

und wenn sich vorhersehen läßt, daß die Anwendung von Narkotika das Leben verkürzen wird)?“ Man muß darauf antworten: „Wenn es keine anderen Mittel gibt und unter bestimmten Umständen nicht die Erfüllung anderer religiöser oder moralischer Pflichten verhindert wird: ja.“

Wie Wir schon erklärt haben, verpflichtet das Ideal des christlichen Heldentums nicht, zum mindesten nicht allgemein, zur Verweigerung einer im übrigen gerechtfertigten Narkose, selbst nicht beim Herannahen des Todes; alles hängt von den konkreten Umständen ab. Der vollkommeneren und heldenhafteren Entschluß kann ebenso wohl auf seiten der Annahme wie auf seiten der Verweigerung liegen.

Schlußermahnung

Wir wagen zu hoffen, daß diese Überlegungen zur Anästhesie unter religiösem und moralischem Gesichtspunkt Ihnen helfen werden, Ihre Berufspflichten mit

einem noch wacheren Gefühl für Ihre Verantwortung zu erfüllen. Sie wünschen, den Forderungen unseres christlichen Glaubens vollkommen treu zu bleiben und Ihr Handeln danach zu richten. Doch weit davon entfernt, diese Forderungen als Einschränkungen oder Behinderungen Ihrer Freiheit und Initiative aufzufassen, sehen Sie darin vielmehr den Aufruf zu einem unendlich viel höheren und schöneren Leben, das wir nicht erwerben können ohne Mühen und Opfer, dessen Fülle und Freude aber schon hienieden für diejenigen fühlbar sind, die in Gemeinschaft mit der Person Christi stehen, der in seiner Kirche lebt und sie durch seinen Geist belebt und der auf alle ihre Glieder seine erlösende Liebe ausgießt, die allein endgültig über Leiden und Tod triumphieren kann.

Auf daß der Herr Sie mit seinen Gaben überschütte, erteilen Wir Ihnen, Ihren Familien und Ihren Mitarbeitern von ganzem Herzen Unsern väterlichen Apostolischen Segen.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Zur Theologie des Todes

Die Frage nach den Letzten Dingen macht dem modernen Menschen sehr viel mehr zu schaffen, als wir oft vermuten. Dafür war das Zeitdokument im letzten Heft der Herder-Korrespondenz (S. 330) aus der nichtkatholischen Welt über das Leben nach dem Tode ein sprechender Beweis, ebenso wie unser Bericht im vergangenen Jahr über das viel gekaufte Buch „Das Mysterium des Todes“ (Verlag J. Knecht 1955; vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 332 ff.). In dieser Lage ist ein Versuch von Professor Karl Rahner SJ, Innsbruck, zu begrüßen, das Phänomen des Todes als solchen theologisch zu durchdenken („Zur Theologie des Todes“ in: Zeitschrift für Katholische Theologie Bd. 79 Heft 1, 1957, S. 1—44). Wir können zwar nicht seine oft recht schwere und verschlungene Gedankenführung bis in alle Verzweigungen verfolgen, aber die Sache erfordert es doch, die wesentlichen Gedanken des Aufsatzes herauszuarbeiten, wobei wir hoffen, keine der Intentionen des Verfassers zu verfehlen.

„Einige Gedanken“ nennt er seine Abhandlung, und er schickt ihr einige methodische Vorbemerkungen voraus. Rahner will mehr als nur, was an sich schon schwer wäre, die kirchlichen Glaubensaussagen, die er gehört hat, richtig wiedergeben, er will diese Aussagen weiter durchdringen. Dabei ist es für ihn selbstverständlich, daß er die kirchenamtliche Lehre als Tatsache ebenso zugrunde legt wie der theoretische Physiker das Ergebnis des Experiments. Er geht so vor, daß er der Reihe nach fixe Daten der kirchlichen Glaubenslehre über den Tod kurz vorausschickt und dann bei jedem dieser Daten wenigstens ein Stück weit in die weitere theologische Problematik und Spekulation vorzustößen versucht. Er verzichtet also bewußt auf einen systematischen Entwurf der Lehre vom Tode, weil dann die kirchliche Lehre zu sehr in den Hintergrund gedrängt würde „und sich private theologische Theoreme noch mehr ungebührlich in den Vordergrund drängten, als es ohnehin schon geschehen muß und geschehen wird“. Die Abhandlung gliedert sich in drei Teile: I. die existentiell neutralen Aussagen über den Tod, die ihn als allen gemeinsames Vorkommnis charakterisieren, II. die Aus-

sagen über den Tod, insofern er gerade das entscheidende Ereignis des sündigen Menschen ist, und III. der Tod, insofern er der Höhepunkt der Aneignung des im Tode Christi begründeten Heils ist.

Der Tod, der als Vorkommnis den ganzen Menschen und alle Menschen betrifft, hat einen naturalen und einen personalen Aspekt, insofern der Mensch eine Einheit von Natur und Person ist. Der erste Aspekt ist in der kirchlichen Lehre als Trennung von Leib und Seele beschrieben, der zweite wird als das Ende des Pilgerzustandes des Menschen bezeichnet. Die Glaubensaussage, daß alle Menschen dem Gesetz des Todes unterstehen, meint, daß der Tod letztlich nicht in einer biologischen Notwendigkeit, sondern im Personalen des geistigen Menschen und in seinem Verhältnis zu Gott begründet ist. Weil jeder Mensch Sünder ist, darum stirbt er. Wie auch immer die biologische Diskussion über die Ursache des Sterbens ausfallen mag — sie ist noch nicht abgeschlossen — die Glaubensaussage über die unvermeidliche Allgemeinheit des Todes und deren Begründung werden davon nicht berührt.

Trennung von Leib und Seele?

Im 2. Abschnitt des I. Teils behandelt Rahner die Glaubensaussage, die den Tod als Trennung von Leib und Seele beschreibt, eine Aussage, die in der Heiligen Schrift nicht ausdrücklich greifbar wird (6). Dennoch ist sie von den frühesten Vätern bis zum Katechismus Gasparris mit solcher Selbstverständlichkeit gebraucht, daß wir sie, theologisch gesehen, als die klassisch gewordene theologische Beschreibung des Todes anzusehen haben. Da es eine Wahrheit des Glaubens und wohl auch der Metaphysik ist, daß die personale geistige Seele mit der Gestaltauflösung des Leibes nicht untergeht, so wird diese Tatsache durch die Beschreibung des Todes als Trennung von Leib und Seele bildhaft deutlich ausgesprochen. Aber diese Deskription sei keine Definition und lasse Raum für sehr bedeutsame differenzierende Aussagen. Rahner meint, sie sei keine metaphysischen oder theologischen Ansprüchen genügende Wesensdefinition des Todes, weil sie sich über die Eigenart des Todes ausschweigt, insofern er als Vorkommnis den ganzen Menschen als geistige Person trifft.

Der Mensch stirbt als Ganzes, also geschieht auch für seine Seele beim Tode etwas Wesentliches. Was ist das? Man müsse fragen: Trennt sich die Seele oder wird sie getrennt? Ist diese Trennung ein Ergebnis ihrer eigenen tieferen Dynamik auf ihre Vollendung hin, oder ihr Widerfahrnis, das ihr schlechthin gegen ihre eigene Wesenstendenz zustößt? Das ist in jener klassischen Deskription des Todes unausgesprochen. Sie ist auch deshalb unzureichend, weil der Begriff der Trennung dunkel bleibt und daher Raum für sehr bedeutende differenzierende Aussagen läßt (8). Die nun folgenden überaus beachtlichen Erwägungen zielen darauf hin, daß die Theologie sich bei der Aussage über die Trennung von Leib und Seele den stillschweigenden Voraussetzungen einer 2000jährigen Gewöhnung an das neuplatonische Aufstiegs-Denkschema entwinden müsse, wonach die Trennung der Seele vom Leibe sie in eine a-kosmische Existenz überführt, so daß die Glaubensaussage von der Auferstehung des Leibes daneben schwer bestehen kann. Rahners Gedankenführung erhellt, daß die Seele durch ihre Vereinigung mit dem Leibe eine Beziehung zur Ganzheit der materiellen Welt hat, von der der Leib nur ein Teil ist. Es sei daher eine Frage, ob die Trennung von Leib und Seele im Tode auch die schlechthinige Aufhebung dieses Bezuges auf die wurzelhafte Einheit der Welt bedeuten müsse. Auch die alte streng thomistische Metaphysik habe der Geistseele eine Bezogenheit auf die Materie zuerkannt. Rahner meint als Ergebnis seiner Überlegungen, daß die Seele im Tode nicht a-kosmisch, sondern all-kosmisch werde, allerdings nicht so, daß die Gesamtwelt nun „Leib“ je dieser Seele würde. Es könne sich auch nicht um eine „Allgegenwart“ der Seele im Gesamtkosmos handeln, schon deshalb nicht, weil ja die Seele ihre bestimmte Raum-Zeit-Stelle innerhalb dieser Welt und des gegenseitigen Einzelbezuges der Einzeldinge als solcher untereinander aufgibt und darum in dieser Dimension nicht plötzlich „überall“ gedacht werden kann. Wenn man aber bedenkt, daß die Geistseele durch ihre Leiblichkeit sich schon immer grundsätzlich der Gesamtwelt geöffnet hat und nie verschlossene fensterlose Monade ist, sondern schon immer mit dem Ganzen der Welt kommuniziert, dann wird man einen solchen all-kosmischen Weltbezug des Geistes nicht als undenkbar ablehnen können, so schwer auch dessen ontologische Bestimmung innerhalb unseres überkommenen ontologischen Begriffsapparates sein mag. Rahner verweist in diesem Zusammenhang auf die Lehre vom Fegfeuer, d. h. die Lehre von einer noch nach dem Tode, wenn auch in der Richtung der endgültigen diesseitigen Entscheidung erfolgenden Ausreifung des Menschen durch zeitliche Sündenstrafen, d. h. durch das Ausleiden des Rückstoßes der Welt auf die nicht ganz richtige sittliche Haltung des Menschen. Diese Lehre lasse sich viel leichter verstehen, wenn man voraussetzt, daß das Leibfreiwerden der Seele im Tod nicht ihr schlechthiniges Entnommensein aus der Welt bedeutet. Ebenso verweist er auf das Dogma von der Auferstehung des Fleisches am Ende der Weltzeit. Wäre der Tod nur ein gänzlich Leibfreiwerden und schlechthiniges Ausziehen aus der Welt, so wäre nicht mehr recht einzusehen, wie die Auferstehung des Leibes noch ein von der Seele selbst erstrebtes positives Moment an der Vollendung des Menschen sein könnte. Wiederum deutet die verklarte Leiblichkeit, von der die Offenbarung spricht, doch irgendwie in die Richtung, daß der Leib nicht nur eine vollendete Plastizität für den übernatürlich vollendet

begnaden und vergöttlichten Geist des Menschen erhält, sondern auch, daß Leibgestalt einerseits und Verslossenheit gegen andere Raumgebundenheit andererseits nicht mehr zusammenfallen. Die den Geist konkret erscheinende Leiblichkeit bleibe dann wohl trotz ihrer Konkretheit offen für das freie und ungehinderte In-Beziehung-Bleiben und -Treten mit allem. Der Verklärungsleib scheint so zu reinem Ausdruck der bleibenden Allweltlichkeit der verklärten Person zu werden.

Der Tod als endgültige Entscheidung

Die dritte Glaubensaussage der Kirche, die den personalen Aspekt des Todes meint, spricht vom Ende des Pilgerstandes des Menschen, von der Endgültigkeit seiner im leiblichen Leben getätigten Entscheidung auf Gott hin oder von Ihm weg, was nicht jede Weiterentwicklung ausschließe, wie die Lehre vom Fegfeuer zeige. Aber diese Glaubensaussage bedeutet, daß die sittliche Grundentscheidung, die der Mensch in der diesseitigen Zeitlichkeit seines leiblichen Lebens in Freiheit gezeitigt hat, im Tode endgültig wird. Sie verlangt ein radikales Ernstnehmen dieses Lebens, das unwiederholbar ist. An diese Glaubensaussage knüpft Rahner beim Versuch genauerer Präzision eine Frage, über deren Beantwortung auch die katholischen Theologen nicht einig seien (14): Ist die Endgültigkeit der frei gezeitigten Ausprägung des personalen Seins des Menschen ein inneres Wesensmoment am Tod selbst oder ist sie nur von Gott frei mit dem Tode verknüpft, obwohl der Tod von sich aus eine solche Verendgültigung des Menschen nicht notwendig mit sich bringt? Oder genauer: Macht Gott den Tod zum Gericht, weil der Mensch im Tod und durch ihn seine Endgültigkeit selber getätigt hat, oder folgt — weil Gott es so gesetzt hat — auf den Tod das Gericht? Diese Frage ist deshalb von theologischer Bedeutung, weil sie sachlich mit der Frage identisch ist: Ist die definitive Verwerfung durch Gott im Gericht darum endgültig, weil der Mensch von sich aus im Tod die Endgültigkeit seiner Ablehnung Gottes selber gewirkt hat, oder kann und will darum der Mensch der unseligen Endgültigkeit nicht zu Gott zurückkehren, weil ihn Gott endgültig verworfen hat? Rahner glaubt, sagen zu müssen: die Endgültigkeit der personalen Lebensentscheidung ist ein inneres Moment am Tod als der geistig-personalen Tat des Menschen selbst. Und er sagt deutlich, warum er dies meint. Wenn nämlich der Tod aus seinem eigenen Wesen heraus als die personale Selbstvollendung, der „eigene Tod“, zu Recht bestehen soll, dann muß er nicht bloß ein passiv hingenommenes Widerfahrnis sein, obwohl er das auch ist, sondern er ist auch zu begreifen als Tat des Menschen von innen, und zwar wirklich der Tod selbst. Erst im III. Teil der Abhandlung wird deutlich, daß diese Gedankenführung das rechte Verständnis des Mit-Christus-Sterbens ermöglichen wird.

Zunächst lautet das Ergebnis des I. Teils: Wenn der Tod das Ende des ganzen Menschen ist, d. h., wenn das Ganze des Menschen irgendwie zu einem Abschluß jener Zeitlichkeit kommt, die für das Leben des Menschen charakteristisch ist und eben im Tod beendet wird, dann muß dieses Ende den Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit betreffen, also auch seine Seele. Der Tod muß also beides sein: das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen, und der Tod ist gleichzeitig als Ende des biologischen Lebens in unauflösbarer und das Ganze des Men-

schen betreffender Weise Abbruch von außen, Zerstörung, Parzenschnitt, radikale Entmächtigung des Menschen, Tat und Leiden in einem. Insofern ist es nicht möglich, diese beiden Seiten des einen Todes einfach auf Leib und Seele des Menschen zu verteilen und so das eigentliche Wesen des menschlichen Todes aufzulösen.

Der Tod als Heils- und Unheilsereignis

Die Auslegung des Wortes von der Trennung von Leib und Seele ergab also nach Rahner, daß diese Trennung nicht zu denken ist als ein völliges Entnommenwerden der geistigen Wirklichkeit des Menschen aus der Welt, sondern vielmehr als ein Offenwerden und eine durch eine raum-zeitlich begrenzte Leibgestalt nicht mehr vermittelte Bezogenheit auf die Welt in ihrer inneren Einheit. Im II. Teil geht nun Rahner von der vierten Glaubensaussage aus, daß der Tod eine Folge der Sünde ist. Dahinter steht die andere Aussage, daß der Mensch nach dem Zeugnis der Schrift geschaffen worden ist mit der Möglichkeit, nicht zu sterben. Der konkrete Tod des Menschen ist somit sichtbar machender Ausdruck für die im Anfang der Menschheitsgeschichte geschehene Zerfallenheit des Menschen mit Gott im Grunde seines Wesens. Was das heißen kann, wird nun im einzelnen „langsam und geduldig“ ausgelegt. Dabei treffen wir auf kühne und ungewohnte Gedanken.

Mit der Aussage, daß der Tod eine Folge des Sündenfalles ist, sei durchaus nicht auch gesagt, daß der paradiesische Mensch einfach ins Endlose sein diesseitiges vitales Leben weitergelebt hätte, wenn er nicht gesündigt hätte. „Wir dürfen es ruhig sagen: es ist selbstverständlich, daß er sein Leben beendet hätte, daß er, freilich in seiner Leibgestalt bleibend, dieses sein Leben von innen her auf eine Vollendung hin ausgezeitigt und ausgereift hätte. Mit anderen Worten: Adam hätte ein personales Leben auch in seiner leiblichen Gestalt in einem ‚Tod‘ als reiner tätiger Selbstauszeugung in jene Vollendung gestalthafter und doch weltöffnender Art hinein vollendet, die wir jetzt als Endergebnis der Erlösung, als das eschatologische Wunder der Auferstehung des Leibes erwarten . . . Diese Einsicht ist nicht nur für das unreal gewordenen Schicksal des paradiesischen Menschen bedeutsam, sie macht uns vielmehr auch darauf aufmerksam, daß nicht alles an unserem Tod einfach nicht-sein-sollende Folge der Schuld sein kann“ (17).

Rahner bezieht sich hier auf eine uns meist nicht bewußte Tatsache: Die katholische Theologie hält gegen die reformatorische und jansenistische aus theologischen Gründen daran fest, daß der Tod auch ein natürliches Vorkommnis ist oder, vorsichtiger gesagt: daß dem Tod, den wir konkret erfahren, auch ein naturales Wesen eignet (18). Der entscheidende theologische Grund ist dieser: Der Tod soll nicht nur Folge, Ausdruck, Strafe der Sünde sein können, sondern auch Mitsterben mit Christus, Mitvollzug und Aneignung seines erlösenden Heilstodes. Soll der Tod auch das Gegenteil der Sünde sein können, dann muß ihm ein naturales Wesen eigen sein. Am Tod als konkretem Ereignis am je einzelnen Menschen, wo er streng Heil oder Unheil ist, muß etwas Gemeinsames, gleichsam noch Neutrales sein, das erlaubt, zu sagen, daß alle Menschen in einem wahren Sinn denselben Tod sterben, so daß objektiv dadurch verhüllt ist, welchen Tod jeder einzelne in Wahrheit stirbt, den Tod Adams oder den Tod Christi. Von hier aus fordert also die Theologie selbst eine Ontologie des Todes. Aber diese katholische Lehre von einem

naturalen Wesensstück im Tod bedeutet für den konkreten Tod, den jeder Mensch stirbt, keine Interpretation des Todes als eines bloßen Naturvorganges, so daß der Tod dadurch neutralisiert und so für die geistig-übernatürliche Existenz irrelevant würde, wie der protestantische Vorwurf gegen diese Auffassung gewöhnlich meint. Im Folgenden untersucht nun Rahner das genauere Wesen des naturalen Todes „als Bedingung der Möglichkeit, Heils- und Unheilsereignis zu sein“. Er nennt es die Verhülltheit des Todes. „Wenn der Tod als Einheit von Tat und Schicksal, Ende und Vollendung, gewolltem und erlittenem Tod, als Fülle und Leere zumal erscheint, wenn er leere Schattenhaftigkeit, Gespenstigkeit, in einem gewissen Sinne Entpersönlichung, Sichverlieren, Untergang, und gleichzeitig die Fülle totalen Sich-in-Besitz-Nehmens der Person . . . zu besagen scheint und wenn beides zum Phänomen des menschlichen Todes gehört, dann läßt sich vom Menschen her eigentlich nie existentiell eindeutig sagen, ob dieses im Tode geschehende endgültige Zu-sich-selber-Kommen die Erfahrung einer letzten Nichtigkeit ist . . . kurz: ob die im Tod erreichte Fülle des Lebens die bisher nur verschleierte Leere und Nichtigkeit des Menschen ist — oder umgekehrt: ob die im Tod sich zeigende Leere nur der (uns, die noch nicht Toten, täuschende) Schein einer wahren Fülle ist, d. h., ob das Ende einer inneren Zeitlichkeit, die Aufgabe einer eindeutigen raumzeitlichen Gestalt nur der Tod einer metaphysischen Selbstsucht, das Zu-sich-Kommen des Geistes zu sich selber, die Befreiung des reinen Wesens der Person . . . ist“ (21). Adams „Tod“ wäre unverhüllt gewesen, so daß sein Ende die Vollendung und Bewahrung der im Leben personal gewirkten Wirklichkeit gewesen wäre. Daß der Mensch nach Adam die Vollendung des getanen Todes in das leere Ende des erlittenen Todes hineinvollzieht und der Tod als Tat sich so im Tod als Leiden verhüllt, daran kommt das Fehlen der göttlichen Gnade zum sichtbaren Ausdruck, darum ist der Tod eine Strafe der Sünde (22).

Auf diese Weise kann der Tod aber nicht nur Straffolge der Sünde sein, sondern auch Höhepunkt der Sünde selbst, Tod-Sünde im eigentlichsten Sinn des Wortes, insofern nämlich, als der Mensch seinen Tod als seine Vollendung durch die Tat seines Lebens wirkt, und so ist der Tod in dieser Tat, d. h. also in jeder freien Tat anwesend. Die Tod-sünde besteht z. B. im Willen zur Autonomie des Sterbens, die die Offenheit des Todes auf Gott hin, die in seiner Verhülltheit liegt, nicht bejaht und sich nicht bejahend der faktisch mit der Gnade und dem übernatürlichen Existential gegebenen Verfügung Gottes (als Straffolge für die Erbsünde und als Teilnahme am Erlösungstode Christi) ergibt. Rahner versucht sodann, den Satz, daß der Tod eine Strafe der Sünde ist, genauer zu erläutern und die weitere theologische Problematik, die sich aus ihm ergibt, wenigstens anzudeuten. U. a. fragte er, ob der Tod Strafe ist, weil er Folge und Sichtbarwerden der Sünde im Leiblichen des Menschen ist, oder umgekehrt: ob er Ausdruck und Erscheinung der Sünde, weil Strafe ist? Er entscheidet sich nach Thomas dafür, daß der Tod primär Ausdruck und Erscheinungsbild des Wesens der Sünde in der Leiblichkeit des Menschen ist und darum und insofern auch sekundär Strafe der Sünde. „Der Tod ist Ausdruck dafür, daß die irdische Wirklichkeit nicht mehr oder nicht schon wieder ganz durchformt ist durch die Gnade“ (26). Von hier aus lasse sich auch der Zusammenhang zwischen dem Tod und der Konkupiszenz, der Begierlichkeit als dem

anderen Ausdruck und der anderen Strafe der erbsündigen Gottferne des Menschen einsehen. Ein eigener Abschnitt gilt dem Tod als persönlicher Tod-Sünde, ein weiterer der Beziehung zwischen Tod und Teufel. Im Tod kommt die Herrschaft der Dämonen zur Erscheinung, insofern diese als gnadenlose die Herren und Prinzipien der Welt sind. Daher auch der in jedem Menschen lebende geheime Protest und das unauslöschliche Grauen vor diesem Ende in Leere und Nichtigkeit. Bleibend verwandelt wird dieser Tod erst durch das Dunkel der Kreuzesnacht. Darum gipfelt die Abhandlung in einer Erörterung des Todes Christi und des Todes der Christen.

Der Tod Christi

Der Sinn des III. Teils ist, darzulegen, daß und wie der Tod nicht nur Erscheinung der Sünde, sondern auch Erscheinung des Mitsterbens mit Christus, des Höhepunktes der Aneignung seines Heilstodes sein könne. Christus ist im wesentlichen Sinne unseren, des Menschen Tod gestorben, den Tod des gefallenen Adam. Das will auch die Glaubensaussage der Alten Kirche vom Hadesabstieg deutlich machen, da der Hadesabstieg mindestens für die damalige Heilssituation von der Schrift des Alten und Neuen Bundes als ein Wesensstück des Todes aller Menschen betrachtet wurde (31). Darum hat auch der Tod Christi die Vielschichtigkeit, die wir am Tod des Menschen erkannt haben. Um nun die Heilsbedeutung dieses Todes zu verstehen, muß man damit rechnen, daß nicht bloß das eine oder andere Moment am Tode Christi der eigentlich erlösende Vorgang ist. Von dieser Überlegung her setzt sich Rahner mit der Erlösungstheorie des Frühmittelalters, der sogenannten Satisfaktionslehre, auseinander. Er hält sie in ihrem Kern schon dadurch für gerechtfertigt, daß ja auch die Schrift die erlösende Tat Christi in seinem Gehorsam, seiner Liebe, seinem freien Auf-sich-Nehmen des Todes erblickt. Es sei jedoch zu fragen, ob diese Begrifflichkeit die ganze Wirklichkeit des erlösenden Todes Christi adäquat ausdrückt. Es bleibt in ihr offen, warum wir gerade durch den Tod Christi erlöst wurden.

Eine positive Ergänzung glaubt Rahner nur in dürftigen Andeutungen geben zu können. Christus hat nach der Schrift das „Fleisch der Sünde“ angenommen, den Tod, der Ausdruck der gefallenen Schöpfung ist. „Wenn Er auch kein Glaubender war, so hat Er doch die für den menschlichen Tod eigentümliche Verhülltheit, die Entmächtigung der personalen Vollendung in der Leere des leiblichen Endes erfahren.“ Er hat nicht nur irgendeine Genugtuung für die Sünde geleistet, sondern eben diesen Tod getan und erlitten. Er hat es getan in absoluter Freiheit. Dadurch aber ist der Tod, zunächst mindestens für Ihn selber, zu etwas ganz anderem geworden. Was Erscheinung der Sünde war, wird, ohne daß es in seiner Dunkelheit aufgehoben wird, Erscheinung des die Sünde negierenden Ja zum Willen des Vaters. Es lasse sich daher ebenso richtig sagen: Sein Gehorsam ist unsere Erlösung, weil er Tod ist, wie: Sein Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist (34). Zur Beantwortung der Frage, warum dieser Tod Christi heilsbedeutend für uns ist, wendet Rahner seine Hypothese metaphysischer Anthropologie des Todes auf Christi Tod an und sagt: „Durch den Tod Christi ist seine geistige Wirklichkeit, die er von Anfang an besaß und die Er in seinem durch den Tod sich vollendenden Leben tätigte, offen geworden für die ganze Welt, ist eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Be-

stimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden“ (34). Ist die Wirklichkeit Christi als durch den Tod vollendete und sich im Tod dieser Einheit der Welt einstiftende eine Bestimmung, ein inneres Prinzip der ganzen Welt und so darin ein vorgegebenes Existential alles personalen Lebens geworden, so heißt das konkret, daß die Welt als Ganzes und als Raum des personalen Handelns der Menschen eine andere geworden ist, als sie wäre, wenn Christus nicht gestorben wäre. Es sind also für dieses personale Handeln aller anderen Menschen Möglichkeiten real-ontologischer Natur eröffnet, die nicht gegeben wären ohne den Tod des Herrn, durch den seine menschliche Wirklichkeit und die durch eben diesen Tod existentiell in menschlicher Freiheit endgültig ratifizierte Gnade eine Bestimmung der ganzen Welt wurde (36). Zur Bekräftigung dieses Deutungsversuches des Todes Christi weist Rahner auf das in der katholischen Theologie umstrittene Theologumenon hin, wonach die Menschheit Christi eine physische (nicht physikalische) Instrumentalursächlichkeit für die Gnade aller nachchristlichen Menschen sei.

Von hier aus wird der Tod des Christen als Mitsterben mit Christus erklärt. Denn der Christ in der Gnade Gottes stirbt einen anderen Tod als der Sünder. Es gibt nach der Schrift ein Sterben im Herrn, das eigentlich kein Tod ist (Apok. 14, 13; Thess. 4, 16; 1 Kor. 15, 18), weil jeder, der lebt und an Christus glaubt, in Ewigkeit nicht stirbt (Joh. 11, 26). Damit wird der Tod des Begnadeten zum Heilsereignis, so wie das Eigentümliche des Todes Christi nicht so sehr in seinem liebenden Gehorsam lag, sondern darin, daß der Tod als Erscheinung der Sünde in Ihm Erscheinung der Gnade wurde. Von da aus wird verständlich, was der Christ durch Christi Gnade im Tod tut (im Sterben, das er durch sein ganzes Leben betätigt): „Er erfährt sein in die Leere und Ohnmacht des Todes zerrinnendes Leben als Gottesferne, als die Bitterkeit der Schuld (des Geschlechts und der eigenen), und er glaubt doch an das Erbarmen Gottes und er hofft doch sein Leben in Gott hinein und er liebt doch diesen fernen Gott“ (39). Damit ist freilich noch nicht alles über den Tod des Christen gesagt, auch nicht über seine Haltung zum Tod im Leben, von seiner Wachsamkeit, vom Bedenken der Letzten Dinge. Das gehörte in eine besondere und allgemeine Eschatologie und in eine Lehre von der christlichen Lebensführung.

Der Tod des Christen im sakramentalen Leben

Rahner kommt es in dieser Abhandlung vor allem darauf an, die sakramentale Sichtbarkeit der Einheit von Tod Christi und Tod des Christen zu verstehen. Insofern ist seine Abhandlung ein wichtiger Beitrag zur theologischen Förderung dessen, was die allgemeine Gebetsmeinung dieses Monats über die Erneuerung der Liturgie für das Leben der Christen erwartet (vgl. dazu Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 297, insbesondere die einleitenden Gedanken Papst Pius' XII., sowie die kritischen Fragen von J. A. Jungmann SJ und das am Schluß festgestellte Fehlen einer Kommunionaskese). Es sind vor allem drei Sakramente, die zur Teilnahme am Tode Christi führen: Taufe, Eucharistie und Krankensalbung.

Von Aussagen des Apostels Paulus her (Röm. 6, 3—4; Phil. 3, 10) findet Rahner, daß der hier umschriebene mystische Tauftod nicht nur eine sakramentale Angleichung an den Tod Christi ist, sondern auch eine innere

reale Beziehung auf den realen Tod des Christen und nicht nur auf das Der-Sünde-Absterben während des Lebens meint. „Es ist eine Gleichheit zwischen uns und Christus im wirklichen Tod ausgesagt, und diese ist gestiftet durch die Taufe“ (41). Durch das Leben in der Gnade stirbt der Christ im ganzen Leben in seinen Tod als Mitsterben mit Christus hinein, und mit diesem wirklichen, aber im ganzen Leben anwesenden Tod als christlichem Heilstod ist in der Taufe begonnen worden. Diese ist der sakramental sichtbar werdende Anfang desjenigen Todes, der nicht Höhepunkt der Sünde, sondern Höhepunkt der die Sünde überwindenden Heilsaneignung ist. Die Taufe ist der Beginn des christlichen Todes, weil sie der Anfang des Gnadenlebens ist. Daher ist mit dieser durch die Taufe gestifteten Todesgemeinschaft auch eine Leidensgemeinschaft mit Christus gegeben.

Die Eucharistie wiederum ist die immer erneuerte Feier des Todes des Herrn. „Wenn aber das, was wir in diesem Mysterium tun, die sakramentale Begehung des Todes Christi ist, und das, was wir in diesem Mysterium empfangen, die Gnade ist, die in seinem Tod unser wurde, wenn wir in diesem Mysterium seinen Tod verkünden, dann muß dieses Sakrament eben auch seinen Tod an uns wirken, wenn es wahr ist, daß die Sakramente das in uns bewirken, was sie symbolisch anzeigen . . . Und darum kann es nicht ausbleiben, daß, wer an diesem Mysterium

teilnimmt im Kult und in ihm den Tod des Herrn verkündet, diesen Tod auch in seinem Leben verkünden muß dadurch, daß er ihn in der Wirklichkeit seines Lebens an sich erfährt“ (42). Zum Schluß deutet Karl Rahner das Sakrament der Krankensalbung als die Todesweihe auf den Tod Christi.

„Wir haben viel vom Tod geredet und doch wenig gesagt“, möchte der Verfasser sich entschuldigen, wie er anfangs sich gegen die mögliche Empörung verteidigte, daß man über diesen Tod in scheinbar existentiell uninteressierter Weise in umständlichen Begriffen rede. Nun, wer diesen Auszug und wer erst recht den ganzen Aufsatz liest, wird hier und da nicht nur die Not des Denkens spüren, er wird vor allem ergriffen davon, wie klar und eindringlich dem Tode überhaupt und besonders unserem Tode in Christus ins Angesicht geschaut wird. Rahner hat sachlich zur Sache gesprochen, so daß die Sache selbst zur Sprache kommt und sich der Betrachtung des Lesers anbietet. Der Aufsatz wird freilich auch seine Kritiker finden. Rahner selber hat ja die kühnen theologischen Hypothesen von der Lehre der Kirche abgehoben. Er hat das Problem von einer metaphysischen Anthropologie des Todes her erhellt, ein legitimer katholischer Weg. Damit ist sicher nicht der andere Weg verbaut, den Tod Christi und den Tod des Christen als das Mitsterben mit Christus von einer Pneumatologie her zu durchleuchten.

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Hat die Familie ein Recht auf Ausgleich ihrer Lasten?

In dem Bericht der Herder-Korrespondenz über die wirtschaftliche Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland (ds. Jhg., S. 276) wurde dargelegt, daß ein beträchtlicher Teil der Familien mit Kindern an der Grenze des Existenzminimums lebt und daß die große Mehrzahl von ihnen wirtschaftlichen Belastungen unterworfen ist, die angesichts der sozialen Bedeutung der Familie und im Vergleich zum Lebensstandard der Kinderlosen eine sehr große Härte darstellen. Nun sind der Staat und die öffentliche Meinung zwar bereit, in offensichtlichen Notfällen helfend einzugreifen. Die Familien- und Kinderfürsorge steht außerhalb jeder Diskussion. Auch denjenigen Familien, die unter normalen Verhältnissen leben, gewähren der Staat und die Wirtschaft manche Vergünstigungen: Kindergelder, Steuerfreibeträge, Ausbildungshilfen und anderes. Aber alle diese Hilfen ändern nichts daran, daß im deutschen Staate die Eltern und erst recht die alleinstehenden Frauen mit Kindern allermeist ein sehr eingeschränktes Leben führen müssen. Und was diese Einschränkungen für sie noch bitterer macht: sie müssen zusehen, wie die kinderlosen Eheleute, oft als Doppelverdiener, und die Junggesellen des gleichen Standes Geld ausgeben können. Auch wenn es sich von selbst versteht, daß Familien anders rechnen müssen als alleinstehende Menschen, scheint es hier doch irgendwo eine Grenze zu geben zwischen dem, was in der Natur der Dinge liegt, und dem, was als Unrecht empfunden wird. Die Annahme, daß die meisten Eltern, wenn sie mehrere Kinder haben, sich von unserer Einkommensordnung benachteiligt fühlen, wird wohl kaum bestritten werden.

Aber die öffentliche Meinung scheint geneigt, über dieses Gefühl hinwegzugehen. Man empfindet es in weiten Kreisen als natürlich, daß diejenigen, die sich den Luxus leisten wollen, Kinder zu haben, ihn auch bezahlen müssen. Es wäre zwar eine gewagte Behauptung, daß unsere Gesellschaft kinderfeindlich ist. Die Jugend steht bei ihr eher in Gunst. Aber wenn man sich diese begünstigte Jugend vorstellt, denkt man nicht an kinderreiche Familien. Die Jugend, die von der öffentlichen Meinung begünstigt wird, wird fast immer ohne Beziehung zur Familie gesehen: als Schuljugend, studentische Jugend, Berufsjugend, mit einem Wort, als eine gesellschaftliche Schicht, deren Dasein sich von selbst versteht. Sie wird hingenommen wie der Frühling, als eine Gabe des Himmels, für die man nichts zu bezahlen braucht. Bis zu dem Augenblick, in dem die Kinder für die Gesellschaft interessant werden, sind sie entweder privater Luxus oder, wenn ihre Armut auffällt, Gegenstand der Fürsorge. Der Gedanke eines Ausgleichs der Familienlasten, genauer gesagt, die Behauptung, daß die Familie einen Rechtsanspruch habe, von der Allgemeinheit bei der Erziehung ihrer Kinder finanziell unterstützt zu werden, begegnet der erstaunten Frage, wie man dazu komme, für anderer Leute Kinder zu bezahlen. Meist ist diese Frage nur der Ausdruck der unüberlegten Abwehr, die wir jedem unerwarteten Anspruch entgegensetzen. Denn das öffentliche Bewußtsein ist auf den Anspruch der Familie noch nicht vorbereitet. Aber das Ressentiment gegen ihn hat doch wohl in vielen Fällen tiefere Wurzeln. Das Lebensgefühl unserer Zeit hat sich dem natürlichen Empfinden so weit entfremdet, daß ihm sogar die Schöpfung eines Kindes als ein Akt erscheint, der von Rechts wegen rational geplant werden und deswegen auch finanziell allein von den-