivendi*. Sondern die wahre Alternative lautet: *ars moriendi* als *ars vivendi*, *ars vivendi* als *ars moriendi* einerseits oder eine existentielle Verlorenheit

an das Vorläufige, Partikulare, nur Zweitwichtigste andererseits. Der religiös eher unmusikalische Ernst Tugendhat bringt die Sache auf den Punkt: „Der Kontrast ist [...] nicht einer zwischen dem Tod und dem Leben, sondern zwischen dem Bezogensein auf den Tod *und* auf das Leben einerseits und den diversen Tätigkeiten und Belangen andererseits. [...] Richtig verstanden handelt es sich dabei um die Polarität zwischen Verengung und Erweiterung des Freiheitsspielraums“ (Tugendhat 2007, 171). Nur am Rande sei erwähnt, dass hier natürlich die heideggersche ‚Eigentlichkeit‘ im Hintergrund mitklingt, freilich deutlich klarer, einfacher und weniger elitär formuliert als in der Meßkircher Vorlage.

Sieht man die Sache so, wird die uralte Tradition der *ars moriendi* plötzlich ganz aktuell und erweist ihr gesellschafts- und ideologiekritisches Potential. Wer solchermaßen angesichts des sicheren Endes das Leben als Ganzes in den Blick zu nehmen versucht, der sichert sich nicht nur persönliche Freiräume, sondern wird auch weniger anfällig gegenüber den diversen Vereinnahmungsversuchen gesellschaftlicher Systeme sein, die ganze Person in Beschlag zu nehmen. In diesem Sinn besitzt ein als „Endlichkeitserinnerung“ verstandenes *memento mori* in der Tat eine „kritische Funktion im Dienst der Freiheit“ (Goertz 2004, 406).

1.3. Der Tod als Grenze des Denkens

Ein existentiell angemessener Umgang mit Tod und Sterblichkeit scheint mit Blick auf das endliche Leben in der Balance zwischen Loslassen und Festhalten, zwischen Abschiedlichkeit und Beherrschung, mit Blick auf den ausstehenden Tod entsprechend in der Balance zwischen Akzeptanz und Widerstand zu liegen. Gibt es auch einen intellektuell angemessenen? Ist der Tod denkbar? Sicher ist richtig, wenn betont wird: „Tod ist Verlust der Selbstmächtigkeit, auf der das Denken formal aufbaut. Zum eigenen Tod verhält sich der Sterbende daher nicht denkend, sondern

erleidend“ (Gerl-Falkovitz 2001, 113). Und doch zwingt uns unsere Verfasstheit als endliche und sterbliche Wesen dazu, uns in irgendeiner Weise zu der Ausständigkeit dieses Endes in der Zeit zu verhalten. Weil wir um das Sterbenmüssen wissen, können wir uns nicht nicht-verhalten – auch Ignoranz ist ein Verhalten.

Deshalb noch einmal: Kann man im strengen Sinn den eigenen Tod denken? Unzweifelhaft kann ich mir den Prozess meines Sterbens antizipierend vergegenwärtigen, kann mir die physiologischen Veränderungen vor Augen führen, die aus meinem Körper einen Leichnam machen werden, kann mir vorstellen, wie ich immer schwächer werde, irgendwann einmal meinen letzten Atemzug nehme, mein Herz zu schlagen aufhört, ich Urin und Kot verliere, meine Augen trüb werden und mein Körper sich in einen Leichnam verwandelt. Ich kann Phantasien entwickeln, wie es bei meinem Begräbnis zugehen mag. Und doch – wenn ich ehrlich bin – bin nicht ich es, den ich mir da liegend vorstelle, sondern es ist jemandes Körper, der dem meinigen phänotypisch bis aufs Haar gleicht. Ich muss mich in meiner Vorstellung gewissermaßen verdoppeln, um dann meinem Doppelgänger beim Sterben zusehen zu können. Denn mich selbst als tot denken, das bekomme ich im Ernst nicht hin. Der Versuch, das eigene Ich als tot zu denken, gleicht dem „Anrennen gegen eine Mauer“ – tief menschlich zwar, aber vergeblich (Ringleben 1998, 270). Der Tod erscheint als eine „unübersteigbare Grenze des Denkens und des Sagbaren“ (Graf 2004, 37). Er ist für ein denkendes Subjekt im Grunde undenkbar, weil hier nicht irgendein Objekt des Denkens, nicht irgendein Gegenstand in der Welt des Subjektes als tot gedacht werden soll. Sondern das denkende Subjekt müsste sich selbst als vernichtet denken können. Das ist aber eine logische Unmöglichkeit, weil es sich in jedem Denkkakt je neu als lebend (voraus-)setzt.

Die sprachlogische Paradoxie des Satzes „Ich bin tot“ zeigt das genau an: Wer ihn ausspricht, wer ihn denkt, widerlegt seinen Inhalt. Ganz präzise formuliert deshalb Theodor W. Adorno: „Ver-

suche der Sprache, den Tod auszudrücken, sind vergebens bis in die Logik hinein; wer wäre das Subjekt, von dem da prädiziert wird, es sei jetzt, hier, tot“ (Adorno 1996, 364). Den Grund dieses Sachverhaltes hat bereits Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet: Das „Ich denke“ – das denkende Ich – muss all seine Vorstellungsinhalte und Denkgegenstände denkend begleiten können, weil ansonsten irgendetwas in mir, aber nicht ich selbst denken würde (KrV, B 132). Das Wissen um mich selbst, das Bewusstsein, dass ich es bin, der da denkt, muss notwendig in allen meinen Denkopoperationen und Vorstellungen präsent sein. Kant nennt dieses Grundgesetz denkenden Erfassens die „reine“ oder die „ursprüngliche Apperzeption“ (ebd.). Daraus folgt aber die Unausdenkbarkeit des eigenen Todes, wie Kant in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erläutert: „Der Gedanke: ich bin nicht, kann gar nicht existieren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewusst werden, dass ich nicht bin. Ich kann wohl sagen, ich bin nicht gesund, u. d. g. Praedicata von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen Verbis geschieht); aber in der ersten Person sprechend das Subjekt selbst verneinen, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch“ (Kant, *Anthropologie*, B 67f., A 75f.). Bernard Schumacher, der in seiner philosophischen Thanatologie diese beiden Kant-Zitate ebenfalls anführt, macht ganz zu Recht darauf aufmerksam, dass die Unmöglichkeit der denkenden Introspektion in meinen Tod selbstredend auch für die potentiell Hinterbliebenen gilt: „Der Fortlebende macht nicht die Erfahrung vom Zustand meines Totseins, sondern von dem meines Ablebens und meines Leichnams“ (Schumacher 2004, 155). Mein Tod – das ist in diesem strengen Wortsinn nicht nur für mich, sondern auch für die Anderen eine Denkmöglichkeit.

Die Richtigkeit des Gesagten hängt nicht von einer bestimmten Todeskonzeption – etwa der Ganztodhypothese oder der These vom Tod als dem natürlichen Ende des Menschen – ab. Auch der auf Auferstehung aus dem Tod hoffende Christ kann sich nicht in

seinen Tod hinein denken. Er kann wohl bestreiten, dass der Tod das letzte Wort über das Leben hat, er kann Hoffnungsbilder auf ein Leben bei Gott entwerfen, kann den Erzählungen der Alten, den Verheißungen der Schrift und dem Zeugnis derer trauen, die die Macht Gottes über den Tod besingen. Aber denkend in den Tod hinein oder über den Tod hinweg sehen – das kann auch der Christ nicht. Bei der Denkmöglichkeit des Todes handelt es sich nicht um eine konzeptabhängige, sondern um eine grundsätzliche epistemologische Unmöglichkeit, die in den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten des Denkens angesiedelt ist. Das Bewusstsein kann keinen bewusstseinsjenseitigen Standpunkt einnehmen. Eben das müsste aber möglich sein, um begreifen zu können, was das ist: der Tod. Die einzige Konsequenz, die deshalb bleibt, ist wohl in der Tat, diese Denkmöglichkeit auch methodologisch zu akzeptieren. Und das bedeutet eben auch, den Tod als „das einzigartige Faktum, das er darstellt, in seiner Unausdenkbarkeit stehen lassen“ (Theunissen 1991, 200). Das ist eine Herausforderung ersten Ranges nicht nur für Platoniker, die von der Unsterblichkeit der Einzelseele ausgehen oder für Christen, die auf Auferstehung hoffen. Sondern das ist auch eine Herausforderung für jene Naturalisten, die vom Tod als der natürlichsten (weil biologischen) Sache der Welt reden. Denn, um nochmals Theunissen zu zitieren: „Den Tod verleugnen nicht nur die, die sich ihrer Unsterblichkeit versichert wähnen. Auch die schleichen sich von ihm weg, die sich und uns einreden, er sei ein Faktum wie jedes andere“ (ebd.).

Der Tod ist als die Grenze des Lebens und des Denkens nicht auf den Begriff zu bringen, so lautet die These. Wenn sie trägt, dann muss sich diese „Nicht-Fassbarkeit“ (Ringleben 1998, 269) des Todes auch konzeptuell abbilden lassen. Zu diesem Zweck will ich in einem zweiten und letzten Schritt drei – letztlich wohl nicht restlos auflösbare – Dilemmata benennen, in denen sich die philosophische und theologische Theoriebildung zum Thema Tod situ-

iert findet. Ich habe diese an anderer Stelle bereits benannt und werde sie hier nochmals aufgreifen und vertiefen (vgl. Remenyi 2007).

2. Das dreifache Dilemma einer thanatologischen Theoriebildung

2.1. Das Aktivität-Passivität-Dilemma

In Martin Heideggers epochalem Werk *Sein und Zeit* ist der Tod nicht ein irgendwann einmal eintretendes Ereignis, das meinem Dasein zwar ein Ende setzen wird, mich aber heute nichts angeht, sondern er bestimmt meine gesamte Existenz derartig, dass sie als ganze ein „Sein zum Tode“ (Heidegger 1993, 234) und ein „Vorlaufen“ (ebd., 266) in den Tod ist. Der Tod ist nicht einfach der Abbruch des Lebens, sondern ermöglicht allererst dessen Ganzheit, ist Garant für das „mögliche Ganzsein des Daseins“ (ebd., 235). Heidegger bedenkt hier nicht nur die Gegenwart des Todes im endlichen Leben, sondern er löst den Tod in das Leben hinein auf. Denn ganz ausdrücklich wird betont, dass der Tod im eigentlichen Sinn nicht das Ende des menschlichen Daseins, sondern das Sein zum Ende dieses Daseins ist: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“ (ebd., 245). Ende und Sein zum Ende fallen bei Heidegger in eins: „Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende“ (ebd., 250). Das hat eine Ausweitung des Begriffs des Sterbens weit über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinaus zur Folge, insofern nun alles menschliche Existieren Sterben heißt: „Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert“ (ebd., 251). Auf diese Weise wird der Tod zu einem Phänomen, das aktiv bearbeitet und in das Leben integriert werden will. Er wird zu einer „Möglichkeit des Daseins“ (ebd., 259): „Der Tod ist eine Seins-

möglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor“ (ebd., 250). So lautet der volle existential-ontologische Todesbegriff Heideggers: „*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende*“ (ebd., 258f.). Damit verliert der Tod letztlich seinen das Subjekt in radikale Passivität stürzenden Widerfahrnischarakter (daran verschlägt auch das von Heidegger eingetragene Adjektiv unbestimmt nichts) und wird zu einer lebenslangen Aufgabe, die das Individuum in Freiheit und Verantwortlichkeit zu bestehen hat. Natürlich ist diese Aufgabe nie adäquat zu realisieren, ist doch der Tod nicht irgendeine, sondern die ausgezeichnete Möglichkeit der „*Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*“ (ebd., 262). Und doch bleibt es dabei: Nur wer diese seine eigenste und unüberholbare Möglichkeit in Form des freien und bewussten Vorlaufens in den Tod – und also als eine aktive Tat der eigenen Freiheit – übernimmt, der enthebt sich aus Verlorenheit, Verfall und Uneigentlichkeit in die Freiheit des eigentlichen Selbstseins (vgl. ebd., 266).

Die Kritik an Heideggers Thanatologie füllt Bibliotheken und braucht hier nicht wiederholt zu werden: Von einer Ontologisierung und Divinisierung des Todes ist da die Rede, vom Vergessen des Katastrophischen und Nichtseinsollenden des Todes sowie von der Ignoranz gegenüber dem Tod der Anderen. So unterschiedliche Denker wie Theodor Adorno oder Emmanuel Levinas wären hier als Gewährsleute heranzuziehen. Stattdessen nenne ich aus dem polyphonen Chor der Heidegger-Kritiker einen weiteren prominenten Stimmführer: Jean-Paul Sartre. Er wirft Heidegger vor, den Tod „verinnerlicht und vermenschlicht“ (Sartre 1976, 671) zu haben. Gegen den Versuch der menschlichen Freiheit, des Todes irgendwie Herr zu werden, gegen diese „Humanisierung des Todes“ (ebd., 671f.) setzt Sartre den strikten „Absurdheitscharakter des Todes“ (ebd., 672). Der Tod sei weder Garant des Ganz-

seins noch Prinzip der Einzigartigkeit und Einmaligkeit menschlichen Lebens, sondern schlicht ein „kontingentes Faktum“ (ebd., 687), ein – der Freiheit grundsätzlich entzogenes und alle Entwürfe und Erwartungen zunichtemachendes – absurdes „Gegebenes“, „eine äußerliche und faktische Grenze“ der Subjektivität (ebd., 688), die dem Leben jede Bedeutung nimmt. Entsprechend ohnmächtig steht die Freiheit diesem Faktum gegenüber: Man müsse sich zwar auf den Tod gefasst machen (s'attendre à la mort), so wie man bei einer Zugreise auch jederzeit mit unerwarteten Behinderungen rechnen müsse, aber den Tod in das eigene Dasein integrieren, das könne man gerade nicht. Im strengen Sinn des Wortes sei es noch nicht einmal möglich, auf den Tod zu warten (attendre la mort). Denn jederzeit besteht die Möglichkeit des überraschenden, des jähen Todes lange vor dem erwarteten Ende: „Der Zufall [...] nimmt ihm [dem Tod, M. R.] allen Charakter eines harmonischen Endes“ (ebd., 676). Und dezidiert gegen Heidegger betont Sartre: „So ist der Tod nicht *meine* Möglichkeit [...], sondern *eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt*“ (ebd., 676f.).

Es ist faszinierend zu beobachten, wie sich diese philosophische Debatte strukturanalog im theologischen Bereich wiederholt. Zwar übernimmt Karl Rahner die heideggersche Position nicht ungebrochen, sondern betont durchaus den in Ohnmacht und Passivität stürzenden Widerfahrnischarakter des Todes: „Der Tod ist Parzenschnitt, Dieb in der Nacht, Entleerung und Verohnmächtigung des Menschen, eben Ende“ (Rahner 1958, 38). Zugleich aber bestimmt er – hier gewiss beeinflusst durch Heidegger – den Tod als eine „tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen, [...] totales Sich-in-Besitz-Nehmen der Person“ (ebd.). Rahner wehrt sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen jede Form der interpretativen Vereinseitigung: Erst die unreduzierbare dialektische Einheit beider Phänomene mache die Verhülltheit des Todes aus. Den tieferen Grund dieser

Dialektik findet Rahner in der anthropologischen Doppelstruktur des Menschen. Als materiell-biologisches Wesen partizipiert der Mensch am Tod alles Lebendigen, der als biologisches Vorkommnis unberechenbar und abrupt von außen hereinbricht. Als Geistperson aber wird ihm der Tod zur Tat des ganzen Lebens, zur Tat „von innen“ (ebd., 29), die in Freiheit übernommen werden will und muss. Anders sei z. B. das Theologumenon vom Tod als dem Ende des Pilgerstandes, d. h. als dem Ort des Endgültigwerdens menschlicher Freiheit gegenüber Gott, gar nicht verständlich. Anders wäre aber auch das freie Sich-Ergeben in den Willen Gottes im Sinne eines Mitsterbens mit Christus gar nicht denkbar. Das macht deutlich, weshalb dieser Aspekt des Todes für Rahner wohl doch der eigentliche, dem Menschen angemessene ist. Wenig verwunderlich also, dass bei Rahner insgesamt die heideggersche Diktion überwiegt: Weil „der Tod im ganzen Leben des Menschen, biologisch und existentiell dauernd anwesend ist, darum ist der Tod auch die Tat der Freiheit des Menschen“ (ebd., 77). Dieser Todesbegriff wird dann sogar zur Bedingung der Möglichkeit eines wahrhaft christlichen Martyriums: „Wo freie Freiheit, da ist Liebe zum Tod, da der Mut zum Tod“ (ebd., 78).

Kann das überzeugen? Sartres Einwände gegen Heideggers Thanatologie haben einige Plausibilität: Der Tod gibt dem Leben doch nicht seine Ganzheit, sondern ist dessen Fragmentierung! Der Tod ist doch keine Möglichkeit des Daseins, sondern dessen Verunmöglichung! In Opposition zu Heidegger und Rahner gleichermaßen betont Eberhard Jüngel deshalb das Moment der Ohnmacht und Passivität im Todesbegriff: Der „Tod ist das Ereignis der die Lebensverhältnisse total abbrechenden *Verhältnislosigkeit*“, lautet Jüngels berühmte anthropologische Definition des Todes (Jüngel 1972, 145). Wenige Jahre später notiert er u. a. auch gegen Rahner gewandt: „Sterben [...] mag zwar als Verarbeitung des Sterben-Müssens ein menschlicher *Lebensakt* sein. Der *Tod* selber aber ist eine dem Menschen *widerfahrende Beendigung*, also ein anthropo-

logisches *Passiv*. [...] Als Ereignis vollendeter Verhältnislosigkeit ist der Tod das genaue Gegenteil [...] eines sich selbst vollendenden [...] menschlichen Aktes. Im Tod *wird* der Mensch *vernichtet*. Deshalb hassen die Menschen den Tod“ (Jüngel 1980, 344). Und noch 2005 vermerkt er, wieder dezidiert gegen Rahner: „Doch nicht der Mensch vollbringt sterbend eine letzte, das eigene Leben vollendende Tat [...]. Der Tod führt den Menschen vielmehr in eine letzte Passivität“ (Jüngel 2005, 441).

Was also gilt: Tod als aktive Tat, die in Freiheit vollbracht werden muss oder Tod als mich in Passivität stürzendes, katastrophisches Widerfahrnis? Man hat versucht, dieses Dilemma als ein rein sprachliches aufzulösen (und Jüngel scheint das ja auch zumindest zu Teilen zu konzedieren): Heidegger z. B. rede recht verstanden nicht vom Tod, sondern vom Phänomen der Sterblichkeit, das es zu integrieren und zu bearbeiten gälte (vgl. Schumacher 2004, bes. 92-95). Man müsse also lediglich zwischen dem ontischen Ende und dem ontologischen Sein zum Ende klarer differenzieren. Während das Ereignis des Todes radikaler Abbruch und passiv zu erleidendes Ende sei, gelte es, das Existential der Sterblichkeit in Freiheit zu ergreifen und aktiv zu gestalten. Doch das greift zu kurz, denn es ist keine sprachliche Ungenauigkeit, sondern die Janusköpfigkeit des Todes selbst, die das Denken in dieses Dilemma führt: Der Tod ist das uns Fremdeste, das uns ohnmächtig und passiv sein lässt. Aber er ist dieses „uns Fremdeste [nur, M.R.] als unser Ureigenstes“ (Jüngel 1972, 12), das eben trotz – oder besser: gerade wegen – seiner Ausständigkeit in der Zeit unser Leben hier und heute prägt. Wir sind gehalten, den Tod als das uns Eigenste zu übernehmen, und vermögen es doch nicht, weil er sich jeglicher Erfahrung entzieht.

Gerade deshalb will der Tod bezeichnet werden, wird er zum Gegenstand intensiver Kommunikation. Hierin liegt die tiefe Paradoxie des Todes, wie der Soziologe Nassehi pointiert vermerkt: *Paradox* ist der Tod [...], weil wir damit eine Erfahrung simulieren,

mit der sich eben keine Erfahrung machen lässt“ (Nassehi 2003, 290). Einerseits ist der Todesbegriff ein leerer, anschauungsloser Begriff, uns gänzlich fremd, weil ihm kein angebbarer Gehalt korrespondiert. Andererseits kondensiert in dieser Leerformel eine Vielzahl an Grenzerfahrungen, die – je für sich in unterschiedlichste Sprachspiele gekleidet – die Logizität rationalen Argumentierens sprengen. Aus diesem Grund – so die Analyse Thomas Machos – verwenden wir „Bilder und Symbole, ‚absolute Metaphern‘, um die *Unsagbarkeit* dieses *leeren* Begriffs, dem keine Anschauung korrespondiert, auszufüllen“ (Macho 1987, 187; den Begriff der absoluten Metapher übernimmt Macho von Hans Blumenberg) und sprechen vom Tod z. B. als Schlaf, Reise oder Heimkehr, als Freund Hein oder Sensenmann, als Liebhaber oder apokalyptischen Reiter.

2.2. Das Kontinuität-Diskontinuität-Dilemma

Vorherrschend in der christlichen Eschatologie katholischer wie evangelischer Provenienz ist bis ins 19. Jhd. hinein ein modifizierter Platonismus, der den Tod als die Trennung des Leibes von der Seele auffasst: Während der Leib infolge dieser Trennung im Grab verwest und erst am Ende der Zeit wieder mit der Seele vereinigt und verklärt werden wird, tritt die leiblose Seele (daher der Fachbegriff *anima separata*) unmittelbar vor den Richterstuhl Gottes und empfängt im individuellen Gericht den Lohn für die irdischen Taten. Im strengen Sinn ist nur der sterbliche Leib vom Tod betroffen, die vom Leib getrennte, unzerstörbare und unsterbliche Geistseele lebt hingegen fort, wenn auch vor der Auferstehung in einem verminderten Seinszustand. Die Stärke dieses Konzeptes liegt in der Möglichkeit, das Moment der Kontinuität des Menschen über den Tod hinweg zu verdeutlichen und damit die Identität der auferstandenen mit der einstens gestorbenen Person zu plausibilisieren.

Besonders in der evangelischen Theologie des frühen 20. Jahrhunderts werden jedoch die Schwächen dieses Modells nachhaltig thematisiert: So erscheint der pagane, unbiblische Ursprung dieser Seelenunsterblichkeitslehre problematisch. Vor allem aber wird eine Unterbelichtung des Diskontinuierlichen im Todesverständnis kritisiert. Der Tod würde, so der Vorwurf, zu einem Moment des Übergangs, der Passage umgedeutet und in seiner Radikalität als Ende und Abbruch des Lebens verkannt. Auferstehung würde sich dann entsprechend nicht auf den ganzen Menschen, sondern nur auf den Leib beziehen. Als Gegenmodell setzt sich ein Denken durch, das vor allem in der katholisch-apologetischen Literatur als sog. Ganztod-Konzept kritisch charakterisiert wurde: Nichts am Menschen überlebt den Tod, nichts an ihm ist aus sich heraus unsterblich. Im Tod geht der ganze Mensch mit Leib und Seele zugrunde. Frühe Vertreter dieses Denkens sind Adolf Schlatter, Paul Althaus und Carl Stange (vgl. Henning 2006, 244f.). Aber auch Karl Barth formuliert an prominenter, oft (freilich auch oft einseitig) zitierter Stelle: „Es ist der Tod des Menschen Schritt aus dem Sein ins Nichtsein, wie jener Anfang sein Schritt aus dem Nichtsein ins Sein gewesen ist. [...] Der Mensch als solcher hat also kein Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn Gott ist sein Jenseits. [...] Er, der Mensch als solcher aber ist diesseitig und also endend und sterbend und wird also einmal nur noch gewesen sein, wie er einmal noch nicht war“ (Barth 1959, 770). Teilhabe am ewigen Leben Gottes meint für Barth in diesem Sinne nicht eine Befreiung aus den Fesseln des Todes zu einer neuen Existenz in Gott, sondern eine Verewigung des Gewesenen, das in seiner Totalität vor den Augen des gnädigen Gottes offenbar werden soll.

Etwas anders stehen die Dinge im heilsgeschichtlichen Entwurf Oscar Cullmanns, der in der Auferstehung Christi die Mitte der Zeit und den Beginn der endzeitlichen Totenauferweckung erblickt. Cullmann streicht zwar in aller Deutlichkeit den „radikalen Unterschied“ (Cullmann 1964, 11 u. 28) zwischen den „diametral

entgegengesetzten Lehren“ (ebd., 11) der platonischen Seelensterblichkeit und der biblischen Auferstehungshoffnung heraus, favorisiert aber doch keinen Gantzod im strengen Sinn des Wortes, sondern eher ein Warten und Schlafen der Verstorbenen in besonderer Christusnähe (vgl. ebd., 53-62). Aber er notiert auch: „Wenn aus diesem wahrhaftigen Tod Leben hervorgehen soll, dann ist ein neuer *Schöpfungsakt* Gottes notwendig, der nicht nur einen Teil des Menschen ins Leben zurückruft, sondern den ganzen Menschen, alles, was Gott geschaffen und was der Tod vernichtet hat“ (ebd., 30).

Eben hierin liegt das entscheidende Problem des sog. Gantzod-Modells: Auferstehung wird nunmehr nur noch als völlige Neuschöpfung der Person begreifbar, analog zur anfänglichen Schöpfung aus nichts als eine *nova creatio ex nihilo*. Ganz unerklärlich bleibt damit, wie ohne ein Moment der Kontinuität die Identität und Selbigkeit der gestorbenen mit der auferstandenen Person gewährleistet sein sollte. Man hat in der Folgezeit versucht, diese Schwäche dadurch auszugleichen, dass man von einem Geborgensein der Toten im Gedächtnis Gottes sprach. Gott gedenkt ihrer in Ewigkeit. Für Wolfhart Pannenberg etwa stellt sich die Auferweckung der Toten am Ende der Zeit als jener Akt dar, „durch den Gott dem in seiner Ewigkeit bewahrten Dasein der Geschöpfe [...] die Form des Fürsichseins wiedergibt. Die Identität der Geschöpfe bedarf dabei keiner Kontinuität ihres Seins auf der Zeitlinie, sondern ist hinlänglich dadurch gesichert, dass ihr Dasein in der ewigen Gegenwart Gottes nicht verloren ist“ (Pannenberg 1993, 652). Offen bleibt allerdings, wie ein Dasein, dem zwischenzeitlich das Fürsichsein entzogen ist, personale Identität sichern soll, insofern der Entzug des Fürsichseins ja weit mehr als nur den vorübergehenden Ausfall reflexen Selbstbewusstseins meint. Bedeutet ein solches subsistenzloses Dasein nicht vielmehr ein Nicht-mehr-Dasein, ein Gewesensein im barthschen Sinne? Es leuchtet nicht ein, wie die Selbigkeit der Auferweckten mit den einst Lebenden

gewahrt bleiben soll, wenn ihnen (und davon geht Pannenberg als Vertreter einer endzeitlichen Eschatologie aus) in der sog. Zwischenzeit zwischen Tod und Auferweckung das Fürsichsein genommen ist. Auch aktuelle Vertreter dieser Theorie vermögen dieses strukturelle Problem m. E. nicht überzeugend zu lösen (vgl. Hermanni 2009, 156ff.).

Mit guten Gründen ist daher in der protestantischen Theologie der Gegenwart auf breiter Front ein Abrücken von der Ganztodtheorie zu beobachten. So fragt z. B. Eberhard Stock, das genannte Dilemma resümierend, „ob der Sachgehalt und das Problemlösungspotential der Rede von der Unsterblichkeit der Seele nicht in einer für christliche Theologie annehmbaren Weise reformuliert werden kann“ (Stock 2002, 617), in einer Weise nämlich, die das kritisch-korrektive Potential der Ganztodhypothese integrieren könne. Bereits in den 90er-Jahren des nun vergangenen Jahrhunderts haben auf protestantischer Seite Wolf Krötke, Theodor Mahlmann und Christian Herrmann in eine ganz ähnliche Richtung gedacht (vgl. Reményi 2005, 270ff.). Andere sind dieser Einschätzung gefolgt und versuchen nun ihrerseits die von Stock angemahnte Reformulierung.

Am weitesten geht dabei der Berliner Theologe Christoph Gestrinch, der 2009 ein Buch mit dem sprechenden Titel: *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung* vorgelegt hat. Theologie und kirchlicher Lehre attestiert er ein chronisches Defizit an Sensibilität gegenüber dem Seelenbegriff: „Es mangelt [...] an einem zureichenden Erfassen der menschlichen Seele“ (Gestrinch 2009, 74). Das sei deshalb fatal, weil an deren gehaltvoller Reformulierung Gestrinch zufolge nicht nur philosophisch die Identitätsfrage hänge, sondern lebensweltlich-praktisch die Plausibilität der ganzen Verkündigung. ‚Seele‘ begreift er demgegenüber als „eine Realität“ (ebd., 27), die das Selbst eines Menschen bezeichne. Weil der Mensch zwar einen „bleibenden Kern“ habe, sich aber stetig ändere und

daher lebenslang unterwegs zu sich selbst sei, will er ‚Seele‘ verstehen „als die in jedem Menschen lebendige Strebekraft der Übereinstimmung mit sich selbst“ (ebd., 22). Dieser Prozess der Identitätsfindung werde seine Vollendung erst im Eschaton finden. Der Weg zum persönlichen Selbst führt, so Gestrich, über den Tod hinaus. Garant der Kontinuität und Subjekt der Selbstwerdung ist dabei die Seele mit ihrem von Gott eingestifteten Christusbezug. Der Preis des Unterfangens liegt jedoch in einer gewissen Verunklarung des Todesbegriffs. Zwar wird vereinzelt die Negativität von Sterben und Tod herausgestellt (vgl. ebd., 196.206), aufs Ganze gesehen scheint diese aber eher unterbestimmt zu bleiben. Gut augustinisch wird die Sorge vor dem Tod der Seele eingeschärft, der bereits hier und jetzt als der äußerste Feind des Menschen das Leben bedrohe. Der biologische Tod hingegen ist für den Menschen lediglich eine „Schwelle“ (ebd., 157): „Die menschliche Seele ist vom biologischen Tod nicht so betroffen, wie man es meistens meint. Die Seele *übertragt* diesen Tod“ (ebd., 156). So wird das menschliche Sterben unter der Hand sogar zum erstrebenswerten Identitätsgewinn: Der „Tod ist die Beseitigung einer Grenze in Bezug auf die Selbstverwirklichung der Seele“ (ebd., 183).

Auch der evangelische Theologe Rudolf-Christian Henning plädiert dafür, die „Seelenlehre *in funktionaler Hinsicht* zu restituieren und weiterzuentwickeln“ (Henning 2006, 252). Im Gegensatz zu Gestrichs Rekurs auf die klassische Seelenlehre greift er auf das von katholischen Theologen wie Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink entwickelte Modell der Auferstehung des ganzen Menschen im Tod zurück (vgl. Henning 2009), das in der Lage sei, die Selbigkeit und Identität der auferstandenen mit der verstorbenen Person zu plausibilisieren, ohne dabei auf irgendwelche vom Tod nicht betroffenen Teilbereiche des Menschen rekurrieren zu müssen. Freilich bleiben auch hier Fragen offen: Denn auch wenn die Vorstellung einer Auferstehung im Tod ohne den Begriff einer

anima separata auskommen kann, so bleibt doch (neben vielem anderen) ungeklärt, wie die diachrone Identität der nun im Tod leibhaft auferstandenen Person gedacht werden kann, ohne den Tod in seiner ganzen Abgründigkeit zu nivellieren. Selbst wenn man, wie es einige Verfechter einer Auferstehung im Tod annehmen, jegliche Zeitvorstellungen aus dem postmortalen (schon dieser Begriff wäre demnach nicht zeitlich, sondern qualitativ zu gebrauchen!) Auferstehungsleben zu eliminieren versucht, ändert das nichts an der prinzipiellen Schwierigkeit eines angemessenen Todesbegriffs: Ist dieser dann Wende- und Umschlagspunkt in ein neues Sein, oder ist er in seiner zeitlosen Tiefe der absolute ontologische Nullpunkt einer ins Nichts gesunkenen Existenz?

Klar dürfte aus diesen wenigen Beispielen geworden sein: Nicht nur die bleibende Relation, in die sich Gott zum Menschen setzt, sondern auch ein Relat aufseiten des Menschen muss durch den Tod hindurch erhalten sein, wenn das Kriterium der Identität im strikten Sinne nicht nur der Gleichheit (Idem-Identität), sondern auch der Selbigkeit (Ipse-Identität) gewahrt bleiben soll. Das ist die bleibende Anfrage nicht nur an die klassische Ganztodhypothese oder die These vom Gedenken Gottes, sondern auch an jene aktuellen Versuche, die einerseits auf die Fragilität, Unabgeschlossenheit und Prozessualität personaler Identität und mithin auf den Identitätsgewinn hinweisen, den entsprechend ein vollendetes Sein bei Gott im und nach dem Tod bedeuten kann, die aber zum anderen diese diachron sich vollendende Identität allein dadurch gewährt sehen, „dass sich Gott zu einem Menschen bleibend verhält“ (so z. B. Schaepe 2005, 287). Das ist aber auch die Anfrage an Jürgen Moltmann, der noch einen Schritt weiter geht und mit großem Bedacht formuliert: „Im realen Sterben bleibt die Beziehung, in die sich Gott zum Menschen gesetzt hat, ebenso unauflösbar bestehen wie diejenige, in die der Mensch zu Gott gesetzt worden ist“ (Moltmann 1995, 95). Denn immer gilt: „Ich“ und „Selbst“ bezeichnen keine Relationen, sondern jene Relate, zu denen Gott

sich in Relation setzt und die entsprechend von ihm getragen und im Sein gehalten werden. Identität ist aber nicht durch die Persistenz der Relation, sondern des Relates zu gewinnen. Entsprechend ist es selbstverständlich die Leben spendende Gottesbeziehung, die allererst personale Identität schafft. Aber es ist doch jemandes und nicht etwa Gottes Identität, die da von Gott geschaffen, getragen und gehalten wird.

Insofern scheint es, als bliebe das thanatologische Grundproblem auch bei diesen jüngsten und erfreulichen interkonfessionellen Annäherungen auf dem Feld der eschatologischen Theoriebildung bestehen: Einerseits ist der Tod das definitive Ende des irdischen Lebens und als radikaler Abbruch aller irdischen Möglichkeiten ernst zu nehmen (vgl. fast wortgleich bereits Stock 2002, 616). Andererseits ist mit dem Auferstehungsbegriff die Hoffnung verbunden, dass es keine baugleichen Kopien und auch keine bloßen Gedächtnisbilder von uns geben wird, sondern wir selbst es sein werden, die da einstens in personaler Identität bei Gott geborgen sein werden. Das Moment der sich durchhaltenden personalen Identität scheint aber ein wie auch immer zu bestimmendes Moment der (zeitlichen und/oder ontologischen) Kontinuität vorauszusetzen, das den Tod nicht als definitives Ende, sondern als Metamorphose erscheinen lässt.

Jenseits aller drängenden Fragen, was z. B. die genauen Kriterien für die Identität und Selbigkeit der Person diesseits und jenseits der Todesschwelle anbelangt, jenseits auch der Frage nach dem genauen Begriffsgehalt und dem ontologischen Status der menschlichen Seele (ist diese denn das personale Ich des Menschen, eine Chiffre für den ganzen lebendigen Menschen, eine reine Form, ein sprachlicher Platzhalter zur Sicherung diachroner und synchroner Identität, eine geistige Subsistenz...?), jenseits schließlich aller zeittheoretischer Überlegungen stellt sich damit die thanatologisch bedrängende Frage: Was gilt denn nun – Tod als Ende und Abbruch, oder Tod als Übergang und Passage? Theologisches Nachdenken

steht hier vor der Notwendigkeit, Kontinuität und Diskontinuität im Todesbegriff hinreichend auszutarieren. Das scheint mir prinzipiell nicht zufriedenstellend leistbar zu sein, und wer immer allzu stark in die eine Richtung argumentiert, läuft stets Gefahr, das andere Moment zu vernachlässigen.

2.3. Das Freund-Feind-Dilemma

Als letzter Punkt soll ein Begriff angesprochen werden, der sich bereits im 16. Jahrhundert bei Francis Bacon nachweisen lässt, der vor allem jedoch mit dem Namen Ludwig Feuerbach verbunden ist (vgl. Hoving 1996, 298ff.) und der dann durch Heideggers Absage an jegliche Jenseits-Metaphysik seinen Gipfelpunkt erreicht. Gemeint ist die These vom natürlichen Tod, die Walter Schulz exemplarisch in die Worte kleidet: Die „Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar: der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens – nicht mehr und nicht weniger. [...] [Die] Metaphysik ist eine Episode, die sich [...] auf ihren Untergang hin entwickelt. Am Ende steht die Einsicht in den sogenannten natürlichen Tod, das heißt das biologisch bedingte Ableben“ (Schulz 2002, 83).

Freilich ist der Begriff des natürlichen Todes schillernd und vieldeutig: Schulz versteht darunter schlicht jedes biologische Ende eines Organismus, Feuerbach hingegen ausschließlich den natürlichen Alterstod, den er als ein erfülltes, lebenssattes Dahinscheiden vom vorzeitigen, gewaltsamen und katastrophischen Tod unterscheidet: „Schrecklich ist nicht der Tod an und für sich; nein! Der naturgemäße, der gesunde Tod, – der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern [...] heißt, ist selbst der letzte Wille und Wunsch des Menschen, so lange er wenigstens in seinen Wünschen und Vorstellungen der menschlichen Natur getreu

bleibt. Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod“ (Feuerbach 1960, 236f.). Das zeigt die Ideologiefälligkeit dieses Begriffs: Denn er suggeriert eben nicht nur die Gegebenheit einer biologischen Faktizität, sondern darüber hinaus die Gutheit dieser Gegebenheit. Die These vom natürlichen Tod geht oft Hand in Hand mit einer Bonisierung des Todes. Man hat in diesem Zusammenhang auch von einer „Thanatodizee“ (Höhn 2004), einer Rechtfertigung oder Gerechtersprechung des Todes vor dem Forum der Vernunft gesprochen.

Gründe dafür, den Tod als den großen Freund des Lebens anzusehen, gibt es viele: Es scheint, dass der Tod sowohl phylo- wie ontogenetisch eine biologische Notwendigkeit darstellt. Das evolutionsbiologische Grundgesetz des *survival of the fittest*, das eine stetige Optimierung des Genpools durch Mutation und Selektion gewährleistet, lehrt: Ohne den – genetisch vorprogrammierten – Tod des Individuums keine evolutionäre Höherentwicklung einer Spezies, keine Herausbildung neuer Arten. Und die moderne Zellbiologie, insbesondere die Forschung an Immun- und Tumorzellen, lehrt: Ohne den kontrollierten, weil ebenfalls genetisch vorprogrammierten Zelltod (die sog. Apoptose) innerhalb ein und desselben Organismus auch keine Selbsterhaltung des einzelnen Individuums (vgl. Krammer 2004). Philosophisch mühte sich bereits Leibniz um den Nachweis, dass unsere Welt mit dem ihr eingestifteten Werden und Vergehen die beste aller möglichen Welten sei (vgl. Leibniz 1968). Zudem wird darauf hingewiesen, dass ein Leben ohne Tod gar nicht wünschenswert sei, entledigte es unser Dasein doch jeden Sinnes und ließe es hohl, inhaltsleer und bedeutungslos werden (vgl. Wittwer 2009, 62-68). Erst der Tod sei es, der unseren Entscheidungen in der Zeit Gewicht verleihe und jeden Augenblick kostbar und einmalig mache.

Andererseits lassen sich gewichtige philosophische Gründe gegen die These anführen, das Natürliche des Todes hätte in diesem Fall nicht nur als das Normale, sondern auch als das Seinsollende

zu gelten. Zunächst ist mit Blick auf den je meinigen Tod eingewandt worden, dass der Tod doch in den allermeisten Fällen nicht als ein Gut, sondern als ein Übel wahrgenommen wird, weil er uns der Güter des Lebens beraubt. Der Tod sei also zumindest so lange als ein „Übel der Privation“ (so die zentrale, von Thomas Nagel entlehnte These von Schumacher 2004, bes. 208-244) anzusehen, so lange es mir gelingt, meinem Leben Sinn zu verleihen (vgl. Tugendhat 1998, 500f.) bzw. er die Realisation meiner kategorischen, die bloße Lebenserhaltung transzendierenden Wünsche verhindert (vgl. Williams 1978). Zudem wird mit Verweis auf die unauslotbare Tiefe unserer Hoffnungen, Sehnsüchte und Wünsche der These widersprochen, ein potentiell endloses Leben sei *per se* als sterbenslangweilig abzulehnen (vgl. Schumacher 2004a, 128). Auch ein in der Zeit nicht endendes Leben sei einmalig, wertvoll und in dem präzisen Sinn endlich, als es trotzdem Entscheidungen notwendig mache, die dann deshalb nicht mehr revidierbar seien, weil eine etwaige Handlungsalternative an der vormaligen Raum-Zeit-Stelle nicht mehr realisierbar sei.

Vor allem aber der Blick auf den Tod des Anderen lässt m. E. jegliche Form der Thanatodizee scheitern. Denn wie in jedem Akt der Freundschaft dem Anderen ein bedingungsloses: Du sollst sein! zugesprochen wird, so kann sich die Liebe niemals mit dem Tod des Geliebten abfinden. Die Bedingungslosigkeit der Bejahung des Geliebten schließt die Transzendierung der Todesgrenze mit ein. Es hat nichts mit psychopathischen Verlustängsten zu tun, sondern beschreibt präzise die kategorische Opposition der Liebe gegen den Tod, wenn Gabriel Marcel schreibt: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben“ (Marcel 1952, 472). Ganz ähnlich formuliert Hannah Arendt in Aufnahme eines Augustinus zugeschriebenen Wortes: Man kann „jemanden nicht stärker bejahen, als indem man ihn liebt, nämlich ihm sagt: ich will, dass du bist – *amo: volo ut sis*“ (Arendt 2002, 338). Dieses *volo ut sis* gilt absolut und duldet keine Beschränkung – auch nicht durch

den Tod. Gerade der Blick auf den Tod des Anderen schließt eine Bonisierung des Todes aus.

Zu ergänzen bleibt der Hinweis, dass sich dieses Dilemma in der theologischen Theoriebildung noch verschärft. Denn das Verständnis von Natur als guter Schöpfung Gottes lässt auch den Tod als das von Gott gesetzte und gewollte Ende unseres geschöpflichen Daseins begreifen. Gott hat diese ‚Stirb-und-Werde-Welt‘ augenscheinlich so gewollt, und also ist auch der Tod gelassen hinzunehmen. Abraham starb „betagt und lebensatt“, heißt es exemplarisch in Genesis 25,8, und weite Teile des alttestamentlichen Denkens akzeptieren den Tod trotz aller mit dem Sterben verbundenen Bitterkeit nüchtern als die von Gott gefügte Lebensgrenze (vgl. z. B. Ps 39,14; Ps 89,48f.). Andererseits ist der Gott des Alten wie des Neuen Testaments in religionsgeschichtlich einmaliger Weise als ein Gott des Lebens und der Lebenden gezeichnet, der in unüberbrückbarer Gegnerschaft zum Tod steht. Die auf Paulus zurückgehende Rede vom Tod als der Sünde Sold (vgl. Röm 5,12; Röm 6,23) bringt diese Negativität und Gottlosigkeit des Todes am schärfsten zum Ausdruck. Doch bereits in der sog. Jesaja-Apokalypse findet sich die Vision des endzeitlichen Sieges Gottes über den Tod: Gott der Herr wird den Tod für immer vernichten (Jes 25,8). Was also gilt: Ist der Tod als natürlicher Teil der von Gott geschaffenen Welt gelassen hinzunehmen, oder ist er der letzte Feind, dem die Auferstehung Christi den Stachel gezogen und der – so steht zu hoffen – dereinst entmachtet werden wird? Wie ist theologisch vom Tod zu reden: als natürlicher bzw. naturgemäßer Schöpfungsgröße oder als schlechthin widergöttliche Macht, mithin als Sündensold?

Seit Schleiermacher hat man in verschiedensten Anläufen versucht, dieses Dilemma dadurch zu entschärfen, dass man zwischen dem natürlichen Ende des Daseins und der katastrophischen Erfahrung dieses Endes unterschied. Der Tod an sich ist das von Gott gesetzte, gute Ende des zeitlichen Lebens. Erst durch die

Sünde wird dieses Ende als ein Übel erfahren, wandelt sich der natürliche Tod zum Fluch- oder Gerichtstod. Doch so wenig das alte Theologumenon vom physischen Tod als Straffolge der Sünde zu überzeugen vermag – die etwas boshafte Frage Moltmanns, ob etwa dann die Sünde des Menschen verantwortlich zu machen wäre für das Aussterben der Dinosaurier (vgl. Moltmann 1995, 102), sollte im gegenteiligen Fall nicht vorschnell ad acta gelegt werden – so wenig trägt diese theologische Rehabilitation des natürlichen Todes. Denn Christus überwindet, so zumindest die feste Hoffnung der Christen, nicht die Todesfurcht, sondern den Tod. Er befreit durch seinen Tod und seine Auferstehung nicht zum eigentlichen Sterben, sondern zu einem Leben in Gott, das den Tod nicht kennt. Wenn Paulus also, obigen Vers der Jesaja-Apokalypse (Jes 25,8) zitierend, ausruft: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,54f.), wenn die Offenbarung des Johannes (ebenfalls Jes 25,8 zitierend) davon singt, dass jede Träne abgewischt und auch der Tod nicht mehr sein wird (vgl. Offb 21,4), dann bricht man diesen Verheißungen die Spitze, wenn man sie auf das subjektive Erleben des Todes reduziert.

2.4. Entscheidungen mit Überhang

Die drei Dilemmata schließen nicht aus, dass man jeweils eine gut begründete Position einnehmen kann. Was ich zeigen wollte, war nur, dass eine Positionierung in diesem Feld nie bruchlos gelingen wird, sondern dass zur jeweiligen Gegenthese hin immer ein Überhang bleiben wird. So bin ich, was das Aktivität-Passivität-Dilemma anbelangt, ganz entschieden der Ansicht, dass der Tod uns ohnmächtig und passiv macht. Er vollendet unser Dasein nicht, sondern bricht es ab. Rahners Forderung nach einer „Todesliebe, die der Christ haben muss“ (Rahner 1958, 87), klingt in meinen Ohren monströs. Und doch zwingt uns das Wissen um unser Ster-

benmüssen dazu, uns in irgendeiner Weise zu diesem Ende und dem damit verfügbaren Fristcharakter des Lebens zu verhalten. Wenn ich daher gegen Heidegger dafür votiere, die Momente der Passivität und Ohnmacht im Todesbegriff nicht zu relativieren und die alle Lebensentwürfe fragmentierende Absurdität des Todes nicht zu unterschlagen, dann bleibt doch Heidegger insofern im Recht, als ich mich natürlich mein ganzes Leben mit dieser ontischen Ausständigkeit des Todes in der Zeit auseinanderzusetzen habe. Gerade das in absolute Passivität Stürzende fordert unsere Aktivität.

Auch das Kontinuität-Diskontinuität-Dilemma bedeutet nicht, dass ein theologischer Entscheid unmöglich würde. Die Theologie wäre ganz im Gegenteil am Ende, wenn der Tod ausschließlich Ende und Abbruch wäre. Die Hoffnung auf Auferweckung setzt voraus, den Tod eben auch als Durchgang und Tor denken. Aber das trotz alledem bestehende Dilemma hat Folgen für den Modellgehalt und für den epistemologischen Status unserer Hoffnung auf eine Transformation der Person im und durch den Tod hin zu einem vollendeten Sein in Gottes Lebensfülle. Denn so sehr der Begriff der Transformation das Moment der Kontinuität in sich trägt, darf doch die unvergleichliche Neuheit dieser eschatologischen Geborgenheit in Gott und der damit verbundene radikale Bruch (und zwar ontologischer wie epistemologischer Art) zum hier und jetzt Vorfindlichen und Denkbaren nicht vernachlässigt werden: Wir werden (so steht zu hoffen) dieselben sein, aber doch radikal – bis an die Wurzeln, d. h. unsere tiefsten ontologischen Strukturen inbegriffen – verwandelt, verändert, verklärt; eben im vollen Sinn des Wortes erlöst. Kontinuität gewährleistet Identität, Diskontinuität ermöglicht Erlösung. Das ist der ontologische Bruch. Wir haben zwar Ahnungen des kommenden Seins bei Gott, weil uns hier und jetzt Verheißungen geschenkt sind, die uns als glaubhaft bezeugt sind, und weil in jedem Akt gelingenden Lebens, in jeder echten liebenden Zuwendung ein Vorschein des Kommen-

den aufleuchtet. Aber es sind doch nur Schattenbilder, die von der erwarteten und erhofften Wirklichkeit unendlich überboten werden. Der Grad an Unähnlichkeit des hier und jetzt Erhofften mit dem dort und dann Erlebten wird dabei immer unendlich höher sein als der Grad an Ähnlichkeit. Das ist der epistemologische Bruch.

Im Freund-Feind-Dilemma schließlich plädiere ich ganz entschieden dafür, den Tod als jenen letzten Feind zu denken, von dem zu hoffen steht, dass er dereinst ganz entmachtet werden wird. Entsprechend bestehe ich auf der bleibenden Negativität des Todes. Philosophisch plausibel und existentiell sehr nahe ist mir dabei die von Gabriel Marcel entlehnte These, dass es einem Verurat gleichkäme, dem Tod des geliebten Anderen zuzustimmen. Es ist der Liebe eigen, dem Geliebten Sein und Dauer zu wünschen und also den Tod zu verneinen. Wer immer sich zu lieben auch nur müht, spricht dem Tod die Existenzberechtigung ab. Die Negativität des Todes hat in der theologischen Formel vom Tod als der Sünde Sold ihren Niederschlag gefunden. Zugleich ist aber klar, dass damit nicht alle Fragen erledigt sind, dass also ein Plausibilitätsüberhang zur anderen Seite hin offenbleibt. Systematisch entscheidend ist hier die schöpfungstheologische Funktion des Todes. Denn die Formel vom Tod als der Sünde Sold erklärt natürlich mitnichten die manchmal so grausame Stirb-und-Werde-Struktur unserer Welt. Mit moralischen oder metaphysischen Kategorien lassen sich keine evolutionsbiologischen Strukturen und auch keine katabolischen Stoffwechselprozesse erklären. Wer aber angesichts dessen das physische Sterben alles Lebendigen nicht als Gottes letztes Wort in dieser Sache, sondern (z. B. mit Röm 8,18ff.) als erlösungsbedürftig ansieht, der gerät allerdings im Bereich der Schöpfungstheologie in Schwierigkeiten, die zu erläutern einen eigenen Aufsatz nötig machten. Bei aller nur möglichen theologischen Entschiedenheit also bleibt es dabei: Auch das Freund-Feind-Dilemma ist ein solches, das intellektuell wie existentiell

nicht restlos aufgelöst werden, sondern nur in der praktischen Arbeit gegen den Tod und seine Spielleute – welcher Couleur sie auch immer seien – bearbeitet werden kann.

Literatur

- Adorno, T. 1996: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (= Gesammelte Schriften 6), hrsg. v. R. Tiedemann, 5. Aufl., Frankfurt/M.
- Arendt, H. (2002): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, 2. Aufl., München.
- Augustinus, A. 1987: *Bekenntnisse. Confessiones*. Lateinisch und Deutsch (eingeleitet, übersetzt u. erläutert v. J. Bernhart), Frankfurt/M.
- Barth, K. 1959: *Die kirchliche Dogmatik III/2. Die Lehre von der Schöpfung*, 2. Aufl., Zollikon-Zürich.
- Cullmann, O. 1964: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments*, 2. Aufl., Stuttgart.
- Feuerbach, L. 1960: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (= Sämtliche Werke 1), hrsg. v. W. Bolin u. F. Jodl, 2. Aufl., Stuttgart.
- Freud, S. 1969: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: ders., *Gesammelte Werke*. Band 10: *Werke aus den Jahren 1913-1917*, hrsg. v. A. Freud, 5. Aufl., Frankfurt/M., S. 323-355
- Gerl-Falkovitz, H. 2001: *Neue Sinngebungen? Tod in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in: Herzog, M. (Hrsg.): *Sterben, Tod und Jenseitsglaube – Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?*, Stuttgart, S. 101-115.
- Goertz, S./Striet, M. 2004: *Ein Gott der Lebenden! Systematisch-theologische Überlegungen zum Gelingen endlichen Lebens*, in: *JBTh* 19, S. 391-408.
- Graf, F. 2004: *Todesgegenwart*, in: ders./Meier, H. (Hrsg.): *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, Zürich, S. 7-46.
- Heidegger, M. 1993: *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen.
- Henning, R.-C. 2006: *Was ist, wenn ich sterbe?*, in: Hermann, F./Buchheim, T. (Hrsg.): *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, München, S. 239-262.
- Henning, R.-C. 2009: *„Ich habe Lust, aus der Welt zu scheiden und bei Christus zu sein...“ (Phil 1,23). Ein evangelischer Beitrag zur Lehre von der Auferstehung im Tode*, in: Koslowski, P./Hermann, F. (Hrsg.): *Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*, München 2009, S. 161-180.

- Hermanni, F. 2009: Vom Winde verweht. Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, in: Koslowski, P./Hermanni, F. (Hrsg.): Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, München 2009, S. 139-159.
- Höhn, H. 2004: Thanatodizee? Über ein philosophisches Verhältnis zum Verhältnis von Leben und Tod, in: ders. (Hrsg.): Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision? Göttingen, S. 9-18.
- Hoping, H. 1996: Die Negativität des Todes. Zur philosophisch-theologischen Kritik der Vorstellung vom natürlichen Tod, in: ThGl 86, S. 292-312.
- Hoping, H. 2004: Freiheit, Tod, Gott, in: IKaZ Communio 33, S. 517-534.
- Jüngel, E. 1972: Tod (Themen der Theologie 8), 2. Aufl., Berlin.
- Jüngel, E. 1980: Der Tod als Geheimnis des Lebens, in: ders.: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München, 327-354.
- Jüngel, E. 2005: Art. Tod VII. Dogmengeschichtlich und dogmatisch, in: RGG 8, 4. Aufl., S. 439-441.
- Kant, I. 2005: Kritik der reinen Vernunft (= Werke in sechs Bänden. Band 2, hrsg. v. W. Weischedel), 6. Aufl., Darmstadt
- Kant, I. 2005a: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: ders.: Werke in sechs Bänden. Band 6, hrsg. v. W. Weischedel, 6. Aufl., Darmstadt, S. 395-690.
- Krammer, P. 2004: Kein Leben ohne Tod, in: Graf, F./Meier, H. (Hrsg.): Der Tod im Leben. Ein Symposium, Zürich, S. 221-233.
- Leibniz, G. 1968: Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels (übersetzt und hrsg. v. A. Buchenau), 2. Aufl., Hamburg.
- Marcel, G. 1952: Geheimnis des Seins, Wien.
- Macho, T. 1987: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt/M.
- Moltmann, J. 1995: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh.
- Nassehi, A. 2003: Die Geschwätzigkeit des Todes. Oder: Der Tod als Parabel auf Offenheit durch Geschlossenheit, in: ders.: Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M, S. 287-309.
- Pannenberg, W. (1993): Systematische Theologie. Band 3, Göttingen.
- Rahner, K. 1958: Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium (= Quaestiones disputatae 2), Freiburg.
- Reményi, M. 2005: Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns, Regensburg.
- Reményi, M. 2007: Hoffnung, Tod und Auferstehung, in: ZKTh 129 (2007) 75-96.
- Ringleben, J. 1998: Tod und Auferstehung, in: Köhler, B. (Hrsg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien (FS G. Wießner), Wiesbaden, S. 269-283.

Tod – philosophisch

- Sartre, J. 1976: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 6. Aufl., Hamburg.
- Schaede, S. 2005: Bin denn ich es, der lebte und starb? Einige programmatische Analysen zum eschatologischen Problem, die Identität eines Menschen vor und „nach“ seinem Tod zu denken, in: Heß, R./Leiner, M. (Hrsg.): *Alles in allem. Eschatologische Anstöße* (FS J. Chr. Janowski), Neukirchen-Vluyn, S. 265-290.
- Scheler, M. 1957: *Tod und Fortleben*, in: ders.: *Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre* (hrsg. v. Maria Scheler), 2. Aufl., Bern, S. 9-64.
- Schulz, W. 2002: *Wandlungen der Einstellung zum Tode*, in: ders.: *Prüfendes Denken. Essays zur Wiederbelebung der Philosophie*, Tübingen, S. 73-94.
- Schumacher, B. 2004: *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt.
- Schumacher, B. 2004a: *Die philosophische Interpretation der Unsterblichkeit des Menschen*, in: Kessler, H. (Hrsg.): *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt, S. 113-136.
- Stock, E. 2002: *Art. Tod V. Dogmatisch*, in: TRE 33, S. 614-619.
- Theunissen, M. 1991: *Die Gegenwart des Todes im Leben*, in: ders.: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M, 197-217.
- Tugendhat, E. 1998: *Gedanken über den Tod*, in: Stamm, M. (Hrsg.): *Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind*, Stuttgart, S. 487-512.
- Tugendhat, E. 2007: *Unsere Angst vor dem Tod*, in: ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*, München, S. 159-175.
- Williams, B. 1978: *Die Sache Makropulos. Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit*, in: ders., *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, Stuttgart, S. 133-162
- Wittwer, H. 2009: *Philosophie des Todes*, Stuttgart.