

Józef Niewiadomski

Ende und Neubeginn!

Christliche Hoffnung angesichts des Todes

◆ Der Tod ist die endgültige Macht, denn nichts und niemand entrinnt seinem Zugriff – so sagen heute naturwissenschaftliche Forschung und philosophische Reflexion. Dann aber wäre der Tod der größte Viktimisierer, schreibt der Autor dieses Beitrags. J. Niewiadomski stellt der archaischen Tradition des sardonischen Lachens über den Tod den mittelalterlichen Ritus des österlichen Lachens entgegen. Jesu Sieg über den Tod ist das Ende der Viktimisierung und die Verwandlung der Logik des Lebens: Selbst noch im stillen Lächeln der Sterbenden liegt ein unverbrüchlicher Überschuss an Hoffnung – daraus aber gewinnt christliche Lebenskunst ihre einzigartige Form. (Redaktion)

Stunden unvorstellbarer Schmerzen und Erstickungsängste gingen diesem Tod voraus: dem Nerventod des Gekreuzigten. Der Misshandelte, der Gequälte, der Ermordete verendete im buchstäblichen Sinn des Wortes. Wie der Ertrinkende sich noch durch einen Griff nach dem ihm gereichten Rettungsring zu retten versuchen wird, so suchte der Gekreuzigte Halt im Gebetstext: „Mein Gott, mein Gott, warum ... wie ... *wozu* hast Du mich verlassen?“ (Vgl. Ps 22,2; Mt 27,46). Der intimen Gottesgewissheit während des Lebens schien die fürchterliche Gottverlassenheit im Tod zu entsprechen, ein Kontrast, der den Skeptikern und Zynikern, aber auch den Frommen geradezu als Einfallstor in die Sinnlosigkeit dieses Sterbens vorkommen muss. Es war ein Ende, das ganz anders war als das Ende des Mose, der nach einem erfolgreichen Leben im Dienst seiner Mitbürger im Sterben die Konturen des „gelobten Landes“ schauen konnte (Dtn 34,1–9).

1 Mysterium tremendum des sardonischen Lachens

Die Gesichter des Todes sind vielfältig; deswegen werden sie im Kontext der Diskurse zur Lebenskunst instrumentalisiert. Einer allzu schnellen Instrumentalisierung stehen jedoch Grundsatzüberlegungen im Wege. Das friedvolle Sterben eines alten Menschen inmitten seiner Familie, das Sterben eines Menschen auf der Intensivstation des modernen Krankenhauses, das durch eine Naturkatastrophe hervorgerufene Massensterben, das Sterben eines misshandelten Kindes in den Händen seines Vergewaltigers, das Sterben eines Selbstmordattentäters, das Sterben Jesu am Kreuz: So unterschiedlich die Gesichter des Todes in all diesen und ähnlichen Vorgängen auch sein mögen, einiges haben sie doch gemeinsam. Zuerst zeigen sie alle die Viktimisierung des Sterbenden durch den Tod an. Selbst dann, wenn er selber den Sterbeakt einleitet – selbst also in der

Selbsttötung – überlässt der Mensch die Definitionsmacht über sein Leben doch dem Tod. Des Weiteren beantworten die so unterschiedlichen Gesichter des Todes dem Beobachter die entscheidende Frage nicht: Was ist denn der Tod? Kann doch das einzige Lebewesen, das um seinen eigenen Tod weiß, durch Beobachtung der Gesichter des Todes auch die allerletzte Frage nicht beantworten: Was wird der vom Tod viktimisierte Mensch letztendlich wohl werden? Stellt die Zersetzung des Leichnams wirklich schon das Ende dar? Weil der Mensch seinen eigenen Tod noch nicht erlebt hat, bleibt ihm der Tod ein Geheimnis. Und die Folgen dieser Erkenntnis sind alles andere als banal.

Immer und immer wieder zieht dieses mysterium mortis den Menschen in seinen Bann, verführt ihn mit der nahe liegenden, einzig „realistischen Lebensphilosophie“: unser Sein wäre ein „Sein zum Tode“, der Tod aber der größte Herr in dieser Welt, der Viktimisierer par excellence, der Allmächtige, der sich schlussendlich alles Leben mit Gewalt unterwirft. Gerade weil der Tod unausweichlich, ja allmächtig zu sein scheint, weil er die unüberschreitbare Tabugrenze darstellt, kann er von Menschen höchstens gemanagt oder verdrängt werden – oder aber verspottet. Wie viele Hilfskrücken legten und legen sich die Menschen zurecht, um den horror vacui, den Abgrund, der sich vor ihrem geistigen Auge beim Gedanken an das eigene Sterben eröffnet, zu füllen? „Wer weiß, vielleicht überlebt etwas von mir. Vielleicht der Geist, sicher einiges von meinen Taten, vielleicht lebe ich in meinen Kindern weiter.“ Die Philosophie des Todes, die dieses Leben ja notwendigerweise als die „letzte Gelegenheit“ definieren muss, verführt zum Leistungs- und Erlebnisstress und macht die sterblichen Menschen schon mitten im Leben zu Opfern ihrer Sterbens-

angst: „Carpe diem! Ergreife die Chance des Tages, bevor es zu spät ist, bevor das totalitäre System der Vergänglichkeit die Macht über dich gewinnt, bevor dein Leib versagt, bevor er nicht weiter mitmacht ... und nach und nach auch verfällt!“ Und wenn es dann einmal so weit ist, sind nur noch Resignation und auch Sterbemanagement angesagt. Oder aber die Verspottung des so mächtigen Gegners und auch reichlich Ressentiment, das Ressentiment auf all jene, die noch nicht so weit sind, die noch jung, schön, gesund und potent sind: „Wartet nur! Auch ihr werdet noch erfahren, was es heißt, victima mortis zu sein!“

Selbst der naturwissenschaftliche Fortschritt vermag an solchen Weichenstellungen der Philosophie des Todes nichts zu ändern. Zwar verblüffen uns die exzellenten Transplantationschirurgen, wenn sie die kaputten Organe des Leibes ersetzen und auf diese Weise dieses Leben ein bisschen verlängern und das Sterben und den Tod hinausschieben. Doch auch der Transplantationschirurg steht dem totalitären Machtbereich des Todes letztendlich genauso hilflos gegenüber wie sein Vorfahre in der archaischen „grauen“ Vorzeit, als die Menschen gerade „von den Bäumen heruntergesprungen“ sind, und die Mediziner durch ihre Beschwörungstänze die Lebenszeit der Menschen strukturieren und ihnen das Gefühl gaben, sie wären „dem Tod von der Schaufel gesprungen“.

Gerade den aufgeklärten Zeitgenossen stehen aber die Haare zu Berge bei einer unmittelbaren Konfrontation mit Geschichten zur Etymologie des Begriffes „sardonisches Lachen“. Die Urbevölkerung Sardiniens tötete am Meeresstrand unter krampfhaftem Gelächter ihre alten Menschen mit Schlagstöcken. Der ritualisierte Vorgang, von Generation zu Generation weitergegeben, zutiefst verinnerlicht also, erschien den Betroffenen keineswegs als

barbarisch. Tiefer betrachtet könnte man sagen, der „Ritus“ stellte gar den Inbegriff eines „Generationenvertrages“ dar: Von den Angehörigen der Gemeinschaft viktimisiert, opferten sich die Betroffenen in diesem Tötungsakt letzten Endes willig selber, machten Platz für andere, ermöglichten ihnen das weitere Leben – und dies nicht nur, weil sie ihnen den Ballast der Sorge für die Alten abnahmen. Das Erschlagen von Menschen wurde als Opfer und Selbstopfer verstanden, als ein Geschehen, das im Einklang mit dem Willen der Götter stand.

Was trägt nun dieser Rückgriff auf das Mysterium des sardonischen Lachens zur Klärung unserer Frage nach dem möglichen Neubeginn im Tod bei? Die Eigenart der archaischen Rationalität wird von René Girard durch den Rekurs auf die Ursprünge der Religion und der Gesellschaft auf eine uns im Zusammenhang unserer Thematik geradezu verblüffende Art und Weise erklärt: „Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer.“¹ Der Sündenbockmechanismus, der die Matrix sozialer Ordnung darstellt, zeichnet für die Genese archaischer Gottheiten verantwortlich. Und diese erhalten und erneuern die Ordnung des Lebens, indem sie nach neuen Opfern verlangen. Immer und immer wieder muss also gewaltsam gestorben werden, damit Leben möglich wird. Und warum dies? Ein auch in der heutigen Zeit nachvollziehbarer Zusammenhang legt sich nun als Deutungshilfe für diesen Opferwillen der archaischen Gottheiten nahe: Viktimisierte Menschen können sich die Hingabe, die Liebe, ja das ganze Leben nur noch im Modus von Viktimisierung

vorstellen. Der sakrale Schleier, den der in Gang gesetzte Sündenbockmechanismus mit sich brachte, verführt demnach die (archaischen und nicht nur diese) Kulturen dazu, in einer solchen „Opferlogik“ das Universalgesetz des Universums zu sehen; die Natur, die Veränderungsprozesse und auch das soziale Leben erscheinen solchen Kulturen als ein einziger Opfermechanismus. Leben und Sterben werden dann als zwei Seiten von ein und demselben Geschehen gesehen; aufgrund der „erkenntnistheoretischen Allmacht des Opfers“ bekommt das Sterben gar die Oberhand. Es erscheint schlussendlich als der eigentliche Ursprung des Lebens, der Tod aber als das letzte Geheimnis der Wirklichkeit. So nährt sich die Kraft des Lebens in den Kulturen des Todes von der Faszination des Sterbens. Diese Art der Lebenskunst lässt sich wohl auf die psychologische Kurzformel bringen: „Man lebt immer kraft des heranrückenden Todes.“

Der risus sardonicus scheint nun all die menschlichen Strategien des Umgangs mit der absoluten Tabugrenze des Todes zu verdichten. Er managt das Sterben, gleichzeitig verspottet er aber den Tod, weil er mit dem Lachen dem allmächtigen Viktimisierer Verachtung entgegenzubringen scheint. Gleichzeitig rationalisiert er das Geheimnis des Todes. Eingebettet in den universalen Opferzusammenhang, in dem Fressen und Gefressenwerden, Geborenwerden und Sterben zum Lauf der Zeit gehören, durften die betroffenen Alten sich selbst viktimisieren.² Sie fügten sich ein und halfen damit den Vorgang des Sterbens „rational“ zu verwalten. Stellt demnach das *mysterium tremendum* des

¹ René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München 2002, 94.

² In jeder Kriegsbegeisterung kommt dieser Selbstopferwille deutlich zum Ausdruck; das „vergöttlichte“ Vaterland verlangt ja von seinen Kindern mehr als das Leben, es verlangt die Infragestellung des Lebens: den Tod als Beweis der Liebe.

sardonischen Lachens den Inbegriff der archaischen Art des „Sterbens in Würde“ dar? Stellt es auch so etwas wie die Aufgipfelung der Lebenskunst im Horizont der erkenntnistheoretischen Allmacht des Todes dar? Wir alle schütteln freilich – bei einer solchen Frage – den Kopf und sind auch entsetzt. Viktimisierungen und Selbstviktimisierungen dieser Art bleiben uns – zumindest auf den ersten Blick – unverständlich, sind prinzipiell noch unvorstellbar. Stellt man aber die aktuellen Pflegedebatten in diesen Zusammenhang, so weitet sich das Feld der Assoziationen. Der allgegenwärtige „Glaubensrahmen“ unserer popular culture mit seinem Glaubensbekenntnis: „extra mercatum nulla vita nec salus“ zwingt die Betroffenen längst dazu, ihr eigenes Geschick in der Begrifflichkeit der Rationalität des Marktes zu erzählen. Sie selber begreifen sich dann nicht nur als Versatzstücke im Umtausch von Gütern; mit kaufmännischem Sachverstand oder auch ängstlich kalkulieren sie das Beziehungsnetz, von dem sie getragen werden, nur noch in Opferkategorien. Permanent dem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt: „Das ständige Angewiesensein auf andere sei zu teuer!“, gepaart mit dem verhängnisvollen Missverständnis der Autonomie, das die Qualität des Lebens gerade durch Unabhängigkeit und den Wunsch: „bloß auf niemanden angewiesen sein“ definiert, kommen jene Geschichten zustande, die unsere Pflegedebatte inzwischen geradezu überfluten und zunehmend auch eine normative Kraft erlangen: „Gepflegt zu werden sei gleichbedeutend mit dem Verlust der Würde“, das „Sterben in Würde“ sei aber identisch mit der „autonom“ zu tref-

fenden Entscheidung, dem Leben bewusst ein Ende zu setzen. Freilich sind wir alle noch weit entfernt von jenen archaischen Stränden, auf denen das „sardonische Lachen“ rituell mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen gepflegt wurde. Der technische Fortschritt macht auch die Brutalität der Viktimisierung jener, die im Alter niemandem mehr zur Last fallen wollen – und dies, weil sie es selber für unverantwortlich halten –, unsichtbar.

2 *Mysterium fascinosum* des risus paschalis

All die rationalen Bewältigungsversuche des Todes ändern nichts an dessen scheinbarer Allmacht. So paradox es auch klingen mag, selbst die aufgeklärte Art des Umgangs mit seinem Sterben, wie sie Sokrates praktizierte, fügt sich in die Rationalität der Logik des sardonischen Lachens ein. Wenn aber diese Logik derart totalitär ist, warum kann unsere Welt ihren totalitären Anspruch benennen und ihn gar anklagen? Wurde sie doch aus den Angeln gehoben?³

Nicht einmal das Judentum, das wie keine andere menschliche Religion und Kultur seine Kraft aus dem Geheimnis der Transzendenz und aus der Faszination des lebendigen Gottes schöpft, vermochte an der tragischen Weichenstellung der Vormacht des Todes etwas zu ändern. „Können die Toten Dich loben ... in der Schattenwelt?“ (Vgl. Ps 115,17; Jes 38,18.19), fragten verzweifelt die Beter, und sie verstummten oder sie halfen sich weiter, indem sie auf die Logik der Zeiten hinwiesen:

³ Zu hermeneutischen Voraussetzungen dieses Konzeptes vgl. Józef Niewiadomski, „Mit österlichen Augen ...“ Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Beiheft Brixner Theologisches Forum 118 (2007), 337–336.

„Es gäbe eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Töten, eine zum Weinen und eine zum Lachen“ (vgl. Koh 3,1–8). Was ist aber mit Gott? Lacht er mit? Weint er mit? Kann er mitleiden? Kann er mit sterben? An diesem Punkt kommt selbst das Judentum an eine Tabugrenze, an ein Denk- und an ein Glaubensverbot: Als scheinbar allmächtig bleibt der Tod hier auf Erden angesiedelt. Gott, der in seiner Unbegreiflichkeit „droben im Himmel thront“, wird höchstens durch den Mund der Überlebenden im „Kaddisch“ gelobt. So schloss der Tod auch den Juden Jesus von Nazareth ein.

Auch Christus ließ sich demnach vom Tod viktimisieren, ist aber auch – wie dies das Glaubensbekenntnis der Kirche nahelegt – in das Reich des Todes hinabgestiegen. Wirklich tot und bei den Toten, ist er „zum Schläfer geworden im wörtlichen Sinn und zugleich im modernen Sinn der terroristischen Fachsprache“⁴. Unerkannt schlich sich Jesus in das gegnerische System ein, sorgte demnach für einen Skandal und auch für einen Tabubruch. Dem christlichen Glauben gemäß überschreitet in Christus Gott selber die Grenze des Todes und steigt in die Abgründe des Todes hinab. Dort „schläft“ der Menschgewordene eine Zeit lang, knapp drei Tage, lange genug, um den unwiderruflichen biologischen Zerstörungsprozess des Leichnams in Gang zu setzen, um Vollmitglied zu werden im System der scheinbar allmächtigen Vergänglichkeit. Und dann wacht er auf, wird auferweckt von jenem Herrn, der im Machtkampf siegt, im Machtkampf zwischen der scheinbaren Allmacht des Todes, des Mordens, der Vergänglichkeit und der sichtbaren Ohnmacht der Liebe. Durch sein vom erschütternden Schrei nach Gott

geprägtes Sterben ging Jesus zwar in „das Reich ohne Wiederkehr“ ein, sprengte aber die Logik der Vergänglichkeit von innen her und erlangte so die Definitionsmacht über den Tod. Die Mauer, die das Geheimnis hüten sollte, die Riegel, mit denen die Totenwelt verschlossen blieb, der Stein, der das Grab verschloss, all das wird beiseite geschafft, das Geheimnis des Todes gelüftet, seine lügnerische Fratze bloßgestellt durch den Einzigen, den Menschgewordenen, der wirklich tot war und am dritten Tag auferweckt wurde in seinem Leib. Diese Auferweckung nach drei Tagen gibt nun die ausgebliebene Antwort auf die verzweifelte Bitte des Gebetes am Kreuz: „Mein Gott ... wozu hast du mich verlassen ...“ Eben dazu! „Eben deswegen, damit Du gewissermaßen unerkannt in den Bereich der Macht des Todes eindringst und diese Macht zum Einsturz bringst!“ Die mittelalterliche Frömmigkeit verdichtete diesen Glauben in jenem Ritus, der am Ostersonntag die Feier der Eucharistie dominierte: dem risus paschalis. Der Tabubruch, den die Osternacht mit sich brachte, hatte ja das befreite Lachen Gottes und das Lachen seiner Engel zur Folge – vom Lachen der Verstorbenen ganz zu schweigen.

Die Christen von heute verharmlosen Ostern, wenn sie darin bloß ein Symbol dafür sehen, dass es im menschlichen Leben doch irgendwie weitergeht. Und sie verfälschen Ostern, wenn sie es mit den heidnischen Opferriten in Verbindung bringen und im auferweckten Christus so etwas wie einen „Phönix aus der Asche“ erblicken, Christus also von Golgotha weg auf die archaischen Strände, wo das sardonische Lachen praktiziert wurde, umdirigieren. Ostern – als der eigentliche Kernpunkt christlichen Glaubens – stellt nicht we-

⁴ Klaus Berger, *Jesus*, München 2004, 642.

niger dar als die Bloßstellung der scheinbaren Allmacht des Todes und auch der sichtbaren Allmacht des Verfalls unserer Leiber. Ostern stellt also nicht weniger dar als die grundsätzliche Lüftung des mysterium mortis, damit auch die Überwindung jener erkenntnistheoretischen Allmacht, die sich in den Viktimisierungsvorgängen gleichsam automatisch herstellt. Der aus dem Totenreich kommende Christus, jener „leiblich verfasste Christus“⁵, der zugleich seinem Grab entsteigt – das Grab ist ja am Ostersonntag leer –, jener Christus, der uns allen seit diesem ersten Ostermorgen begegnet, beantwortet uns nämlich jene Fragen, die keine Sterbenserfahrung und kein naturwissenschaftlich fundierter Todesbegriff beantworten können: Die Frage, was denn der Tod sei und auch jene, was der Mensch in seinem eigenen Tod sein werde. Und er beantwortet diese Frage zuerst an jenem Ort, an dem er seinen grundsätzlichen Sieg errungen hat. Im Tod selber! In seinem eigenen Tod und auch im Tod von

uns allen. Was soll das heißen – gerade im Hinblick auf die Inhalte der christlichen Hoffnung und auch auf die christliche Lebenskunst im Sterben?

Natürlich berührt uns in Jesus Christus das in seinem Leben so gut ablesbare befreiende Handeln Gottes an den Menschen, jenes Handeln, das die gestaltbaren Sackgassen des politischen und privaten Lebens sprengt. Deswegen steht auch die jährliche liturgische Osternacht und damit auch stückweise die Osterhoffnung unter dem Zeichen der Kontinuität der Erfahrungen von Menschen, die gelitten haben und befreit worden sind – wie die Juden aus der Knechtschaft Ägyptens. In Kontinuität mit all den Propheten des Volkes Israel, aber auch mit all den befreiten geknechteten Menschen dieser Erde gehen auch die Christen ihren Weg der Hoffnung auf Frieden und Gerechtigkeit. Den Weg der Hoffnung, dass es einmal besser sein wird, wenn schon nicht für uns, so vielleicht für unsere Kinder. All die Analogien und Kon-

⁵ Der Auferweckte erscheint in leiblicher Verfassung, er isst und trinkt. Banal, lächerlich und peinlich kann dies nur jenen Menschen werden, die sich schon in ihrem ganz normalen Alltag mit dem Essen und Trinken schwer tun. Weil sie „das Geheimnis des Lebens“ – gerade im Hinblick auf die Leiblichkeit – bloß auf die Nahrungsaufnahme reduzieren, auf eine mechanische Angelegenheit des Stoffwechsels, tun sie sich mit dem Vertrauen auf einen Gott, der stärker ist als der Tod, schwer. Die reduktionistische Logik ihrer Argumentation ist eigentlich zersetzend. „Die Akte des Wollens, die Akte des Erkennens, der Vollzug der geistigen Substanz der Seele nach dem Tod: das geht gerade noch. Aber der Leib? Der misshandelte, der zerschundene Leib? Der Leib, zerfressen durch Krebs und andere Krankheiten. Der Leib, dem unbarmherzigen Gesetz des Stoffwechsels unterworfen, deswegen auch sterblich und vergänglich? Alles! Nur – bitte – nicht das!“ Wenn Gott aber nicht stärker ist als jeglicher Stoffwechsel, was ist denn das für ein Gott? So paradox es klingen mag: In der widersinnigen Aussage, dass der Auferweckte gegessen und getrunken hat, finden wir die eigentliche Sinnspitze des Bekenntnisses zur Macht und zur Gottheit Gottes. Er ist doch mächtiger als der Stoffwechsel! Es ist für uns alle überraschend, sich dies einmal zu vergegenwärtigen, dass wir zwar eine mächtige Entwicklung der Bilder von Gott haben, atemberaubende Korrekturen der Bilder vom Zorn und der Liebe Gottes, von einem Gott, der töten und lebendig machen kann. Dass sich aber die Logik der Erzählungen vom Essen und Trinken in der Gegenwart Gottes durchhält: vom Alten bis ins Neue Testament. Und dass bei aller Berechtigung der Logik vom „totius alius“ (ganz anders), dem Einwurf, dass die Ewigkeit ganz anders sein wird als die Zeit, eine Aussagenreihe nicht vom Plan weicht. Die Aussagen vom miteinander Essen und Trinken, die Beschreibung dessen, was uns allen ein bestens vertrauter Lebensvollzug ist, bürgt also für die Lebendigkeit des Leibes in Ewigkeit.

tinuitäten in der Lebens- und Glaubenserfahrung – so wichtig sie auch sein mögen – dürfen aber den entscheidenden Sprung nicht verdecken. Jene Grenzüberschreitung, die für die menschlichen Kulturen eine Torheit darstellt, etwas also, was der „rational“ denkende Zeitgenosse in den Bereich der Psychiatrie verbannen würde. Es ist eben diese Grenzüberschreitung, die das Ereignis des Sterbens und den Todesakt in ein „doppelbödiges“ Geschehen verwandelt, ihnen deswegen auch die Definitionsmacht über das Leben der Menschen wegnimmt. Weil in Jesus Christus Gott in die „Dunkelheit des Sterbens“ und auch in den „Abgrund des Todes“ hinabgestiegen ist, brachte er in das undurchschaubare *mysterium mortis* nun den neuen, klar erkennbaren Aspekt der Begegnung mit Gott selber hinein.

Die christliche Theologie des Kreuzes buchstabiert diese Verwandlung, indem sie das Geschehen von Kreuz und Auferweckung auf doppelte Weise beleuchtet. Zum einen unterscheidet sie schon im Geschehen des Kreuzes selber eine doppelte Perspektive.⁶ Das Sterben Jesu am Kreuz ist ja von außen her gesehen das Ergebnis einer Viktimisierung durch andere Menschen, den vielen Viktimisierungen von Menschen durchaus vergleichbar. Von innen her betrachtet wird aber dieses eine Geschehen zu einem Akt der Liebe, der Übergabe des Lebens an den Vater und dem Zeugnis der Feindesliebe uns Menschen gegenüber. Durch diese Akte wird das *tremendum* der Viktimisierung durch den Tod nicht ungeschehen gemacht, wohl aber verwandelt. Die Verwandlung stellt aber nicht ein Ergebnis des dialektischen

Umschlags vom Tod ins Leben dar. Und dies einzig und allein deswegen, weil der Gott Jesu Christi nicht will, dass Menschen für ihn sterben. Er lässt sich auch nicht dekonstruieren als divinisiertes Opfer, das seinerseits neue *victimae* zur Erhaltung des Lebens fordert. Seine Göttlichkeit nährt sich genauso wie die Göttlichkeit Jesu nicht aus dem Tod. Dieser ist nicht deswegen Sohn Gottes, weil er am Kreuz gestorben ist. Aber weil er Sohn Gottes ist, der Inbegriff einer Beziehung von Geliebten werden und Liebe also, von gegenseitiger Hingabe des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater, gerät er in einer Welt, die durch die Macht des Todes, der Gewalt und der Sünde geprägt ist, unter die Räder und wird selber zum Opfer. Doch bleibt er in diesem Geschehen nicht ein nur gehandeltes Opfer – ein Ding, über das die Täter und auch der Tod vollkommene Definitionsmacht haben –, sondern er „entzieht“ sich den Tätern, verlässt das Spiel der Gewalt und gibt sich an seinen Vater hin. So mögen die Täter und auch der Tod über seinen Körper verfügen, den innersten Kern seiner Person erreichen sie nicht und verfehlen damit auch ihr Ziel, jenen Sterbenden auf eine *victima* zu reduzieren, seine Identität auf das Opfersein im Tod zu begrenzen und dieses dann auch nach Belieben zu instrumentalisieren.

Diese jesuanische Verwandlung der Viktimisierung in das Geschehen der Hingabe ist für unser Thema von fundamentaler Bedeutung. Dies schon deswegen, weil sie die Logik des sardonischen Lachens aus den Angeln hebt. Lebt das *mysterium tremendum* dieses Lachens aus der durch Sünde und Gewalt verzerrten Perspektive,

⁶ Ausführlicher in: *Józef Niewiadomski, Victima versus sacrificium. Nuancen der spannungsreichen Beziehung zwischen Liebe und Opfer*, in: *Gregor M. Hoff* (Hg.), *Lieben. Provokationen*, Innsbruck 2009, 176–209, v.a. 199–203.

verdichtet sich dessen ethischer Imperativ zur Aufforderung zum Sterben als dem Inbegriff der Hingabe, so zeigt das Sterben Jesu – und dies vor allem, weil es zwischen den handelnden Akteuren: dem Vater, dem Sohn und den Kreuzigern unterscheidet –, dass die Hingabe eine Haltung des Lebens und der Liebe ist, die niemals identisch sein kann mit der relatio der Vernichtung. Nur der Sünde erscheint ja die Hingabe automatisch als Aufforderung zu sterben. Das ist auch der Irrtum der Sünde, den Imperativ aufzustellen: „Wenn du mich liebst, dann stirb für mich!“ Weil die Sünde und die Gewalt das Leben, das sich in der Hingabe eröffnet, nicht unverzerrt wahrnehmen können, wollen sie mehr als das Leben, sie wollen die Infragestellung des Lebens, sie wollen den Tod. In dem Moment aber, in dem die Sünde und die Gewalt ihren Einfluss auf die Vorstellungskraft verlieren, zeigt sich, dass Hingabe, dass *sacrificium* eine Haltung des Lebens und der Liebe ist und bleibt – und niemals eine Beziehung, die im Tod mündet. Deswegen ist auch das Leben niemals eine Kehrseite des Todes! Diese jesuanische Verwandlung der Viktimisierung ist aber für unser Thema vor allem deswegen wichtig, weil der sterbende Christus sich mit den Opfern all der Vikti-

misierungsvorgänge, also auch mit all den Sterbenden identifiziert (vgl. Mt 25,31–46), ihren Schrei in den Akt der Hingabe an den Vater mit hineinnimmt, auf dass er nicht ins Leere geht. Der Vater, der den Gekreuzigten auferweckt, und der Geist – der Parakletos, der ein Anwalt ist – verhelfen den Opfern zu ihrem Recht.

Zum anderen aber buchstabiert die christliche Theologie des Kreuzes die Aufklärung des *mysterium mortis* durch Christus, indem sie den Akt der Viktimisierung Jesu durch den Tod auf denkbar radikalste Weise beschreibt. Weil Christus, der in seinem Leben von einer intimen Gottesgewissheit getragen wurde, in seinem Sterben die fürchterliche Gottverlassenheit erlebte und so „tief“ gefallen ist wie kein Mensch in seinem Leben und Sterben fallen wird, kann er all jene, die durch den Tod viktimisiert werden, auffangen. Er bleibt ja immer noch „eine Stufe tiefer“. Vielleicht müssten wir auf diesem Hintergrund aufs Neue lernen, welch einen geballten Hoffnungsüberschuss das Bild des *risus paschalis* zu geben vermag. Es kann nämlich auch neben dem Lachen Gottes und dem Lachen seiner Engel, neben dem befreiten Lachen von Millionen und Abermillionen von längst Verstorbenen, auch das stille Lächeln der gerade Sterbenden zeichnen. Das innere Lächeln des Herzens jener Sterbenden weltweit, *die nicht nur* brutalst erschlagen werden, das Lächeln jener Sterbenden, deren Leiber *nicht bloß* am Kriegsschauplatz zerfetzt werden, das Lächeln jener Sterbenden in den Intensivstationen, *die nicht bloß* ersticken, und auch das Lächeln jener Sterbenden, *die nicht bloß* sanft entschlafen im Bett, umringt von den sie pflegenden Angehörigen. Es zeichnet das „innere Lächeln“ der Sterbenden, *die in ihrem Tod auch* in die „geöffneten Arme Christi“ fallen. Er fängt sie

Weiterführende Literatur:

Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbrucker theologische Studien 29), Innsbruck 1990.

Józef Niewiadomski / Nikolaus Wandinger (Hg.), *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium, Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager* (Beiträge zur mimetischen Theorie 14), Münster 2003.

auf, nimmt sie auf und beheimatet sie im ewigen Beziehungsgeschehen von Vater, Sohn und Geist. Dadurch werden sie in vollkommener Weise das sein, was sie ihr Leben lang auf eine unvollkommene Weise waren: Geliebte und Liebende und dies in alle Ewigkeit. Gott ist ja die Liebe, jene einzigartige Liebe, die allein stärker ist als der Tod!

Der Tod und die leibliche Auferstehung Christi stellen demnach eine Grenzüberschreitung und einen Tabubruch dar, einen Tabubruch, der seinerseits eine neue Kontinuität und eine neue Kultur im Diesseits schafft. Christus nimmt uns ja mit. Mit ihm dürfen auch wir die Grenze schon jetzt – mitten im Leben – überschreiten und somit das Tabu des Todes brechen. Was soll das heißen? Anstatt den Tod zu verdrängen – wie dies unsere popular culture tut, die dem Menschen vorgaukelt, er könnte bis zum letzten Atemzug ein pubertierender Kraftprotz bleiben –, anstatt den Tod zu rationalisieren und ihn bloß zu verwalten – wie dies der gesellschaftspolitische Trend tut, der uns in eine eindeutige Richtung zwingt, den Tod so zu

gestalten, dass er möglichst wenig kostet und sich recht komfortabel einstellt –, anstatt sich dem Tod zu fügen – wie dies der religionslose Zeitgenosse macht, der resigniert wartet und wartet, ohne einen Hoffnungsschimmer, bis es aus ist –, lassen wir uns – wir, die Christen – in das Geschehen des Todes mit hineinnehmen. Anstatt nach Selbstbestimmung im Sterben zu schreien, sterben wir mit. Mit Christus! Nicht als Selbstmordattentäter. Nein! Wohl aber in der Taufe! (vgl. Röm 6,3). Durch das sakramentale Geschehen werden unsere biologische Existenz und unser bürgerliches Dasein mit all den Chancen und Sackgassen, mit Aufstieg und Fall mit dem Leben Christi verbunden – und mit seinem Tod. Er, der sich mit mir verbunden hat, so verbunden, dass ich niemals aus dieser Beziehung herausfallen kann, ganz gleich, was ich tue oder auch unterlasse, nimmt mich gar in meinem Tod mit sich mit, auf dass ich mit ihm leben und mit ihm auch leiblich⁷ auferstehen kann. Er nimmt mich aber schon während meines Lebens auch mit in die Gemeinschaft jener Menschen, deren Leben nicht vom Geheimnis des

⁷ Die Frage nach der Leiblichkeit des Auferweckungsleibes stellt keine nebensächliche Frage unserer Problematik dar, ist doch der Leib nicht nur Objekt der Viktimisierung, sondern v.a. das Realsymbol der Person, selbst im Abgrund der Schändung. Selbst dort blieb dieser Leib der Inbegriff dessen, was ein Leib immer schon war: die konkrete Form gelebter Hingabe, der erfahrenden und der weitergegebenen Hingabe. Deswegen möchte Christus, dass wir diesen seinen auferweckten Leib verinnerlichen: „Nehmt und esst, das ist mein Leib ... Nehmt und trinkt ...“ Er möchte, dass seine leibliche Hingabe auch unsere eigene Leiblichkeit prägt, dass wir diese regelrecht „verdauen“ und uns auch so gegen die Versuchung, den Leib zu banalisieren, immunisieren. Der Leib wird dadurch nicht zu Gott, aber er wird noch einmal als Gottes Geschenk greifbar. Deswegen ist der Leib nicht nur eine Formel für den Stoffwechsel, nicht nur ein Gehäuse für den Geist, nicht nur ein Warenlager für Organe. Der Leib, das ist der gottgewollte Schlüssel des Heils, der Dreh- und Angelpunkt des Glücks. Und der ganz konkrete Weg zum glücklichen Leben, zu Gott. Also doch: caro cardo salutis! Der Satz entspringt ja nicht der modernen Werbeindustrie. Der altkirchliche Autor Tertullian hat das Ostermysterium auf diese Formel gebracht. Der Leib (Christi) sei der Schlüssel, weil die Hingabe dieses Leibes mich zwar wegnimmt von meinem eigenen Leib, dann aber mich selber mit meinem Leib versöhnt und so den Glauben ermöglicht, einen Glauben, in dem es nicht um Vergeistigung geht, sondern um Verleiblichung: um die Erweckung der Sinne und um die wahre Leibeslust!

Trösten



Klaus Schäfer
Trösten – aber wie?
Ein Leitfaden zur Begleitung
von Trauernden und Kranken

176 Seiten, kartoniert
 ISBN 978-3-7917-2204-7
 € (D) 16,90/sFr 29,50

Vertröstungen verletzen, Trost heilt. Doch worin unterscheiden sie sich? Anhand zahlreicher Beispiele zeigt der Autor in einer Gegenüberstellung von „falschem Trost“ und „echtem Trost“ auf, warum manche Formulierungen verletzen, andere dagegen trösten und heilen. Der Leser bekommt ein Gespür für häufige Fehler und unpassende Formulierungen im Umgang mit Kranken und Trauernden und erfährt konkret, was er stattdessen sagen und tun kann.

Zugleich bietet das Buch die wichtigsten Grundlagen der Kommunikation, soweit sie das Gespräch am Krankenbett oder mit Trauernden betreffen. Schließlich werden auch die Grenzen des Tröstens aufgezeigt. Diese zu erkennen, ist für Trauerbegleiter besonders wichtig, damit sie nicht in Selbstzweifeln oder Depression versinken.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Todes strukturiert bleibt. Das ist die Kirche, sein sakramentaler Leib.⁸ Als Glieder dieses Leibes lockern die Christen das allgegenwärtige Sterben und auch die Beziehungen, die der Tod schafft, den „sardonischen“ Generationenvertrag, nicht durch „krampfhaftes Lachen“ auf und bewältigen ihn nicht durch Zynismus und Ironie, sondern bringen diese immer und immer wieder neu in der Eucharistiefeier mit der jesuanischen Wandlung der Viktimisierung in Beziehung. Er nimmt mich auch mit in die Gemeinschaft jener, die kulturell dem Beistand den Sterbenden gegenüber zum „Werk der Barmherzigkeit“ verholten haben und die Begleitung von Sterbenden zum quasisakramentalen Zeichen göttlicher Beziehung zu diesem ganz konkreten Sterbenden erklärt haben. Er nimmt mich schlussendlich mit in die Gemeinschaft derer, die auch selber mit dem Bekenntnis sterben können: „Das ist das Ende. Für mich der Beginn des Lebens.“⁹ Eines Lebens in der *communio trinitatis* und der

communio sanctorum, eines Lebens, das – wenn auch im unterschiedlichen Modus – diesseits und jenseits der Todesgrenze den Inbegriff der Liebe bildet.

Der Autor: Józef Niewiadomski, geboren 1951 in Polen, war 1991–1996 Professor für Dogmatik in Linz und ist seit 1996 Professor der Dogmatik in Innsbruck; seit 2001 Beirat des International Colloquium on Violence & Religion; seit 2004 Dekan der Theologischen Fakultät. Forschungsschwerpunkt: Zusammenhänge zwischen Religion und Gewalt, Entwurf einer „Dramatischen Theologie“. Publikationen: *Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster 1999; zusammen mit Raymund Schwager: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion–Gewalt–Kommunikation–Weltordnung“*, Münster 2003; zusammen mit Michael Langer, *Die Theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit*, München 2005.

⁸ Stanley Hauerwas benutzt die Redeweise von „Resident Aliens“ für die Qualifizierung der Eigenart der christlichen Existenz in dieser Welt; vgl. z. B. Stanley Hauerwas / William H. Willimon, *Where Resident Aliens Live. Exercises for Christian Practice*, Nashville 1996.

⁹ Mit diesen Worten ist Dietrich Bonhoeffer am 9. April 1945 in den Tod gegangen; vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Werke*. Bd. 16, hg. von Eberhard Bethge, Gütersloh 1966, 468.