

Aurica Jax – Sarah Rosenhauer –
Fana Schiefen – Gregor Taxacher

Ist der Tod das Ende?

Gründe für die christliche Hoffnung.
Ein Streitgespräch

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg i. Br.
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: ZeroSoft SRL, Timisoara
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

ISBN Print 978-3-451-02526-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83869-9

Inhalt

Vorwort.....	7
Ars Moriendi – Ars Memoriae?	
Glückliches Gedächtnis am Horizont der Trauerarbeit.....	12
<i>Fana Schiefen</i>	
Kommentare	
Und das unfreiwillige Vergessen? (Aurica Jax)	41
Gründender Bruch – oder: Glaube und Liebe als doing loss (Sarah Rosenhauer).....	43
Die Spuren der Trauer (Gregor Taxacher).....	46
Die Liebe trägt nicht	
Christliche Hoffnung im Zeitalter technischer Amortalität und aufgeklärter Endlichkeit.....	51
<i>Sarah Rosenhauer</i>	
Kommentare	
Unendlich unerlöst – oder warum der Transhumanismus aus christlich-eschatologischer Perspektive ein hoffnungsloser Fall ist (Fana Schiefen)	90
Hoffnung als animalische Existenzweise (Gregor Taxacher)	94
Der Ort der Erlösung (Aurica Jax)	98
Hoffen für die Anderen	
Notizen zu einer apokalyptischen und postanthropozentrischen Eschatologie.....	100
<i>Gregor Taxacher</i>	
Kommentare	
Apokalyptische Halbierungstendenzen (Sarah Rosenhauer)	138
Abschied vom Gericht? (Aurica Jax)	142
Hoffnung jenseits des Jenseits (Fana Schiefen).....	143

„Weniger nicht“	
Leibliches Aufstehen von Paulus bis zu <i>Black Lives Matter</i> . . .	147
<i>Aurica Jax</i>	
Kommentare	
Leibliche Auferstehung – welche Leiber? (Gregor Taxacher)	162
Aufstand gegen Sterben üben (Fana Schiefen)	166
Mehr Moderne wagen – nicht weniger (Sarah Rosenhauer)	169
Die Autorinnen und Autoren	175

Vorwort

„Wir leben in einer Gesellschaft, in der Sterben und Tod meist verdrängt und unsichtbar gemacht werden“ – das ist häufig zu hören oder lesen. Andererseits ist der Tod in den vergangenen Jahren auch öffentlich massiv präsent. In der Covid-19-Pandemie mussten wir plötzlich lernen, uns durch Abstand und Masken gegenseitig vor ihm zu schützen. Todesangst ebenso wie die Angst vor dieser Angst bestimmten unser alltägliches Leben, die Gespräche, die Gefühle. Die Klimakatastrophe, manifest auch hierzulande etwa durch plötzliche tödliche Fluten, durch Hitze, Trockenheit, Brände, macht die Frage nach unseren kollektiven Überlebensbedingungen zum ständigen Hintergrundrauschen. Außerdem ist der gewaltsame brutale Tod, das Töten durch Kriege zum täglichen Begleiter in den Medien geworden. Und mit den vielen Geflüchteten leben Menschen unter uns, die solchen Tod oft selbst erlebt oder ihm nur knapp entgangen sind.

Zeit der multiplen Krisen wird diese Situation gern genannt. Krise ist medizinisch jener Moment, in dem sich der Verlauf einer Krankheit entscheidet, zu Heilung oder zu Tod. Am Grund jeder Krisenerfahrung steht die ständige Auseinandersetzung von Lebewesen mit dem Tod. Krise ist so gesehen immer: Wir sind sterblich. Irgendwann wird das Leben unserer Liebsten und auch unser eigenes zu Ende sein.

Nun ist es ein zentraler Inhalt christlicher Hoffnung, dass der unvermeidliche Tod nicht das Ende, sondern ein Anfang ist. Diese Hoffnung artikuliert sich in verschiedenen Bildern und Motiven: leibliche Auferstehung, Erlösung, ewiges Leben, Gericht und Apokalypse(n). Wie steht es heute um die christliche Hoffnung auf ewiges Leben, die Bertolt Brecht einmal als „Nährmutter der Religion“ bezeichnet hat? Kann die Vorstellung, dass der Tod nicht das Ende ist, vor dem Hintergrund eines naturwissenschaftlich-aufgeklärten Weltbildes noch überzeugen? Und bieten transhumanistische Utopien einer unendlichen Verlängerung des Lebens nicht attraktivere Möglichkeiten, der Furcht angesichts des Todes zu begegnen als die christlichen Motive? Und weil Leben und Tod Grundphänomene sind, die nicht nur Menschen betreffen, stellt sich auch die Frage nach einer Zukunft und

Vollendung der Schöpfung. Bezieht sich christliche Hoffnung auch auf das Verhältnis Gottes zu den Tieren?

Das Buch ist von der Überzeugung getragen, dass sich gerade mit Blick auf diese Gemengelage ein neuer Blick auf die christliche Hoffnung lohnt, dass der Tod nicht das Ende ist. Wir fragen, was die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben heute ausmacht, wie sie sich verhält zu einem naturalistisch-evolutiven Weltbild, zu technik-basierten Unsterblichkeitsutopien oder einem holistischen Verständnis von Leben und Geschichte. Und wir fragen danach, welche Gründe auch heute dafür sprechen, an dieser Hoffnung festzuhalten – und sie fortzuschreiben.

Das Format des Buches ist – wie auch die beiden vorherigen theologischen „Streitgespräche“¹ – dialogisch konzipiert. Die vier Autor:innen präsentieren weniger dezidiert gegenläufige Ansätze aus dem Traditionsbestand christlicher Eschatologie, sondern lassen sich von unterschiedlichen gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen anfragen. Die vier Beiträge werden durch kurze Kommentare der jeweils drei anderen Autor:innen kritisch beleuchtet und konstruktiv weitergedacht.

Unsere Überlegungen sind dabei von politisch-theologischen Perspektiven geprägt: Wir sind uns einig, dass Theologie nicht ohne ihre politische Dimension denkbar ist. Zugleich betonen alle Beiträge die Leiblichkeit der Auferstehung – von einem „rein“ seelischen Vorgang ist nirgends die Rede. Diese Gemeinsamkeiten prägen den Charakter der vorliegenden Streitgespräche. Das Ergebnis liest sich somit eher als produktive *Schreibgespräche*, in denen Stärken und Schwächen ausgelotet sowie Unterschiede und Verbindungen aufgezeigt werden. Die Schwerpunkte, denen sich die Beiträge widmen, sind allerdings unterschiedlich gesetzt:

Fana Schiefen erschließt christliche Eschatologie als eine Praxis der Hoffnung, die sich in Performanzen des Betrauerns von Verlusten, als *ars moriendi* bzw. als *ars memoriae* artikulieren kann. Dafür untersucht sie aus kulturwissenschaftlicher und soziologischer Perspektive Formen und Funktionen des individuellen und kollektiven Erinnerns und Vergessens angesichts der radikalsten Verlusterfah-

¹ Vgl. Martin Breul u. a., Gibt es Gott wirklich? Gründe für den Glauben. Ein Streitgespräch, Freiburg i. Br. 2022. Martin Breul u. a., Was ist das gute Leben? Über Glauben und Handeln. Ein Streitgespräch, Freiburg i. Br. 2024.

rung, des Todes. Die Hoffnung, dass der unvermeidliche Tod nicht das Ende ist, gehört zu den Kerngehalten des christlichen Glaubens. Von dieser Hoffnung motiviert sind auch KI-gesteuerte Technologien, die eine fortwährende Kommunikation mit den Verstorbenen in Form von Chatbots oder VR-Klons ermöglichen wollen. Derartige Technikutopien schaffen bereits heute konkrete Angebote, die Trauer über den Verlust zu bewältigen, indem die Toten (künstlich) am Leben gehalten werden. Dem menschlichen Grundvollzug des Erinnerns wird nicht vertraut, da stets das Vergessen droht. Besonders attraktiv scheinen diese Versprechen in einer Zeit zu sein, in der religiöse und kollektive Trauerformen an Relevanz verlieren. Doch in der Trauerarbeit kann eine wichtige Funktion für den Umgang mit dem Tod liegen, die die Verlusterfahrung nicht verdrängen oder betäuben muss. Das Leben der Toten zu erinnern, ohne ihn dadurch einfach hinzunehmen, ist die bleibende Herausforderung jeder Trauerarbeit, solange das Ende der Geschichte noch aussteht. Eine kontingenzsensible Eschatologie ist die Artikulation einer Hoffnung auf eine universale Gerechtigkeit für die Erinnerten und die Vergessenen, auf ein „glückliches Gedächtnis“ (Ricoeur) am Horizont der Trauerarbeit.

Sarah Rosenhauer reformuliert die christliche Hoffnung auf ewiges Leben angesichts der Herausforderungen naturalistischer Alternativen. Nicht nur die Vorstellung eines personalen Gottes, auch die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben wird vielen Menschen immer weniger plausibel. Während der Naturalismus die Rationalität christlicher Hoffnung auf ein ewiges Leben bestreitet, bestreitet der Transhumanismus ihre Relevanz, indem er nach der technischen Herstellung von Unsterblichkeit strebt. Die Hoffnung auf ewiges Leben ist also – naturalistisch betrachtet – unplausibel und irrational, weil alle naturwissenschaftliche Evidenz darauf hindeutet, dass der Tod das definitive Ende (menschlichen) Lebens ist und – transhumanistisch betrachtet – unnötig, da wir über bessere Möglichkeiten verfügen, mit dem Scandalon des Todes umzugehen – nämlich eine unendliche Verlängerung unseres Lebens durch technisch-medizinischen Fortschritt. In dieser Gemengelage denkt Rosenhauer darüber nach, worin sich die christliche Idee ewigen Lebens von ihrer transhumanistischen Alternative unterscheidet und sich nicht auf ein verunendlichtes Leben reduzieren lässt. Dann führt sie rationale Grün-

de für diese Hoffnung an, um zu zeigen, dass sie nicht die irrationale oder naive Alternative zur aufgeklärten Wahrheit des Naturalismus darstellt, sondern gute Gründe für sich in Anspruch nehmen kann.

Gregor Taxacher plädiert in seinem Beitrag für eine postanthropozentrische und apokalyptische Eschatologie. Die Entstehung der biblischen Auferstehungshoffnung aus der Apokalyptik hält für das gängige christliche Denken eine Überraschung bereit: Es geht hier primär nicht um die persönliche Unsterblichkeit, sondern um Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. Eine kollektive Eschatologie fundiert die individuelle, nicht umgekehrt. Es geht der christlichen Hoffnung zuerst um das Reich Gottes, alles andere wird ihr sozusagen dazugegeben (nach Mt 6,33). Aber wer ist dieses Auferstehungskollektiv? Lässt sich heute noch eine Hoffnung an den Gräbern predigen, welche die Spezies Mensch von allem anderen geschöpflichen Leben isoliert? Der Beitrag versucht beide Perspektiven in einer Theologie der Hoffnung für Andere zusammen zu denken: Den Protest gegen den Tod lernen wir angesichts des Sterbens der anderen. Und diese Erfahrung teilen wir mir allen leiblichen Lebewesen. Leib und Seele, um die es in der christlichen Eschatologie stets ging, müssen deshalb theologisch neu, post-anthropozentrisch gedacht werden.

Aurica Jax geht – inspiriert von feministischen Paulus-Exegesen – der Frage nach, wie Auferstehungshoffnungen als Transformationen des Leiblichen erfahrbar werden können: Die Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“ erinnern daran, dass die biblischen Texte vom „Aufstehen“ der Toten sprechen und damit die Auferstehungshoffnung sehr nah am Alltäglichen formulieren. Zugleich beziehen sie sich auf die Erfahrungen vorzeitiger und als gewaltsam erfahrener Tode, nicht auf das natürliche Sterben. Beim Umgang mit letzterem könnte sowohl einzelnen Menschen als auch der bedrohten Schöpfung insgesamt die Beobachtung helfen, dass ohne das Sterben der einen kein neues Leben der anderen entstehen kann und dass es immer eine Fortexistenz der Materie gibt, die einst den eigenen Körper gebildet hat. Bei Paulus und in den Evangelien hingegen stehen die politischen Dimensionen menschengemachter Tode im Mittelpunkt; das „Aufstehen“ aus ihnen ist ein Vorgeschmack auf das Reich Gottes. So kann aus christlicher Perspektive auch der Aufstand der *Black Lives Matter*-Bewegung gegen tödliche rassistische Polizeigewalt in den USA gedeutet werden. Dieser physische, aber auch prozesshafte

Begriff von Aufstehen birgt die – vor allem kollektive, aber zugleich als individuelle legitime – Hoffnung, dass Auferstehung als „anderweitige Möglichkeit“ zur Wirklichkeit wird.

Zum Ende dieses Vorworts danken wir dem Programmverantwortlichen für Theologie des Verlages Herder Dr. Stephan Weber für seine zuverlässige und geduldige Zusammenarbeit. Wir freuen uns auf eine Fortsetzung der theologischen Streitgespräche.

Münster – Dresden – Köln – Dortmund, am 15. August 2025
Aurica Jax, Sarah Rosenhauer, Fana Schiefen und Gregor Taxacher

Ars Moriendi – Ars Memoriae?

Glückliches Gedächtnis am Horizont der Trauerarbeit

Fana Schiefen

„[...] dass der Unterschied zwischen An- und Abwesenheit womöglich marginal ist, solange es die Erinnerung gibt.“¹

1. Die Erfahrbarkeit des Todes als Verlust

Der Tod ist allgegenwärtig und gleichzeitig ein Tabuthema. Dementsprechend ist der (sozialwissenschaftliche) Diskurs über Tod und Sterben ambivalent und divergent.² Einerseits wird das Thema Sterben und Tod verdrängt, tabuisiert, entfremdet oder enteignet,³ andererseits ist es durch Politisierung, Ökonomisierung, Medikalisierung, Juridifizierung etc.⁴ präsent. Es ist eines der „am lautesten verhandelten Tabus“⁵ geworden. Der gesellschaftliche Umgang mit Sterben und Tod pendelt zwischen den Extremen der Verdrängung auf der einen Seite und der „Überredseligkeit“⁶ auf der anderen Seite hin und her. An dieser Stelle geht es nicht um eine Positionierung innerhalb des Diskurses und auch nicht um eine Bewertung der Extreme. Für die Fragestellung meines Beitrags werden jedoch besonders die

¹ JUDITH SCHALANSKY, Verzeichnis einiger Verluste, Berlin ²2019, 26.

² Einen Überblick über die verschiedenen Positionen in diesem Diskurs bietet SUSANNE LOKE, Einsames Sterben und unentdeckte Tode in der Stadt: Über ein verborgenes gesellschaftliches Problem (= Alter – Kultur – Gesellschaft 9) Bielefeld 2023, 99–102.

³ Vgl. KLAUS FELDMANN, Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick. 2., überarbeitete Auflage, Wiesbaden 2010, 77.

⁴ Vgl. ARMIN NASSEHI/IRMHILD SAAKE, Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie. In: HUBERT KNOBLAUCH/ARNOLD ZINGERLE (Hg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens, Berlin 2005, 31–54, 39.

⁵ TONY WALTER, The Revival of Death, London 1994, 1f.

⁶ REIMER GRONEMEYER/ANDREAS HELLER, In Ruhe sterben. Was wir uns wünschen und was die moderne Medizin nicht leisten kann, München 2014, 9.

Tendenzen der Tabuisierung, Verdrängung und Entfremdung in den Blick genommen. Diesen Tendenzen wird die explizite Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben-müssen sowie der Trauer um Verstorbene zunächst aus einer kulturwissenschaftlichen, sodann philosophischen und zuletzt christlichen Perspektive entgegengehalten.

Beide Richtungen der Umgangsweisen machen deutlich, dass die Gewissheit des Todes als Grenzerfahrung des menschlichen Lebens eine besondere Herausforderung darstellt, gegenüber der man sich verhalten muss. Der Tod ist die größte Provokation des Lebens. Anders und in Anknüpfung an Eberhard Jüngel formuliert: Die Frage nach dem Sinn des *Lebens* lässt sich nicht ohne die Frage nach dem Sinn des *Todes* beantworten.⁷ Wie aber nähert man sich dieser großen Fragen und (wie) kommt man zu einer Antwort?

Hinzu kommt eine existentiell-bedeutsame Erkenntnis: Zu unserem eigenen Tod haben wir keinen Zugang. Das Ereignis des eigenen Todes können wir nicht antizipieren. Uns bleibt nur die Erfahrung des Todes der Anderen. Allein die Nachricht vom Tod eines geliebten Menschen oder von unzähligen Kriegsoptionen in unserer Gegenwart macht ihn noch nicht erfahrbar. Nur durch die Bewältigung dieser Verlust-Erfahrung können wir die Realität des Todes annehmen, bezeugen und das eigene Sterben-müssen vorwegnehmen.

Der Tod ereignet sich, wenn der Andere von einem Tag auf den anderen nicht mehr da ist. Wenn seine Stimme nicht mehr hörbar, sondern nur noch erinnerbar, also nur in der inneren Anwesenheit refigurierbar ist. Das Lachen und der Blick, der Duft und die Ansprache des Anderen sind dann nicht mehr Teil eines leibhaften Weltumgangs. Nur als ein solcher leibhaftig bezeugter Tod, an dem ein Selbst durch eigenen Verlust teilhat, ist der Tod der Anderen für den Menschen eine Realität, ist die Notwendigkeit des Sterbenmüssens in ihrer radikalen Fremdheit für das menschliche Begehren nach Leben nicht mehr zu verleugnen.⁸

⁷ Gemäß Eberhard Jüngel kann sich der Lebende ohne den Tod nicht verstehen. Und umgekehrt lässt sich der Tod nur über das Leben begreifen. Vgl. EBERHARD JÜNGEL, Tod (= Themen der Theologie 8), Stuttgart ³1973, 23–25.

⁸ REBEKKA A. KLEIN, Vom Sinn des Todes. Soteriologie in einer Kultur der Digitalität, in: TOBIAS HOLISCHKA u. a. (Hg.), Digitalisierung als Transformation. Perspektiven aus Ethik, Philosophie und Theologie, Stuttgart 2022, 181–201, 184.

Die Erfahrung des Todes als Verlusterfahrung zu deklarieren, scheint selbstverständlich und naheliegend. Doch der Umgang mit dieser Verlusterfahrung ist alles andere als das. Hier sehe ich die entscheidende Stelle, an der darüber verhandelt werden muss, ob diese Erfahrung verdrängt oder integriert werden kann, ob ihr ein Sinn zugeschrieben werden kann oder nicht, und auf welche kulturellen und gesellschaftlichen Ressourcen der:die Einzelne bzw. eine Gesellschaft in diesem Prozess zurückgreifen kann.

Der Kulturosoziologe Andreas Reckwitz hat eine umfassende und vielbeachtete Studie vorgelegt, in der er die Erfahrung des Verlusts als „Grundproblem der Moderne“ qualifiziert.⁹ Seine Studie orientiert sich an zwei Leitfragen: Wieso hat die westliche (Spät-)Moderne ein Problem mit Verlusterfahrung und wie geht sie damit um? Zum existentiellen Problem wird die Verlusterfahrung für Menschen der Moderne, weil sie nicht zum Grundempfinden dieser Epoche passt: Erfahrungen der Verschlechterung der Lebenssituation, der Passivität, Unverfügbarkeit und Kontingenz usw. widersprechen dem bis dahin vorherrschenden Fortschrittsimperativ.¹⁰ Dahingegen geht Reckwitz von einer Verlusteskalation im Laufe der Spätmoderne aus. Da der Fortschrittsglaube zunehmend schwächer wird, kommt es zu Verlustpotenzierungen. Damit ist keine Zunahme von Verlusterfahrungen gemeint, sondern einerseits eine veränderte Wahrnehmung von Verlusten in der westlichen Welt. Sie erscheinen dramatischer und irreversibel. Als Beispiel nennt Reckwitz die Terrorangriffe des 11. September 2001, die Finanzkrise oder die COVID-19-Pandemie. Andererseits verändern sich die Typen der Verlusterfahrung: Auf der strukturellen Ebene ist hier von *Erschöpfungsverlusten* (z.B. Klimakrise, Globalisierung) die Rede, auf der kulturellen Ebene von *Verlustsensibilisierung*. Hierzu zählt Reckwitz beispielsweise die zunehmende Sichtbarkeit von Verlusterfahrungen und die Aufmerksamkeit für eigene und/oder fremde Verluste (der Vergangenheit) aus der Perspektive der „Verlierenden“ (z.B. Dekolonialisierungsprozesse). Diese Beobachtungen führen Reckwitz schließlich zu der An-

⁹ Vgl. ANDREAS RECKWITZ, Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Berlin 2024.

¹⁰ Vgl. RECKWITZ, Verlust, 149–155.

nahme, dass die Verlusterfahrung zum „integralen Bestandteil auch der westlichen Gesellschaft“¹¹ wird.

Diese These verstärkt sich besonders mit Blick auf die größte Herausforderung für die Moderne, den ultimativen Verlust überhaupt: Tod und Sterben. Die Moderne wird sprachlos angesichts des Todes.¹² Gemäß der zweiten Leitfrage der Studie lassen sich verschiedene „(Nicht-)Umgangsformen“¹³ mit dieser Herausforderung unterscheiden. Neben den Mechanismen, die Verlusterfahrungen verdrängen¹⁴ oder unsichtbar machen wollen, beispielsweise durch Individualisierung oder Privatisierung,¹⁵ gibt es auch Praktiken, mit denen Verluste bearbeitet bzw. verarbeitet werden sollen („*doing loss*“). „Dies gilt sowohl für den antizipierten eigenen Tod in der Zukunft als auch für andere Menschen, die verstorben sind und um die man trauert.“¹⁶

Unter *doing loss* versteht Reckwitz eine Verlustkompetenz im Umgang mit der Fragilität und Endlichkeit des Menschen.¹⁷ Verlustbearbeitungsformen angesichts des Todes können Begräbnisrituale, Psychotherapie, Risikokalkulation, künstlerische Auseinandersetzung in Musik, Film, Theater und Literatur, aber auch christliche oder transhumanistische¹⁸ Visionen eines ewigen Lebens sein. Die beiden letzteren sollen im Folgenden unter der Fragestellung, ob es sich hierbei um Deutungsrahmen und Handlungsoptionen handelt, die die Verlusterfahrung eher verdrängen oder bearbeiten, näher betrachtet werden. Für dieses Unterfangen ist eine zugrunde gelegte soziologisch bedingte Verknüpfung zentral. Einerseits sind Verluste primär subjektive Erfahrungen. Andererseits sind sie nur in einem gesellschaftlichen Rahmen erfahrbar. Verlusterfahrungen sind indi-

¹¹ Ebd., 372.

¹² Vgl. PHILIPPE ARIÈS, *Geschichte des Todes*, München 1985.

¹³ RECKWITZ, *Verlust*, 155.

¹⁴ Vgl. PETRA GEHRING, *Theorien des Todes zur Einführung*, Hamburg 2010.

¹⁵ Für den Kontext Tod und Sterben in der urbanen Gegenwart vgl. die bereits erwähnte Studie: LOKE, *Einsames Sterben und unentdeckte Tode in der Stadt*.

¹⁶ RECKWITZ, *Verlust*, 156.

¹⁷ Vgl. ebd., 360.

¹⁸ Vgl. PHILIPP VON BECKER, *Der neue Glaube an die Unsterblichkeit. Transhumanismus, Biotechnik und digitaler Kapitalismus*, Wien 2015. Sowie den Beitrag von Sarah Rosenhauer in diesem Buch.

viduell und kollektiv zugleich, sie sind mit J.-L. Nancy gesprochen „singulär-plural“¹⁹.

Neben den bereits genannten Verlustverarbeitungsformen präsentiert Reckwitz die (christliche) Religion als eine Form moderner(!) Verlustverarbeitung angesichts des Todes und der Trauer.²⁰ Wie geht *doing loss* religiös in (post)säkularer Gesellschaft? Religion gilt hier als „historisch traditionsreiche Ressource zur subjektiven Verlustverarbeitung“²¹. Welche Formen der Verlustverarbeitung hält nun diese vielversprechende Ressource bereit und für wen? Und ist mit diesem soziologischen (genauer: funktionalistischen) Religionsbegriff alles über die christliche Hoffnung gesagt? Erstens: Der Imperativ, die materielle und leibliche Welt loszulassen. Die irdische Lebenswelt und alltäglichen Sorgen der Menschen werden angesichts des bereits angebrochenen Reiches Gottes relativiert (mit Bezug auf Lk 9,25): „Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt *gewinnt*, dabei aber sich selbst *verliert* und Schaden nimmt?“ Zweitens: Der Imperativ der christlichen Nächsten- bzw. Feindesliebe und der Vergebung. Diese zweite Form christlicher Verlustbearbeitung konkretisiert sich in der Praxis des Verzeihens. Ihre christliche Grundlage ist der barmherzige, gnädige und liebende Gott*.

In beiden Strategien wird eine grundsätzliche Haltung zur Welt kultiviert, die von einem Gottvertrauen getragen ist. Die Pointe daran:

Verlusterfahrungen erscheinen in diesem Zusammenhang nicht endgültig. Man kann darauf vertrauen, dass sich die Dinge letztlich zum Guten wenden. Das gilt im besonderen Maße hinsichtlich des ultimativen Verlustes: des Todes. Die Hoffnung auf das ewige Leben, darauf, dass der Tod nicht das Ende bedeute, sondern man nach dem Tod des biologischen Körpers gleichsam verwandelt ins Reich Gottes eintrete.²²

Konkret gesprochen geht es um das offene Geheimnis des Christentums, das sich nur in der engen Verbindung von Kreuzeserfahrung

¹⁹ Vgl. JEAN-LUC NANCY, *singulär plural sein* (1996). Aus dem Französischen von Ulrich Müller-Schöll, (= transpositionen 16), Zürich 2012.

²⁰ Vgl. RECKWITZ, *Verlust*, 273–282.

²¹ Ebd., 275.

²² Ebd., 279.