

Tod und Leben—philosophisch und theologisch betrachtet

Karl Matthäus Woschitz

In his “Life and Death: Philosophical and Theological Observations,” Professor Karl M. Woschitz states that to discuss death is to discuss humanity. There is nothing more certain than death, all the same time nothing is more mysterious and enigmatic than death. Death is already a part of life. Death inherently exists in a human being. Consequently, humanity cannot neglect questions such as where we have come from, where we are going, and for what we are living. In other words, a person shapes his life in seeking after the “meaning” derived from such questions. Referring to Kant’s “Critique of Practical Reason,” Woschitz argues that if death were merely an end of a life, it would be impossible to give an ethical behavior any significance. He goes on to explain that the human mind attempts to eliminate the anxiety about death through religious affiliation. Mankind has raised his thought and sentiment from merely something visible to something invisible, and then from something humane to something divine. His discussion then proceeded to the view of death in the Egyptian civilization, the ancient Greeks and the Christian faith.

1. Hinführung und Exposition

KARL Jaspers¹ bezeichnet mit seinem geschichtsphilosophischen Entwurf der „Achsenzeit“ jene pluralen Neuansätze in der Geschichte der Menschheit, die sich um die Jahrtausendmitte v. Chr. in China mit Konfuzius und Laotse, in Indien mit den Upanishaden und Buddha, im Iran mit Zarathustra, in Israel mit der Bewegung der Prophetie und in Griechenland mit den Tragödiendichtern und Philosophen vollziehen. Ihnen gemeinsam ist eine intensive Vergeistigung und ein neues Selbstbewußtsein der Menschen, ferner eine darauf gründende kulturelle sowie religiöse Aktivität.

Als Beispiel für unser Referatsthema richten wir den Blick auf jenen kleinen Landstreifen an der kleinasiatischen Westküste, an der die ersten, unter dem Namen „Vorsokratiker“ zusammengefaßten Philosophen auftauchen, gleich der aufgehenden Sonne, und die der Wirklichkeit die „Warum“- und „Was“-Frage unterlegen. Ihre Versuche,

darauf eine Antwort zu finden, säumen den Weg der Philosophie und Theologie. Martin Heidegger bezeichnet die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts“ als die „ursprünglichste Frage“ der Metaphysik.² Für Meister Eckhart aber steht das „ohne Warum“ im Blick und markiert das mystische Ziel, alles Handeln und Denken von jeder Ichheit und jedem Eigenwillen loszulösen, denn Gott kennt kein Warum (quare), sondern ist selbst das Warum aller und für alles.³

Menschliches Denken weiß sich durch radikale Warum-Fragen in besonderer Weise bedrängt und vom rastlosen Nachfragen umstellt, so dass Hans Blumenberg in seiner „Arbeit am Mythos“ (1979, 287) die Konsequenz zieht: „Wer Warum? fragt, ist selber schuld, wenn er durch die Antwort geärgert wird“.

Kehren wir zu den vorsokratischen Philosophen zurück, von denen einer der ersten ANAXIMANDER von Milet (um 610 v.Chr.—um 547 v.Chr.) ist, der bei dem „Grenzenlosen“ („apeiron“) als Ursprung alles Seienden ansetzt. Das älteste Fragment griechischer Philosophie lautet:

„Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Anordnung der Zeit“ (Frg. B 1). Gegenüber dem Un-vergänglichen, dem Apeiron, das nach Frg. B 2 „ohne Alter“, nach B 3 „todlos und unzerstörbar“ ist, setzt Anaximander alles Seiende, das das Stigma der Vergänglichkeit an sich trägt. Es hat sein Woher, seinen Ursprung im Unzerstörbaren und sein Wohin wieder in seiner Rückkehr in dieses.

Hinzu kommt, dass Aufgang und Untergang, Herkunft und Zukunft der Dinge mit Begriffen aus dem Rechtsdenken benannt werden (Recht/dike; Buße/tisis; Ungerechtigkeit/adikia), die eine kosmische Dimension erhalten und zum Ausdruck bringen, dass Leben für das Einzellebewesen immer auch das Anschreißeln von Raum und Zeit bedeutet, womit die Lebensmöglichkeit anderer Lebewesen begrenzt und eingeschränkt wird. Darin liege die „Ungerechtigkeit“, weil Leben sich auf Kosten anderen Lebens begründen und ausweiten wolle. Solche Ungerechtigkeit erfordert Buße und Wiederherstellung des Rechtes. Dies geschieht durch die Zeit, die das Werden und Vergehen umfängt und zugleich den Ausgleich schafft.⁴

Anaximander sucht den Tod sowohl unter dem Aspekt eines Naturvorgangs als auch unter dem Aspekt eines Übels zu deuten, denn durch ihn werde „Buße“ gezahlt, um das „Recht“ (dike) wieder herzustellen. Sterben ist verdientes Erleiden von Strafe und Wiedergutmachung des Übergriffs beim Entstehen.

2. Variationen zum Thema „Leben“ und „Tod“

Vom Tode reden heißt zugleich vom Menschen reden, der diesen letzten Ernstfall seines Lebens zu begreifen und zu bewältigen sucht, oder ihn zu tabuisieren und zu verdrängen. Was der Tod und was der Sinn des Todes sei, war für die Menschen immer schon eine fundamentale Frage, denn nichts ist für ihn gewisser und selbstverständlicher als er, aber nichts auch rätselhafter und geheimnisvoller. Er erscheint als ein Grundwiderspruch zum Leben:

Abbruch des biologischen Lebens gleichsam von „außen“, oder er wird in das Leben einbezogen und in einem grundlegenden Bezug zum Leben selbst gesehen. Während das Tier dem Tod und dem Schmerz passiv unterworfen ist, ohne zu begreifen, weiß sich der Mensch von ihm „radikal“, d.h. von der Wurzel her, befragt und in Frage gestellt. Der Todesfall wird zum Ernstfall menschlichen Lebens, der nicht erst am Ende steht und wartet, sondern im „Sein zum Tode“ (M. Heidegger) ihn begleitet und immer schon mit „da“ ist.

Der Dichter Rainer Maria Rilke bringt es im „Schlußstück“ des *„Buch der Bilder“* (1900/1901) dahin zum Ausdruck, dass der Tod untrennbar zum Leben gehöre:

„Der Tod ist groß,
wir sind die Seinen
lachenden Munds.
Wenn wir uns mitten im Leben meinen,
wagt er zu weinen
mitten in uns“.

Und in den *„Sonetten an Orpheus“* wird der Tod zum Symbol menschlichen Lebens, das dem zerbrechlichen und hinfälligen Dasein—ähnlich dem zerbrechlichen Glas—einen eigentümlich schönen Klang verleiht:

„Sei immerfort in Eurydike—, singender steige,
preisender steige zurück in den reinen Bezug.
Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,
sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug“.

Im Hineinverlegen des Todes in das Leben des Menschen läßt diesen zum je „eigenen (großen) Tod“ werden, den es auszureifen gilt, wie Rainer Maria Rilke dies im *„Stundenbuch“* zum Ausdruck bringt:

„Denn wir sind nur die Schale und das Blatt.
Der große Tod, den jeder in sich hat,
das ist die Frucht, um die sich alles dreht“.

Oder:

„Wir stehn in deinem Garten Jahr und Jahr
und sind die Bäume, süßen Tod zu tragen“.

Da das irdische Leben des Menschen durch den Tod befristet und so ein „Sein zum Tode“ ist, ist dieser in das Leben jedes Einzelnen als je sein „eigener Tod“ einbezogen und zugleich dessen letzte Tat. Shakespeare spricht im Macbeth vom „Thou owest me a death“—„du schuldest mir einen Tod“,—wir alle sind noch unser Ende schuldig, den Tod. Rainer Maria Rilke spricht sogar bildhaften vom „Gebären“ des Todes, den jeder auf je eigene Weise zu vollbringen hat.

„O Herr, gib jedem seinen eignen Tod.
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
darin er Liebe hatte, Sinn und Not“.⁵

Mit diesen literarischen Beispielen zum Thema Tod und Leben ist das Thema benannt, das unter verschiedenen Blickwinkeln befragt werden kann: der Tod als das große Fragezeichen, als Schlußpunkt oder als Doppelpunkt (auf den etwas folgt), als Ende oder Vollendung, als Grenze oder als Schwelle, als Versinken oder als Verwandlung. Der Mensch als geschichtliches Wesen ist in der Zeit „da“, weshalb er sich der Frage nach seinem Anfang und Ende stellen muss. In seiner Selbst- und Welt-erfahrung stößt er unausweichlich auf sein Woher, Wohin und Wozu. D.h. er nimmt sein Leben nicht einfach hin, sondern „begeht“ und gestaltet es auf „Sinn“ hin. Das Gute muss möglich sein, wenn die Welt sittlich sinnvoll sein sollte. Wäre der Tod bloß ein sinnloser Abbruch personalen Lebens, wäre auch für das sittliche Handeln ein Sinn nicht zu bestimmen, da es keinem realen Ziel entspräche. Nach Immanuel Kant will die „praktische Vernunft“ das Todesgeschick des Menschen transzendieren und einen Ausgleich zwischen Tugend und Lebensgeschick postulieren. Soll sittliches Handeln in Wahrheit sinnvoll sein, müsse es ein Leben geben, das der tödlich verwundeten physischen Existenz überlegen ist.⁶

Kaum ein Kulturvolk hat sich in der Frühe seiner Geschichte so viele Gedanken um den Tod gemacht wie die Ägypter und mit ihrer Theologie

der Verewigung den großartigsten und aufwändigsten Versuch unternommen, den Tod zu überwinden. „Möchtest du für die Ewigkeit trinken können, gewandt gegen Theben, das du erwähltest...“, heißt es auf einer Alabasterschale aus Tutenchamuns Grab. Im Niltal, diesem meta-physischen Faden einer religiösen Kultur, kommt die Intensität einer ganzen Zivilisation von dem Todesthema her und gibt dem Lebensthema ihre Tiefe. Das ganze religiöse Denken und moralische Streben (vgl. die „Herzenswägung“ im Totengericht gegenüber der Maat als dem Prinzip der Wahrheit und Gerechtigkeit) dreht sich um diese eine Achse, Leben und Tod mit der unausreißbaren Hoffnung, dass sich aus dem Todesdunkel heraus der neue Geburtsakt bewahrheite, von dem ein Pyramidentext spricht:

„Du schläfst, damit du aufwachst. Du stirbst, damit du lebst“ (Pyr. 197b). Das von der bedrängenden Not des Sterbenmüssen herausgeforderte menschliche Herz sucht seine Todesangst mit einem Glauben zu bannen, der sich eingebunden weiß in ein Erlösungswissen, das er kultisch in seinen Totenkulten beschwört und zelebriert: die Erneuerung des Lebens durch den Tod hindurch. Der Tod als das erste große Mysterium des Menschen ist und soll doch nicht sein. Er hat das Denken und Sinnen der Menschen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Menschlichen zum Göttlichen erhoben.

3. Versuch einer Wesensbestimmung von „Leben“ und „Tod“

In den Religionen der frühen Naturvölker bilden Leben und Tod als Elemente menschlicher Erfahrung gleichsam das „Metazentrum“ und den Nerv aller Religiosität. Jede Generation weiß sich als Glied in einen langen Lebensstrom eingebettet und sieht im Ahnenglauben die Wiederholbarkeit des Lebens.

Mit der Entdeckung des „Individuums“ bei den Griechen in der bereits genannten „Achsenzeit“ vollzieht sich eine Änderung der Lebensvorstellung. Der Mensch wird zum Individuum und seine Seele/Psyche zum Symbol des eigentlichen Lebens. Sie ist göttlichen Ursprungs und unsterblich. Aristoteles bezeichnet in seiner Schrift *„De anima“* das Leben als Entelechie, weil dieses in sich selbst ein sich zu verwirklichendes Ziel trägt und so eine Form von Selbstbewegung ist.

Für Platon ist die Seele unsterblich, weil das sich selbst Bewegende in seiner Bewegung weder anfangen noch aufhören könne. Als Prozeß des Lebendigen ist sie das den Körper bewegende Prinzip auf seine Gestalt (eidos) hin und wahrt diese bei allem Wechsel durch die Zeit.

Nach der Vorstellung der christlichen Theologie ist die Seele ein

Seinsprinzip, das mit dem anderen Prinzip, dem raumzeitlichen Leib, den einen Menschen in substantieller Einheit bildet. Als menschlicher „Leib ist dieser Ausdruck der Geistperson, wobei sich das Geistige im Menschen immer in Raum und Zeit vollzieht: in Bildern, im Wort der Sprache, im gesellschaftlich Miteinander, im Hier und Jetzt der Geschichte, im Dialog mit dem anderen Du und der Mitwelt. Die Eigentümlichkeit des Menschen wird in seinem Person-sein gesehen, seinem Beisichselbstsein, dem Selbstbesitz des Subjekts, seiner Freiheit und seinem Verwiesensein über sich selbst hinaus (auf das Sein, auf Gott). Wurde der Tod in der christlichen Tradition als „Trennung von Leib und Seele“ beschrieben, so ist damit noch nichts über dessen Eigenart ausgesagt. Wird bei solch einer Trennung eine neue, unter Umständen oftmalige Verbindung mit einer weiteren Leiblichkeit konzipiert (so in der Seelenwanderungslehre der menschlichen Wiederverkörperung, Palingenese, Metempsychose—so die Orphik, der Platonische Mythos, die Neupythagoreer, der Buddhismus und Hinduismus), durchwandert die „Seele“ schicksalhaft verschiedene Einkörperungen in andere Lebewesen oder Intelligenzen.

Sieht man im Tod des Menschen ein Vorkommnis, das ihn als ein Ganzes betrifft, d.h. in seiner geistig-personalen Leiblichkeit, so ist der Tod als inneres Moment des Lebens selbst zu begreifen. D.h. ein Leben wird endgültig. „Verenden“ Pflanze und Tier, so „stirbt“ im eigentlichen Sinne nur der Mensch. In der Vereinigung der Seele mit dem Leib hat diese eine Beziehung zu der Ganzheit, deren Teil der Leib ist. Der Leib ist (anders als im platonischen Dualismus, wo er als „Gefängnis“ oder „Grab“ der Seele gilt) nach christlichem Verständnis „Ausdruck“ der Seele und Medium aller Kommunikation.⁷

Solch wesenhafter Bezug zur wurzelhaften Einheit der Welt besagt, dass in der Trennung von Leib und Seele dieser Weltbezug nicht aufgehoben wird, sondern die Seele in eine größere Nähe und innerliche Bezogenheit zu dem realen Grund der Einheit der Welt gerät, in dem Alles mit Allem verbunden ist. Schon vor der „Trennung“ im Tod war die Geistseele durch ihre Leiblichkeit schon immer offen auf das Gesamte hin und in Kommunikation mit dem Ganzen der Welt.

In und durch die leibgeistigen Personen wächst die Wirklichkeit der „Welt“ langsam in ihre innere Gestalt hinein und wird zu ihrer Gestalt und Vollendung gebracht. Ihr Ende ist nicht Negation des Seins, sondern sich-gezeitigt-habende Freiheit und Vollendung der Zeit.

So liegt über dem „eigenen Tod“ des Menschen und dem Ende der Geschichte eine eigenartige Zweideutigkeit und Verhülltheit des Gelingens oder Mißlingens, der erreichten Fülle des Lebens oder der zutage

trehenden Leere und Nichtigkeit. Bei der Frage, ob der Tod primär ein Phänomen der Desintegration, der Trennung von Lebensprinzipien eines Ganzen oder der Verwandlung eines Ganzen oder beides zusammen sei, lässt sich theologisch nur von der Sinnbestimmtheit des Menschseins her sagen, nämlich, dass mit seinem Wesen ein ermöglichtes und verpflichtendes Ziel gesetzt ist, auf das er sich als seine absolute Zukunft, (Gott), bewegen soll in glaubend-hoffender Offenheit. So verweist der Tod in seiner Zeichenfunktion auf eine Sinndimension hin, auf die „innere Gestalt“ als dem Endpunkt empirischer Existenz, die über den vordergründigen Charakter der Vernichtung den der Verwandlung gewinnt. Die darin zutage tretende teleologisch-repräsentative Grundentscheidung personaler Existenz (Schelling spricht von einer „Essentifikation“) bedeutet in ihrem „Dass“ und „Was“ (Wie) Endgültigkeit und Eindeutigkeit zugleich.

4. Exemplifikationen und Perspektiven

Je nach dem zugrunde liegenden Begriff des „Lebens“ differenziert sich auch die Bedeutung von Tod. So bezeichnet, allgemein gesprochen, das Leben eine analoge Seinsweise, die sich auf den einzelnen Stufen unterschiedlich und in je höherem Maße verwirklicht. Naturwissenschaftlich ist das Leben an das Protoplasma als höchster bekannter Organisationsform gebunden. Das leibhaft Lebendige ist als geordnete Einheit einer pluralen Wirklichkeit zu fassen, die sich als eine in der Vielzahl ihrer Teile und Momente in Raum und Zeit, in Selbstbewegung und Selbstgestaltung zusammenhält und durchhält. Es hat den Ursprung seiner Bewegung und die Richtung seiner Bewegung in sich selbst.⁸

Einen dynamisch-evolutionistischen Ansatz des Lebens hat der französische Anthropologe und Theologe Teilhard de Chardin SJ (1881–1955) entwickelt. In seiner Totalperspektive, die alles umfaßt, bilde der Mensch in der sich energetisch-geistig vollziehenden Evolution mit ihren unterschiedlichen Sinndimensionen der Bewegung und ihrer Stufenfolge den Mittelpunkt, die Achse und die Spitze einer zusammenhängenden Ordnung. (So Teilhard in seinem Hauptwerk „*Le phénomène humain*“ deutsch.: *Der Mensch im Kosmos*). Dabei korrespondiert der „Außenseite“ (Materie) stets die „Innenseite der Dinge“ (Geist) mit der „Revolution der Zelle“ als der eigentlichen „Schwelle des Lebens“, die sich dann in verschiedenen „Lebensbäumen“ verzweigen. Die „Schwelle der Reflexion“ aber bildet den Schritt der Menschwerdung im Geiste mit der „Liebe“ als der entscheidenden energetischen Kraft. Dieser Weg, der in „das höhere Leben“ mündet, hat

seinen Zielpunkt im „Punkt Omega“, denn auf „die Schwelle des Ichbewußtseins des Individuums“ folgt das planetarische und kosmische Kollektivbewußtsein.

Teilhard de Chardin verfolgte das Ziel, eine Evolution der Humanität wie eine Humanität der Evolution zu konzipieren und sieht in der Menschwerdung Christi die Offenbarung der „Innenseite“ der Materie als „Energie Liebe“ als Grund der Ermöglichung von Vitalisation und Homination. Die physikalische Energie hingegen bestimmt er als äußere, „tangente“ Energie.

Für Karl Rahner SJ (1904–1984), den einflußreichsten katholischen Theologen des 20. Jh.s, ist zentral für den Begriff „Leben“ das Stichwort „Selbsttranszendenz“. Jedes Lebewesen hat seine „Innerlichkeit“, wie es sich steuert und aufbaut, wie es sich erhält und zur Umwelt verhält in Selbstbewegung, Lebensraum und Zeitgestalt. Einerseits wird die Umwelt in den Bereich des eigenen Seins einbezogen, andererseits aber wendet sich das Leben nach außen und entfaltet sich, sich selbst übersteigend, in geistiges Leben hinein. Das große Geheimnis innerhalb der Wirklichkeit aber ist der Mensch, sich selbst zur Frage geworden, in Freude und Angst, in Sinnsuche und Scheitern. Zum bleibenden inneren Moment seiner konkreten Geistperson gehört seine Leiblichkeit, aber auch die Ansprechbarkeit für einen Anruf zu verantwortlicher Antwort, seine Personalität, aber auch die existentielle Erfahrung des Absurden, von der Albert Camus⁹ spricht, jener unüberbrückbaren Diskrepanz zwischen Ich und Nicht-Ich. In dieser Konfrontation des menschlichen Selbstbewußtseins mit der dinghaften und undurchdringlichen Gegebenheit der Welt, die jeder Transzendenz entbehre. Wie könne man in einem solchen Spannungsfeld zwischen Welt und Bewußtsein die Würde des Menschen rechtfertigen? A. Camus verlangt eine selbstzweckhafte Revolte gegen die Absurdität, die sich in der entschlossenen Tat und in der größtmöglichen Lebensintensität äußert. In der unmittelbaren Bejahung des Lebens liege der oberste Wert für das Individuum und zugleich für die Existenz aller Menschen.

Für Sören Kierkegaard und Karl Rahner jedoch bezeichnet das „Absurde“ das paradoxe und vom Verstand nicht mehr begreifbare Faktum der Menschwerdung Christi, die Verbindung von Zeitlichkeit und Ewigkeit, die aber als das Urbegreifliche begriffen und dadurch Gegenstand des Glaubens werden kann, „denn gerade das Absurde ist der Gegenstand des Glaubens und das Einzige, was sich glauben lässt“.¹⁰ Die Menschwerdung ist „das Absurde,... weil es den Widerspruch enthält, dass das, was nur im strikten Gegensatz zu allem menschlichen Verstand das Historische werden kann, es geworden ist. Dieser Wider-

spruch ist gerade das Absurde, das nur geglaubt werden kann“.¹¹ Wird das Wesen des Menschen als die offene und personal-geistige sich vollziehende Transzendenz auf das absolute Geheimnis, Gott genannt, verstanden, dann besagt nach der christlichen Theologie die Menschwerdung Jesu Christi die absolut höchste Erfüllung dessen, was mit dem Begriff „Mensch“ ausgesagt wird, d.h. aber auch vom Begriff Leben und Tod des Menschen—als „Leben mit Christus“ und „Sterben mit Christus“. Weil in der Inkarnation Jesu Christi Gott dieser nahegekommene Nächste selbst geworden ist, kann in jedem Nächsten immer wieder dieser eine Nächste und Fernste zugleich angenommen und geliebt werden.

Anmerkungen

¹ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, bes. 19ff.

² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935; 1953) 2.

³ Meister Eckhart, *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem; Lateinische Werke* Bd. 3 hrsg. von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, A. Zimmermann und Loris Stualese, 1994, S. 41, 11f.

⁴ Zur Thematik vgl. K. Jaspers, *Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander* u.a., 1957.

H. Schwabl, Anaximander. Zu den Quellen und seiner Einordnung im vorsokratischen Denken, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964) 59–72; M. Riedel, „Arché“ und „Apeiron“. Über das Grundwort des Anaximander, in: *AGpH* 69 (1987) 1–17.

⁵ R.M. Rilke, *Werke* in 3 Bänden, Bd. 1, 1966, 1–3.

⁶ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I.T., II, 2. Hauptstück 4, Recl. 146ff.

⁷ In Horizont der biblischen Anthropologie heisst die Menschwerdung des Logos „Fleischwerdung“ (Joh 1, 14), „incarnatio“ und ist konstitutiv für Heil und Erlösung.

⁸ Vgl. A. Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution*, 1968.

⁹ Nach A. Camus entsteht „das Absurde aus ... der Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt.“ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, dtisch. 1956, 29.

A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, 1953. Camus sieht in der metaphysischen Revolte die Bestreitung eines absoluten Zieles des Lebens und der Mensch setze sich im Vergessen seiner Grenze und im uneingeschränkten Bejahen der Wirklichkeit selber an die Stelle Gottes.

Vgl. dazu J. Möller, *Absurdes Sein?*, 1959.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, in: *GW*. hg. von E. Hirsch u.a., 16. Abt. 1, 1958, 202.

¹¹ S. Kierkegaard, a.a.O., 203.

vgl. R. Kroner, *Between faith and thought*, 1966, 26–36.