

Todestheologien konfrontieren. Diese Absicht führt dazu, daß sein Buch in hohem Maße den Charakter eines urteilsfähigen und kritischen Referats besitzt. Er führt jedoch dieses insofern weiter, als er darstellt, welche Änderungen bzw. welche Fortschritte die katholische Lehre vom Tode unter dem Einfluß der philosophischen und protestantischen Analysen in der Gegenwart gemacht hat und inwieweit sie über diese Einflüsse hinausgeht.

Zu den traditionellen Elementen der katholischen Todeslehre zählt er die These von der Trennung von Leib und Seele im Sterben, von dem Tode als Straffolge der Sünde, von dem Tode als dem Ende der Pilgerschaft und von der Universalität des Todes. Als Ausnahmen von diesen Vorgängen führt er an den Tod Christi, den Tod Marias und den Tod der ohne Taufe sterbenden Kinder.

Unter dem Stichwort der philosophischen Todesvorstellungen in der Gegenwart behandelt er die Thesen Max Schellers, Martin Heideggers, Karl Jaspers' und Gabriel Marcel's. Mit kurzen Formulierungen gibt er jeweils das Charakteristische dieser Todesinterpretationen wieder. Für Scheler ist bezeichnend die Analyse über Tod und Unsterblichkeit, für Heidegger seine These, daß der Mensch ein Sein auf den Tod hin ist, für Sartre, daß sich im Tod die Absurdität der menschlichen Existenz zeigt, für Jaspers die Verhältnisbestimmung von Tod und Sein, für Marcel, daß der Tod den Zugang zur Transzendenz eröffnet. Wie man leicht sehen kann, ist für diese Denker die von ihnen entwickelte Anthropologie grundlegend für das Todesverständnis. Dies gilt auch für die von dem Verfasser angeführten protestantischen Theologen. Ihre Todesvorstellungen sind nur verständlich aus ihrem Gespräch mit dem Existentialismus. Er führt an H. Thieliicke, K. Barth, E. Brunner, W. Künneth, P. Althaus,

*Ruiz De La Peña, Juan Luis: El hombre y su muerte. Antropologia Teologica Actual (Publicaciones de la Facultad teologica del Norte de España). Ediciones Aldecoa, S.A., Burgos 1971. 411 S. – Brosch. Preis unbekannt.*

Für die Grundtendenz des Werkes ist der Untertitel charakteristisch. J. Alfaro, Professor an der Gregoriana, hat ein sehr zustimmendes Vorwort geschrieben.

Der Verfasser will die herkömmliche katholische, auf Überlieferung und lehramtlichen Äußerungen beruhende traditionelle Todesvorstellung mit der modernen Philosophie des Todes, mit den im Protestantismus gemachten Aussagen über den Tod und den durch Philosophie und protestantische Theologie beeinflussten modernen katholischen

O. Cullmann u. a. (Auffallend ist, daß Kierkegaard nicht ausführlich behandelt wird.) Die Probleme, die dabei artikuliert werden, betreffen die Personalität des Menschen, seine ontologische Konstitution, die Unsterblichkeit der Seele, die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen, den Grund für die Sterblichkeit des Menschen, das menschliche Überleben und den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung. Es erheben sich die Fragen: Wer stirbt, die menschliche Person oder der Leib? Wer lebt weiter, die Seele oder der ganze Mensch? In welcher Weise lebt der Mensch, wenn er überhaupt weiterexistiert, nach dem Tode vor der Auferstehung?

Es mag auffallen, daß der Autor die philosophischen und die protestantisch-theologischen Todesauffassungen in einem einzigen Teil seines Buches, nämlich im zweiten Teil, zusammenstellt, zumal die evangelischen Theologen ihre Thesen primär nicht aus der Philosophie, sondern aus der Schrift begründen. Er rechtfertigt sein Vorgehen mit dem Hinweis darauf, daß er die nichtkatholischen Theorien als eine von der katholischen Lehre verschiedene Einheit eben dieser katholischen Doktrin gegenüberstellen will.

Im dritten Teil interpretiert der Autor die wichtigsten katholischen Autoren: Pierre Teilhard de Chardin, Mersch, Hans Eduard Hengstenberg, alle drei in einem Kapitel, in einem weiteren Kapitel Michael Schmaus, in einem weiteren Karl Rahner, im nächsten Hermann Volk, im folgenden Roger Troisfontaines. Daran schließt er in diesem dritten Teil das Problem, ob sich im Augenblick des Todes eine endgültige Entscheidung des Menschen aufgrund einer göttlichen Erleuchtung vollzieht, sowie die Frage nach dem Strafcharakter des Todes in der katholischen Theologie. Die Interpretationen sind von einer hervorragenden Genauigkeit.

Sie schließen zugleich eine kritische Stellungnahme in sich. Der Verfasser bietet so ein zwar im ganzen einheitliches, aber doch farbenreiches und vielschattiges Bild der katholischen Theologie in der Gegenwart. Die Einheitlichkeit liegt in der die von ihm analysierten Todesvorstellungen prägenden Anthropologie und in der Auswahl der Einzelprobleme. Diese betreffen die Konstitution des Menschen, die Frage nach dem Verhältnis von Tod und Sünde, nach dem Weiterleben des Menschen über den Tod hinaus, nach dem Verhältnis von Unsterblichkeit und Auferstehung, nach dem Geschehen im Vorgang des Sterbens, nach der Aktivität oder Passivität des Sterbens, nach dem Tode Christi, nach dem Tode Marias. Zahlreiche in der genannten Gliederung nicht vorkommende katholische Theologen werden vom Verfasser in Detailfragen angeführt. Man darf wohl sagen, daß ihm keine für das Todesverständnis einigermaßen bedeutsame Stellungnahme in der heutigen spanischen, italienischen, französischen und deutschen Theologie entgangen ist. Am ausführlichsten beschäftigt er sich aufgrund der vorliegenden Veröffentlichungen mit deutschen Autoren. Unter ihnen schließt er sich selbst am meisten Karl Rahner und auch Hans Eduard Hengstenberg an.

Es mag genügen, auf die das Werk abschließende Synthese kurz einzugehen. In ihr stellt er entsprechend seiner Grundabsicht den Fortschritt der heutigen Todestheologie über die traditionelle Lehre hinaus dar. Grundlage ist die Anthropologie bei den katholischen Theologen. Trotz weitgehender Differenzen sind diese sich darin einig, daß der Mensch infolge seiner Geistigkeit und Materialität ein einheitlich leiblich-seelisches Wesen ist. Dieses ist charakterisiert durch die Personalität, durch Weltbezogenheit, durch Dubezogenheit und durch Gottbezogenheit. Diese letz-

tere offenbart den Transzendenzcharakter des menschlichen Seins. Indem der Mensch den genannten dreifachen Dialog vollzieht, realisiert er in fortschreitender Aktualisierung seine personalen Möglichkeiten. Es zeigt sich, daß er ein zeithaftes Sein ist. Der Mensch lebt jedoch in der Zeit anders als alles sonstige Sein, nämlich in der Geschichte, d. h. in der Zeit, die durch die menschliche Freiheit von innen her erfüllt und bestimmt ist. Die freien Entscheidungen des Menschen erfolgen freilich nicht in einer Loslösung von den Umständen, in welchen er lebt, sondern aufgrund seiner jeweiligen Situation.

Die für den Menschen konstitutiven Elemente haben grundlegende Bedeutung für das Verständnis des Todes. Der Tod ist schlechthin das Ende des menschlichen Seins als Person, aber auch zugleich als duhaftes und weltbezogenes Sein. Es fragt sich, ob er auch den Dialog mit Gott endgültig beendet. An dieser Stelle muß die Frage nach dem Verhältnis von Tod und Sünde behandelt werden. Aufgrund seines Kreaturcharakters wird der sich von Gott in freier Entscheidung loslösende Mensch in seiner Existenz gefährdet. Er wird, wie der Verfasser sagt, eine Ruine hinsichtlich seines personalen Seins. Der Tod ist demgemäß nicht nur das mechanische Ende des Lebens, er sitzt vielmehr im menschlichen Leben selbst. Diese Erkenntnis ist der katholischen Theologie allerdings nicht erstmalig durch die Philosophie Heideggers vermittelt worden, sie ist vielmehr altes Traditionsgut. Aufgrund dieses Inseins des Todes im Menschen wird der Mensch sein ganzes Leben hindurch vor die Frage gestellt, wie er sich zum Tode verhält. Ruiz de la Peña glaubt, in der heutigen theologischen Todesinterpretation zwei verschiedene, miteinander nicht vereinbare Vorstellungen feststellen zu können. Nach der einen sagt der Mensch zu seiner Todesexistenz während

des ganzen Lebens hindurch ja. Sein Leben entwickelt sich zu jener Form, in welcher der Tod als reife Frucht erscheint und entgegengenommen wird. In dem zweiten Fall wird der Mensch im Tode selbst von Gott so erleuchtet, daß er einer endgültigen Entscheidung für oder gegen Gott fähig wird, einer Entscheidung allerdings, für welche das vorausgehende Leben zwar keine Nötigung auferlegt, wohl aber Impulse gibt. Hierbei ist von größtem Gewicht, was der Autor über die Tragweite des Christusglaubens für die eine oder andere These sagt. In der Taufe und im Glauben nimmt der Mensch am Tode Christi teil. Dieser Tod war aber ein Sterben zum Leben. So wird für den Christen die Bejahung seiner Todverfallenheit zur Hoffnung auf das Leben. Die Lehre Heideggers erfährt so eine radikale innere Verwandlung. Der Mensch erscheint im christlichen Glauben als ein Sein nicht zum Sterben, sondern zum Leben. Im Tode wird daher der Dialog mit Gott nicht abgebrochen, sondern vollendet. Da dieser Dialog ein Wesenskonstitutiv des Menschen ist, bedeutet die Vollendung in Gott eine Vollendung des menschlichen Seins. Der Tod wird so als Feind und Freund, als Ende und Anfang, als Zerstörung und Vollendung verstanden. In dieser Sicht wird nicht recht verständlich, warum der Verfasser die vorher erwähnten zwei Stellungnahmen, die er vor allem auf Rahner und Schmaus verteilt, für unvereinbar hält. Wenn er meint, die eine betrachtet den Menschen nach der Erstreckung in der Geschichte, die andere punktuell im Augenblick des Sterbens, so ist das ein Mißverständnis. Auch dann, wenn der Tod in seiner Erstreckung durch die individuelle Geschichte hindurch betrachtet wird, bedeutet es keinen Widerspruch, wenn Gott in seiner Gnade den Menschen noch vor eine letzte Entscheidung im Augenblick des

Todes stellt. Wäre dies unmöglich, dann gäbe es im Tode keine Bekehrung des Sünders. Auf der anderen Seite scheint die These von der übernatürlichen Entwicklung bis zur Reife des Himmels zu naturalistisch verstanden zu werden (trotz aller Freiheitsbetonung), wenn man nicht eine besondere Möglichkeit im Augenblick des Sterbens annimmt. Der Verfasser macht sich mit seiner an Hengstenberg und Rahner orientierten These eine unlösliche Schwierigkeit hinsichtlich des Todessinnes der ohne Taufe sterbenden unmündigen Kinder. Mit Recht lehnt er die zwar in der traditionellen Theologie weithin vertretene These von einer natürlichen Seligkeit solcher Kinder ab. Er muß aber aufgrund seines Prinzips die Frage als ein volles, unlösbares Rätsel erklären. Man fragt sich, wie der Heilswille Gottes in einer solchen Situation wirksam bleibt. Wenn man die Möglichkeit einer Entscheidung im Tode aufgrund göttlicher Gnade annimmt, schwindet das Rätsel dahin, wenn auch das Geheimnis bleibt.

Unter den »offenen« Fragen, die der Verfasser artikuliert, spielt eine besondere Rolle das Problem des »Zwischenzustandes«. Es kann auf keine Weise so gelöst werden, daß die Auferstehung von den Toten nur als ein Anhängsel zu der der unsterblichen Seele zukommenden Glückseligkeit verstanden wird. Die Leiblichkeit gehört zum Ganzen des menschlichen Seins. In diesem Zusammenhang befaßt sich der Autor mit der Lehre des V. Laterankonzils und auch mit der bekannten Konstitution Benedikts XII. vom Jahre 1336. Der Papst, so sagt der Autor mit Recht, spreche als katholischen Glaubenssatz aus, daß die Menschen sogleich nach dem Tod ihr ewiges Schicksal empfangen, er sage jedoch nichts zu der Frage über die Konstitution des über den Tod hinaus lebenden Menschen. Unser Autor versucht aufgrund der von ihm behandelten Lite-

ratur folgende Lösung. Nach dem Tode empfängt der Mensch als Person die Vergeltung, welche er im Leben verdient hat. Die Person tritt durch den Tod in eine andere, von dem in unserer Erfahrung bekannten zeitlichen Kontinuum verschiedene Existenzdauer ein. Es ist die Teilnahme an der zeitlosen Ewigkeit und zugleich die diskontinuierliche Zeitlichkeit des verklärten Menschen. Am wichtigsten ist folgender Satz: Aufgrund der Diskontinuität und unter der Voraussetzung, daß es zwischen der Visio und der Auferstehung kein zeitliches Intervall gibt, überwindet der Tote, indem er die Zeit verläßt, die Distanz zwischen dem Tod und der Auferstehung. Der Autor erklärt diese These als einen Versuch. Man muß ihm zugeben, daß dieser Versuch in die rechte Richtung weist. Seit seinem vor vier Jahren erschienenen Werk ist von mehreren katholischen Autoren der Zusammenhang von Tod und Auferstehung noch sehr viel enger gesehen worden (cf. z. B. Boros und Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*). Mit vollem Recht weist er die Meinung ab, daß das Fortleben der vom Leib getrennten Seele mit dem Leben des Engels verglichen und so erklärt werden könne. Diese Ablehnung bedeutet zugleich eine Kritik an der allzu einfachen traditionellen These von der Trennung von Leib und Seele, die im Tode stattfindet, erst recht der gelegentlich in der traditionellen Theologie anklingenden Meinung, die Seele sei der eigentliche Mensch (*Rette deine Seele!*). Auffallend mag sein, daß der Verfasser die biologischen Gründe für das Sterben kaum würdigt, sondern diese so gut wie ausschließlich in der Sünde sieht. Man kann sich fragen, ob die Sünde der Grund für das Sterben selbst ist oder nur für die zur menschlichen Erfahrung gehörende Weise des Sterbens? Er gibt auf diese Frage eine indirekte, wenn auch nicht weiter reflektierte Antwort,

indem er erklärt, daß Maria infolge ihrer Freiheit von der Sünde nicht zu sterben brauchte, sondern ihr Leben in einer vorbehaltlosen Liebeshingabe an Gott vollendete und erfüllte. (Christus habe allerdings den Tod mit allen seinen Schrecken erleiden müssen, da er die Sünde der Menschheit auf sich genommen habe.) Es sei auch noch vermerkt, daß Ruiz die katholische Todesvorstellung mit ständig wachsender Klarheit von den philosophischen und protestantischen Todeslehren der Gegenwart abhebt.

Alles in allem: Trotz einiger kritischer Fragen an den Autor muß man sagen, daß sein Werk eine ausgezeichnete Übersicht über die vielfältigen philosophischen und theologischen Todesinterpretationen gibt, daß es in einer sehr selbständigen und überlegenen Kritik einen eigenen Standpunkt erarbeitet und das Bisherige glücklich weiterführt, daß es aber dort, wo endgültige Lösungen nicht erreichbar sind, dies klar ausspricht und Wege in die Zukunft öffnet. Schade, daß das Buch nicht in deutscher Sprache auch solchen Lesern zugänglich wird, die des Spanischen unkundig sind, zumal das Buch im Gegensatz zu manchen theologischen Werken der Gegenwart eine durchsichtige, schöne, abwechslungsreiche Sprache hat.

München

Michael Schmaus