

KONSTANTIN SACHER

Zwischen Todesangst und Lebensmut

Dogmatik in der Moderne

45

Mohr Siebeck

Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans
und Friederike Nüssel

45



Konstantin Sacher

Zwischen Todesangst und Lebensmut

Eine systematisch-theologische Studie
zur protestantischen Thanatologie im Anschluss
an Martin Heidegger

Mohr Siebeck

KONSTANTIN SACHER, geboren 1984; wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand an den Universitäten Gießen und Leipzig; Post-Doc an der Universität zu Köln; 2021 Promotion; theologischer Redakteur des evangelischen Magazins *chrismon*.

Gedruckt mit Unterstützung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Evangelischen Kirchen in Hessen und Nassau, der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Ökumenischen Institut der Universität Bonn.

Von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommene Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doctor Theologiae.

ISBN 978-3-16-161951-9 / eISBN 978-3-16-161952-6

DOI 10.1628/978-3-16-161952-6

ISSN 1869-3962 / eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen aus der Minion gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2021 unter dem Titel *Angst und Mut. Eine systematisch-theologische Studie zur protestantischen Thanatologie im Anschluss an Martin Heidegger* von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommen wurde.

Ganz besonders möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Roderich Barth danken. Seine Förderung übersteigt den Rahmen dieser Arbeit bei weitem. Der Begriff *Doktorvater* ist ja etwas veraltet und kann durchaus komisch anmuten. Es gibt jedoch auch Konstellationen, die eindrücklich zeigen, warum *Promotions-Betreuer* oder ähnliche Formulierungen kein guter Ersatz wären. Herr Barth hat mir die Möglichkeit gegeben, als sein Assistent über Jahre hinweg in gesicherter Stellung an einem von mir selbst gewählten Thema frei und selbstbestimmt zu arbeiten. Die Arbeitsbedingungen waren dabei so gut, dass es mir mitunter peinlich war, den Kollegen und Kolleginnen davon zu berichten. Also vertrauensvoll gewährter kreativer Freiraum auf der einen Seite, aber auch intensive Förderung und Betreuung durch die regelmäßig stattfindenden Doktorandenkolloquien auf der anderen Seite. Es ist für mich bis heute eines der Highlights des immer voller werdenden beruflichen Kalenders, an diesen Runden teilzunehmen und dabei zu diskutieren, sich auszuprobieren, aber auch einfach immer noch von ihm zu lernen. Er hat mich nicht nur, aber besonders immer wieder durch seine bewundernswerte Gabe beeindruckt, philosophisch wie theologisch hochkomplexe Fragestellungen jeder Art nach kurzer Denkpause völlig aus dem Gedächtnis in einen historischen wie systematischen Rahmen zu stellen, die entsprechenden Referenztexte zu referieren und dabei deutlich zu machen, wo und auf welche Weise hier weitergearbeitet werden könnte. Und damit immer noch nicht genug: Auch über diesen beruflichen Rahmen hinaus ist mir Herr Barth persönlich ans Herz gewachsen und es ist mir eine Ehre und Freude ihm an dieser Stelle ganz offiziell und öffentlich für all das aus der Tiefe desselben Herzens zu danken.

Ich danke außerdem dem Kreis des schon angesprochenen Doktorandenkolloquiums, namentlich besonders Johannes Müller, Simon Sinning, Johannes Schneider, Margitta Dümmler, Alisia Groicher und Matthis Glatzel. Für ihre Hilfe bei den Korrekturen und ihren klugen Rat danke ich PD Dr. Georg Neugebauer und PD Dr. Martin Fritz. Ich danke außerdem meinen Leipziger Kollegen und Freunden Dr. Ferenc Herzig und Anne Herzig für die vielfältig gewährte Unterstützung in meiner Zeit an der dortigen Fakultät. Prof. Dr. Folkart Wittekind danke ich ganz besonders. Ich habe zwar erst nach der Fertigstellung meiner Dissertation begonnen als sein Assistent an der Universität zu Köln zu arbeiten, aber diese Zeit der Zusammen-

arbeit hat mich theologisch intensiv geprägt. Sein Vertrauen in mich, seine Bereitschaft zur Förderung und seine freundliche und offene Art haben mich beeindruckt und dankbar gemacht.

Ich danke Prof. Dr. Rochus Leonhardt für die Erstellung des Zweitgutachtens. Prof. Dr. Christian Danz, Prof. Dr. Jörg Dierken, Prof. Dr. Hans-Peter Großhans und Prof. Dr. Friederike Nüssel danke ich für die Aufnahme in die Reihe *Dogmatik in der Moderne*. Dem Verlag Mohr Siebeck danke ich für die verlegerische Betreuung.

Der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Evangelischen Kirchen in Hessen und Nassau, der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Ökumenischen Institut der Universität Bonn danke ich herzlich für die Druckkostenzuschüsse.

Schließlich danke ich noch meiner Familie. Alle, wirklich alle (meine Frau und meine Kinder, Eltern und Schwiegereltern, Bruder und Schwager) haben mich unterstützt und freundlicherweise niemals in Frage gestellt, dass ich so viele Stunden, Tage, Monate, ja tatsächlich Jahre meines Lebens mit der Erarbeitung eines nicht besonders leserfreundlichen Buches über den Tod verbracht habe. Danke!

Kronberg im Taunus, November 2022

Konstantin Sacher

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
1 Einleitung	1
1.1 Der Tod lässt niemanden los – Annäherung an das Thema	1
1.2 Der Tod bricht sich Bahn – Der Verlauf dieses Werkes	4
2 Die Frage nach dem Tod in der Theologie im 20. Jahrhundert	15
2.1 Anna-Maria Herta Klassen: Die theologische Deutung des Todes bei Hirsch	16
2.2 Die dritte Welle thanatologischer Überlegungen der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert (1962–2019)	22
2.2.1 Sibylle Rolf	23
2.2.2 Henning, Huxel und Hermanni	25
2.2.2.1 Rudolf-Christian Henning	26
2.2.2.2 Kirsten Huxel	28
2.2.2.3 Friedrich Hermanni	31
2.2.3 Ulrich H. J. Körtner	34
2.2.4 Wilfried Härle	38
2.2.5 Werner Thiede	41
2.2.6 Gisbert Greshake	43
2.2.7 Erich Schmalenberg	46
2.2.8 Oscar Cullmann	48
2.2.9 Ansgar Ahlbrecht	50
2.3 Die zweite Welle thanatologischer Überlegungen der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert (1945–1971)	52
2.3.1 Helmut Thielicke: Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie	53
2.3.1.1 Helmut Thielicke als Thanatologe	53
2.3.1.2 Thielickes Thanatologie in ihrer Zeitbezogenheit	56
2.3.1.3 Thielickes Thanatologie und ihr Bezug zu Heidegger	57
2.3.1.4 Die materiale Durchführung der Thanatologie Thielickes	59
2.3.1.5 Würdigung der Thanatologie Thielickes	62

2.3.2	Karl Barth: Der Mensch in seiner Zeit	63
2.3.2.1	Karl Barth als Thanatologe	64
2.3.2.2	Karl Barths Thanatologie in ihrer Zeitbezogenheit	67
2.3.2.3	Karl Barths Thanatologie und ihr Bezug zu Heidegger	68
2.3.2.4	Die materiale Durchführung der Thanatologie Karl Barths	70
2.3.2.5	Würdigung der Thanatologie Karl Barths	72
2.3.3	Wolfhart Pannenberg: Was ist der Mensch?	73
2.3.3.1	Wolfhart Pannenberg als Thanatologe	75
2.3.3.2	Wolfhart Pannenbergs Thanatologie in ihrer Zeitbezogenheit	77
2.3.3.3	Wolfhart Pannenbergs Thanatologie und ihr Bezug zu Heidegger	78
2.3.3.4	Die materiale Durchführung der Thanatologie Wolfhart Pannenbergs	80
2.3.3.5	Würdigung der Thanatologie Wolfhart Pannenbergs	86
2.3.4	Eberhard Jüngel: Tod	87
2.3.4.1	Eberhard Jüngel als Thanatologe	88
2.3.4.2	Eberhard Jüngels Thanatologie in ihrer Zeitbezogenheit	90
2.3.4.3	Eberhard Jüngels Thanatologie und ihr Bezug zu Heidegger	91
2.3.4.4	Die materiale Durchführung der Thanatologie Eberhard Jüngels	94
2.3.4.5	Würdigung der Thanatologie Eberhard Jüngels	99
2.4	Die erste Welle thanatologischer Überlegungen der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert (1911–1940)	100
2.4.1	Adolf Schlatters Thanatologie	101
2.4.1.1	Zur Einordnung Adolf Schlatters	102
2.4.1.2	Adolf Schlatters Biographie und seine Thanatologie	105
2.4.1.3	Adolf Schlatters Selbstzeugnisse über den Umgang mit dem Tod	106
2.4.1.4	Adolf Schlatters Thanatologie anhand von ›Das christliche Dogma‹	107
2.4.1.5	Die bei Adolf Schlatter grundgelegten thanatologischen Wegmarken	114
2.4.2	Carl Stanges Thanatologie	116
2.4.2.1	Zur Einordnung des <i>unbekannten</i> Carl Stange	117
2.4.2.2	Wille und Irrationalität: Zu Carl Stanges Verständnis von Religion	120
2.4.2.3	Ewigkeit als Qualität des Lebens: Die Kerngedanken der Thanatologie Carl Stanges	125
2.4.2.4	Carl Stanges Thanatologie: Offenbarungspositivismus und Bewusstseinstheologie	128

2.4.3	Paul Althausens Thanatologie	130
2.4.3.1	Paul Althaus als Thanatologe	131
2.4.3.2	Thanatologie als maßgeblicher Teil einer axiologischen Eschatologie des Glaubens	133
2.4.3.3	Paul Althausens Konzept einer <i>Theologie des Glaubens</i> ..	134
2.4.3.4	Axiologische und teleologische Eschatologie	137
2.4.3.5	Thanatologie als Frage nach dem Sinn des Todes	140
2.4.3.6	Thanatologie als befindlich-verstehend vorgeprägte Sinnfrage	143
2.4.4	Werner Elerts Thanatologie	144
2.4.4.1	Werner Elert als Thanatologe	146
2.4.4.2	Werner Elerts Deutung von Spenglers ›Untergang des Abendlandes‹	150
2.4.4.3	Werner Elert in der Tradition der Erlanger Erfahrungstheologie	152
2.4.4.4	Der Tod in Werner Elerts ›Morphologie des Luthertums‹	154
2.4.4.5	Der Tod in Werner Elerts ›Der christliche Glaube‹	156
2.4.4.6	Zusammenfassung Werner Elert	161
2.5	Die thanatologische Diskussion in der protestantischen Theologie	163
3	Martin Heideggers Thanatologie und ihr Beitrag für eine gegenwärtige theologische Auslegung des Todes	169
3.1	Die Thanatologie des Thanatologen – Martin Heidegger und der Tod ..	172
3.1.1	Der Tod des 20-Jährigen – Allerseelenstimmung	175
3.1.2	Heideggers Herzschmerzen und die dunklen Gedichte	178
3.1.3	Der Tod ist etwas anderes als das Reden über den Tod	184
3.1.4	Der Tod als Thema der Zeit	186
3.1.4.1	Die Sonne geht auf, ob lebst oder nicht – Hemingway und der Tod	187
3.1.4.2	Tödlicher Tanz – der Stierkampf als praktische Thanatologie	191
3.2	Martin Heidegger und die Theologie	194
3.2.1	Heidegger und die protestantische Theologie	196
3.2.2	Heideggers »theologische Jugendschrift« – der Natorp-Bericht ..	200
3.2.2.1	Das <i>Vortheoretische</i> als Ausgangspunkt der Philosophie ..	201
3.2.2.2	Die Frage nach der Religion	206
3.2.3	›Das Problem der Sünde bei Luther‹ – Heideggers Referat in Bultmanns Seminar	210
3.2.4	Der ›Begriff der Zeit‹ – Vortrag vor der Marburger Theologenschaft	213
3.2.5	Heideggers Dilthey-Vorträge aus dem Jahr 1925	217

3.3 ›Sein und Zeit‹ als Wegweiser für die Thanatologie	224
3.3.1 Einleitung – Die Grundideen von Heideggers Hauptwerk	226
3.3.1.1 Zu den §§ 1–13	227
3.3.1.2 Zu den §§ 14–24	227
3.3.1.3 Zu den §§ 25–27	228
3.3.1.4 Zu den §§ 28–38	229
3.3.1.5 Zu den §§ 39–44	231
3.3.1.6 Zu dem § 45	233
3.3.1.7 Zu den §§ 46–53	235
3.3.1.8 Zu den §§ 54–60	236
3.3.1.9 Zu den §§ 61–66	238
3.3.1.10 Zu den §§ 67–71	239
3.3.1.11 Zu den §§ 72–77	240
3.3.1.12 Zu den §§ 78–83	241
3.3.1.13 Zu Thomas Rentschs theologischer Lesart von Sein und Zeit	242
3.3.2 Der Mensch als »Sein zum Ende« – die Hermeneutik von ›Sein und Zeit‹	247
3.3.2.1 Deutung als Auslegung des befindlichen-Verstehens	247
3.3.2.2 Befindlichkeit und Tod	250
3.3.2.3 Verstehen und Tod	253
3.3.2.4 Daseinshermeneutik als Beitrag zur Thanatologie	255
3.3.2.5 Daseinshermeneutik und Literatur	257
3.3.3 Und mitten im Leben der Tod – die Todesanalyse aus ›Sein und Zeit‹	259
3.3.3.1 Der Tod und seine Bestimmungen	260
3.3.3.2 Der Tod und die Angst	269
3.3.3.3 Der Tod und der Mut	271
3.3.3.4 Der Tod und das Gewissen	273
3.3.3.5 Der Tod und die Geschichtlichkeit	275
3.3.4 Sinn, Befindlichkeit, Geschichte und Tod	278
3.4 Von der <i>Entschlossenheit</i> zum <i>Mut zum Sein</i>	280
3.4.1 Einführung zu ›Der Mut zum Sein‹	283
3.4.2 Die Form von ›Der Mut zum Sein‹	285
3.4.3 ›Der Mut zum Sein‹ als Buch über den Tod	291
3.4.4 Thanatologische Problemkreise zwischen ›Mut zum Sein‹ und ›Sein und Zeit‹	301
3.4.4.1 <i>Mut</i> und <i>Angst</i> als Alltagsphänomen und Grundstimmung	301
3.4.4.2 Die religiöse Seite des <i>Muts</i>	306
3.5 Die Lösungsversuche der Todesfrage in ›Der Mut zum Sein‹ und ›Sein und Zeit‹	307

4 Schlussgedanken: Das <i>Trotzdem</i> des Lebens	313
4.1 Thanatologie und Selbstverhältnis	318
4.2 Der innere Aufbau des Selbstverhältnisses	320
4.3 Thanatologische Gegenstandswelten im Lichte des religiösen Selbstverhältnisses	324
4.3.1 Die Regulierungsfähigkeit der Stimmungswelten	324
4.3.2 Alte Symbole	328
4.3.3 Neue Geschichten	332
4.4 Tod und Sinn	334
Literaturverzeichnis	337
Namensregister	353
Sachregister	355

1 Einleitung

1.1 Der Tod lässt niemanden los – Annäherung an das Thema

»Ich muss gar nichts«, sagte das Kind zum Vater. Er dachte, doch, mein Kind, das musst du, aber er sagte es nicht. Stattdessen sagte er: »Ja, du hast Recht. Es gibt aber vernünftige Gründe, trotzdem zu tun, um was ich dich bitte.«

Es ist nicht schwer, die allumfassende Bedeutung des Themas dieser Untersuchung deutlich zu machen. Und sollten wir diese Bedeutung doch einmal für eine gewisse Zeit vergessen, werden wir allenthalben wieder daran erinnert: durch die Nachrichten über das Weltgeschehen genauso so, wie durch Nachrichten aus unserer näheren Umgebung, durch den hohen Geburtstag der eigenen Eltern, wie durch die ersten eigenen grauen Haare, durch das kräftige Streben nach dem Älterwerden bei den Kindern und nicht zuletzt durch eine weltweite Pandemie, die unser aller Leben umkremplelt.

Von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig ließ sich bis zu ihrem Umzug im Oktober 2020 auf das Neue Rathaus der Stadt blicken. Dort befindet sich eine große, blaue Uhr mit goldenen römischen Ziffern. Flankiert wird diese Uhr von vier Worten: »Mors certa, hora incerta«. Auch hier werden wir wieder erinnert. Als bedürfte es einer solchen Erinnerung. Dabei wissen wir doch alle: Nichts ist so gewiss wie der kommende Tod. Eine Aussage, die alle anderen möglichen Aussagen wohl an Wahrheitskraft übertrifft. Doch trotzdem wir es wissen, wissen wir wenig damit anzufangen. Was bedeutet diese Aussage? Abstrakt gesprochen: das Ende unseres Lebens. Doch was bedeutet nun das wiederum? Dass wir einmal nicht mehr sein werden? Ja, nur wie lässt sich das vorstellen? Gar nicht, lautet die enttäuschende Antwort. Es gibt aber vernünftige Gründe, trotzdem darüber nachzudenken.

Systematische Theologie als Reflexionswissenschaft der christlichen Religion ist dabei ein durchaus berechtigter Ort für ein solches Nachdenken. Nicht nur, weil Religion und damit eben auch Theologie schon immer Bezug auf den Tod genommen hat; nein, auch, weil der Tod aus der Beobachterperspektive der Lebenden immer etwas im Bereich des Unbedingten, also des Bereichs unserer Erfahrung ist, von dem wir eigentlich gar nicht sagen, dass wir ihn wirklich erfahren. Das verweist uns direkt ins Religiöse. Und schließlich verbindet sich mit dem Nachdenken über den Tod immer mehr als nur die Frage nach dem Tod an sich. Vielmehr, wenn es um den Tod geht, sei es im individuellen, persönlichen Nachdenken oder eben in Form eines diskursiven, wissenschaftlichen Nachdenkens, geht es um alles oder nichts. Kann alles einen Sinn haben, wenn es im Nichts des Todes versinken wird? Oder hat

nichts einen Sinn, weil der Tod alles verschluckt? Ist das Nichts der Sinn von allem? Oder ist alles der Sinn von Nichts? Diese Grundfragen des menschlichen Nachdenkens werde ich in dieser Arbeit selbstredend nicht beantworten. Sie stehen jedoch im Hintergrund der Frage nach dem Tod. Und diese allumfassenden Sinnfragen¹ verweisen eben wiederum in den Bereich der Theologie.² Es taucht hier bereits ein Zusammenhang auf, der uns im Laufe der Arbeit immer wieder beschäftigen wird: der Zusammenhang von Tod und Sinn (vgl. bes. 4.4).

Religion, mit Ulrich Barth, verstanden als Sinndeutung im Horizont der Unbedingtheitsdimension des Lebens,³ ist der genuine Ort von Todesdeutungen. Es lässt sich also auf der Ebene der Theorie festhalten, dass jede Todesdeutung etwas Religiöses hat.⁴ Das sollte jedoch nicht zu einer Vereinnahmung von sich dezidiert nicht religiös verstehenden Positionen führen. Wir können so jedoch sich religiös verstehendes und nicht religiöses Nachdenken über den Tod in einen Bezug zu einander setzen. Die Todesdeutung richtet sich in beiden Fällen auf etwas jenseits unserer Erfahrung. Der Tod, so heißt es in der theologischen Thanatologie oftmals, ist und bleibt ein Geheimnis. Doch kann es sich die Systematische Theologie erlauben, das Weiterdenken einzustellen, weil sie auf ein Geheimnis gestoßen ist? Wohl eher nicht. Vielmehr weckt etwas Geheimnisvolles den Forschungsdrang. Gleichzeitig stellt sich die Frage: Wie soll man sich dem Geheimnis des Todes nähern?

¹ Christian Thies hat diesen Begriff geprägt. Vgl. DERS./B. GOTTHOLD, *Denn jeder sucht sein All. Vom Sinn des Lebens*, 2003; und besonders: DERS., *Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage*, 2008.

² Das gilt aber natürlich auch für die Philosophie. Es gibt eine durchaus lebendige Debatte zur Philosophie des Todes. Vgl. dazu besonders die Publikationen von Héctor Wittwer und die sich darin befindenden Literaturhinweise. H. WITTWER, *Philosophie des Todes*, 2009 und DERS. (Hg.), *Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, 2014. Etwas älter, aber als Überblick auch gut geeignet ist: H. EBELING (Hg.), *Der Tod in der Moderne*, 1992. Wiederum neuer, aber dafür mit kulturkritischer Schlagseite ist P. GEHRING, *Theorien des Todes*, 2010. Am aktuellsten, aber um die existenzielle Tiefe des Themas herumredend ist D. BIRNBACHER, *Tod*, 2017. Für den Zusammenhang von Sinn und Tod interessant ist besonders das wiederum schon etwas in die Jahre gekommene Buch G. SCHERER, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, 1985.

³ Die Religionstheorie von Ulrich Barth steht hier von Anfang an im Hintergrund. Zunächst scheint diese Übernahme noch unbegründet, ich hoffe jedoch im Laufe der Arbeit zeigen zu können, dass das nicht der Fall ist. Vgl. die entscheidenden Aufsätze DERS., *Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung*, in: DERS., *Religion in der Moderne*, 2003, 3–27 sowie DERS., *Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven*, in: DERS., *Religion in der Moderne*, 2003, 29–87.

⁴ Dieser Zusammenhang lässt sich bspw. zeigen anhand des immer wieder vorkommenden Phänomens eines sog. religiösen Atheismus, wie ihn u. a. Christian Thies vertritt. Aber auch Volker Gerhards Philosophie der letzten Jahre ist zunehmend religiös und bleibt dennoch Philosophie. Und dass evangelische Theologie der letzten 200 Jahre nicht unbedingt immer theistisch (im Gegensatz zum Atheismus) ist, ist auch keine Neuigkeit. Vgl. u. a. C. THIES, *Das gebrochene Glück des humanistischen Skeptikers*, in: S. Herzberg/H. Watzka (Hg.), *Tranzendenzlos glücklich? Zur Entkopplung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft*, 2016, 127–52 und V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinns: Versuch über das Göttliche*, 2015. Dazu nun R. BARTH/R. LEONHARDT (Hg.), *Die Vernunft des Glaubens. Theologische Beiträge zu Volker Gerhards Philosophie des Göttlichen*, 2020.

Es gebietet zum einen der große Respekt vor den Denkerinnen und Denkern, die vor einem selbst an diesem großen Thema gearbeitet haben, und zum anderen das Bewusstsein um die Historizität des eigenen Denkens, dass zunächst nach deren Erkenntnissen gefragt wird. So wird man zunächst auf die dogmatischen Loci, die im Zusammenhang mit dem Tod stehen, gestoßen. Auf »vom Tod« folgt »vom Ende der Welt«, »von der Auferstehung«, »vom Gericht«, »von der Hölle« und schließlich »vom ewigen Leben«. Auch wenn innerhalb eines solchen dogmatischen Locus viel Richtiges und Interessantes gesagt werden kann, regt sich auch ein unmittelbarer, unbedingter Widerstand dagegen, den Tod hier einfach einzureihen. Denn auch wenn das Kind gesagt hat, dass es gar nichts müsse, wissen wir doch, dass es neben der einen Sache, die wir alle schon mussten, nämlich auf die Welt kommen, nur noch eine einzige weitere Sache gibt, die wir alle müssen werden: diese Welt wieder verlassen.

Der Tod, der den Zeitpunkt dieses Verlassens markiert, ist für das menschliche Leben dermaßen bedeutend, dass er sich einem solchen klassisch-dogmatischen Zugang versperrt. Das gilt besonders, weil in einem dogmatischen System zu viele andere Variablen im Spiel sind, die einen freien Blick auf den Tod versperren bzw. es nicht möglich machen, diesem Thema seine ihm gebührende Aufmerksamkeit zu widmen. Vielmehr, und das klang bereits an, scheint es lohnenswert, nach genau dem zu fragen, was einen solchen klassischen Zugang zum Tod spröde macht: die Art und Weise wie er das menschliche Leben bestimmt. Denn zu behaupten, dass er das in außerordentlichem Sinne tut, ist recht leicht und es ist nicht zu erwarten, dass man sich so viel Widerspruch einhandelt. Jedoch zu untersuchen, in welcher Weise der Tod auf das menschliche Leben einwirkt, ist etwas anderes und eine höchst komplexe Frage – schon alleine deswegen, weil sie uns direkt ins Herz der Anthropologie führt. Wie, auf welcher Ebene, sowohl begrifflich als auch phänomenal, lässt sich denn überhaupt darüber sprechen, dass etwas das Menschsein bestimmt, auf die Art und Weise des Lebens einwirkt? Eine solche Frage ist schon dann schwer zu bearbeiten, wenn es sich bei dem fraglichen Phänomen um einen Erfahrungsgegenstand unserer Lebenswirklichkeit handelt. Doch genau das ist der Tod ja nicht. Wir können ihn, zumindest als den eigenen Tod, nicht erfahren wie wir bspw. die Liebe eines anderen Menschen erfahren können.

Mit den genannten Punkten sind die Problemhorizonte dieser Arbeit aufgezeigt. Es soll der Tod als Phänomen des religiösen Lebens in den Blick genommen werden. Dabei kann nicht einfach auf den Setzkasten der Dogmatik zurückgegriffen werden. Dagegen soll nach der anthropologisch-strukturellen Verankerung des Todes im religiösen Selbst gefragt werden. Dennoch will ich nicht einfach auf die vielschichtigen und oftmals sehr klugen Überlegungen aus den Dogmatiken verzichten, vielmehr werde ich den hier gewählten Zugang zu diesen ins Verhältnis setzen.

So teilt sich diese Arbeit in zwei große Teile. Zunächst wird in einem theologiegeschichtlichen Teil der Versuch unternommen, die thanatologische Debatte innerhalb der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert zu sortieren und in Form

eines Schemas aus drei thanatologischen Wellen darzustellen (2.). Anschließend wende ich mich dem Denken Martin Heideggers zu und versuche anhand seiner hochkomplexen und, wie sich zeigen wird, sehr religionsaffinen Anthropologie die strukturelle Bedeutung des Todes für das religiöse Leben aufzudecken (3.1–3.3). Schließlich werde ich das mit Heideggers Denken Erarbeitete in Beziehung zu den thanatologischen Gedanken Paul Tillichs aus ›Der Mut zum Sein‹ setzen (3.4–3.5) und so bereits zu den Schlussgedanken überleiten, die den Versuch darstellen, den Ertrag dieser Studie nicht nur zusammenzufassen, sondern ihn auch in Bezug auf den lebensweltlichen Ort protestantischer Thanatologie hin zuzuspitzen (4.). Doch zunächst werde ich den Verlauf dieser Arbeit noch ein wenig detaillierter darstellen.

1.2 Der Tod bricht sich Bahn – der Verlauf dieses Werkes

Es lässt sich eine Wellenbewegung in der theologischen Beschäftigung mit dem Tod beobachten.⁵ Während der Tod zu Beginn des 20. Jahrhunderts meistens als ein Unterabschnitt innerhalb der Eschatologie verhandelt wurde und durch die vermehrte Beschäftigung mit dieser spätestens nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. als Beispiel für den Bedeutungszuwachs der Eschatologie Karls Barths berühmtes Diktum aus seinem ›Römerbrief‹: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.«⁶) und natürlich durch die zeitgeschichtlichen Ereignisse so ebenfalls vermehrt in den Blick kam,⁷ gab es nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die 1960er Jahre eine Phase, in der es vereinzelt zu monographischen Einzelstudien zum Tod kam und der Tod außerdem im Hintergrund wichtiger Beiträge stand, die sich vordergründig gar nicht mit dem Tod befassten. Gleichzeitig erschienen zu dieser Zeit auch die ersten Metaveröffentlichungen zum Thema. Unter Metaveröffentlichung verstehe ich Publikationen, die zunächst aus der Beobachterperspektive auf das Thema blicken. Sie entwickeln dann aber keinen eigenen Standpunkt, sondern versuchen einen bestimmten Strang, der von ihnen in der Debatte ausgemacht wurde, stark zu machen. Diese Tendenz zu Metaveröffentlichungen setzte sich dann spätestens seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts durch. Seitdem war der Tod meist Thema von theologiegeschichtlich arbeitenden systematisch-theologischen Aufsätzen und Essays und weniger von

⁵ Dass es sich bei der hier vorgestellten Theologiegeschichte um eine Auswahl handelt, ist selbstverständlich. Ich hoffe im Laufe der Arbeit jedoch deutlich machen zu können, dass es eine begründete Auswahl ist. Vgl. für eine Debattenbeschreibung, die deutlich kürzer ist, manches ähnlich sieht und anderes verschieden: A.-M. H. KLASSEN, *Die theologische Deutung des Todes bei Emanuel Hirsch*, 2018, 1–25.

⁶ K. BARTH, *Der Römerbrief*, ²1922, 256.

⁷ Vgl. für die Beschreibung dieses Neubeginns: H.-J. BIRKNER, *Eschatologie und Erfahrung*, in: H. Gerdes (Hg.), *Wahrheit und Glaube. Festschrift für Emanuel Hirsch zu seinem 75. Geburtstag*, 1963, 31–41.

ganzen Studien (eine Ausnahme bilden lediglich ethische Studien zu Fragen der Sterbehilfe und anderen dieser Frage nahestehenden Debatten). Abgesehen davon hatte der Tod natürlich auch weiterhin seinen festen Platz in allen neu erscheinenden dogmatischen Entwürfen. Von diesen ging allerdings, vielleicht mit Ausnahme der Dogmatik von Härle (vgl. 2.2.4), kein messbarer Einfluss auf die thanatologische Spezialdebatte aus: Auf sie wird so gut wie nie verwiesen und sie werden schon gar nicht ausführlich diskutiert.

Zusätzlich zu dieser eher formalen Beschreibung der theologischen Beschäftigung mit dem Tod lässt sich systematisch Folgendes sagen: Dadurch, dass der Tod zu Beginn des 20. Jahrhunderts meist innerhalb von systematisch-theologischen bzw. eschatologischen Gesamtentwürfen verhandelt wurde, stand seine theologische Beschreibung stets unter dem Einfluss des jeweiligen Gesamtkonzeptes. Was sich trivial anhört, ist nicht ganz so trivial, wenn man sich die Meta-Diskussion ab den sechziger Jahren ansieht. Hier wird der Tod nämlich fast ausschließlich unter den zwei Schlagworten Unsterblichkeit der Seele oder Gantzod (Alternativ: Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten) verhandelt und alle vorhandenen Positionen hier eingeordnet. Das führt dazu, dass die theologische Tiefe der einzelnen Untersuchungen gar nicht mehr wahrgenommen wird. Anders ausgedrückt: Schaut man sich die theologiegeschichtlichen Arbeiten zur Thanatologie des 20. Jahrhunderts an, kann man den Eindruck gewinnen, all die hochkomplexen eschatologischen bzw. systematischen Gesamtentwürfe, in denen der Tod natürlicherweise Thema war, hätten ausschließlich eine Debatte um diese zwei Schlagworte geführt. Tatsächlich ist es jedoch so, dass es zu dem, was später unter diese beiden Schlagworte subsumiert wurde, erst gekommen ist, weil die theologische Gesamtkonzeption der jeweiligen Autoren systematisch dazu führen musste. Dabei ist es jedoch mitnichten die Pointe der Beschäftigung mit dem Tod etwa bei Adolf Schlatter, um nur ein Beispiel von ganz zu Beginn der hier zunächst in den Blick genommenen Zeit zu nennen, dass der Mensch im Tod ganz tot ist. Dennoch fehlt sein Name in den wenigsten Listen, die Vertreter der sogenannten Gantzodtheorie aufzählen. Was dazu führt, dass auch nichts weiter über seine thanatologischen Überlegungen bekannt ist als nur das, dass er eben einen Gantzod vertreten würde. Was genau die Pointe seiner thanatologischen Überlegungen ist, darauf werde ich noch eingehen. Adolf Schlatter sollte mir an dieser Stelle nur als Beispiel für die verkürzenden Konsequenzen einer nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Debattendurchklärung mithilfe der Schlagworte Gantzod (bzw. Auferstehung der Toten) und Unsterblichkeit der Seele dienen.

Woher der Begriff Gantzod kommt und wer ihn eingeführt hat, ist mir nicht gelungen herauszufinden.⁸ Zwar findet sich schon vor dem Zweiten Weltkrieg etwa

⁸ Kerstin Huxel verweist für die Wortschöpfung auf Karl Rahner. An den von ihr angegebenen Stellen finden sich allerdings keine Belege des Gebrauchs des Begriffs Gantzod. Rahner redet dort lediglich, wie aber eben auch die lutherischen Theologen der ersten thanatologischen Welle des

bei Schlatter und Stange die Rede davon, dass der Mensch ganz tot sei, aber die Bildung des Kompositums Ganztodthese oder Ganztodtheorie scheint erst nach dem Zweiten Weltkrieg aufgekommen zu sein. Der früheste mir bekannte Beleg ist die tendenziöse, katholisch-kontrovers theologische Darstellung der Debatte innerhalb der evangelischen Theologie bei Ansgar Ahlbrecht aus dem Jahr 1964. Hieran wird auch deutlich, dass es sich bei der Rede von der Ganztodthese oder Ganztodtheorie um eine negativ-wertende Beschreibung handelt, die, in diesem Fall von Seiten eines katholischen Theologen, als Fremdbezeichnung für einen nebenbei eintretenden und weder in der Darstellung noch in der Konsequenz sehr wichtigen Aspekt innerhalb der protestantischen Thanatologie gebraucht wird. Etwas anders sieht es mit dem Schlagwort Unsterblichkeit der Seele aus. Es ist tatsächlich so, dass etwa bei den die Debatte nach dem Ersten Weltkrieg bestimmenden Autoren Carl Stange und Paul Althaus, aber bspw. auch bei den später schreibenden Werner Elert oder Helmut Thielicke dieses Thema immer wieder vorkommt und die Idee der Unsterblichkeit fast ausschließlich abgelehnt wird – jedoch nicht in Konkurrenz zu einer etwaigen Ganztodthese, sondern aus vielerlei anderen und sich oftmals unterscheidenden Gründen. Die Tatsache, dass die Gründe für ein gegen eine Unsterblichkeit der Seele gerichtetes Votum so unterschiedlich sind, spricht noch einmal entschieden dagegen, sie alle unter einen so künstlichen wie falsche Implikationen vermittelnden Sammelbegriff wie ›Vertreter der Ganztodtheorie‹ zusammen zu fassen. Der zweite wichtige Punkt, der dagegenspricht, ist, dass der Begriff Ganztodthese oder Ganztodtheorie etwas anderes impliziert, als damit gemeint ist. Das gilt zumindest, wenn er, wie im späteren 20. Jahrhundert zu beobachten, von der Fremd- zur Selbstbezeichnung wird. So liegt die Pointe des Begriffs auf ganz tot sein, während die Pointe der Autoren, die mit diesem Label belegt werden, immer eine andere ist und, das ist der Punkt, in keinem Fall eine ist, die den Menschen ganz tot bleiben lässt. Im Gegenteil: Alle Autoren votieren mit Nachdruck nicht nur für eine Aufrechterhaltung, sondern für eine stärkere Betonung der christlichen Auferstehungshoffnung. Wenn man also überhaupt ein Lagerdenken in den thanatologischen Debatten des 20. Jahrhunderts beobachten wollte, dann würde das Gegensatzpaar Unsterblichkeit der Seele auf der einen Seite und Auferstehung der Toten auf der anderen Seite die Lage besser beschreiben. All das dürfte im Laufe der Darstellung deutlich werden.

Doch zurück zu den systematischen Kriterien, mit denen sich die Debatte im 20. Jahrhundert ordnen lässt. Der erste Punkt war, dass sich die theologische Beschäftigung mit dem Tod bis etwa zum Ende des Ersten Weltkriegs hauptsächlich innerhalb von dogmatischen oder eschatologischen Gesamtkonzeptionen abspielt. Die hier einflussreich gewordenen Autoren sind: Adolf Schlatter, Carl Stange, Paul

20. Jahrhunderts (vgl. u. 2.4) von »ganz tot sein«. Insofern bleibt es ein Forschungsdesiderat, zum Ursprung des Begriffskompositums Ganztod bzw. Ganztodtheorie vorzudringen. Vgl. K. HUXEL, Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodtheorie. Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 48, 2006, 341–366, 342 Anm. 9.

Althaus und Werner Elert.⁹ Es fällt auf, dass diese Autoren, bis auf Schlatter, der schwer einer bestimmten Richtung zugewiesen werden kann (vgl. für eine Einordnung seiner Theologie 2.3.1), einer stark lutherisch geprägten, aus heutiger Sicht als konservativ erscheinenden Theologie zuzuordnen und im Umfeld einer zeithistorisch als kulturkritisch zu verstehenden Theologie einzugliedern sind. Es wird daher besonders darauf ankommen, diesen zeithistorischen Rahmen mit zu berücksichtigen. Dazu kommt die Erfahrung des Ersten Weltkrieges, der Weimarer Krisenzeit und, für Elerts Dogmatik, auch noch die des Zweiten Weltkrieges. Der Tod war allen Theologen der ersten Welle in besonderem Maße kein Unbekannter. Es lässt sich als erster maßgeblicher Debattenstrang eine lutherisch geprägte thanatologische Diskussion anhand von eschatologischen und dogmatischen Gesamtentwürfen in der Zeit zwischen 1911 (Schlatters Dogmatik) und 1940 (Elerts Dogmatik), also von kurz vor dem Ersten Weltkrieg bis in die Zeit des Zweiten Weltkrieges, benennen (vgl. 2.4).

Die Situation änderte sich im Jahr des Kriegsendes 1945 damit, dass Helmut Thielicke ein noch während des Kriegs entstandenes Buch mit Hilfe des ökumenischen Rates der Kirchen verbreitete und es sogar in die Gefangenenlager an deutsche Inhaftierte versendet wurde.¹⁰ Seine Monographie ist eine von nur zwei viel diskutierten Einzelstudien zum Tod innerhalb der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert. Die zweite ist Eberhard Jüngels zuerst 1971 erschienenes Buch ›Tod‹. Beiden Büchern ist anzumerken, dass spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg auch in der evangelischen Theologie das Nachdenken über den Tod maßgeblich von einer außertheologischen Denkrichtung bestimmt wird, nämlich durch Martin Heideggers 1927 erschienenes Werk ›Sein und Zeit‹. Aber es ist nicht nur Heidegger, sondern die Existenzphilosophie bzw. der Existenzialismus insgesamt, der von nun an auch in den evangelisch-theologischen Wortmeldungen zum Thema wirkmächtig auftritt, wenn auch oft versteckt. Außer Thielicke und Jüngel, die dem Tod monographische Einzeldarstellungen widmen, sind in dieser Zeit, natürlich, auch die Wortmeldungen von Karl Barth und ein wenig später von Wolfhart Pannenberg einflussreich. Ebenfalls in diese Zeit fällt die Veröffentlichung eines Werkes über den Tod, das bisher nicht als solches wahrgenommen worden ist, das aber sicher in die hier beschriebene Reihe hineingehört. Es handelt sich um Paul Tillichs 1952 zuerst erschienenes Buch ›Der Mut zum Sein‹, das aber in gewissem Sinne aus dem Rahmen fällt und daher in dieser Arbeit gesondert dargestellt wird (vgl. 3.4–3.5).

⁹ A. SCHLATTER, Das christliche Dogma, ²1923; C. STANGE, Die Unsterblichkeit der Seele, 1925; DERS., Das Ende aller Dinge, 1930; DERS., Luthers Gedanken über die Todesfurcht, 1932; DERS., Zur Auslegung der Aussagen Luthers üb. d. Unsterblichkeit der Seele, 1926; P. ALTHAUS, Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther, 1926; DERS., Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, 1930; DERS., Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, ⁵1949; DERS., Der christliche Glaube, ⁶1962; W. ELERT, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, ³1956.

¹⁰ Vgl. H. P. SCHMIDT, Todeserfahrung und Lebenserwartung, in: B. Lohse (Hg.), Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, 1968, 191–222, hier 191.

Versucht man nun diese zweite Welle der theologischen Beschäftigung mit dem Tod im 20. Jahrhundert auf einen Nenner zu bringen, fällt zunächst auf, dass es sich um durchaus unterschiedliche theologische Herangehensweisen handelt. Thielicke studierte und promovierte bei Althaus, verstand sich dezidiert als Lutheraner, war aber durch die Arbeit in der Bekennenden Kirche auch mit Barth eng vertraut. Karl Barths anfänglich dialektisch-theologisches Denken war in dieser Zeit, seit dem Beginn der Abfassung der ›Kirchlichen Dogmatik‹ in den 1930er Jahren, bereits zu einer Offenbarungstheologie eigener Prägung geworden. Jüngel verstand sich selbst als in der Tradition Barths stehend, verband das allerdings mit starken Einflüssen Heideggers. Pannenberg wiederum nahm zwar auch wie Jüngel Bezug auf Heidegger, zumindest wenn man Heidegger gegen ihn selbst in den Großbereich der philosophischen Anthropologie einordnet (vgl. dazu 3.), verband das aber mit seinem ganz eigenen Ansatz einer »Offenbarung als Geschichte«. Diese Disparität der thanatologischen Debatte nach dem Zweiten Weltkrieg führt auch dazu, dass es kaum Auseinandersetzungen bzw. Aufnahmen zwischen den einzelnen Darstellungen gibt, was ganz anders als in der ersten Welle ist, in welcher die Protagonisten in regem Austausch standen. So findet sich beispielsweise in Jüngels anmerkungen aber sowieso armen Buch kein einziger Hinweis auf einen der anderen hier genannten Autoren (außer Heidegger!), wenn auch klar ist, dass er sie zur Kenntnis genommen hat und sein Buch von den Genannten das am spätesten veröffentlichte ist. Dieser Punkt liegt jedoch auch an der Form der hier wichtigen Veröffentlichungen. So ist Jüngels Buch eher ein an ein breites Publikum gerichteter Essay, Tillichs Buch die Veröffentlichung einer ebenfalls vor breitem Publikum gehaltenen Vorlesung und das für Pannenbergs Position maßgebliche Buch ›Was ist der Mensch?‹ genauso. Thielicke schrieb im Krieg und hatte deswegen wenig Literatur zur Verfügung. Zusätzlich dazu zeigt die Tatsache, dass er das Buch direkt nach dem Krieg in Kriegsgefangenenlager verschickte, dass auch er nicht nur für ein wissenschaftliches Publikum schrieb. So wird man sagen müssen, dass der maßgebliche Bezugspunkt für die später einflussreich gewordenen thanatologischen Überlegungen der evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg zum einen die Auseinandersetzung mit Heidegger ist. Das manifestiert sich nicht zuletzt in einer anthropologischen Herangehensweise an das Thema. Als weiteres Kriterium kommt hinzu, dass die einzelnen Autoren ihre Studien eher in Büchern, die an ein breiteres Publikum gerichtet waren, die man also demnach popular-wissenschaftlich nennen könnte (zum Begriff vgl. 3.4.3), veröffentlichten. Schließlich kommt der zeitgeschichtliche Rahmen hinzu, wenn das natürlich auch für alle Theologie und auch für die erste Welle gilt, gilt es doch in der zweiten Welle besonders. Alle Autoren sind deutlich von der Erfahrung der zwei Weltkriege und der atomaren Bedrohung geprägt (vgl. 2.3).

Die dritte Welle beginnt schon gleichzeitig mit der eben beschriebenen zweiten Welle. Spätestens mit Ansgar Ahlbrechts ›Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart‹, einer katholisch-theologischen Dissertation, die

1964 erschienen ist, aber laut Vorwort bereits im Jahr 1961 abgeschlossen war,¹¹ setzt eine theologische Thanatologie auf der Metaebene ein. Zur Bewertung dieser thanatologischen Überlegungen ist es wichtig, zu beachten, dass es sich hierbei mitnichten um eine wertfreie theologiegeschichtliche Darstellung handelt. Vielmehr wird die Debatte um den Tod meist mit einem bestimmten Beweisziel dargestellt. Im Falle von Ahlbrecht geht es ganz einfach darum, die Überlegenheit der katholischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gegenüber neueren, unter dem Label Ganztodtheorie zusammengefassten, evangelischen Positionen darzustellen. Diese Welle, in welcher die Frage nach dem Tod hauptsächlich als Streitfrage zwischen Vertretern einer Ganztodtheorie (diese Bezeichnung wird im Verlauf der Debatte von der Fremdbezeichnung tatsächlich zur Selbstbezeichnung) und Vertretern einer Unsterblichkeit der Seele verhandelt wird, reicht bis in die Gegenwart hinein.¹² Anhand dieser Beschreibung zeigt sich in doppelter Weise das Problem, vor dem die theologische Beschäftigung mit dem Tod zurzeit steht und welches u. a. den Rahmen für diese Untersuchung setzt:

1. Die Debatte ist weitestgehend enthoben. Anstatt die heute wie zu allen Zeiten existentielle Frage nach dem Tod tiefgehend zu erörtern, werden theologische Spezialdiskurse geführt. Diese richten sich alleine auf die Gegenstandsebene religiöser Rede vom Tod und scheinen so zuweilen geradezu vorkritisch zu argumentieren. Es wird völlig ernst gemeint darüber diskutiert, ob der Mensch nach dem Tod nun in Form seines unsterblichen Seelenteils direkt zu Gott kommt, noch ein wenig im Zwischenzustand verharrt oder tatsächlich bis zur allgemeinen Auferstehung der Toten ganz tot sein muss. Dabei wird diese Frage so behandelt, als könne sie geklärt werden, ja als müsse sie geklärt werden, damit das gläubige Bewusstsein beruhigt ist und nicht entweder durch außerchristliche Einflüsse (Vertreter der sog. Ganztodtheorie) oder hoffnungsloses Theologengerede (Vertreter der Unsterblichkeitstheorie) verstört würde.

2. Die Debatte ist verfahren. Anstatt die Frage nach dem Tod innerhalb von anspruchsvollen und ihrer Zeit gemäßen Gesamtkonzeptionen zu bedenken, wie es, bei aller Abständigkeit, die dieses Denken heute haben mag, sowohl die lutherischen Theologen vor dem Zweiten Weltkrieg getan haben als auch die unterschiedlichen Denker in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, wird isoliert auf eine eher unbedeutende Tatsache beharrt. Dabei, so scheint es mir, wird die existentielle Dimension der Frage nach dem Tod zu Gunsten einer merkwürdig real gemeinten dogmatischen Spezialfrage geopfert.

¹¹ Vgl. A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, 1964, 8.

¹² Vgl. u. a. F. HERMANNI, *Vom Winde verweht. Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten*, in: Ders./P. Koslowski (Hg.), *Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*, 2009, 139–159.

Diese Sachlage bedenkend, lässt sich die dritte Welle evangelisch thanatologischer Überlegungen im 20. Jahrhundert folgendermaßen fassen: Es handelt sich um eine Meta-Diskussion um dogmatische Begrifflichkeiten, die auf merkwürdig vorkritischem Boden geführt wird, somit aus der Zeit gefallen scheint und die existenzielle Tiefe der ersten und zweiten Welle bei weitem nicht erreicht (vgl. 2.2).

Auf Basis dieser Ausgangslage ergibt sich für diesen ersten Teil der vorliegenden Untersuchung folgender Aufbau: Ich werde mich zunächst den aktuellsten Veröffentlichungen in unserem Themenspektrum zuwenden und dann in der Zeit rückwärtsschreitend die schon genannten Wellen anhand der ihnen zugeordneten Autoren und ihrer Theorien vorstellen (2.2, 2.3, 2.4). Das bedeutet, ich beginne mit der dritten Welle, widme mich dann der zweiten Welle und schließe das theologiegeschichtliche Kapitel mit der ersten thanatologischen Welle. Diese rückwärts schreitende Darstellung lässt den Übergang von der Theologie zu Heidegger besser gestalten.

In der Darstellung wird es zum einen darum gehen, die soeben aufgestellte These der drei Wellen von thanatologischen Überlegungen im 20. Jahrhundert zu belegen, zum anderen aber darum, eine Ausgangsbasis für die im zweiten Teil der Arbeit folgenden systematischen Überlegungen zur Todesfrage zu legen. Diese Debattenbeschreibung kann bei einem so vielbeachteten Thema wie dem Tod keinen Anspruch auf Vollständigkeit haben, das versteht sich von selbst. Sie hat jedoch den Anspruch maßgebliche, das heißt einflussreich gewordene Positionen vorzustellen – wobei aber vor allem die ganz aktuellen Positionen des Teils 2.2 diesem Kriterium des einflussreich-geworden-Seins nicht unbedingt unterliegen. Hier geht es eher um einen allgemeinen Debattenstand der Jetztzeit.

Was ich in dieser Arbeit nicht mehr leisten kann, was aber als Desiderat der Forschung benannt werden muss, ist ein Blick auf die 1.900 Jahre thanatologische Theologiegeschichte vor dem 20. Jahrhundert. Ich habe im Zuge dieser Arbeit immer wieder Leitlinien in die vorgehenden Jahrhunderte entdeckt, die alle auf etwas hinweisen, was in der Forschung derzeit nicht diskutiert wird: Der vermeintliche thanatologische Neuanfang zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist gar nicht so sehr ein radikaler Neuanfang. Es erscheint im Gegenteil nämlich so, dass all die Interpretationen des Todes im 20. Jahrhundert, natürlich, ihre Vorläufer in der Theologiegeschichte haben, die bis in die einzelnen Konsequenzen bestimmter Weichenstellungen hinein zu ganz ähnlichen oder gar gleichen Ergebnissen gekommen sind.¹³ So ist, um an dieser Stelle zumindest anzudeuten, um was es dabei geht, die schon mehrfach angeklungene Diskussion um die Frage nach der Alternative zwischen der Idee der Unsterblichkeit der Seele und der stärkeren Betonung der Idee der Auferstehung der Toten bereits zu altkirchlicher Zeit geführt worden und bis ins 19. Jahrhundert

¹³ Vgl. dazu meinen nach Fertigstellung der Dissertation entstandenen Aufsatz: Hinführung oder: Eine Geschichte über die Todesdeutung im Christentum, in: K. SACHER (Hg.), *Leben mit dem Tod*, 2022, 13–33.

nicht gänzlich abgeklungen, sodass die auch von den Autoren selbst als Neubeginn gewerteten Positionen der Theologie nach dem Ersten Weltkrieg, die bis in die Gegenwart hinein diskutiert werden, nicht als solcher Neubeginn, sondern lediglich als Wiederaufnahme bestimmter immer schon vorhandener Vorstellungen zu werten sind. Dieses bis ins Detail darzustellen, ist jedoch eine Mammutaufgabe, wenn auch vielfältige Sekundärliteratur vorliegt, die diese These belegt. Die Literatur ist jedoch bisher nicht im Zusammenhang gesichtet worden. Der hier nur angedeutete Befund verweist auf etwas, was in dem dieser Studie vorangestellten Leitwort von Hans v. Campenhausen angedeutet wird: Nicht nur, aber besonders in Bezug auf die theologische Beschäftigung mit dem Tod gab es schon immer – und zwar mit »gutem Sinn« – unterschiedliche Vorstellungen, die sich oftmals widersprachen und nicht gegeneinander ausgespielt werden sollten. Solche Vorstellungen sind jedoch auf der Gegenstandsebene des religiösen Bewusstseins angesiedelt. Diese Erkenntnis lenkt das Interesse somit erneut auf die den Gegenstandsvorstellungen zugrunde liegenden anthropologischen Strukturen. Jenen ist der zweite große Teil meiner Studie gewidmet.

Der theologiegeschichtliche Blick auf die thanatologische Debatte in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts (2.) hat für den systematischen Teil dieser Arbeit (3.) wegweisende Funktion. Zum einen zeigt sich an der problematischen theologischen Binnendebatte ab der dritten Welle deutlich, was von Seiten der Theologie stärker in den Blick genommen werden sollte. Wird hier der Tod als ein abstrakter Gegenstand behandelt, den es im Zuge eines dogmatischen Setzkastenprinzips nur an die richtige Stelle zu setzen gilt, um eine innersystematische Kohärenz zu erlangen, gerät dabei die in den vorhergehenden Debattenwellen prominente Frage nach der Bedeutung des Todes für den einzelnen Menschen, im Sinne von die Bedeutung des Todes für mich, aus dem Blickfeld. Dabei hatte sich schon in der ersten Welle gezeigt, dass genau diese existentielle Bedeutungsdimension für die Thanatologie entscheidend ist. Der enge Zusammenhang zwischen zeitgeschichtlichen Ereignissen und thanatologischer Theoriebildung, namentlich die große Bedeutung des Ersten Weltkriegs, der Weimarer Krisenzeit und des Zweiten Weltkriegs für die Frage nach dem Tod, verweist genau in diese Richtung. Der Tod ist ein Phänomen, das den Menschen, mit Ausnahme der Geburt, wie kein zweites existenziell betrifft. Diese Erkenntnis muss auch Einfluss auf eine theologische Thanatologie haben.

Für eine solche existenzielle Todesdeutung steht die Philosophie Martin Heideggers wie keine andere. Heidegger hat in den bewegten Jahren während und nach dem Ersten Weltkrieg einen Weg von einem katholischen Jungen aus kleinbürgerlichen Verhältnissen hin zu einem gefeierten Philosophen mit exzentrischem Auftreten und einem sich mit revolutionärem Nimbus gebenden Denken zurückgelegt. Als eindeutiger Höhepunkt dieses Weges kann sein Jahrhundertwerk ›Sein und Zeit‹ gelten. Dabei zeigt ein genauerer Blick, dass die berühmte Grundfrage dieses Werkes, die »Frage nach dem Sinn von Sein«, nicht nur eine thanatologische Pointe hat, sondern, dass diese thanatologische Pointe darüber hinaus noch eine theologische

Pointe hat. Diese beiden Pointen lassen sich derweil in Heideggers Lebensweg biographisch zurückverfolgen (vgl. 3.1). Heidegger, von Hause aus streng katholisch und das durchaus nicht nur nach außen hin, entwickelt sich immer weiter weg von diesem engen, katholischen Denken: zunächst innerhalb der katholischen Theologie, dann innerhalb des christlichen Denkens in Form einer Annäherung an die protestantische Theologie und dann, schon kurz vor ›Sein und Zeit‹ und besonders danach, auch weg von diesem Denken hin zu einem sich selbst als geradezu a-theologisch verstehenden Denken, das aber gleichwohl bis zum Schluss viele Anleihen bei und Gemeinsamkeiten zur Theologie hatte. In der Zeit zwischen 1914 und 1927 (dem Erscheinungsjahr von ›Sein und Zeit‹) ist Heideggers Denkbewegung geradezu als religiöse zu bezeichnen – zumindest, wenn man einen neuprotestantischen Religionsbegriff im Sinne des schon genannten Religionsbegriffs von Ulrich Barth zugrunde legt. Die dort genannte Unbedingtheitsdimension des Lebens spielt in Heideggers Denken eine fast nicht zu überschätzende Rolle. Eines der zentralen Themen von ›Sein und Zeit‹ ist genau die Frage, wie diese Unbedingtheitsdimension des Lebens sich auf die Ausbildung des menschlichen Selbstverständnisses auswirkt. Sicher mag den einen oder die andere dieser Zugriff auf Heideggers Denken verwundern, lese ich ihn hier doch als Beitrag zur Anthropologie. Doch dafür gibt es, wie wir sehen werden (vgl. 3.1 u. bes. 3.3), gute Gründe. Und diese anthropologische Ausrichtung mit religiösem Zuschnitt kommt auch nicht von ungefähr. Wie der anhand seiner Veröffentlichungen und auch anhand der damals unveröffentlichten, aber heute zugänglichen, Schriften nachzuvollziehende Denkweg Heideggers zeigt, kommen die grundlegenden daseinshermeneutischen Bestimmungen allesamt, trotz ihrer behaupteten Novität, aus theologisch fundierten Denksystemen. Diese Erkenntnis hat nun nicht nur einen theologie- bzw. philosophiegeschichtlichen Wert, sondern verweist eben auch systematisch auf die große Bedeutung seines durchaus als epochemachend zu bezeichnenden thanatologischen Denkens für die theologische Todesdeutung.

Um diese Bedeutung des Heidegger'schen Denkens für die theologische Thanatologie deutlich zu machen, werde ich mich im ersten Schritt des zweiten Kapitels dem Denkweg Heideggers bis zu ›Sein und Zeit‹ widmen. ›Sein und Zeit‹ stellt dadurch, dass es den Höhepunkt seiner thanatologischen Überlegungen darstellt, für diese Studie den zeitlichen Endpunkt der Beschäftigung mit Heidegger dar. Schon in der Darstellung der ersten Welle der theologischen Thanatologie wird deutlich werden, dass ein thanatologischer Denkweg und ein persönlicher Lebensweg in engem Zusammenhang stehen. Diese Erkenntnis zeigt sich auch in Bezug auf Heidegger. Der erste Schritt ist es also, diesen Zusammenhang anhand von auf die Todesfrage hin zugespitzten biographischen Überlegungen zur Darstellung zu bringen (3.1). Anschließend widme ich mich dieser frühen Schaffensphase Heideggers durch Aufnahme der für die Thanatologie entscheidenden frühen Schriften, die allesamt in enger Beziehung zur Theologie stehen (3.2). Es wird sich so zeigen, dass Heidegger schon auf dem Weg zu ›Sein und Zeit‹ die eben auch für die damalige wie heutige

Theologie entscheidende Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens als Ausgangspunkt seiner als Seinsphilosophie gelabelten Überlegungen, die später auch das Hauptwerk prägen, zugrunde legt. Diese Frage nach dem Sinn wird nun, zumindest in Heideggers Denken, durch nichts so sehr bestimmt wie durch die Endlichkeitsdimension des Lebens, die bei Heidegger im Tod ihren höchsten Ausdruck findet. Insofern lässt sich die Frage nach dem Sinn von Sein auch als Frage nach der Bedeutung der eigenen Endlichkeit für das menschliche Leben verstehen. Diesen interpretatorischen Fokus beibehaltend, widme ich mich im nächsten Teil Heideggers Hauptwerk selbst (3.3). Zunächst bringe ich den Gesamtgedankengang von ›Sein und Zeit‹ zur Darstellung (3.3.1). Hierbei geht es erstens darum, die grundlegende Bedeutung des Todesthemas für das gesamte Werk klarzumachen. Zweitens werden so die systematischen Grundlagen für die Thanatologie im engeren Sinne bereitgestellt. Es wird sich hier zeigen, dass die Frage nach der Bedeutung des Todes für das menschliche Leben, wie schon mehrmals angedeutet, in den Bereich des Aufbaus des menschlichen Selbstverständnisses hineinreicht. Insofern konzentriere ich mich im nächsten Schritt auf die »Daseinshermeneutik« von ›Sein und Zeit‹ (3.3.2). Der entscheidende Gedanke dort ist, dass sich das menschliche Selbstverhältnis auf der Grundlage eines »befindlichen-Verstehens« ausbildet. Und genau auf dieser Ebene nun wirkt sich die Endlichkeitsdimension, nach Heidegger, bereits maßgeblich aus. Wie diese Auswirkung bedacht werden kann, zeigt sich bei Heidegger anhand seiner konkreten Todesdeutung, der ich mich anschließend zuwende (3.3.3). Es wird sich dabei zeigen, dass zur Bearbeitung der Frage nach der Bedeutung des Todes für das menschliche Leben die Ebene von »Befindlichkeit« bzw. »Stimmung«, beides wird von Heidegger verwendet und zwar zunächst abgegrenzt, aber schließlich in der Durchführung nicht streng geschieden (vgl. 3.3.3.2), entscheidend ist. Heideggers Deutung läuft auf die »Grundstimmung der Angst« hinaus, die er als Ausdruck der grundlegenden Todesbezogenheit des Daseins beschreibt. Diese Beschreibung ist allerdings einseitig. Das ist bei Heidegger bereits angelegt, aber in der Rezeption seiner Thanatologie weitgehend übersehen worden. Denn die Beschreibung der Grundstimmung als Angst wird bei Heidegger überführt in die Seinsweise der »Entschlossenheit«. Angst ist also beileibe nicht etwas rein negatives, sondern hat einen die Lebensdynamik positiv bestimmenden Effekt. Wenn jedoch die Grundstimmung, wie bei Heidegger zunächst angelegt, sich ausschließlich aus der Endlichkeit des Lebens speist, wie kann sie dann diesen positiven Effekt haben? Näherliegend wäre es hier ja von einem entmutigenden Effekt auszugehen. Heidegger selbst hatte jedoch im weniger beachteten hinteren Teil von ›Sein und Zeit‹ das von ihm eingeführte »Sein zum Ende« durch ein »Sein zum Anfang« ergänzt (vgl. bes. 3.4). Es gibt, diese Erkenntnis nehme ich von Heidegger auf, neben der Endlichkeit des Lebensendes auch eine Endlichkeit des Anfangs, die ebenso prominent auf die angenommene Grundstimmung einwirkt. Paul Tillich beschreibt so eine Grundstimmung in seinem berühmten Buch ›Der Mut zum Sein‹ und nennt sie Mut. Diese positiv verstandene Grundstimmung Tillichs nehme ich auf und bringe sie in eine Verbin-

dung zu den mit Heidegger erarbeiteten Strukturen des Aufbaus des menschlichen Selbstverständnisses (3.4–3.5).

Die Frage nach der theologischen Bedeutung des Todes wird im Laufe der Arbeit somit zurückgebunden an die Frage nach dem Aufbau des menschlichen Selbstverständnisses. Durch Heideggers Existenzial der Befindlichkeit bzw. Stimmung wird die Rolle des Emotionalen für dieses Selbstverhältnis hervorgehoben. Angst genauso wie Mut sind einerseits Emotionen, oder differenzierter ausgedrückt Stimmungen, die jeder Mensch von sich kennt (vgl. für diese emotionstheoretischen Differenzierungen bes. 3.4.4 u. 4.1–4.2). Doch nimmt man an, dass es sich darüber hinaus bei Angst und Mut eben auch noch um Grundstimmungen handelt, stellt sich die Frage nach der Beziehung von Stimmung als allgemein menschlicher Emotion und Grundstimmung als anthropologischer Konstante. Gibt es hier eine Durchlässigkeit? Wenn ja, wie kann eine solche beschrieben werden? Diese Fragen sind für eine theologische Thanatologie zentral. Das ist ein Ergebnis dieser Studie. Denn, wenn ein christlich-religiöser Umgang mit dem Tod dem Tod auf der Ebene des Glaubens zu begegnen sucht, dann muss sich eben auch bestimmen lassen, was das genau bedeutet. Es war schon Tillich, der es in ›Der Mut zum Sein‹ unternommen hatte, den Glaubensbegriff durch den Mut zu explizieren.

Wenn die Thanatologie jedoch bei der reinen Offenlegung der Strukturmerkmale des Todes im Aufbau des menschlichen Selbstverständnisses stehen bliebe, wäre das Ergebnis aus theologischer Sicht in gewissem Sinne unbefriedigend. Als Frage hinter den Fragen der Systematischen Theologie steht die Frage nach der Beziehung der Ergebnisse des wissenschaftlichen Nachdenkens zur religiösen Praxis. Insofern möchte ich in den Schlussgedanken dieser Arbeit nach einem möglichen Ertrag meiner Studien für die Anwendungsgebiete religiöser Todesdeutung fragen. In der seelsorgerlichen Begleitung Sterbender, in der Trauerarbeit mit Hinterbliebenen und in der Rede am Grab muss sich eine solche bewähren. Kann von unseren anthropologischen Studien aus etwas über diesen thanatologischen Anwendungsfall gesagt werden? Im Kontext des Protestantismus spielen die thanatologischen Hauptsymbole des Christentums eine tragende Rolle. Auferstehung der Toten, Unsterblichkeit der Seele und das ewige Leben bilden den symbolischen Rahmen. Doch wie verhalten sich die Symbole zum religiösen Selbstverhältnis? Gibt es die Möglichkeit, unsere mit Heidegger und Tillich erarbeiteten anthropologischen Erkenntnisse mit den traditionellen Symbolbeständen der christlichen Religion zu verbinden? Diese Fragen habe ich im Schlussteil dieser Arbeit aufgenommen (4.).

2 Die Frage nach dem Tod in der Theologie im 20. Jahrhundert

Ich werde im Folgenden die Debatte über den Tod in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts darstellen. Dabei arbeite ich mit dem Bild von *Debattenwellen*. Ich mache insgesamt drei solcher *Wellen* in der hier untersuchten Zeit aus. Diese reicht von 1910 bis in die Gegenwart. Diese Debattenrekonstruktion ersetzt dadurch die zu Beginn einer Dissertation übliche Erhebung des Forschungsstandes.

Bevor ich mit der Darstellung der *Wellen* beginne, gehe ich jedoch auf einem Einzeltitel ein (2.1). Anna-Maria Herta Klassens Studie zur Todesdeutung Emanuel Hirschs aus dem Jahr 2018 läutet eine neue Phase evangelisch theologischer Thanatologie ein.¹ Das gelingt ihr, obwohl ihr Buch eigentlich eine theologiegeschichtliche Arbeit zu Emanuel Hirsch ist, indem sie im Schlussteil der Arbeit einen ausführlichen, gegenwartsbezogenen Ertrag formuliert. Die dort präsentierten thanatologischen Überlegungen stechen aus den sonstigen Beiträgen heraus.

Ich beginne meine Debattendarstellung mit der *dritten Welle* und lasse sie mit der *ersten Welle* enden. Die *dritte Welle* thanatologischer Überlegungen im 20. Jahrhundert hat sich im Zeitraum von den 1960er Jahren bis in die Gegenwart entfaltet bzw. entfaltet sich noch immer (2.2). Die *zweite Welle* (2.3) hatte ihre Zeit vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis in das Jahr 1971, in welchem Eberhard Jüngels bekanntes Buch ›Tod‹ erschienen ist. Schließlich folgt die *erste Welle*, welche mit Adolf Schlatters thanatologischen Überlegungen im Jahr 1910 begonnen hat und zum Ende des Zweiten Weltkrieges anbrandete (2.4).

Die *zweite* und die *erste Welle* werde ich, anders als die *dritte Welle*, in einer inneren Chronologie darstellen. Dieses Vorgehen hat zum einen den Grund, dass die Darstellung der *dritten Welle* als Forschungsüberblick fungiert und ich diesen bei den aktuellsten Positionen beginnen lassen möchte. Zum anderen entspricht es eben auch der Dynamik dieser Debatte. Denn die *dritte Welle* ist eher eine, die zurückschaut, während die *zweite* und *erste Welle* eher vorwärtsblickend denken. Die Wellen zwei und drei überschneiden sich zeitlich oder anders gesagt, es gibt einen fließenden Übergang zwischen ihnen. Nicht nur, dass dies dem Bild der *Wel-*

¹ Es gibt noch zwei neuere Studien, die beide auf jüngst verteidigten Dissertationen beruhen, von mir für diese Arbeit aber leider noch nicht eingesehen werden konnten, da beide bei Abgabe noch nicht veröffentlicht waren: D. UGI, Den Tod vor Augen: Systematisch-theologische Blicke auf thanatologische Entwürfe, 2021 und A. SCHOLZ, Name und Erinnerung. Anthropologische und theologische Perspektiven auf Personalität und Tod, 2021. Vgl. zu diesen beiden Entwürfen und zu einer aktualisierten protestantischen Thanatologie SACHER, Leben.

len entsprechend ist, ich denke, dass es auch dem realen Verlauf von Debatten eher entspricht als eine klare Grenze zu formulieren.

Die *erste Welle*, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, lasse ich mit Adolf Schlatters Denken noch vor dem Ersten Weltkrieg beginnen, wenn gleich dieser entscheidend für die Positionen der beteiligten Autoren ist. Der Beginn mit Schlatter vor dem Ersten Weltkrieg zeigt die Kontinuität an, in der die später kommenden Positionen stehen, und verweist so darauf, dass diese, anders als es dann später oftmals behauptet wurde, keineswegs einen radikalen Neuanfang in der Thanatologie gewagt haben, sondern bestimmte Positionen nur pointierter und aufgrund von zeithistorischen Rahmenbedingungen eben auch mit mehr Aufmerksamkeit verfolgt, formuliert haben (vgl. 2.5).

2.1 Anna-Maria Herta Klassen: Die theologische Deutung des Todes bei Hirsch²

Klassens Untersuchung fällt in dieser Aufstellung insofern aus der Reihe, dass es sich offensichtlich nicht um eine Arbeit über den Tod als allgemeines theologisches Thema oder um eine vergleichende Untersuchung unterschiedlicher Todesdeutungen handelt, sondern um eine Einzelstudie zur Todesdeutung bei Emanuel Hirsch.³ Ihr Text ist aber mindestens aus vier Gründen für diese Aufstellung relevant: 1. Es handelt sich bei ihrer Untersuchung um die zeitlich jüngste theologische Untersuchung zum Tode, die bereits veröffentlicht wurde. 2. Ihre Untersuchung beginnt mit einer sehr instruktiven Einleitung, die es durchaus unternimmt, einen Überblick über die theologische Debatte um den Tod zu bieten und daher für diese Darstellung derselben interessant ist. Ihr Ziel ist es dabei explizit, »die wesentlichen Linien der theologischen Thanatologie« zu skizzieren.⁴ 3. Der Autorin gelingt es in ihrem Schlussteil, einen erhellenden Blick auf die theologische Todesdeutung zu werfen. Sie lässt damit die von mir für die *dritte Welle* als charakteristisch bezeichnete Fixierung auf die Unterscheidung zwischen *Unsterblichkeit der Seele* und *Ganztod* bzw. *Auferstehung der Toten* hinter sich und schafft es, einen eigenen, wenn auch, in ihrem Fall natürlich, von Hirsch geprägten Zugriff auf das Thema zu entwickeln. 4. Emanuel Hirsch hat eine der reflektiertesten Todesdeutungen innerhalb der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts vorgelegt. Dennoch kommt seine Thanatologie in meiner Arbeit nicht einzeln zur Sprache. Klassens Studie gibt Anlass dazu, dieses Vorgehen zu diskutieren.

² KLASSEN, Deutung.

³ AaO., 7. Klassen schreibt, dass Hirschs Todesdeutung in der systematischen Theologie »nicht rezipiert« wurde. Das entlastet mich selbst davon ihn in meine Darstellung der maßgeblichen Positionen des 20. Jahrhunderts aufzunehmen.

⁴ AaO., 8.

Zunächst zu ihrer Einleitung: Klassen spannt die Debatte im 20. Jahrhundert zwischen zwei Bezugspunkten auf. Zum einen die »existenzphilosophische Thanatologie Martin Heideggers und der existenzialistische Ansatz Jean-Paul Sartres« und zum anderen die »Unterscheidung zwischen Schöpfungs-, Sünden- und Erlösungsaspekt des Todes.«⁵ Daraufhin kommt sie direkt zur »sog. Ganztodthese«. Klassen betont dabei richtig und anders als viele andere, dass die Betonung der Vernichtungsmacht des Todes stets einhergeht mit einer Betonung von »Gottes Auferweckung des Menschen«. Zusätzlich verweist sie zurecht darauf, wenn sie auch nur Jüngel konkret aufnimmt, dass es zu dieser Betonung von Tod und Auferweckung aus einem harmatologischen Impetus kommt. Ich betone das deswegen, weil Klassen damit auf zwei Punkte hinweist, die, wie wir noch sehen werden, in der Aufnahme der Theorien, die stets der sog. *Ganztodtheorie* zugeordnet werden, meist übergangen werden⁶. Die prägenden thanatologischen Entwürfe in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts sieht Klassen bei Jüngel, Thielicke, Althaus und Pannenberg. Sie schreibt, dass diese in die »in den 1960/1970er Jahren gesellschaftlich und akademisch gleichsam »explodierenden« Debatten über den Tod«⁷ einzuordnen seien. Dass es eine solche *Explosion* gegeben hat, kann sie gut belegen. Die These der Einordnung der genannten Theorien in diese Zeit, trifft jedoch nur auf Jüngel zu. Thielickes Monographie erschien 1946, Althaus' Eschatologie zum ersten Mal 1922 und dann immer wieder, aber zuletzt überarbeitet 1949. Von den relevanten Veröffentlichungen Pannenburgs, die sie nennt, fallen auch nur die wenigsten in den genannten Zeitraum. Es scheint also durchaus plausibler, dass zumindest Althaus und Thielicke von den Erfahrungen des Ersten und Zweiten Weltkriegs maßgeblich in ihrer Todesdeutung geprägt worden sind. Dieser Zeitraum zwischen den Kriegen ist, das wird ein Ergebnis meiner Studie sein, die einflussreichste Episode der theologischen Thanatologie des 20. Jahrhunderts. So können auch die genannten Beiträge aus den 60er und 70er Jahren als durch die Zwischenkriegs-Thanatologie beeinflusst verstanden werden (vgl. 2.4). Letztlich ist die bis heute andauernde Diskussion um die sog. *Ganztodtheorie* immer noch ein Abarbeiten an den Entwürfen dieser theologisch so spannenden Zeit. Auf diese Diskurse weist Klassen selbst auch hin, wenn sie schreibt, dass im »theologischen Diskurs der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart« die Bezugnahme auf die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts eine große Rolle spielt und das besonders an der »Diskussion um die Alternative zwischen der sog. Ganztodthese bzw. der Auferstehungsvorstellung und dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele« sichtbar ist.⁸ Es verwundert dann allerdings, dass sie selbst nur Positionen aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nennt.

⁵ AaO., 8 f.

⁶ AaO., 10.

⁷ AaO., 6.

⁸ AaO., 11 f.

Des Weiteren weist Klassen in ihrer Einleitung auf die Bedeutung Heideggers und Sartres für das theologische Todesdenken hin. Beide waren einflussreich. Das ist nicht zu bestreiten. Allerdings muss Sartres Einfluss als deutlich geringer eingeschätzt werden. Aber gerade die Beeinflussung Heideggers, das werden wir in der *zweiten Welle* ausführlich behandeln (vgl. 2.3), ist fast nicht zu überschätzen. Diese Beobachtung ist, wenn man die Rezeptionsgeschichte der Heidegger'schen Thanatologie bedenkt, nicht verwunderlich. Trotzdem ist es ein Verdienst der Autorin diesen Punkt so explizit zu benennen.

Besonders stark wird die Arbeit von Klassen im Schlussteil, in welchem die Autorin nun vor dem Hintergrund dessen, was sie mit Hirsch erarbeitet hat, eine eigene Position ausarbeitet. Ihre Überlegungen stehen dabei, wie sie selbst schreibt, vor dem Hintergrund einer »Ausrichtung der systematisch-theologischen Arbeit auf die Predigt«.⁹ Wenngleich dies auch eine Engführung ist, bekommt die Darstellung dadurch einen klaren Bezugsrahmen zugewiesen. Sie beschreibt in einem ersten Gedankengang drei »Herausforderungen«, vor denen die theologische Rede vom Tod, nun zugespitzt auf die Predigt, steht. Diese seien zum einen ein veränderter Umgang mit dem Tod in unserer Kultur, zum anderen eine »Spannung zwischen Todesverdrängung und Sichtbarkeit des Todes«¹⁰, in welcher die Menschen heute lebten, und zum dritten ein im engeren Sinne homiletisches Problem, nämlich eine auch schon in der praktischen Theologie diagnostizierte Sperrigkeit zwischen Predigtsprache und Lebenswirklichkeit. Diese auch allgemein geltende Diagnose werde in Bezug auf Bestattungspredigten besonders deutlich. Klassen deutet die Predigt als »kontrafaktischen ›Einspruch‹ gegen die letztgültige Deutung des Todes als Abbruch und absolutes Ende«, weist dabei aber darauf hin, dass aufgrund der »Geheimnistätigkeit des menschlichen Lebens und Sterbens« eben auch »Glaubende auf absolute Sinnzuschreibungen und Definitionen« zu verzichten hätten.¹¹ Vor diesem Hintergrund entwickelt die Autorin dann *drei Skizzen der Möglichkeit des Redens von Sterben und Tod*. Diese stellt sie unter die Überschriften »Sterben lernen«, »Erinnerung und Vergegenwärtigung der Toten« und »Todesangst und Weltende«.¹² Im Zuge dieses Durchgangs bringt sie existenzielle Phänomene wie beispielsweise *Scham*, *Schuld* und *Scheitern* in einen Bezugsrahmen zu religiösen Bildern wie *Gericht* und Denkfiguren wie *Gnade*. Diese Vorgehensweise leuchtet unmittelbar ein, wird hier doch letztlich das bekannte und in gewissem Sinne auch bewährte Prinzip angewendet, dass lebensweltliche, existenzielle Phänomene mit dem Traditionsbestand des Christentums so ins Gespräch gebracht werden, dass die vermeintliche Abständigkeit der christlichen Symbolwelten durch Vergegenwärtigungen dieser überwunden werden kann. Da die Autorin hier auch deutlich und wiederholt die »Bildhaftigkeit

⁹ AaO., 319.

¹⁰ AaO., 348.

¹¹ AaO., 352.

¹² AaO., 355, 385, 405.

theologischer Sprache«¹³ betont und neben biblischen Bezugspunkten auch solche aus anderen kulturellen Sphären wie Literatur und Musik wählt, liegt sie mit diesem Vorgehen sehr nahe an dem, was ich in meinen Schlussbetrachtungen (vgl. 4.) versuchen werde auszusagen. Ich möchte diese Arbeit daher auch weniger kritisch bewerten als positiv hervorheben.

Klassens Ansatz ist ein echter Fortschritt gegenüber den übrigen im Zuge der *dritten Welle* benannten Positionen. Religiöse Bilder werden, im Anschluss an Hirsch, verstanden als »Deutungskategorien« von »Erfahrung«. Hierbei scheint mir jedoch an manchen Stellen eine Problematik zu Tage zu treten. Ich möchte dies am Beispiel des Gerichts verdeutlichen. Die Autorin schreibt:

Das Gericht ist für ihn [Hirsch, KS] eine Deutungskategorie der subjektiven Erfahrung des Lebenswiderspruchs zwischen Faktizität und Bestimmung des Menschen, die durch die Unbegreiflichkeit des Todes potenziert wird. Das existenzielle Gericht vollzieht sich nicht nach einem äußeren Maßstab bzw. es tritt nicht als äußeres zur Erfahrung hinzu, sondern es ist *selbst* Erfahrung.¹⁴

Für Hirsch und damit im Anschluss auch für Klassen qualifiziert sich der Tod auf diese Weise als Gericht. So kann sie schreiben, dass es u. a. Aufgabe der Predigt sein könne, bestimmte Situationen im Leben eines Menschen und »die damit verbundenen Ängste und Bewältigungsstrategien zu verstehen und mithilfe der theologischen Kategorie des Gerichts zu deuten.«¹⁵ Das Gericht könne hier eben deswegen eine sinnvolle Deutungskategorie sein, weil *reale* oder *gefürchtete todesähnliche Erfahrungen* eben Gerichtscharakter hätten. Hier, und auch in anderen Konkretionen der Autorin, scheint mir dann doch wieder zu sehr vom Symbol zu den Menschen gedacht zu werden. Dass ein Mensch, der lebensbedrohliche Situationen erlebt, und spätestens seit der Coronakrise gehört dies wieder zu einer Art kollektiven Erfahrungsgut, tatsächlich einen Zusammenhang zum *Gericht* eines *persönlichen Gottes* herstellt, wenn ihm dieser nicht eindringlich von Seiten seiner religiösen Prägung oder religiösen Lebensbegleitung vorgeschlagen worden ist, erscheint doch sehr fraglich. So werden hier die Gegenstandswelten des christlichen Glaubens gegenüber den tieferliegenden, emotiven, im Selbstverhältnis verordneten Bezugspunkten überbetont. Die Arbeit bekommt so eine eigentlich nicht notwendige traditionalistische Schlagseite. Dennoch ist sie, das habe ich ja bereits betont, ein wirklicher Fortschritt in der thanatologischen Debatte innerhalb der protestantischen Theologie und gehört damit auch nicht in die *dritte Welle*, sondern vielmehr an die erste Stelle eines Neubeginns des Nachdenkens über den Tod.

Noch einige Bemerkungen zum Untersuchungsgegenstand Klassens: Emanuel Hirschs Todesdeutung, auf deren Grundlage sie ihre eigenen thanatologischen Überlegungen aufbaut, gehört sicher zu den durchdachtsten innerhalb der protes-

¹³ AaO., 349.

¹⁴ AaO., 357.

¹⁵ Ebd.

tantischen Thanatologie des 20. Jahrhunderts. Dennoch kommt sie im Debattenüberblick dieser Arbeit nicht vor. Den Grund dafür liefert Klassens Studie selbst in zweifacher Weise: Zum einen erübrigt sich eine Darstellung von Hirschs Todesdeutung, da Klassen selbst diese in der fraglichen Studie vorzüglich darstellt. Jeder Versuch einer solchen Darstellung im Zuge meines theologiegeschichtlichen Kapitels würde notwendigerweise hinter Klassens Arbeit zurückbleiben. Zum anderen ist meine Debattendarstellung so angelegt, dass sie die innerhalb der Debatte zur Sprache gekommenen, also die debattierten Positionen in Bezug zu einander zu setzen versucht. Klassen selbst schreibt über Hirschs Todesdeutung, dass sich diese durch eine »fehlende Rezeption« auszeichnet. Zur Begründung dafür schlägt sie Hirschs »durch nichts zu rechtfertigende Befürwortung des Nationalsozialismus« vor.¹⁶ Durch diesen Sachverhalt geht Hirschs Todesdeutung, um in meinem Bild der thanatologischen Wellen zu bleiben, in gewisser Weise in einer anderen Bucht an Land. Auch wenn ein Blick in diese andere Bucht reizvoll wäre, muss er hier aufgrund meiner Fragestellung ausbleiben.

Klassen betont, dass sie »besonders das bis jetzt wenig beachtete erbauliche Buch *Zwiesprache auf dem Wege zu Gott* – zur Interpretation der Hirsch'schen Todesdeutung ausführlich heranzieht.«¹⁷ Hirsch schreibt im Vorwort dieses Buches: »Die berufsmäßigen Beurteiler von Büchern werden das Ganze wohl einfach unter den Begriff eines Erbauungsbuchs stellen.«¹⁸ Der Autor ist dieser Zuschreibung auch überhaupt nicht abgeneigt. Er möchte sie jedoch so verstanden wissen, dass damit eine Art des »Besinnens, in welchem der Gedanke gleichsam ständig sich hintastet zu dem Unerforschlichen, das über ihm ist« und »beständig sich zurückruft, weil er weiß [...] daß alle unsere Gedanken von göttlichen Dingen immer in der freien Schweben sind zwischen dem Ewigen und dem Herzen, das zu ihm hin sucht.«¹⁹ Hirschs Thanatologie hat demnach, zumindest von der einen Seite betrachtet, einen Erbaulichen Zug. Sein *Erbauungsbuch* ist im Jahr 1960 erschienen. Es würde also, das wird weiter unten deutlich werden, durchaus in die *zweite Welle* der theologischen Thanatologie im 20. Jahrhundert passen (vgl. 2.3), die sich gerade dadurch auszeichnet, dass die relevanten Schriften *erbaulichen* bzw. popular-wissenschaftlichen Charakter haben (zu den Begriffen vgl. bes. 3.4.2).

Im dritten Teil des Buches von Emanuel Hirsch, der dem Themengebiet »Tod und Ewigkeit« zugeordnet ist, widmet er sich zu Beginn dem »Ewigkeitsglauben«. Er schreibt: »Daß aber jenseits der Erde im eisigen Weltenraum nichts ist als unendliche Leere [...] und daß es durch den ganzen weiten Kosmos hin den Himmel, da die Seligen wohnen, einfach nicht gibt, nicht geben kann [...], wer ist so dumm, dies nicht zu wissen?«²⁰ Er setzt also mit einem ganz und gar *realistischen* Blick ein.

¹⁶ AaO., 15.

¹⁷ AaO., 20.

¹⁸ E. HIRSCH, *Zwiesprache auf dem Wege zu Gott*, 1960, 9.

¹⁹ AaO., 11.

²⁰ AaO., 68.

Anders könne es auch nicht sein. Der Autor sieht den Ewigkeitsglauben aus der Welt entschwinden. Damit möchte er sich, obwohl er die naturwissenschaftliche Grundlage für dieses Entschwinden anerkennt, jedoch nicht abfinden und fragt, woran man sich noch halten könne. »Jeder Gedanke, welcher irgendwie und irgendwo Einheit und Zusammenhalt und Notwendigkeit in die Dinge bringt, ist in sich selber ein Zeugnis dafür, daß im Menschengestalt ein Geheimnis von jenseits der Dinge waltet.« An diesen idealistischen Gedanken kann sich Hirsch zwar *halten*, denn sie versprechen ihm selbst auch Anteil am Ewigen, doch die Frage des Todes bleibt. Er formuliert es so: »Ich bin des Ewigen inne, und ich muß doch scheiden aus dieser Wirklichkeit, der einzigen, die ich kenne, die ich mir vorstellen und die ich begreifen kann.«²¹ Diese Spannung bestimme das Menschenleben. Wer jedoch in der Gegenwart Gottes lebe, »dem bildet sich diese Gewißheit [des Ewigen Lebens, KS] von selbst.«²² Er ist damit nicht außerhalb der Spannung, aber er kann sie aus einem anderen Blickwinkel betrachten. Was genau dieser Glaube nun bedeutet, auf welche Bilder er sich bezieht, das will Hirsch nicht sagen, wenn er »auch ab und an tastend nach Bildern« sucht, aber diese seien nur geprägt von der Lage hier auf Erden. »Zuletzt muß man den Bildern [...] Urlaub geben und mit einem nackten Glauben und Trauen sich dem Geheimnis lassen.«²³ Dieses Ziel zu erreichen sei zwar immer schwieriger geworden, doch es gebe keinen anderen Weg. Schließlich malt Hirsch hier das Bild eines frommen Dichters, der sich seines nahen Todes gewiss, dennoch auf Gott traut. Über ihn schreibt er: »Er hat nichts als ein Trauen des Herzens auf das ihm verborgene ewige Licht.«²⁴

Diese Vorgehensweise Hirschs fügt sich durchaus in die dargestellten Debatten ein. Der Ansatz bei einem realistischen Blick auf Leben und Tod, der dazu führt, dass das individuelle Leben als im Tod zu Ende gehend verstanden wird, erinnert mich an und verweist uns vor auf die Autoren der *ersten Welle* (vgl. 2.4), zu deren Generation Hirsch auch gehört. Die Betonung, dass der *Ewigkeitsglaube*, wie ihn Hirsch nennt, sich in einem »Trauen des Herzens auf das ihm verborgene Licht« auswirkt, erinnert ebenso an die Autoren der *ersten Welle*, die den Glauben ganz ähnlich als eine lebensbejahende Einstellung gegenüber der eigenen Endlichkeit verstehen. Sie erinnert ebenso an die später noch prominent diskutierte Position von Hirschs Studienfreund Paul Tillich, der genau so eine lebensbejahende Einstellung unter der griffigen Formulierung des *Muts zum Sein* propagiert. Was genau man sich unter einer solchen *Lebenseinstellung* vorstellen muss, werde ich noch untersuchen (vgl. 3.4 u. 4).

Es ist außerdem das in unserem kurzen Blick auf Hirschs »Zwiesprache« deutlich werdende Beharren auf eine nicht gegenständliche Rede vom Ewigen, das Hirsch besonders auszeichnet. Klassen schreibt dazu: »Durch die Abwehr gegenständlichen

²¹ AaO., 70.

²² AaO., 71.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

Sprechens vom Ewigen wird dem Glauben der Geheimnischarakter christlicher Offenbarung vor Augen geführt.«²⁵ Trotz dieses programmatischen Verzichts arbeitet Hirsch mit starken Metaphern. Sein Titel für die Eschatologie unter den Vorzeichen der Moderne ist beispielsweise »Nacht der Bildlosigkeit«. Damit soll ausgesagt werden, dass der menschliche Verstand keine bildlichen Aussagen über alles im Bereich der Eschatologie liegende machen kann. Ob diese Metapher so gut gewählt ist, sei einmal dahingestellt. Eine Nacht ist doch niemals gänzlich dunkel und der Mensch hat immer die Möglichkeit sich ein Licht zu suchen. Darüber hinaus impliziert eine Nacht immer einen folgenden Tag. Das alles eröffnet also eine Bandbreite von gegenständlichen Bildern, obwohl die Metapher eigentlich für die gegenstandslose Rede stehen soll. Dennoch ist Hirschs insistieren auf eine Eschatologie, die ohne Gegenstandswelten auskommt, beachtlich und hebt ihn aus der Reihe der hier im Folgenden diskutierten sicher heraus.

Es bleibt also festzuhalten, dass es lohnenswert wäre, Hirschs Todesdeutung in Beziehung zu der von mir erarbeiteten Debattenlage zu setzen. Dieses Unterfangen muss jedoch aus genannten Gründen unterbleiben. Ich verweise stattdessen noch einmal auf das Buch von Klassen.

2.2 Die dritte Welle thanatologischer Überlegungen der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert (1962–2019)

Diese Darstellung geht, wie gesagt, von heute aus betrachtet rückwärtsschreitend vor. Dabei sind die hier vorgestellten Positionen, wie ebenfalls bereits gesagt, weniger selbstständige Thanatologien als vielmehr Beiträge zu einer thanatologischen Metadiskussion. Es werden dabei folgende Beiträge in den Blick genommen: Zunächst Sibylle Rolfs systematisch-theologische Einführung zum Tod aus dem Band Themen der Theologie 12 aus dem Jahr 2018. Danach wende ich mich vier Aufsätzen von Friedrich Hermann (2009)²⁶, Christian Henning (2001, 2009) und Kerstin Huxel (2006) aus dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts zu, die alle auf einer sehr ähnlichen Grundlage argumentieren und Bezug aufeinander nehmen. Aus den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts sind zwei selbstständige Veröffentlichungen von Ulrich H. J. Körtner (1997, 1996), sowie die Darstellung des Todes aus der ersten Auflage der Dogmatik Wilfried Härles (1994) und eine Dissertation über den Tod von Werner Thiede (1991) zu nennen. Aus den davor liegenden dreißig Jahren, die teilweise sehr viele Veröffentlichungen zu unserem Thema hervorgebracht haben, werde ich mich auf einige symptomatische Wortmeldungen beschränken. Zunächst werde ich,

²⁵ KLASSEN, Deutung, 40.

²⁶ Ich werde mich hier gleichzeitig auf Aussagen in Hermanns zwei Jahre später erschienenen Buchs ›Metaphysik‹ beziehen, die sehr nahe an dem sind, was er in besagtem Aufsatz schreibt. Vgl. F. HERMANN, Metaphysik. Versuch über letzte Fragen, 2011.

um auch einen Seitenblick auf die damals sehr lebhaft geführte Debatte innerhalb der katholischen Theologie zu werfen, Gisbert Greshakes Position anhand seines zusammen mit Jakob Kremer herausgegebenen Buches »Resurrectio Mortuorum« (1986) vorstellen. Greshake war einer der wichtigsten und aktivsten katholischen Theologen in dieser Debatte. So kann seine Position hier stellvertretend zu stehen kommen. Aus den 70er Jahren werde ich anhand von zwei Arbeiten Erich Schmalenbergs (1972, 1977) die Linie der evangelischen Debatte weiter zurück verfolgen und schließlich aus den 1960er Jahren anhand des schon erwähnten Debattenüberblicks von Ansgar Ahlbrecht (1964) und einem kleinen Buch des sich rege an der thanatologischen Metadiskussion beteiligt habenden Neutestamentlers Oscar Cullmann (1962) den Beginn der *dritten Welle* darstellen.

2.2.1 Sibylle Rolf²⁷

Es ist zunächst zu sagen, dass es sich bei Sibylle Rolfs Beitrag um den Versuch handelt, den Tod auf instruktive Weise als theologisches Thema zu fassen zu kriegen und seine theologische Bedeutung für Studierende aufzubereiten. Dabei ist ihr Theologieverständnis ganz offenbar stark von Wilfried Härle beeinflusst. Für theologische Aussagen über den Tod bedeutet das, dass sie hier als Abduktionen vorgestellt werden, d. h. als eine Hypothese, die aufgrund bestimmter Beobachtungen formuliert wurde und deren Richtigkeit noch bewiesen werden muss. Theologische Aussagen über den Tod entstehen für Rolf in diesem Sinne, indem »aus der biblischen Überlieferung und der theologischen Dogmengeschichte«²⁸ solche Abduktionen gebildet werden. Sie sieht die Aufgabe der Systematischen Theologie in Bezug auf den Tod demzufolge maßgeblich in der Formulierung von Glaubenssätzen, denen ein gewisses Moment des Zweifels innewohnt.

Sie führt den Tod zunächst allgemein als ethisches und gesellschaftspolitisches Thema ein und verweist darauf, dass die systematische Theologie den Tod über diese Fragen hinaus dahingehend reflektieren müsse »wie der Tod theologisch zu verstehen ist angesichts des göttlichen Schöpfungsurteils ›siehe, es war sehr gut‹ und welche Hoffnung angesichts des Todes und über den Tod hinaus besteht.«²⁹ Sie bietet dann eine Art Überblick über den Umgang mit dem Tod in der Theologie, in dessen Hintergrund die alte Frage danach steht, ob der Tod nun erst durch die Sünde in die Welt gekommen ist und ob er etwas Gutes oder Schlechtes für den Menschen bedeutet. Hier diskutiert sie vor allem die bekannten bzw. im Folgenden noch vorkommenden Positionen von Härle und Jüngel. Überhaupt ist ihre Darstellung sehr von der Theologie dieser beiden geprägt. Rolf kommt dann jedoch recht bald unter der

²⁷ S. ROLF, Der menschliche Tod als Aufgabe und Anfrage an die Theologie, in: U. VOLP (Hg.), Tod, 2018, 163–200.

²⁸ AaO., 185.

²⁹ AaO., 164.

Leitfrage nach einem »anthropologischen Verständnis des Todes«³⁰ zu den schon genannten, im 20. Jahrhundert geradezu klassisch gewordenen Unterscheidungsmustern, indem sie drei Fragen textlich in den Raum stellt: »Ereignet sich eine Trennung von Seele und Leib? Gibt es eine den Tod des Menschen überdauernde Instanz? Oder stirbt alles am Menschen, mithin der ganze Mensch?«³¹ Es ist unschwer zu erkennen, dass hier die argumentativen Schubladen *Unsterblichkeit der Seele* und sog. *Ganztod* geöffnet werden. Rolf stellt Fragen, die sowohl in der Theologie als auch in einer philosophischen Metaphysik seit jeher verhandelt wurden. Diese anzuführen und so auf die mit solchen Fragen zusammenhängenden Probleme hinzuweisen ist in einer Einführung für Studentinnen und Studenten sicherlich hilfreich. Diese Frage jedoch so zu verstehen, als sei es nun auch heute noch Aufgabe theologischer Thanatologie sie in einem gegenständlich gemeinten Sinne zu beantworten, macht deutlich, dass Rolf hier die Ebenen von wissenschaftlicher Theologie und religiöser Symbolik vermischt. Des Weiteren werden dann die Positionen aus der Debatte um das Leib-Seele-Problem diskutiert, wobei wiederum die Position Härles weitestgehend übernommen wird. Die nächsten beiden Abschnitte ihres Textes widmet Rolf dann der Frage des Zusammenhangs von Tod und Sünde bzw. zwischen dem Tod Jesu Christi und dem Tod des Menschen (war Jesus Christus kein Mensch? – möchte man da fragen). Wiederum diskutiert sie hauptsächlich die Positionen Härles und Jüngels und reichert diese durch Bezugnahme auf Luther an. Während sie inhaltlich dabei nicht über die klassische Definition, dass der Tod erst durch die Sünde seine ganze Schrecklichkeit erhält, hinauskommt, fällt auf einer formalen Ebene auf, dass hier in einer dogmatischen Symbolsprache verharrt wird, die solche Art von Todesdeutung abständig macht. Besonders deutlich kommt die Gefahr, in welche eine solche Rede vom Tod gerät, zum Vorschein als Rolf über die Bedeutung der Taufe für ein mögliches Leben nach dem Tod redet. Sie schreibt hier: »Mit Gewissheit kann diese Frage nicht beantwortet werden [d. h. die Frage, was mit ungetauften Kindern nach dem Tod geschieht, KS], sondern weist – im Modus der Hoffnung – in die Eschatologie, indem sie das Vertrauen stärkt, dass Gott auch Ungetaufte ins Leben führen wird.«³² Es fallen hier vor allem zwei Dinge auf, die symptomatisch für den ganzen Text von Sibylle Rolf sind: 1. Rolf schafft es nicht, die alten Fragen der Theologie theologisch in einem modernen Sinne zu durchdringen und aufzuzeigen, was für anthropologische Strukturen und Tiefenschichten hier benannt werden bzw. zur Geltung kommen. Alternativ und der oben gegebenen Deutung ihres Gesamtansatzes folgend kann man auch sagen: Sie versucht es nicht. 2. Sie diskutiert die Frage nach dem Tod vor dem Hintergrund einer gegenständlichen Metaphysik. Wie sonst könnte der Anspruch, dass eine Frage wie der Verbleib ungetauft verstorbener Kinder mit Sicherheit beantwortet werden sollte, gemeint sein? Diese beiden Punkte

³⁰ AaO., 169.

³¹ Ebd.

³² AaO., 176.