

Tod – Ende des Lebens!?

Grenzfragen

Veröffentlichung des Instituts der Görres-Gesellschaft  
für interdisziplinäre Forschung  
(Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie)  
Herausgegeben von Ludger Honnefelder

Band 38

# Tod – Ende des Lebens!?

Herausgegeben von Ulrich Lüke

Beiträge von

Heinz Angstwurm

Karl Gabriel

Christian Hillgruber

Ludger Honnefelder

Ulrich Lüke

Hubertus Lutterbach

Peter Neuner

Florian Rauch

Matthias Reményi

Eberhard Schockenhoff

Peter Volek

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: W. Dittebrandt Layout & Satz, Baden-Baden  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

978-3-495-48631-3

## Inhalt

Vorwort .....	7
Aphoristisches Präludium .....	9
<i>Ulrich Lüke</i>	
Tod – soziologisch .....	31
<i>Karl Gabriel</i>	
Der Tote lebt? Zur populären Heiligprechung des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. ....	55
<i>Hubertus Lutterbach</i>	
Tod aus medizinischer Perspektive .....	89
<i>Heinz Angstwurm</i>	
Tod aus der Perspektive eines modernen Bestattungsunternehmens .....	103
<i>Florian Rauch</i>	
Bemerkungen zu Tod und Sterben in philosophischer Sicht .....	111
<i>Ludger Honnefelder</i>	
Tod aus philosophischer Perspektive: Philosophiegeschichtlich .....	119
<i>Peter Völek</i>	

*Inhalt*

Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens Eine thanatologische Skizze .....	143
<i>Matthias Reményi</i>	
Was heißt menschenwürdig sterben? .....	177
<i>Eberhard Schockenhoff</i>	
Tod aus rechtlicher Perspektive .....	193
<i>Christian Hillgruber</i>	
Aspekte zu einer Theologie des Todes .....	227
<i>Peter Neuner</i>	
Autoren .....	255
Namensregister .....	257

## Vorwort

Nichts ist so sicher, eben so todsicher, wie der Tod. Und kaum etwas ist rational, emotional, sozial so sperrig wie der Tod. Die Veränderungen der Bestattungskultur – aus der im christlich geprägten Europa ursprünglich üblichen Ganzkörperbestattung wurden Urnenbestattungen in Kolumbarien, Friedwaldbestattungen, anonyme Bestattungen, Seebestattungen, private Aufbewahrung von Urnen etc. – haben primär mit gesellschaftlichen Veränderungen zu tun und sind zu einem Indiz für eine veränderte Interpretation des Todes geworden. Der mobilitätsbedingte Verlust einer mehrere Generationen übergreifenden Beheimatung hat die Bedeutung der Erinnerungsorte relativiert. Die durch Kirchenferne gespeiste Ritenunsicherheit im Umgang mit dem Tod hat die ursprünglich christlich-religiös geprägte Sterbebegleitung und die folgende Erinnerungskultur stark verändert. Eine allgemeine Unsicherheit bezüglich des Umgangs mit dem Tod hat sich auch durch neue nichtchristlich-religiöse oder dezidiert nicht-religiöse Anbieter im Bereich der Todesdeutung und der Todesbewältigung ausgebreitet.

Das Görres-Institut für interdisziplinäre Forschung hat – seiner Grundsatzbestimmung folgend – aus zehn verschiedenen Perspektiven den Tod in den Blick genommen und versucht, sich ihm soziologisch, historisch, medizinisch, thanatologisch, juristisch, philosophisch, theologisch etc. zu nähern. Es wird erkennbar, dass beim Thema Tod, – und zwar je mehr er dem Menschen auf den Leib rückt, desto mehr, – eine saubere Trennung von existentiellen und von empirischen Dimensionen kaum möglich ist. Auch hier klaffen – ähnlich dem Geist-Gehirn-Problem – die Erste-Person- und die Dritte-Person-Perspektive bzw. die Subjekt- und die Objekt-Perspektive auseinander. Umso mehr erscheint es notwendig,

## *Vorwort*

sich diesem Phänomen aus so verschiedenen Perspektiven und Wissenschaftsdisziplinen zu nähern, wie es hier geschehen ist.

Auch diese multiperspektivische Art, Licht ins Todesdunkel zu bringen, leuchtet die Frage nach dem Tod selbstverständlich nicht endgültig aus und hat zweifellos auch jeweils tiefe fachspezifische Schlagschatten. Ganz unzweifelhaft aber ist diese Art von wissenschaftlicher Notbeleuchtung ein zumindest einige Aspekte erhellender Lichtblick.

Dieser oder jener Beiträger war ein wenig säumig bei der Lieferung seines Beitrags, sodass man den Tod des Beiträgers noch vor Abgabe seines Todes-Beitrags hätte befürchten könnten. Wenn damit auch die frühere Herausgabe dieses Bandes verhindert war, so hat doch Frau Sabine Durchholz M.A. am Lehrstuhl für Systematische Theologie der RWTH Aachen mit gleichermaßen großer Umsicht, Sachkenntnis und einer manches an Zeitverzug kompensierenden Geschwindigkeit die Endredaktion besorgt. Das hat die Säumigkeit zur Saumseligkeit abgemildert. Für ihre Qualitätsarbeit, für die wohlerprobte Betreuung durch den Alber-Verlag und die Unterstützung der Arbeit unseres Instituts durch die Görres-Gesellschaft insgesamt habe ich herzlich zu danken.

Ulrich Lüke

## Aphoristisches Präludium

18. IX. 2009 München-Fürstenried  
Jahrestagung der Görresgesellschaft

*Ulrich Lüke*

### *1. Zur Einführung: Memento mori*

Das Mittelalter und die Neuzeit bis hin zur Aufklärung kannten eindrucksvolle Totentanzgemälde; sie waren ein frommes *memento mori*, die Erinnerung daran, dass der Tod in jedem Alter hautnah oder schon inwendig da ist. Und sie bebilderten, was der Psalm 90, 12 sagt: „Unsere Tage zu zählen, lehre uns. Dann gewinnen wir ein weises Herz.“

Ein großartiges Exemplar dieser Totentanzgemälde ist oder besser war der Basler Totentanz aus dem 15. Jahrhundert ursprünglich gemalt auf die sechzig Meter lange und zwei Meter hohe Innenseite der Friedhofsmauer an der Predigerkirche und vielfach restauriert bis zum Abbruch der Mauer im Jahr 1805. Die Aufklärung mochte keine Totentänze, sie tanzte ums selbst gegossene Goldene Kalb ihrer eigenen Vernunft.

Die geretteten Reste dieses letzten Totentanzes und diverse Abbildungen von ihm, u. a. Stiche von Merian, finden sich heute im Kunstmuseum und im Historischen Museum Basel.

Außer den teils opulenten Totentanzbildern gab es auch zahllose Vanitas-Bilder, die schon im Mittelalter, vor allem aber in der Renaissance und im Barock in Vielzahl und in immer neuen Variationen gezeichnet, gemalt, als Relief oder Vollplastik erstellt wurden. Häufig prangt in den Vanitas-Bildern ein menschlicher Toten-

schädel, oft sind erlöschende Kerze, auslaufende Sanduhren, verwelkende Blumen zu sehen.

Hofnarren hatten im Mittelalter auch die Aufgabe mit dem Mittel ihrer Theatralik, den Herrscher an die Vergänglichkeit seiner Macht und seines Lebens zu erinnern, indem sie ihm im Spiegel ihrer Lächerlichkeit seine eigene Lächerlichkeit angesichts der Endlichkeit vor Augen führten.

Auch die Dichtung, die in Deutschland vor allem im Umfeld des Dreißigjährigen Krieges entstand (Andreas Gryphius u. a.), fand im Vanitas-Motiv eines ihrer Hauptthemen.

Gibt es keine zeitgenössischen Vanitas-Bilder, keine zeitgenössischen Totentänze mehr? Oder ist das die für uns Heutige angemessene Form eines postmodernen Totentanzes, was wir in Gunther von Hagens Körperwelten zu sehen bekommen: plastinierte Körper, gehäutet, mit freipräparierten Geweben und in Scheiben geschnitten, beim Basketball oder Hochsprung, am Saxophon, sogar beim Sex? Was zunächst als Bereitstellung von Objekten zum medizinischen Ausbildungs- und Forschungsbedarf legitimiert, präsentiert und schließlich als Lehrmittel vermarktet wurde, bringt längst weit höhere Gewinnmargen in den allgemein zugänglichen und inzwischen weltweit präsentierten Ausstellungen. Sind hier Lehrmittel zu Kunstgegenständen oder zu existentiellen Warnhinweisen mutiert, transformiert oder geadelt worden?

Einmal vorausgesetzt, dass nur mit denen, die das vor dem Tod so gewollt haben, das geschieht, was von Hagens nach dem Tod mit ihnen gemacht hat, bleibt doch zu fragen: Ist das die merkantile Kombination von einem Voyeurismus derer, die die Ausstellung besuchen, und dem ins Postmortale zielenden Exhibitionismus, derer, die ihren Körper dazu verkauft haben? Ist das die plastinierte somatisierte Sehnsucht nach „Leben“ über den Tod hinaus? Ist das ein neues renditeorientiertes Genre zwischen Gruselkabinett, Sexismus und gezieltem Tabubruch? Ist das künstlerische Darstellung und medizinische Aufklärung in einem, wie der Pro-

## Einleitung

pagator dieser Veranstaltung zu betonen nicht müde wird, oder eher keines von beiden? Ist Gunther von Hagens also der die Endlichkeit in Erinnerung rufende Hofnarr unserer Tage. Oder ist das ganze Gewese ein memento mori ohne Gott?

Nach Zeitungsberichten und Fernsehdokumentationen gibt es in der Ukraine die sogenannten „Havarie-Reisen“ als Angebot an Touristen unter dem Titel „Tagesausflug in die Todeszone“. Dahinter verbirgt sich der Besuch am Betonsarkophag des havarierten Atomreaktors von Tschernobyl.<sup>1</sup> Zwar ist die Aufenthaltszeit dort limitiert, es wird ein Plastik-Overall angezogen und die Schuhe werden anschließend dekontaminiert. Das scheint zu beruhigen. Auch ein Bundestagsabgeordneter der Grünen, die ansonsten die dort drohende tödliche Gefahr betonen, wurde vor Ort gefilmt. „No risk, no fun!“ Haben wir hier ein Spiel mit dem Tod angesichts des wirklichen Todes vor uns.

Wer unter dem Stichwort „Der Tod“ im Internet den Buchmarkt absuchte<sup>2</sup>, der stieß auf den in seiner Selbstbezüglichkeit bemerkenswerten Eintrag: „*Der Tod* bei Amazon schnell, sicher, *Der Tod* bestellen! *Der Tod* ab 20 € portofrei.“

Nehmen wir den Tod nicht mehr ernst? Oder nahmen ihn frühere Generationen zu ernst? Sollte man den Tod leichter oder gar auf die leichte Schulter nehmen?

Der Mensch, jeder Mensch hat ein unverfügbares Lebensrecht von Gott, und er hat eine von jedem abzugeltende Sterbepflicht vor Gott. Gott ist es, der das Leben gibt und nimmt; so jedenfalls wurde es vormals im christlichen Abendland gedacht. An beiden Stellen, an der Gabe des Lebens und der Aufgabe des Sterbens versucht sich der moderne Mensch in Eigenregie. In der auf Gentechnik gestützten Synthetischen Biologie versucht er, die essentiellen Lebensbausteine zu synthetisieren, um daraus – auf lange

---

1 <http://www.zeit.de/online/2009/32/bg-tschernobyl> (27.08. 2013).

2 [www.google.de/der Tod](http://www.google.de/der+Tod) (02.09. 2009).

Sicht – selbst Leben zu kreieren. In der modernen Medizin versucht er, das Leben zu optimieren und zu prolongieren. In der durch Sterbehilfeorganisationen merkantilisierten Festlegung von Todesart und Todeszeitpunkt versucht er, unter Kosten-Nutzen-Abwägung für seine „Restlaufzeit“ selbstbestimmt sein Leben zu terminieren.

Ich möchte sozusagen als leichtfüßiges Präludium für die anschließenden gewichtigen fachwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Tod einen Blick auf den schier unübersehbaren Schatz an Aphorismen werfen, die auf ihre Weise den Tod thematisieren. Da wird der Tod mit leichtem Ernst und mit ernster Leichtigkeit zur Sprache gebracht.

Gerade die Aphorismen zum Thema Tod sind quasi Brühwürfelsätze, sind konzentrierte Extrakte, manchmal die sprachlich auf ein Minimum eingedampfte Weisheit dickleibiger Thanatologien.

Man könnte den Rückgriff auf die Aphorismen auch eine gedankliche Overtüre nennen, in der fast alle Motive der folgenden tragischen Oper oder der tändelnden Operette mit dem Thema Tod erstmals angespielt werden. In den Aphorismen klingen wie in einer Overtüre die Aspekte des Todes, die Deutungen des Todes und die Haltungen zum Tod an und werden als sprachlich-gedankliche Verdichtungsgebilde raumzeitlich gegenwärtig und abrufbar.

Zugleich lassen sich die Aphorismen in Klassen von Aspekten, Deutungen und Haltungen zum Thema Tod bündeln. Abschließend oder vielleicht gedanklich aufschließend soll dann das Ineinander von essentieller Todesdeutung und existentieller Selbstdeutung in den Blick genommen werden.

## *Einleitung*

### *2. Der Tod in Aphorismen und Sentenzen*

#### 2.1. Der Tod als Transformation, als Durchgang und Übergang

Diese Position ist in der vorchristlichen griechischen Antike bis heute bestens belegt. In der Antike wird sie häufig mit einer Seelenlehre kombiniert, bei der die nach griechischer Vorstellung zeitlebens an den Leib gebundene Seele, im Tode das Gefängnis des Leibes nun endlich verlassen und wieder in göttlich-ewige Dimensionen zurückkehren kann.

Diese mit einer Präexistenz gekoppelte griechische Seelenlehre ist allerdings keine christliche Vorstellung. Gleichwohl ist ausgehend von einer christlichen Seelenlehre, die der Seele einen Anfang in der Zeit zuordnet der Tod auch als Transformation, als Durchgang oder Übergang denkbar. Was der Mediziner Exitus nennt, ist aus dieser christlichen Perspektive eher Exodus oder Transitus.

Der Begründer der Psychophysik und experimentellen Psychologie Gustav Theodor Fechner (1801-1897) vertrat ein solches Transformations-, Durchgangs- oder Übergangsmodell:

Der Tod ist nur eine zweite Geburt zu einem freieren Sein, wobei der Geist seine enge Hülle sprengt und liegen und verfaulen lässt, wie das Kind die seine nach der ersten Geburt.<sup>3</sup>

Als eine aus dezidiert christlichem Nährboden wachsende Position vertritt z. B. der Philosoph, Theologe und Dichter Johann Gottfried von Herder (1744-1803) die Transformationsthese:

Nehmt die äußere Hülle weg, und es ist kein Tod in der Schöpfung; jede Zerstörung ist Übergang zum höheren Leben.<sup>4</sup>

---

3 <http://www.aphorismen.de/zitat/113943> (27.08.2013).

4 <http://www.aphorismen.de/zitat/154737> (27.08.2013).

Bei Augustinus von Hippo (354-430) ist diese Sicht des Todes als Transformation, als Durchgang oder Übergang zu einem anderen Leben in seinem ganzen Werk belegt, vielfach mit einer seelsorglich-pastoralen Intention. Die Transformation führt bei ihm trotz all ihrer Irreversibilität aber nicht zur völligen Beziehungslosigkeit zwischen Lebenden und Toten:

Die Toten sind nicht tot, sie sind nur nicht mehr sichtbar. Sie schauen mit ihren Augen voller Licht in unsere Augen voller Trauer.<sup>5</sup>

Nicht trauern wollen wir nicht trauern, dass wir ihn verloren haben, sondern danken, dass wir ihn gehabt haben, ja auch jetzt noch haben; denn wer in Gott stirbt, der bleibt in der Familie.<sup>6</sup>

Ganz dezidiert übernimmt die Liturgie der Katholischen Kirche diese Position, Tod als Transformation bzw. Tod als Durchgang und Übergang in der Präfation der Totenmesse:

Bedrückt uns auch das Los des sicheren Todes, so tröstet uns doch die Verheißung der künftigen Unsterblichkeit. Denn deinen Gläubigen, O Herr, wird das Leben gewandelt nicht genommen. Und wenn die Herberge der irdischen Pilgerschaft zerfällt, ist uns im Himmel eine ewige Wohnung bereitet.<sup>7</sup>

Hier wird der Tod – wie ein Umzug – ein letzter Durchgang und Übergang aus der vorläufigen Heimatlosigkeit der irdischen Existenz in die endgültige Beheimatung bei Gott.

## 2.2. Der Tod als Vollstrecker einer umfassenderen Gesetzmäßigkeit

Die Annahme einer umfassenderen Gesetzmäßigkeit, in der der Tod nur ein Element ist, nimmt dem Tod natürlich auch etwas von seiner Omnipotenz und Absolutheit. Er wird im Dienste einer hö-

---

5 <http://www.aphorismen.de/zitat/150708> (27.08.2013).

6 <http://www.aphorismen.de/zitat/25643> (27.08.2013).

7 Vgl. u. a. Benediktiner der Erzabtei Beuron (Hrsg.): Schott-Messbuch für die Wochentage, Teil II, Freiburg/ Basel/ Wien, 1984 ff., S. 1041.

## Einleitung

heren, möglicherweise sinnvollerer Ordnung funktionalisiert. Die Bhagavadgîta, das indische Lehrgedicht aus dem 6. Buch des Mahâbhârata, formuliert diesen Gedanken so: „Das Ende der Geburt ist Tod, des Todes Ende ist Geburt. So ist's verordnet...“<sup>8</sup>

Verordnet ist dies in der vorgegebenen Weltordnung, hier im hinduistischen und andernorts im buddhistischen Dharma.

Ähnliches scheint auch dem Diktum des römischen Kaisers und Philosophen Mark Aurel (121-180) zugrunde zu liegen:

Verachte nicht den Tod, sondern befreunde dich mit ihm, da auch er eines von den Dingen ist, die die Natur will.<sup>9</sup>

Hier wird eine stoische Gleichmut dem Tode gegenüber als letzte Freiheitstat des Menschen und Ausdruck seiner Größe postuliert. Hier wird die Natur zur umfassenderen Gesetzmäßigkeit erhoben, die überdies in der Lage ist, etwas wollen zu können.

Die umfassendere Gesetzmäßigkeit ist bei vielen antiken Philosophen griechischer und nachmals römischer Provenienz das Schicksal, gr. *anángke*, lat. *fatum*. In den vom Schicksal verfügbaren Tod willigt man ein. Bei Seneca heißt es daher: „Wenn du einwilligst, führt dich das Schicksal, wenn nicht, zwingt es dich.“ „Die Philosophie mahnt, füge dich dem Schicksal.“<sup>10</sup> Schließlich wird der Tod zu einem Exerzitium für die Freiheit:

Richte deine Gedanken auf den Tod! Das will sagen: richte deine Gedanken auf die Freiheit! Wer sterben gelernt hat, hat verlernt, ein Knecht zu sein.<sup>11</sup>

Affekte sind des stoischen Philosophen und des wirklich Weisen unwürdig; seine Affektkontrolle ist der personale Reflex auf die umfassende Gesetzmäßigkeit des *fatum*.

---

8 <http://www.aphorismen.de/zitat/153508> (27.08.2013).

9 <http://www.aphorismen.de/zitat/150138> (27.08.2013).

10 Seneca, L. A.: *Epistulae morales* 107, 11; 16, 5.

11 Seneca, L. A.: *Epistulae morales* 26, 10.

Ob und in wieweit ein solcher Fatalismus ein Trostpotalential in sich birgt, oder ob sogar auch die Trostbedürftigkeit unter das Verdikt der nicht bewältigten Affektkontrolle fällt, ist in der griechisch-römischen Antike unterschiedlich und je nach Autor ggf. von Fall zu Fall zu betrachten.

### 2.3. Der Tod als unbegreifliche Dimension

Die bleibende Unbegreiflichkeit des Todes thematisiert auch der Chemiker Justus von Liebig (1803-1873). Das vom Glauben an eine nahezu unbegrenzte Leistungsfähigkeit des naturwissenschaftlichen Zugriffs auf die Welt geprägte 19. Jahrhundert, mochte solche Sätze wohl nicht:

Was wir vom Leben wissen, hilft uns nicht den Tod zu begreifen, der für uns ein unerforschliches Geheimnis bleibt.<sup>12</sup>

Der Schweizer Pfarrer und Dichter Kurt Marti (\*1921) wird mit einem Aphorismus zitiert, der seiner sonstigen in zahlreichen Gedichte zum Ausdruck gebrachten Glaubensoption zu widersprechen scheint.<sup>13</sup> Aber die Diskrepanz liegt in der Differenz der Begriffe glauben und wissen begründet.

Nein, vom Tod wissen wir nichts. Seriös bleibt allein die Tautologie: Der Tod ist der Tod ist der Tod.

Für das, was wir vom Leben wissen, haben wir zeitlebens zwei Zugangswege die Objekt-Perspektive oder Dritte-Person-Perspektive einerseits und die Subjekt-Perspektive oder Erste-Person-Perspektive andererseits. Wir haben also einerseits die objektivierende Außenansicht z. B. des naturwissenschaftlichen Beobachters und andererseits die subjektive Innenansicht des teilnehmenden Subjekts.

---

12 <http://www.aphorismen.de/zitat/158132> (27.08.2013).

13 Vgl. z. B. den Gedichtband von Marti, K.: *Leichenreden*. Neuwied 1969.

## *Einleitung*

Was immer wir gemäß der Erste-Person-Perspektive vom Tod zu wissen meinen, wissen wir als Lebende und nicht als Tote. Damit behält der Tod aus dieser Perspektive seine hermetische Unbegreiflichkeit oder anders formuliert: Damit sind wir aus dieser Perspektive von einer prinzipiell bleibenden Inkompetenz gekennzeichnet. Das von vielen Naturforschern heftig bestrittene, nicht selten sogar als Verrat an der Wissenschaft eingestufte „*ignoramus et ignorabimus*“, das DuBois Reymond in Bezug auf das Geist-Gehirn-Problem formulierte, könnte hier in der Deutung des Todes einen weiteren Anwendungsfall finden.

### 2.4. Der Tod als ambivalentes Ereignis – Freund oder Feind

Der Philosoph und Aphoristiker Hanspeter Rings (\*1955) bringt diese Position auf die kürzeste Formel mit der Frage: „Ist der Tod nun Aus- oder Einfall?“<sup>14</sup>

Beide Begriffe, Aus- und Einfall, bringen nicht nur im Miteinander die Ambivalenz zu Ausdruck, stehen nicht nur zueinander konträr, sie sind es auch in sich selbst.

Ist der Tod als Ausfall von Organen, als Ausfall des ganzen Organsystems Mensch, also aus der Defizit-Perspektive zu sehen? Oder ist er wie ein Ausfall aus der belagerten Festung der irdischen Endlichkeit, als Erweiterung und Entgrenzung, also eher aus der Profit-Perspektive zu sehen?

Ist der Tod ein Einfall von außen in den Bezirk des Lebens, etwas wie ein tödlicher Keim, ein Trauma mit dramatischen Konsequenzen, also ein terminales invasives Ereignis? Oder ist der Tod so etwas wie ein blitzgescheiter Einfall des Lebens zur Optimierung des Erbguts, zur Verteilung und zum Schutz von biotischen und abiotischen Ressourcen? In dem Sinne wäre zu sagen: Der Tod ist lebensnotwendig und das Leben todespflichtig.

---

14 <http://www.aphorismen.de/zitat/158083> (27.08.2013).

Wer, wie offenbar die meisten Menschen, die unentscheidbare Ambivalenz nicht aushält, wird zu einer zumindest angedeuteten theistischen oder atheistischen Glaubensoption seine Zuflucht nehmen oder sein agnostisches Credo beten.

Der evangelische Theologe und bedeutende Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851-1930) sieht diese Ambivalenz des Todes und fragt nach: „Wissen wir denn, ob Gottes Sache oder unser Bestes besser gefördert wird durch unser Leben oder durch unseren Tod?“<sup>15</sup>

Unter Hinweis auf die menschliche Unkenntnis hält er zwar die Ambivalenz des Todes offen, bringt aber Leben wie Tod in einen Sinn- und Funktionskontext zur Sache Gottes oder zum Besten des Menschen. Und insofern löst er die Ambivalenz doch implizit auf.

Ganz ähnlich formuliert es der griechische Philosoph Platon (427-347), der seinen Sokrates sagen lässt: „Niemand weiß, was der Tod ist. Nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das größte ist unter allen Gütern.“<sup>16</sup>

Und in diesem Kontext entwirft er die Alternative, der Tod sei entweder so etwas wie ein tiefer traumloser Schlaf, den sich sogar Xerxes von Persien wünsche, aber vermutlich nur selten habe, oder er sei Begegnung mit den schon vorher Gestorbenen:

Falls der Tod aber gleichsam ein Auswandern ist von hier an einen anderen Ort, und wenn es wahr ist, was man sagt, dass alle, die gestorben sind, sich dort befinden, Welch ein größeres Glück gäbe es wohl als dieses?<sup>17</sup>

Rainer Kunze<sup>18</sup> hat eines seiner Gedichte unter eine Überschrift gesetzt, die fast triumphal anmuten könnte und hält doch die Ambivalenz aufrecht:

---

15 <http://www.aphorismen.de/zitat/153616> (27.08.2013).

16 <http://www.aphorismen.de/zitat/151275> (27.08.2013).

17 <http://www.aphorismen.de/zitat/150626> (27.08.2013).

18 Kunze, R.: Gedichte, Frankfurt am Main 2001, S. 218.

## *Einleitung*

Ostern

Die glocken läuteten,  
als überschlugen sie sich vor freude  
über das leere grab

Darüber, daß einmal  
etwas so tröstliches gelang,

und das staunen währt  
seit zweitausend jahren

Doch obwohl die glocken  
so heftig gegen die mitternacht hämmerten –  
nichts an finsternis sprang ab

Die Osterbotschaft, auch an die große Glocke gehängt, auch mit einer groß angelegten österlichen Verkündigungsattacke versehen, ändert an der Faktizität dieser tiefsten mitternächtlichen Dunkelheit nichts, ist aber immerhin Zeugnis dafür, dass die Mitternacht als Anfang eines neuen lichtvollen Tages gedeutet wird.

### 2.5. Der Tod als marginales Ereignis

„Der Tod ist nichts, die Angst ist alles.“ So bringt Manfred Hinrich (Philosoph und Schriftsteller, \*1926) eine Version der Marginalisierung des Todes ins Wort. Und es fragt sich, ob nicht genau diese Behauptung, alles sei nur Angst und insofern von überschaubarer und durchstehbarer Endlichkeit, gerade eine Funktion der Angst ist, die dem Tode als einer unüberschaubaren undurchdringlichen Wirklichkeit geschuldet ist.

„Der Tod ist eigentlich nur die Angst vor dem Tode.“<sup>19</sup> So äußert sich auch Martin Luther (1483-1546). Und diese Angst kann man ja eigentlich nur als Lebender haben. Soll das heißen: Überwinde die Angst vor dem Tod und der Tod ist weg?

---

<sup>19</sup> <http://www.aphorismen.de/zitat/159954> (27.08.2013).

In die gleiche Richtung zielt Augusto Caesar Sandino (1895-1934 ermordet), der Guerillaführer und Kopf des Widerstands in Nicaragua gegen die US-Besatzer: „Den Tod darf man nicht ernst nehmen. Er ist nichts weiter als ein unangenehmer Moment.“<sup>20</sup>

Das Unangenehme dieses Moments ist dann offenbar das Abdimmen und Erlöschen der Erste-Person-Perspektive. Was bleibt, ist lediglich die Dritte-Person-Perspektive der Anderen auf den Verstorbenen. Post mortem gibt es nach dieser Vorstellung nur noch eine Hinterbliebenenperspektive aber keine Verstorbenenperspektive mehr.

Der Stoiker Epiktet (50-168 n. Chr.), dessen Lehre eine große Wirkung auf das noch junge Christentum ausgeübt hat, behauptet:

Der Tod ist nichts Schreckliches. Nur die fürchterliche Vorstellung vom Tode macht ihn fürchtbar.<sup>21</sup>

Das Problem der beängstigenden Konfrontation eines Lebenden mit dem oder seinem Tod, wird der irrigen Einschätzung des verängstigten Subjekts und nicht der Objektivität der Todesbedrohung zugeschrieben.

Die Marginalisierung des Todes kann auch mit der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod verbunden sein und aus dieser resultieren. Eine solche Position, die auch nahe an der Sokratischen Sicht auf den Tod ist, findet sich bei Werner Braun (1951-2006), einem deutschen Aphoristiker.

Warum sollten wir Angst vor dem Tod haben? Gibt es ein Leben nach dem Tod – wovon ich überzeugt bin –, dann brauchen wir ihn nicht zu fürchten, im Gegenteil. Wenn es danach jedoch „nichts“ gibt: Wie können wir „nichts“ fürchten?<sup>22</sup>

---

20 <http://www.aphorismen.de/zitat/157883> (27.08.2013).

21 <http://www.aphorismen.de/zitat/83564> (27.08.2013).

22 <http://www.aphorismen.de/zitat/102071> (27.08.2013).

## *Einleitung*

Der Klassiker dieser Marginalisierung des Todes ist der griechische Philosoph Epikur von Samos (341-271 v. Chr.). Das Mittel seiner Marginalisierung ist der Versuch, den Tod zu einer ausdehnungslosen Grenzgröße zu machen:

So ist der Tod für uns ein Nichts. Solange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr da. Folglich betrifft er weder die Lebendigen noch die Gestorbenen.<sup>23</sup>

Epikur von Samos negiert also auch das sich im Sterbevorgang vollziehende prozessuale Abdimmen der Erste-Person-Perspektive unseres Bewusstseins, indem er, bildlich gesprochen, das Lebenslicht mit einem simplen An-Aus-Schalter verbindet. Der Tod wird dabei trickreich zu einem nicht erlebbaren Grenzereignis herabgestuft.

Eine Marginalisierung des Todes, diesmal durch Euphemisierung des Todes lässt sich auch bei Friedrich Schiller (1759-1805) ausmachen: „Etwas, das so allgemein ist wie der Tod, muss eine Wohltat sein.“<sup>24</sup>

### 2.6. Der Tod als rein materielles Ereignis

Eine materialistisch-reduktionistische Perspektive auf den Tod sieht in ihm nur den Umschlag von miteinander verschränkten anabolisch-katabolischen Stoffwechselprozessen, wie sie zu Lebzeiten eines individuellen Lebewesens ablaufen, zu ausschließlich katabolischen Stoffwechselprozessen, wie sie posthum als Verwesungsprozess auftreten. Der Aphoristiker August Pauly (1850-1914) bringt das verbal so auf den Punkt:

Als Geheimrat Hofschänzel begraben war, da zerfiel er in die Geheimräte Kohlensäure, Ammoniak, Wasser und Asche.<sup>25</sup>

---

23 <http://www.aphorismen.de/zitat/156966> (27.08.2013).

24 <http://www.aphorismen.de/zitat/159535> (27.08.2013).

25 <http://www.aphorismen.de/zitat/150078> (27.08.2013).

Der Immunbiologe und Aphoristiker Gerhard Uhlenbruck (\*1929) formuliert es mit ähnlicher Süffisanz: „Sobald einer unter der Erde ist, ‚übergeht‘ man ihn.“<sup>26</sup>

Brechts Gedicht „Gegen Verführung“ steht gedanklich in dieser Linie einer Deutung des Todes als rein materielles Ereignis:

Laßt euch nicht verträsten!  
Ihr habt nicht zu viel Zeit!  
Laßt Moder den Erlösten!  
Das Leben ist am größten:  
Es steht nicht mehr bereit.

Laßt euch nicht verführen  
Zu Fron und Ausgezehr!  
Was kann euch Angst noch rühren?  
Ihr sterbt mit allen Tieren  
Und es kommt nichts nachher.

Gemeinhin sagt man „Nichts bewirkt nichts!“ Außerdem: Ursache und Wirkung folgen dem Zeitpfeil. Hier ist es anscheinend anders: Das prognostizierte „Nichts-Nachher“ evoziert hier ein „Alles-Jetzt-Vorher“. So kann ein „Nichts“ noch dazu aus der Zukunft ein „Alles-Jetzt“ in der Gegenwart bewirken, ein materialistisches „Carpe diem“ initiieren.

Der Schriftsteller und Philosoph Günther Anders (1902-1992) hat als Achtzigjähriger ein eigenes Todesnäheerlebnis protokolliert:

Morgenübel. Es ist wohl so weit. Soll also, was Millionen von Wesen zugestoßen ist und momentan zustößt, auch mir zustoßen. Bitte schön. Bin weder ängstlich, noch, wie Bloch kokett meinte, „neugierig“. Es wird nichts als nichts sein.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> <http://www.aphorismen.de/zitat/145866> (27.08.2013).

<sup>27</sup> Zitiert nach Lüke, U.: Nachdenkliche Ruhestörung. Anstößige Gedanken im Kirchenjahr, Regensburg 1995, S. 36f.

## *Einleitung*

Wenn der Tod nichts ist als dies materielle Widerfahrnis, wenn er kein Nachspiel hat, ihm keine ausgleichende Gerechtigkeit folgt, wenn er also nichts als nichts ist, dann ist er all dem zum Trotz eben doch etwas, nämlich der große Gleichmacher und damit der Bestätiger aller Verhältnisse, seien sie zu Lebzeiten und nach menschlichem Ermessen auch gerecht oder ungerecht gewesen.

Ein Tod, der – an den Umschlag von katabolisch-anabolischen zu ausschließlich katabolischen Stoffwechselprozessen gekoppelt – jenseits des Materiellen „nichts als nichts“ sein sollte, wäre wie eine Verewigung des Endlichen, wie eine Verunendlichung endlicher Ungerechtigkeiten.

### *3. Der Tod, seine Deutungsoffenheit und Deutungsbedürftigkeit*

#### 3.1. Der Klassiker

Im Jahr 399 vor Christus wird in Athen der Philosoph Sokrates (469-399) wegen angeblicher Gottlosigkeit, in dieser Hinsicht aber sicher schuldlos zum Tode durch den Schierlingsbecher verurteilt. Aus dem Gefängnis könnte er fliehen, da die Wächter durch seine Schüler bestochen worden sind. Er aber bleibt und unterwirft sich im Respekt vor den Gesetzen dem Urteil, auch wenn er es selbst für falsch hält.

Er hält es für möglich, dass der Tod nicht nur nicht das schrecklichste Ereignis des Lebens, sondern sogar das Größte unter allen Gütern ist, die dem Menschen zuteilwerden können.

Die Alternative, mit der er sich jenseits der Todesgrenze konfrontiert glaubt, sieht für ihn so aus: Entweder ist dieses Jenseits des Todes wie ein tiefer, leidloser, traumloser Schlaf, ein Zustand, den sich selbst der Großkönig von Persien ersehnt und oft nicht hat. Oder, und darauf setzt Sokrates, dieses Jenseits des Todes ist die beglückende Begegnung mit den großen Gestalten der Ge-

schichte, den Seligen, den guten Göttern und damit ein höchst beglückender und erhebend kommunikativer Zustand.

Wenn ich nicht glauben könnte Simmias und Kebes, dass ich erstlich zu anderen weisen und guten Göttern komme und dann aber auch zu gestorbenen Menschen, und zwar zu besseren als hier auf Erden, dann hätte ich wohl unrecht, über den Tod nicht unwillig zu sein. Nun aber müsst ihr wissen, dass ich die bestimmte Hoffnung habe, zu guten Menschen zu kommen. Freilich kann ich das nicht ganz sicher behaupten; dass ich jedoch zu Göttern kommen werde, die ganz besonders gute Herren sind, das, sollt ihr wissen, möchte ich, wenn irgendetwas von diesen Dingen, mit Gewissheit behaupten.<sup>28</sup>

Diese Annahme einer postmortalen Existenz des Menschen setzt eine die unbestreitbare Diskontinuität des Todes überdauernde Kontinuität und Identität voraus, die auch vom unübersehbaren postmortalen Verfall des Leibes nicht konterkariert und irritiert wird. Der Tod ist demnach die Trennung der Seele vom Leib, wobei eine Art Reinkarnation für die Seele und damit eine Art Wiedergeburtstheorie nicht ausgeschlossen wird.<sup>29</sup>

Diese den Tod überdauernde Identität und Kontinuität des Menschen sieht Platons Sokrates in der als immateriell, präexistent und unsterblich charakterisierten Seele realisiert, und für deren Existenz führt er gegen zahlreiche Einwürfe und Bestreitungen seine höchst beachtlichen Argumente ins Feld.<sup>30</sup>

Es fällt nicht schwer, die außerordentlichen Gleichheiten und Ähnlichkeiten im Bereich der Eschatologie zwischen platonischen und christlichen Glaubensvorstellungen aufzuzeigen. Es gibt auch bei Platon postmortal ein Gericht und eine Art Dreigliedrigkeit des Jenseits: Es gibt einen Himmel in Herrlichkeit und Ewigkeit, einen Reinigungsort als Ort zeitlicher Läuterung und einen Tartaros als

---

28 Vgl. Phaidon 63b c in Platon: Meisterdialoge. Phaidon-Symposion – Phaidros. Zürich/ München, 2. Aufl. 1986, S. 12.

29 Vgl. Phaidon 81d ff. und 83e in Platon, Meisterdialoge (wie Anm. 28), S. 44-47.

30 Vgl. Phaidon 70a-107c in Platon, Meisterdialoge (wie Anm. 28), S. 23-87.

## *Einleitung*

Ort ewiger Qual.<sup>31</sup> Und es gibt überdies fünf Gerichtskriterien, ob nämlich das irdische Leben orientiert war an Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit.<sup>32</sup> Hierzu werden in abgewandelter Form die klassischen Kardinaltugenden bemüht.

Platons Sokrates tritt aber auch zu dieser eschatologischen Konkretion nochmals in eine philosophisch-kritische Distanz:

Dass freilich alles genau so sei, wie ich es geschildert habe, das dürfte ein verständiger Mensch wohl nicht behaupten. Dass sich aber die Sache mit unseren Seelen und mit ihren Wohnsitzen so oder so ähnlich verhält, das dürfte, da ja unsere Seele ohne allen Zweifel unsterblich ist, ein berechtigter Glaube sein und wert, dass man es wagt, sich ihn zu eigen zu machen; denn schön ist dieses Wagnis, und wir brauchen ja so etwas, gleichsam um uns damit zu bezaubern.<sup>33</sup>

Wie erlebt oder durchlebt man den realen Tod, wenn man eine solche als bildhaft distanzierte platonisch-theoretische Vorstellung vom Tod entwickelt hat? Scheitert sie an den Klippen der Todesrealität, oder ist sie durchzuhalten? Der Phaidon gibt folgendes Bild:

Seine Freunde sind um Sokrates versammelt, um die letzten Stunden noch mit ihm zu verbringen. Da fragt einer von ihnen den Sokrates: „Wie sollen wir dich begraben?“ Und der antwortet: „Wie ihr wollt, wenn ihr mich fangen könnt und ich euch nicht entwische.“<sup>34</sup>

Und dann setzt er seinen Schülern auseinander, dass er der Sokrates sei, der jetzt mit ihnen rede und nicht jener andere, den sie in Kürze als Leichnam sehen werden. Denn wenn er das Gift getrunken habe, wird er allem Augenschein zum Trotz nicht bleiben, sondern zum herrlichen Leben der Seligen eingehen. Ganz offenbar erwartet er die bereits vorgestellte umfassende und ideale Kommunikationsgemeinschaft dort.

---

31 Vgl. Phaidon 113c ff. in Platon, Meisterdialoge (wie Anm. 28), S. 96ff.

32 Vgl. Phaidon 114d e in Platon, Meisterdialoge (wie Anm. 28), S. 97f.

33 Vgl. Phaidon 114d e in Platon, Meisterdialoge (wie Anm. 28), S. 97f.

34 Vgl. Phaidon 115c in Platon, Meisterdialoge (wie Anm. 28), S. 98f.

Er trinkt schließlich das Gift, geht nach den Anweisungen des Gefängnisaufsehers auf und ab, bis ihm die Beine schwer werden und legt sich dann hin. Seine Schüler und Freunde sitzen weinend am Sterbebett. Sein bekanntester Schüler, Platon, durch dessen Schriften wir überhaupt erst die Gestalt des Sokrates kennen, berichtet im Phaidon: „Schon war um seinen Unterleib fast alles erkaltet, da deckte er sich noch einmal auf – er hatte sich schon ganz verhüllt –, und sagte: ‚Kriton‘ und das waren seine letzten Worte, ‚wir schulden dem Asklepios einen Hahn; entrichtet ihm den und versäumt es nicht.“<sup>35</sup>

Asklepios war der Gott der Ärzte. Man opferte ihm, wenn man von einer schweren Krankheit genesen war. Sokrates hielt offenbar dieses Leben, verglichen mit dem Leben, das er erwartete, für eine schwere Krankheit und sah im Sterben einen Genesungsprozess, für den man zu danken hat.

### 3.2. Essentielle Todes- und existentielle Selbstdeutung

Der Tod ist nicht der Vorfall, der nur andere trifft, auch wenn die Namen in den Todesanzeigen, die ich lese, nie meinen Namen und meine Lebensdaten führen, oder wenn ich mich subjektiv im jugendlichen Unsterblichkeitswahn für den einzig Unsterblichen auf der Welt halte.

Der Tod ist nicht als ein rational zu distanzierender Sachverhalt zu behandeln oder gar abzuhandeln; er macht, selbst wo er anderen geschieht, mich betroffen, und ich bin betroffen, lebenslänglich todsicher.

Es ist definitiv so, dass keine der hier vorgestellten und vermutlich keine der denkbaren Einstellungen und Haltungen zum Tod mit rein sachlichen, philosophischen, wissenschaftlichen oder rein

---

<sup>35</sup> Vgl. Phaidon 117e-118 in Platon, Meisterdialoge (wie Anm. 28), S. 103.

## *Einleitung*

naturwissenschaftlichen Begründungen und Auskünften hin- kommt, d. h. den Menschen zufriedenstellen kann.

Das heißt, dass alle denkbaren, alle praktizierten oder nur propa- gierten Einstellungen und Haltungen zum Tod auch immer eine existentiell mutmaßende Antwort auf dessen essentielle Deutungs- offenheit und konstitutionelle Deutungsbedürftigkeit sind und also ohne Anleihen bei irgendeiner Form von theistischem oder atheis- tischem oder agnostischem Glaubensbekenntnis unmöglich sind.

Das „memento mori“ ist schon eine seit der römischen Antike bekannte Sentenz. Sie fand u. a. Verwendung beim Triumphzug eines siegreichen Feldherrn in Rom. Hinter dem Triumphator stand ein Sklave, der ihm einen Lorbeerkranz oder die Jupiter- Tempel-Krone über den Kopf hielt und ihn ununterbrochen mit den Worten „Memento mori“ zu mahnen hatte.

„Memento mori“ heißt nicht „Gedenke des Todes“, wie min- derbemittelte Lateiner glauben mögen. Und weil der Tod erst am Ende und das Ende vielleicht noch weit seien, darum habe es mit dem „memento mori“ keine Eile. „Memento mortis“ wäre die la- teinische Version des deutschen „Gedenke des Todes.“

„Memento mori“ ist möglicherweise eine Kurzform und stammt vermutlich vom „memento moriendum esse“, gedenke, dass zu sterben ist. „Memento mori“ heißt genau übersetzt: Gedenke zu sterben. Eigentlich muss es immer entweder heißen „memento te mori“, „gedenke, dass du stirbst.“ Dann lasse ich es mir sagen, dann bin ich betroffen.

Oder es muss heißen: „Memento me mori“, „gedenke, dass ich sterbe.“ Dann sage ich etwas über mich und mache ggf. jemand anderen betroffen, schlimmstenfalls glücklich.

Und dies Sterben (mori) vollzieht sich immer jetzt und lebens- länglich und todsicher, aber zumeist unterhalb der Bewusstseins- schwelle. Es kommt erst im Tod (mors) zum Ende oder zur Voll- endung. Aber die Worte Ende wie Vollendung sind wiederum Deutungen.

Wenn wir den Tod (*mors, mortis*) auch nicht verstehen, so verstehen wir doch das Sterben (*mori, morior, mortuus sum*) in seiner Prozessualität, als Mehrung schon gelebten Lebens und gleichzeitige Minderung noch zu lebenden Lebens.

Erst das Partizip Perfekt von *mori, mortuus*, hat den Punkt, den *mors* anspricht, erreicht. Bis dahin aber wird das „*mori*“ nolens volens permanent vollzogen und zumindest dann und wann bewusst erlebt. Wir zeitigen uns aus bis zur Definitivität unseres Gewordenseins auf dem Totenbett.

Aber weil die Abnahme der noch je ausstehenden Lebenszeit und ihre noch ausstehende Gestaltung und weil die Zunahme der je schon gelebten Lebenszeit und ihre erstellte Gestalt, tendenziell verstehbar sind, ist auch der Tod als je meiniger tendenziell verstehbar.

Darum ist auch die Frage nach dem Tod nicht als eine allgemeine, sondern immer nur als eine hoch individualisierte zu beantworten. Es gibt den Tod nicht an sich, sondern je nur für mich, für dich. Und was immer er ist, die ihm in einem Glaubensakt, einem theistischen, atheistischen oder agnostischen Glaubensakt zugewiesene Deutung ist ihm essentiell. Und die vom Deuter gegebene essentielle Todesdeutung ist damit die im Gegenzug vom Deuter sich selbst gegebene existentielle Selbstdeutung.

Damit kann der Tod (*mors*) „Transformation, Durchgang, Übergang“, „Vollstrecker einer umfassenderen Gesetzmäßigkeit“, „unbegreifliche Dimension“, in seiner „Ambivalenz Freund oder Feind“, ein „marginales Ereignis“, ein primär „materielles Ereignis“ sein, etc. Die Deutung der *mors* ergibt sich aus der lebenslänglichen Erfahrung des *mori*, also aus einer Lebenserfahrung.

Die römische Spruchweisheit „*Tempus nascendi – tempus moriendi*.“ Die Zeit des Geborenwerdens ist die Zeit des Sterbens, ist sachlich, wissenschaftlich, naturwissenschaftlich richtig. Denn es ist sicher nachweisbar, dass der Neugeborene definitiv nicht mehr durchgehend mit der ersten Zellgeneration ausgestattet ist. Das Sterben, genauer das Zellsterben, hat bei ihm bereits eingesetzt.

## Einleitung

Der Satz „Tempus nascendi – tempus moriendi“ kann gelesen werden wie eine Gleichung,  $a = b$ .

Es bei diesem Satz – zumal in dieser Reihung „Tempus nascendi – tempus moriendi“ – bewenden zu lassen, ist aber, wie wissenschaftlich gesichert er auch immer sein mag, zugleich Interpretation, ist eine der möglichen essentiellen Todesdeutungen, die im Rückbezug dem Deuter zur existentiellen Selbstdeutung werden. Das geschieht genau dadurch, dass die Reihenfolge der Formulierung das Sterben implizit zur definierenden Zielbestimmung des Geborenwerdens macht, also dem Tod das letzte Wort lässt.

Wenn der gegebene Satz „tempus nascendi – tempus moriendi“ aber die Struktur  $a = b$  hat, dann müsste, folgt man dem Kommutativgesetz in der Mathematik, auch die Umkehrung gelten:  $b = a$ . Dann hieße der Satz: „Tempus moriendi – tempus nascendi.“ Die Zeit des Sterbens ist die Zeit des Geborenwerdens. Nachweisen ließe sich, dass auch im Sterbenden, ja sogar im Toten noch, natürlich zeitlich limitiert, Zellteilungen stattfinden.

Auch dieser Satz wäre demnach sachlich, wissenschaftlich, naturwissenschaftlich richtig, zumindest aber beanstandungsfrei. Aber an diesem Satz zwei wird der interpretatorische Anteil, der auch schon, wenn auch besser kaschiert, im Satz eins steckte, besser erkennbar.

Zugleich ist dieser Satz zwei eine andere Interpretation, eine andere der möglichen essentiellen Deutungen des Todes, die aber diesmal dem Leben das letzte Wort lässt. An Satz zwei „tempus moriendi – tempus nascendi“ wird aber der Deutungsanteil, den unbemerkt auch Satz eins „tempus nascendi – tempus moriendi“ enthält, besser erkennbar. Der Tod ist auch im biologischen Sinne lebensnotwendig und das Leben todespflichtig.

„Ave, Caesar, morituri te salutant.“ Das war der bei Sueton<sup>36</sup> belegte Gruß der zum Tode Verurteilten, möglicherweise auch der

---

36 Claudius 21.

Christen vor einem Schaukampf. „Die, die im Begriff sind zu sterben, grüßen dich, Kaiser.“ Dass alle Gladiatoren vor ihren Kämpfen diesen Gruß entboten haben, ist nicht zu belegen und wird daher als historisch unsicher angesehen.

Eine christliche Deutung des „*morituri vos salutant*“ ist immerhin möglich.

Dass die, die im Begriffe sind zu sterben, denen, die am Leben sind, das Heil (*salus*) wünschen können, könnte auch etwas von der Ambivalenz im „*Tempus nascendi – tempus moriendi*“ und im „*Tempus moriendi – tempus nascendi*“ an sich haben und ist dann verstehbar, wenn ein Heil jenseits des *nasci* und *mori* angenommen wird, zu dem das Eine wie das Andere der Durchgang und der Zugang sein können.

# Tod – soziologisch

*Karl Gabriel*

## *1. Einleitung: Thanatosozziologie im Aufwind?*

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Tod zeigt eine ansteigende Tendenz. In allen Wissenschaften ist ein zunehmendes Interesse an Fragen und Problemen um Sterben und Tod zu verzeichnen. Eine interdisziplinär ausgerichtete Thanatologie hat sich inzwischen fest etabliert. In der Soziologie beginnt als soziologische Variante, die Spezialdisziplin der Thanatosozziologie Konturen zu gewinnen (Feldmann 2010; Knoblauch/Zingerle 2005). Die Wissenschaftsentwicklung reagiert in der Regel auf Veränderungen in der Gesellschaft. Es spricht vieles dafür, dass sich in den gesellschaftlichen Diskursen der letzten Jahre die Bewertung des Themas Tod verändert hat. War man sich lange Zeit in der Diagnose einig, dass es zu den Charakteristika moderner Gesellschaften gehöre, den Tod mehr oder weniger erfolgreich zu verdrängen, so wachsen heute die Zweifel an dieser These. Über wichtige Todesthemen wie Sterbehilfe, Abtreibung, Krieg, Mord, Todesstrafe und Suizid wird ausgiebig diskutiert und geschrieben. Mit dem Hospiz haben Sterben und Tod eine neue Form der Institutionalisierung erfahren, die gegenwärtig ein Zentrum des freiwilligen, bürgerschaftlichen Engagements bildet.

Vor diesem Hintergrund geht der folgende Beitrag von unterschiedlichen, als klassisch geltenden Positionen in der Soziologie und Gesellschaftstheorie aus, die einen engen Zusammenhang zwischen Modernisierung bzw. Zivilisierung und Todesverdrängung herstellen. Die These von der Todesverdrängung hat in der sozialwissenschaftlichen Literatur eine Reihe von unterschied-

lichen Varianten angenommen. Um diese wird es im zweiten Schritt gehen. Inzwischen mehren sich aber die Stimmen, die der Verdrängungsthese kritisch gegenüberstehen. Deren Argumente sollen im dritten Schritt dargestellt und reflektiert werden. Ein vierter Abschnitt ist gegenwärtigen Veränderungen von Todesvorstellungen gewidmet. Am Schluss wird der Frage nachgegangen, ob man heute tatsächlich berechtigterweise von einer neuen Institutionalisierung des Todes sprechen kann.

## *2. Modernisierung und Todesverdrängung*

### *2.1. Max Weber: Rationalismus der Weltbeherrschung und Irrationalisierung des Todes*

Max Webers Säkularisierungstheorie hat großen Einfluss darauf gehabt, dass in der Soziologie lange Zeit eine enge Verschränkung von Modernisierung und Säkularisierung vorherrschend war. Für eine Thematisierung des Todes in modernen Gesellschaften lässt in der Perspektive Webers der moderne Typus von Rationalität wenig Raum. Weber treibt Zeit seines Lebens die Frage um, wie der moderne Kapitalismus, der bürokratische Staat und die moderne Wissenschaft entstehen konnten. Und: Warum sie im westlichen Europa und nur hier zum Durchbruch kamen. Das westliche Christentum – so die Antwort Webers – beschreitet einen Sonderweg (Weber 1920: 1-16, 237-275, 536-573; Tenbruck 1975: 663-702; Schluchter 1976: 256-284; Tyrell 1993: 300-347; Gabriel 2008). Das jüdische und christliche Erbe von Prophetie und Heilsreligion setzt im westlichen Christentum einen Prozess der schrittweisen Entzauberung der Welt in Gang. Mittelalterlicher Katholizismus, Luthertum und schließlich der Calvinismus bedeuten Schritte auf einem Weg, an dessen Ende die Welt jeden Zauber von Heilsbedeutsamkeit verliert. So kann sie rückhaltlos Gegen-

stand rationaler Wissenschaft, rationalen Betriebskapitalismus und rational-bürokratischer Herrschaft werden. Für Weber konnte die moderne, auf Weltbeherrschung zielende Rationalität nur über die Religion ihren Siegeszug beginnen. Sie war für ihn die Lebensmacht aller vormodernen Gesellschaften schlechthin. Einmal an den Rockschößen der Religion zum Durchbruch gekommen, kehrt sich für Weber das Verhältnis von moderner Rationalität und Religion um. Die Religion überlebt in der modernen, rationalen Welt bestenfalls im – wie er sich ausdrückt – „hinterweltlichen Reich mystischen Lebens oder in der Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander“ (Weber 1985: 612). Einmal zur Macht gekommen benötigt der Kapitalismus die Religion nicht mehr. Säkularisierung beschreibt für Weber in erster Linie eine kulturelle Transformation. Der westliche Sonderweg hat aber auch bei Weber schon eine strukturelle Seite. Schon seit dem Investiturestreit beanspruchen Papsttum und Kaisertum eigene, autonome Wertesphären für sich, die den jeweils anderen in seine Schranken verweisen sollen. Die Wissenschaft löst sich von religiösen Vorgaben und erhebt den Anspruch, die eigentliche Produzentin von Wahrheit zu sein. Mit dem Kapitalismus schließlich entsteht ein wirtschaftlicher Wertekosmos, an dem alle Maximen einer christlichen Brüderlichkeitsethik hoffnungslos abprallen müssen.

Der in der Moderne zur Durchsetzung gelangte Rationalismus der Weltbeherrschung hat für Weber die Irrationalisierung des Todes zur Folge. Zur Sinnlosigkeit des Todes für den modernen Kulturmenschen schreibt er in der berühmten „Zwischenbetrachtung“ der „Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“: „Der Bauer konnte ‚lebensatt‘ sterben wie Abraham. Der feudale Grundherr und Kriegsherr auch. Denn beide erfüllten einen Kreislauf ihres Seins, über den sie nicht hinausgriffen. [...] Aber der nach Selbstvervollkommnung im Sinne der Aneignung und Schaffung von ‚Kulturinhalten‘ strebende ‚gebildete‘ Mensch nicht. Er konnte zwar ‚lebensmüde‘, aber nicht im Sinne der Vollendung

eines Kreislaufs ‚lebensatt‘ werden“ (Weber 1920: 569f.). Für die Sinngebung des Todes bleibt – wenn überhaupt – der privat-familiäre Bereich. Dem Tod irgendwie Sinn zu verleihen wird in der Moderne „Angelegenheit und Pflicht der persönlichen Beziehungen, der familialen Gemeinschaft oder der freundschaftlichen Verbundenheit“ (Seyfarth/Schmidt 1995: 118). In der modernen, auf Weltbeherrschung ausgerichteten Kultur mit ihren rationalen Institutionen bleibt für den Tod kein Raum.

## 2.2. Bernhard Groethuysen: Der Tod als Kampffeld zwischen Kleriker- und Bürgerkultur

Für die Ortlosigkeit des Todes in der modernen Kultur verweist der deutschfranzösische Philosoph und Historiker Bernhard Groethuysen (1880-1946) auf einen anderen Zusammenhang als Max Weber mit seiner These der Irrationalisierung des Todes im Prozess der Modernisierung. Groethuysen rekonstruiert die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Groethuysen 1978). Im französischen Bürgertum – so Groethuysen – entsteht eine eigenständige Lebensanschauung, die sich in scharfen Auseinandersetzungen mit den Soziallehren der katholischen Kirche herausbildet. Im Zentrum der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung stehen ein grundlegend verändertes Verständnis von arm und reich, eine neue, positive Sicht von Arbeit und eine Umkehrung des Verhältnisses von Gottvertrauen und menschlicher Voraussicht. Auf der einen steht der Asket, „der sich Opfer auferlegt, um ins Himmelreich zu gelangen“, auf der anderen Seite der „bürgerliche Typus, der aufgrund von Entbehrungen und Enthaltensamkeit es im Leben zu etwas bringt“ (Groethuysen 1978: 193). Zwischen beiden lässt sich für Groethuysen keine Übereinstimmung mehr erzielen. Je stärker die Bürger sich den Lebensanschauungen und Ordnungsvorstellungen der Kirche entziehen und auf die eigenen Erfahrun-

gen des wirtschaftlichen Erfolgs setzen, desto stärker betonen die kirchlichen Prediger den Primat des Todes. Angesichts des Todes werden alle menschlichen Anstrengungen sinnlos und der Reichtum zu einer zentralen Gefährdungsquelle des ewigen Heils. In der diskursiven Auseinandersetzung zwischen Kleriker- und Bürgerkultur um die Legitimität der bürgerlichen Existenz setzten – so Groethuysen – die Prediger der Kirche auf die Dramatisierung des Todes als Beweis für die Nichtigkeit des bürgerlichen Erfolgsstrebens. Als Reaktion darauf wird der Tod aus der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung ausgeschlossen. Für die Unterbelichtung des Todes in der seit dem 19. Jahrhundert sich durchsetzenden bürgerlichen Kultur bietet Groethuysen eine interessante konflikt- und mentalitätsgeschichtliche Erklärung. Danach haben nicht allgemeine Modernisierungsprozesse zu einer problematischen Stellung des Todes in der modernen Kultur geführt, sondern historische Kämpfe zwischen Klerikern und Bürgern, die in Frankreich in besonders scharfer Form ausgetragen wurden.

### 2.3. Norbert Elias: Verdrängung des Todes im Zivilisationsprozess

Den eigenen Tod vor Augen hat Norbert Elias seine schon in den späten 1930er Jahren entwickelte Zivilisationstheorie auf Probleme von Sterben und Tod in der Gegenwartsgesellschaft angewandt (Elias 1982). Der Zivilisationsprozess, der vor 400 bis 500 Jahren in Europa einsetzte, verändert für Elias auch die Haltung zum Tod. Das Spezifische seines Ansatzes einer Figurationssoziologie besteht darin, dass er einen engen Zusammenhang zwischen Gesellschaftsstrukturen und Persönlichkeitsstrukturen annimmt (Elias 1976 Bd. I und II). Mit der allmählichen Monopolisierung der Gewalt in der Hand der europäischen Territorialstaaten kommt es zu einem tiefgreifenden Wandel der Verhaltensmuster und Persönlichkeitsstrukturen. Bis in die Veränderungen der Tischsitten und

den Gebrauch von Messer und Gabel hinein hat Elias den Prozess der Zivilisierung des Verhaltens über Jahrhunderte hin untersucht. Die elementaren, animalischen Aspekte des menschlichen Lebens werden hinter die Kulissen verlagert. An die Stelle des gewaltförmigen Fremdzwangs treten Formen des Selbstzwangs und der individuellen, psychischen Affektkontrolle. Der Prozess ist mit einer Transformation psychischer Ängste und mit einer Errichtung von Schambarrieren und Peinlichkeitsempfindungen verbunden.

In der sozialen Verdrängung des Todes in unseren Tagen sieht Elias einen Aspekt des umfassenden Zivilisationsprozesses (Elias 1982: 21f.). Noch nie wurden – so Elias – die Sterbenden so hygienisch aus der Wahrnehmung der Lebenden entfernt und isoliert. Die Lebenden empfinden in der Gegenwart von Sterbenden Peinlichkeitsgefühle. Unter die Formen der Distanzierung von den Todgeweihten zählt Elias deren Überantwortung an medizinische Spezialisten und Institutionen. Als Indikator für die Verdrängung des Todes betrachtet er die Scheu der Erwachsenen, mit Kindern über den Tod zu sprechen und sie mit dem Faktum des Todes bekannt zu machen (Elias 1982: 31). Dies liege auch daran, dass die Vorstellung vom eigenen Tod bis heute Furcht und Schrecken auslöse. Auch für die Gegenwart sucht Elias einen Zusammenhang zwischen Eigentümlichkeiten der Gesellschaft, spezifischen Persönlichkeitsstrukturen und der Art der Todesverdrängung herzustellen (Elias 1982: 71-99). Er hebt folgende Aspekte der Gegenwartsgesellschaft hervor: Die Länge des Einzel Lebens bedingt, dass der Tod für die meisten Menschen in weite Ferne rückt. Er gilt als das Ende eines Naturablaufs, der sich mit sicherheitsgebendem Wissen und wissenschaftlichen Methoden erfolgreich nach hinten verschieben lässt. Mit dem hohen Grad der inneren Befriedigung der Gesellschaft hängt zusammen, dass der gewaltsame Tod selten ist und der friedliche Tod im Bett als der Normalfall gilt. Elias betont den Zusammenhang zwischen dem hohen Grad der Individualisierung in der Gegenwartsgesellschaft und dem Umgang mit Sterben

und Tod. Der moderne „Monadenmensch“, der sich als scharf abgegrenzt gegenüber seiner Außenwelt mitsamt seinen Mitmenschen erfahre, habe die Tendenz, hinter der Mauer der Selbstkontrolle zu vereinsamen. Im Netz des „homo clausus“ gefangen seien weder die Lebenden noch die Sterbenden in der Lage, Sterben und den Tod als nichts Schreckliches, sondern als einen Teil des Lebens zu erfahren. In gegenwärtigen Prozessen der Informalisierung sieht Elias die Chance, zu neuen, angstfreieren und persönlicheren Formen des Umgangs mit Sterben und Tod zu finden. Dazu sei es notwendig sich klarzumachen, welche fundamentale Bedeutung Menschen für ihre Mitmenschen gerade angesichts von Sterben und Tod haben.

*3. Varianten der These von der Todesverdrängung  
in modernen Gesellschaften*

In Soziologie und Gesellschaftstheorie – so haben wir gesehen – ist die Annahme einer Verdrängung des Todes in modernen Gesellschaften schon in den klassischen Ansätzen verankert. Dies gilt nicht nur für die mit den Anfängen der Soziologie eng verbundene Säkularisierungs- und Modernisierungstheorie Max Webers, sondern auch für die frühe Mentalitätsforschung in der Tradition Bernhard Groethuysens. An die Stelle von eigenlogischen Entwicklungen der Rationalisierung und Differenzierung treten hier soziale Kämpfe um die Deutungshegemonie sozialer Gruppen. Eine spezifische Perspektive auf die Probleme um Sterben und Tod in der Gegenwartsgesellschaft bietet die bis heute einflussreiche Zivilisationstheorie von Norbert Elias. Ihr Verdienst ist es, gesellschaftliche Wandlungsprozesse und die Transformation von Persönlichkeitsstrukturen als Schlüssel für die gegenwärtige Problematik von Sterben und Tod ins Spiel zu bringen.

In der neueren soziologischen Literatur zu Sterben und Tod lassen sich verschiedene Varianten der These von der Verdrängung des Todes in modernen Gesellschaften unterscheiden (Walter 1991; Knoblauch/Zingerle 2005a: 13). Um diese soll es im Folgenden gehen.

### 3.1. Todesverleugnung als Teil der *conditio humana*

Eine erste Position ist bemüht, die Todesverleugnung als Teil der *conditio humana* erscheinen zu lassen. Auf der individuellen Ebene gehört die Erhaltung der Handlungsfähigkeit des Einzelnen zu unverzichtbaren Postulaten des gesellschaftlichen Lebens. Wo der Tod einen zentralen Fokus des Interesses der Menschen bildete, wäre die Handlungsfähigkeit aber nachhaltig gefährdet. Da gerade moderne, auf Aktivität ausgerichtete Gesellschaften auf die Handlungsfähigkeit ihrer Mitglieder angewiesen sind, kommt es zu Prozessen der Verleugnung des Todes. In der philosophischen Wertung lässt sich dann zwischen legitimer und illegitimer Verdrängung unterscheiden, wie dies Max Scheler in klassischer Weise getan hat:

Es gibt eine Verdrängung der Todesidee, die bis zu einem gewissen Maße eine allgemeine und normale Erscheinung der menschlichen Natur darstellt. Und diese Erscheinung ist zweifellos von hoher vitaler Zweckmäßigkeit. Nur durch die Zurückdrängung der Todesidee aus der Zone des klaren Beachtungsbewusstseins wächst den einzelnen Nützlichkeitsaktionen des Menschen jener „Ernst“ und jene Gewichtigkeit und Bedeutsamkeit zu, die ihnen fehlten, wenn der Todesgedanke uns immer klar und deutlich im Bewusstsein gegenwärtig wäre. (Scheler 1957: 27; Schmied 1984: 33f.)

Scheler unterscheidet davon die Verdrängung des Todes durch den „Massentypus“ des modernen, westeuropäischen Menschen, die er auf Impulse eines triebhaft und „grenzenlos gewordenen Arbeitens und Erwerbens“ zurückführt und der Kritik unterzieht (Scheler 1957: 28ff.).

Eine ganz andere Wendung gibt Christian von Ferber im Anschluss an die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessners der anthropologischen Dimension in der Deutung von Sterben und Tod. „In der anthropologischen Deutung bildet der Tod [...], als Wissen um die Endlichkeit menschlichen Lebens, eine konstitutive Bedingung der Humanität. Sie macht in dieser Gesellschaft das Anrecht des Menschen geltend, in den sozialen Rollen, als Biographie in der zeitlichen Erstreckung seines Lebens, als Teilhaber an den Institutionen anerkannt, gewürdigt zu werden. Sie wird zur Sozialkritik, wo dieses Anrecht verschüttet wird“ (von Ferber 1970: 248).

### 3.2. Demographische Verlagerung und Marginalisierung des Todes

Eine zweite Argumentationsfigur im Zusammenhang von Sterben und Tod in modernen Gesellschaften spricht mehr von einer typischen Verlagerung des Todes, weniger von einer Verdrängung. Zu den Charakteristika moderner Gesellschaften gehört „das seltene Sterben“ (Schmid 1984: 24-32). Während in vormodernen Gesellschaften Sterben und Tod zur Realität menschlichen Lebens in allen Altersstufen gehörte, haben moderne Gesellschaften in ihrer demographischen Entwicklung die Tendenz, die Betroffenheit durch Sterben und Tod immer weiter nach hinten, ins hohe Alter zu verschieben. Der Tod reißt damit in der Gesellschaft und ihren zentralen Rollen und Institutionen selten mehr Lücken auf. In der Regel sind die Menschen schon lange vor ihrem Tod aus den tragenden Strukturen der Gesellschaft herausgedrängt. Der Tod führt somit in modernen Gesellschaften zu keiner Unterbrechung des sozialen Lebens mehr. Trotz des täglichen Sterbens von tausenden von Menschen kann in modernen Gesellschaften der Anschein entstehen, als würde eigentlich gar nicht gestorben. Tod und Sterben erhalten damit einen marginalen Ort und Status.

### 3.3. Strukturelle Verdrängung des Todes

Mit der These der strukturellen Verdrängung des Todes wird die Diagnose der Marginalisierung noch erweitert und verschärft. Während in vormodernen Gesellschaften – so wird hier argumentiert – der Tod eine öffentliche Angelegenheit war, wird er in modernen Gesellschaften aus dem öffentlichen Raum vertrieben. Das typische Sterben geschieht aber auch nicht im Raum des Privaten. Vielmehr wird der Tod in das Krankenhaus verlagert und damit der öffentlichen wie der privaten Sphäre entzogen. Zu den Charakteristika modernen Sterbens gehört es, in Institutionen, insbesondere im Krankenhaus, zu sterben. In der sozialwissenschaftlichen Literatur zu Sterben und Tod nimmt bis in die Gegenwart hinein das Krankenhaus einen breiten Raum ein (Glaser/Straus 1965; Sudnow 1967; Schmied 1985: 41-50; Feldmann 1997: 67-71; Göckenjan/Drefßke 2005; Streckeisen 2005). Im Krankenhaus wird das Sterben zu einem arbeitsteilig organisierten Prozess. Die Logik der Organisation ist auf einen Kampf gegen den Tod ausgerichtet. Insbesondere in der professionellen Ausrichtung der Ärzte erscheint der Tod als eine entscheidende Niederlage. Wird der Kampf verloren gegeben, ändert sich die Haltung des Krankenhauses fundamental. Die unwiderruflich Sterbenden und die Toten werden zu einem Fremdkörper in den Strukturen und professionellen Orientierungen des Krankenhauses. Die Bewältigung von Sterben und Tod bleibt eine private Angelegenheit, auch wenn das Sterben sich im Krankenhaus vollzieht. Während der arbeitsteilige Kampf gegen den Tod zu den am höchsten legitimierten Aktivitäten in der Gesellschaft gehört und in der Verteilung finanzieller Ressourcen eine hohe Priorität genießt, fehlt eine gesellschaftlich geteilte Sinngebung des Todes, auf das sich das Krankenhaus in seinem Umgang mit Sterben und Tod beziehen könnte.

### 3.4. Der Rahmenansatz der Todesverdrängung

Der Rahmenansatz der Todesverdrängung stellt die Diagnose in das Zentrum der Beobachtung, dass in modernen Gesellschaften der Tod sehr unterschiedliche, ja gegensätzliche Rahmungen erfährt, die ohne die Möglichkeit einer Vermittlung aufeinanderstoßen. So könne man zu Recht von einer Kompartimentalisierung des Todes sprechen (Knoblauch/Zingerle 2005a: 22). Auf der einen Seite stehen Deutungen, die sich im praktischen Umgang mit Sterbenden und Toten herausbilden. Es handelt sich typischerweise um Rahmungen und Deutungen, die von Laien und nicht von Professionellen vorgenommen werden. Dem steht die bio-medizinisch geprägte Rahmung durch die Ärzte gegenüber. Die bio-medizinisch geprägte Deutung der Ärzte gerät leicht in Differenzen und Widersprüche zur Rahmung der Laien. Häufig kommt das Pflegepersonal in die Rolle, zwischen den Rahmungen der Ärzte und der Laien zu vermitteln und Übersetzungsleistungen zwischen den differierenden Deutungen vorzunehmen. Der untergeordnete Status des Pflegepersonals im Krankenhaus erschwert entsprechende Erwartungen gegenüber der Pflege. Teilweise über die Pflege, in der Hauptsache aber über die Krankenhauseseelsorge kommt auch eine religiöse Rahmung von Sterben und Tod ins Spiel. In der Perspektive des Rahmungsansatzes besteht das Problem darin, dass die Rahmungen, Diskurse und Bezugssysteme, in die das Geschehen des Sterbens und des Todes hineingestellt werden, zunehmend stärker auseinanderfallen.

### 3.5. Die Tabuisierung des Todes

Die These von der Belegung des Todes mit einem angstbesetzten Tabu spielt nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im Wissensvorrat und in den Orientierungen der Menschen im Alltag nach wie vor eine große Rolle. Dabei tauchen zunehmend

Fragen um das Phänomen bzw. die Deutung des Todes als Tabu auf (Schmied 1985: 36-40). Handelt es sich überhaupt um ein Tabu bzw. um welche Art von Tabu handelt es sich, wenn so nachhaltig und intensiv über das Tabu gesprochen wird. Würde zu einem wirksamen Tabu nicht gehören, dass man über die tatsächliche oder angebliche Tabuisierung des Todes bestenfalls hinter vorgehaltener Hand, aber doch nicht öffentlich debattiert. So lässt sich in der Frage der Verdrängung des Todes eine fünfte Position identifizieren, die an einer gewissen Tabuisierung des Todes festhält, aber darauf verweist, dass das Tabu brüchig werde. Die öffentliche Artikulation des Todes als Tabu sei schon ein Teil des Prozesses der Enttabuisierung. Allerdings sei es eine offene Frage, ob die Enttabuisierung des Todes sich auf gegenkulturelle Eliten beschränke oder inzwischen in der Mitte der Gesellschaft angekommen sei. Die fünfte Position leitet schon über zu den Argumentationen der Kritiker der These von der Verdrängung des Todes.

#### *4. Die Kritik der These von der Verdrängung des Todes*

Die Kritiker der These von der Verdrängung des Todes in modernen Gesellschaften verweisen zunächst auf Entwicklungen, die auch von den Vertretern der Verdrängungsthese in Anspruch genommen werden. Dass der frühzeitige Tod wie noch nie in der Menschheitsgeschichte erfolgreich bekämpft werde, sei kein Indiz für eine Verdrängung des Todes, sondern für eine erfolgreiche Kontrolle von Leben und Tod in modernen Gesellschaften. Auch das komplexe institutionelle Geflecht, das sich um Sterben und Tod gebildet habe, zeuge eher von der gesellschaftlichen Bedeutung als von einer Verdrängung des Todes.

Philippe Aries hatte schon in seiner berühmten „Geschichte des Todes“ aus dem Jahr 1978 Anzeichen für eine Veränderung im Umgang mit Sterben und Tod in der Gegenwart wahrgenommen (Aries 1982). Wie an der Prominenz einer Schriftstellerin wie Elisabeth Kübler-Ross ablesbar sei, löse sich heute das Tabu auf. Er sieht einen tief greifenden Umbruch im Umgang mit Sterben und Tod, der an älterer Bilder vom Tod erinnere: „Mitten im 20. Jahrhundert“ – so konstatiert er – „erhebt sich erneut das romantische Leitbild des schönen Todes“ (Aries 1982: 756). Das Hauptargument gegen die Behauptung einer Verdrängung des Todes ist die außerordentlich intensive und breite öffentliche Kommunikation über Sterben und Tod in der Gegenwart. „Der Tod sei – so stellen Knoblauch und Zingerle resümierend fest – „zu einem Topos der Öffentlichkeit geworden“ (Knoblauch/Zingerle 2005a: 14). Tony Walter spricht ironisch davon, dass der Tod eines der am lautesten verhandelten Tabus sei (Walter 1994: 1f.). Eher als von einer Verdrängung des Todes könne man davon sprechen, dass die Gegenwartsgesellschaft besessen vom Tod sei. Die Kritiker der Verdrängungsthese können auf die Flut von Texten und Literatur verweisen, die um das Thema Sterben und Tod kreisen. So beschäftigt sich die Ratgeberliteratur ausgiebig mit dem Thema. Auch die wissenschaftliche Literatur zum Thema wächst ins Unermessliche. Gegen eine Verdrängung des Todes spricht auch, dass eine Reihe von zentralen gesellschaftlichen Debatten sich mit um die Thematik von Sterben und Tod drehen. In unzähligen Talkshows wird darum gestritten, wo die Grenzen für eine künstliche Verlängerung des Lebens liegen sollen, ob Formen der Euthanasie erlaubt werden sollen, ob der Hirntod als sicherer Indikator für den Tod gelten kann und welche Regeln für Organspende und Transplantation in Kraft gesetzt werden sollen. Werner Schneider beobachtet eine Zunahme der öffentlichen Diskurse um das Lebensende. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass in der fortgeschrittenen Moderne anstatt von einer Verdrängung von einer „Remoralisie-

„rung von Sterben und Tod“ gesprochen werden könne (Schneider 2005: 64-75). Die Remoralisierung vollziehe sich „entlang der Differenzen zwischen den verschiedenen Formen des gelingenden, würdigen und misslingenden, unwürdigen Sterbens, des guten und schlechten Todes [...]“ (Schneider 2005:75). Ausgehend von dem Gedanken, dass es sich – mangels menschlicher Erfahrung hinsichtlich des eigenen Todes – beim Tod immer um eine „kommunikative Konstruktion“ handelt, stellen Nassehi und Saake fest, dass der Tod inzwischen zu einem „Gegenstand gesamtgesellschaftlicher Geschwätzigkeit“ geworden sei (Nassehi/Saake 2005: 31-54, hier 39). Die kommunikative Konstruktion des Todes vollziehe sich allerdings in unterschiedlichen Kontexturen, die sehr differierende Bilder des Todes hervorbrächten. Dies gelte etwa für die medizinische Konstruktion im Unterschied zu Todesbildern der Bestattungsdienste und der seelsorglichen Betreuung. Auf der Grundlage qualitativer Interviews unterscheiden Nassehi und Saake drei gegensätzliche Typen von Selbstbeschreibungen des Todes. Die „Unsterblichen“ wählen in den biographischen Interviews über den Tod nicht – wie man erwarten könnte – einen Erzähl-, sondern einen Berichtsstil. Je mehr es dabei um unterschiedliche Anforderungen des täglichen Lebens und um den eigenen Körper geht, „umso weniger kann es offensichtlich um den Tod gehen“ (Nassehi/Saake 2005:42). Die „Todesexperten“ präsentieren sich als erfahrene Experten in Sachen Tod, wobei die zur Schau gestellte Aufgeklärtheit und Sicherheit in der Kommunikation über den Tod einen religiösen wie einen nicht-religiösen Hintergrund aufweisen kann. Die hoch individualisierten „Todesforscher“ wiederum kommunizieren den Tod nicht als Restrisiko, sondern als Option unter hoher Offenheit für Alternativen und Unsicherheit. Hier gibt der Tod „seine eigene empirische Eindeutigkeit – als Tod des anderen – auf und bietet sich stattdessen als Thema der eigenen Betroffenheit an“ (Nassehi/Saake: 2005:49). Nassehi und Saake kommen zu dem Schluss: „Die ungeheure [...]

Geschwätzigkeit des Todes, die wir unserem Material entnehmen können, verweist jedenfalls darauf, dass von einer Verdrängung (Kursivierung jeweils im Text, K. G.) des Todes kaum gesprochen werden kann, [...]“ (Nassehi/Saake 2005:52). Die wachsende Kritik an den Annahmen einer Verdrängung und Tabuisierung des Todes – so lässt sich resümieren – weist darauf hin, dass die Vielfältigkeit der Todesbilder es verbietet, von einer mit den Strukturen und kulturellen Mustern der Moderne notwendig verbundenen Verdrängung des Todes auszugehen. Darauf machen auch – darum soll es im nächsten Abschnitt gehen – in Umfragen nachweisbare Veränderungen in den Todesvorstellungen aufmerksam.

## *5. Veränderungen in den Todesvorstellungen*

### 5.1. Ergebnisse des Religionsmonitors 2008

Der im Jahr 2008 zum ersten Mal durchgeführte Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung enthielt auch die Frage nach dem Glauben an ein Leben nach dem Tod (Bertelsmann Stiftung 2009). Besonders aufschlussreich ist die Auswertung differenziert nach Lebensalter. Während alle übrigen Indikatoren der Kirchlichkeit und Religiosität das erwartete Bild einer sehr geringen Ausprägung der Religiosität bei den Jüngeren und steigende Werte bei den Älteren zeigen, ergibt sich bei der Frage hinsichtlich des Lebens nach dem Tod ein anderes Bild. Die jüngsten Jahrgänge der 18-29-jährigen Befragten zeigen die geringsten Werte bei der Antwortkategorie „gar nicht“ und die höchsten bei der Kategorie „sehr“ (Bertelsmann Stiftung 2009: 661). Selbstverständlich kann man nicht davon ausgehen, dass alle diejenigen, die angeben, entschieden an ein Leben nach dem Tod zu glauben, der christlichen Eschatologie folgen. Dass unter den jüngeren Jahrgängen der Glaube an ein

Leben nach dem Tod stärker verankert ist als bei den älteren, verweist aber darauf, dass gegenwärtig Veränderungen in den Todesvorstellungen zu beobachten sind.

Der Religionsmonitor 2008 enthielt auch die Frage nach der Wichtigkeit des Auferstehungsglaubens für die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens (Bertelsmann Stiftung 2009: 362f.). Er bezog sich mit dieser Frage relativ eng auf die christliche Eschatologie. Auch hier zeigte sich kein Abfall in Richtung der Jüngeren. Diese zeigen Werte, die über denen der 50- bis 59-Jährigen liegen, in etwa gleich auf mit den Werten der über 60-Jährigen. Auch mit Blick auf die christliche Eschatologie lässt sich feststellen, dass nach den Ergebnissen des Religionsmonitors die Jüngeren überraschend ähnlich Werte aufweisen wie die Älteren.

## 5.2. Nahtoderfahrungen in Deutschland

Nahtoderfahrungen finden in der Forschung und in der Öffentlichkeit zunehmend Interesse. Es handelt sich um Erfahrungen, „bei denen Menschen in körperlichen, zum Teil lebensgefährlichen Krisensituationen besondere mystische Erlebnisse haben“ (Knoblauch/Zingerle 2005a: 17). In einer bundesweiten Untersuchung zu solchen Nahtoderfahrungen ist Hubert Knoblauch zu einem überraschenden Ergebnis gekommen (Knoblauch/Soeffner 1999). Galt es bisher als ausgemacht, dass es sich bei diesen Erfahrungen um ein ausgesprochenes Tabuthema handelt, so zeigte sich in der Befragung eine ganz andere Tendenz. „Mehr als die Hälfte der Befragten (58 %) gaben an, dass Ihnen beim Reden über dieses Thema ‚interessiert zugehört‘ wird“ (Knoblauch/Zingerle 2005a: 17). 46% der repräsentativ Befragten sagten aus, dass sie davon ausgingen, dass ihnen ihre Zuhörer Glauben schenken würden.

### 5.3. Öffentliche Thematisierung des Todes in Bewegungen

Für den Wandel von Wertorientierungen und kulturellen Mustern spielen soziale Bewegungen eine zentrale Rolle. Elisabeth Kübler-Ross hat mit ihren Publikationen eine Art „Death-awareness-Bewegung“ (Bregman 2001) in Gang gebracht. Der Fokus der Bewegung liegt auf einer Psychologisierung und Subjektivierung des eigenen und fremden Todes. Der Tod hat seit den 1970er Jahren nicht nur Einzug in entsprechende Literatursparten und Regale von Buchhandlungen gefunden. Er ist auch zum festen Bestandteil der Ausbildungsprogramme in der Pflegeausbildung geworden. Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle sprechen von einer „eigenartigen Popularisierung“ des Todes (Knoblauch/Zingerle 2005a: 19). Wie Susanne Brüggem in dem von Knoblauch und Zingerle herausgegebenen Band zeigen kann, handelt es sich bei der Popularisierung des Todes um ein spezifisches Feld dessen, was Knoblauch „populäre Religion“ nennt (Brüggem 2005: 81-99). Sie findet ihren Ausdruck in erster Linie in einer religiös geprägten Ratgeberliteratur zum Umgang mit Sterben und Tod. In der Regel sind es theologische und medizinische Laien, die eine neue „Ars Moriendi“ propagieren. Im Zentrum steht nicht die professionelle Expertise, sondern die eigene Erfahrung und der Austausch von Erfahrungen untereinander. Die Tendenz zu einer „subjektive(n) Wiederaneignung des organisierten und ausgegliederten Tod(es)“ kommt am stärksten in der Hospizbewegung zum Ausdruck. Sie hat das Thema Tod insbesondere in den Medien wieder auf die Tagesordnung gebracht. Im Sterbeprozess innerhalb des Hospizes – so Christine Pfeffer – steht die Orientierung an der Individualität des Sterbenden im Zentrum (Pfeffer 2005: 103-124). Damit wird der Tod vom anonymen Geschehen in den großen Organisationen wieder zu einem persönlichen, individuellen Phänomen. Mit der Grundorientierung des „Zulassens des Sterbens“ im Hospiz sind

allerdings erhebliche Herausforderungen für die Pflegekräfte im Umgang mit persönlicher Nähe verbunden. Im Hospiz wie auch auf Palliativstationen von Krankenhäusern erhalten die Sterbenden eine deutlich von der typischen Krankenrolle differierende Rolle als Sterbende. Gehört zur Krankenrolle in der Tradition Talcott Parsons, dass der Kranke alles tun muss, um so schnell wie möglich aus dieser Rolle wieder herauszukommen, so weicht davon die Rolle des Sterbenden diametral ab (Göckenjan/Dreßke 2002; 2005). Zu ihr gehört die Erwartung, dass der Sterbende bewusst und offen mit dem Wissen um den eigenen Tod umgeht. Zu den zentralen Elementen der wechselseitig mit dem Pflegepersonal ausgehandelten Rolle gehören „letzte Wünsche, die Minimierung medizinischer und pflegerische Zumutungen und die Vermeidung unnötiger Symptome“ (Knoblauch/Zingerle 2005a: 22). Vom schlechten, widerwilligen Sterben unterscheidet sich das ‚gute Sterben‘ durch eine gefasste, offene Bewusstheit gegenüber dem eigenen Tod. Zu ihm gehört vonseiten des Personals die Sorge um Schmerzfreiheit, Achtung der Person und ein dichtes kommunikatives Angebot. Von der zeitlichen Struktur her überwiegt beim Pflegepersonal das „Ideal des ‚Kurz-und-gut-Sterben‘“ (Knoblauch/Zingerle 2005: 22), während das lange Sterben erhöhte Anforderungen verlangt.

Sterben und Tod gehören – so lässt sich resümieren – zu den Themen und Feldern, in denen ein deutlicher Orientierungs- und Wertewandel in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten zu beobachten ist. Es stellt sich die Frage, ob man von einer neuen Institutionalisierung des Todes sprechen kann?

*6. Neue Institutionalisierung des Sterbens und des Todes?*

Folgt man der Perspektive von Peter Berger und Thomas Luckmann, so sind Institutionen handlungsleitende Einrichtungen, die das Handeln der Akteure wechselseitig regeln und die entsprechenden Handlungsmuster mit Legitimationen ausstatten (Berger/Luckmann 1969). Hat man primär die Legitimationsmuster im Blick, so lässt sich mit einem gewissen Recht von einer neuen Institutionalisierung des Todes sprechen (Knoblauch/Zingerle 2005: 22-26). Sie kann sich auf Bewegungen beziehen, die in den letzten Jahren für eine neue Bewusstheit und positive Deutung des Todes eingetreten sind. Offensichtlich ist es zu einer Enttabuisierung des Todes in Teilen der Öffentlichkeit gekommen. Neuere Umfragedaten verweisen darauf, dass trotz sich verschärfender Säkularisierungsprozesse veränderte Todesvorstellungen zu beobachten sind, die die klassische These der Verdrängung des Todes infrage stellen. Institutionelle Orientierungen sind auf – so Berger und Luckmann – Plausibilitäts- und Stützstrukturen angewiesen, die das handlungsorientierende Wissen absichern und legitimieren (Berger/Luckmann 1969: 112-123). In diesem Sinne lassen sich neue kulturelle und religiöse Sinngewebungen und Wertestrukturen nachweisen, die Stützfunktionen für eine neue Institutionalisierung des Sterbens und des Todes zu übernehmen in der Lage sind. Dabei geschieht die Institutionalisierung nicht nur durch Laienaktivitäten, aber auch nicht primär durch eine Neuorientierung bei den medizinischen Experten, sondern gerade an den Berührungspunkten beider. Der Pflege als semiprofessionellem Bindeglied zwischen Experten und Laien kommt dabei offensichtlich eine bedeutsame Rolle zu. Sie wird insofern zu einer wichtigen Trägerin des neuen Wissens, als sie sich selbst als Beruf über die neuen Formen des Umgangs mit Sterben und Tod zu definieren beginnt. Über die Pflege erhält auch die subjektive Erfahrungsdimension stärker Eingang in die Bemühungen um eine Neuinstitutionalisierung von

Sterben und Tod. Die neue Rolle der Sterbenden bildet sich in Aushandlungsprozessen zwischen Pflegepersonal, Sterbenden und deren Angehörigen heraus. Unterstützung finden die Tendenzen der Institutionalisierung des Todes in einer Vielzahl von öffentlichen Diskursen, in denen es um Probleme im Umfeld von Sterben und Tod geht. Teilweise reichen sie in Phänomene einer populären Religion hinein. Wie ein kritischer Blick auf Tendenzen innerhalb der Hospize und der weiterhin medizinisch geprägten Palliativmedizin lehrt (Gronemeyer 2005; Winkel 2005), haben die Veränderungen ihren Schwerpunkt auf der Ebene der kulturellen Legitimationen und nicht der Institutionen, die dem neuen Wissen nachhinken.

### *7. Schluss*

Die Entwicklungen auf dem Feld von Sterben und Tod in entfaltet modernen Gesellschaften bleiben – dieses Resümee drängt sich auf – widersprüchlich und spannungsreich. Wie die neueren Tendenzen einer umfassenden Ökonomisierung der Krankenversorgung zeigen, lassen sich die für die (herkömmliche) Moderne typischen Tendenzen einer weiteren Rationalisierung, Medikalisierung, Bürokratisierung und Verdrängung des Todes aus der Öffentlichkeit weiterhin beobachten. Je stärker ein säkularistisches Bewusstsein Ausbreitung findet, desto größer ist die Neigung, den Tod an die Ränder der Gesellschaft zu verbannen. Dem stehen aber nicht zu übersehende Gegentendenzen gegenüber. Ein öffentlich geführter populärer Diskurs rückt die Thematik von Sterben und Tod immer wieder in das öffentliche Bewusstsein. Dem entspricht eine neue Todesbewusstheit innerhalb weiter Teile der Bevölkerung. Der sich daraus entwickelnde neue Umgang mit Sterben und Tod fügt sich zum einen den bisherigen Institutionen an. Die Ein-

richtung von Palliativstationen in Krankenhäusern und ihre weite Verbreitung belegen diese Tendenz. Zum anderen hat der veränderte Umgang mit Sterben und Tod mit dem Hospiz eine neue Organisationsform hervorgebracht. Das Hospiz hat trotz kritischer Stimmen nichts an seiner Attraktivität eingebüßt. Nicht zufällig gehört es zu den Feldern, die wie kaum ein anderer Bereich das Engagement ehrenamtlicher Akteure anziehen. Der differierende, ja gegensätzliche Umgang mit Sterben und Tod mit seinen tragenden Orientierungen hat die Tendenz, zu einer neuen Spannungslinie in der Gegenwartsgesellschaft zu werden.

### Literatur

- Aries, P. 1982: Geschichte des Todes, Stuttgart (Orig. 1977).
- Berger, P./Luckmann, Th. 1969: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M.
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) 2009: Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh.
- Bregman, L. 2001: The death awareness movement. Psychology as religion?, in: Jonte-Pace D./Parsons, W. B. (Hrsg.), Religion and Psychology: Mapping the Terrain, London/New York, 319-332.
- Brüggen, S. 2005: Religiöses aus der Ratgeberecke, in: Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens, Berlin, 81-99.
- Elias, N. 1976: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Band II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt a. M.
- Elias, N. 1982: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt a. M.
- Feldmann, K. 1997: Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse, Opladen.
- Feldmann, K. 2010: Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick, Wiesbaden.
- Ferber, von Chr. 1970: Der Tod. Ein unbewältigtes Problem für Mediziner und Soziologen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 22 Jg., 237-250.

- Gabriel, K. 2008: Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, Aus Politik und Zeitgeschichte Jg. 52, 9-15.
- Glaser, B./Straus, A. 1965: Awareness of Dying, Chicago.
- Göckenjan, G./Dreßke, St. 2002: Wandlungen des Sterbens im Krankenhaus und die Konflikte zwischen Krankenrolle und Sterberolle, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 27, 80-96.
- Göckenjan, G./Dreßke, St. 2005: Sterben in der Palliativversorgung. Bedeutung und Chancen finaler Aushandlung, in: Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens, Berlin, 147-167.
- Groethuysen, B. 1978: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Band 2 Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, Frankfurt a. M.
- Gronemeyer, R. 2005: Hospiz, Hospizbewegung und Palliative Care in Europa, in: Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens, Berlin, 207-217.
- Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.) 2005: Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens, Berlin.
- Knoblauch, H./Zingerle, A. 2005a: Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens, in: Dies., Thanatosoziologie, Berlin, 11-27.
- Knoblauch, H./Soeffner H. G. (Hrsg.) 1999: Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen, Konstanz.
- Nassehi, A./Saake, I. 2005: Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie, in: Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens, Berlin, 31-54.
- Pfeffer, Ch. 2005: „Ich hab gar nicht gemerkt, wie ich da reingezogen wurde“: Zur Dynamik von Individualisierung und Nähe in der Pflegearbeit stationärer Hospize, in: Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens, Berlin, 103-124.
- Scheler, M. 1957: Tod und Fortleben, in: ders., Schriften aus dem Nachlass Bd. I, hrsg. von Maria Scheler, Frankfurt a. M.
- Schluchter, W. 1976: Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von „Ethik“ und „Welt“ bei Max Weber, Zeitschrift für Soziologie Jg. 5, 438-467.
- Schmied, G. 1985: Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft, Opladen.
- Schneider, W. 2005: Der ‚gesicherte‘ Tod. Zur diskursiven Ordnung des Lebensendes in der Moderne, in: Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens, Berlin, 55-79.
- Seyfarth, C./Schmidt, G. 1995: Der Tod als Thema bei Max Weber, in: K. Feldmann/W. Fuchs-Heinritz (Hrsg.), Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes, Frankfurt a. M., 96-119.

## *Tod – soziologisch*

- Streckeisen, U. 2005: Das Lebensende in der Universitätsklinik. Sterbendenbetreuung in der Inneren Medizin zwischen Tradition und Aufbruch, in: Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin, 125-146.
- Sudnow, D. 1967: *Organisiertes Sterben. Eine soziologische Untersuchung*, Frankfurt a. M.
- Tenbruck, F. H. 1975: Das Werk Max Webers, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Jg. 27, 663-702.
- Tyrell, H. 1993: Potenz und Depotenzierung der Religion. Religion und Rationalisierung bei Max Weber, *Sacculum* Jg. 44, 300-347.
- Walter, T. 1991: Modern Death: Taboo or not Taboo, in: *Sociology* 25, 393-310.
- Walter, T. 1994: *The Revival of Death*, London.
- Weber, M. 19889: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen (zuerst 1920).
- Weber, M. 19856: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen.
- Winkel, H. 2005: Selbstbestimmt Sterben. Patient(inn)enorientierung und ganzheitliche Schmerztherapie als Kommunikationskoordinaten in der Hospizarbeit – Eine systemtheoretische Perspektive, in: Knoblauch, H./Zingerle, A. (Hrsg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin, 169-188.



Der Tote lebt?  
Zur populären Heiligsprechung  
des verstorbenen Papstes Johannes Paul II.\*

*Hubertus Lutterbach*

Zwar legt sich der Mediävist Horst Fuhrmann auf den Grundsatz fest: „Überall ist Mittelalter“, wenn er „von der Gegenwart einer vergangenen Zeit“ spricht<sup>1</sup>. Doch soll diese umfassende Feststellung im Folgenden allein daraufhin überprüft werden, ob das während der Trauerfeierlichkeiten für den verstorbenen Papst Johannes Paul II. von der Menschenmenge skandierter „subito santo!“ („sofort heilig!“) ebenfalls als Ausdruck frühchristlichen wie mittelalterlichen Denkens in der Gegenwart gewürdigt werden kann. Artikuliert sich in dieser Forderung entgegen aller sonstigen Aufgeklärtheit und Wissenschaftsgläubigkeit aktuell die anhaltende Prägekraft von voraufgeklärten Deutungskategorien, die auf die Frühe Kirche zurückweisen und im Mittelalter verbreitet waren? Entspricht die Johannes Paul II. im Tod von der versammelten Menschenmenge und den anwesenden Medienvertretern zuteil gewordene Stilisierung zum Heiligen – und damit zu einem entgegen aller naturwissenschaftlichen Plausibilität Fortlebenden – jener

---

\* Diesem Aufsatz liegt eine Monographie des Verfassers unter dem Titel *Hubertus Lutterbach, Tot und heilig? Personenkult um ‚Gottesmenschen‘ in Mittelalter und Gegenwart*, Darmstadt 2008 zugrunde.

1 Fuhrmann, Horst: *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, 2. Aufl., München 2003.

Weise der „Kultpropaganda“, die bereits ab dem 2. Jahrhundert betrieben wurde und das Mittelalter durchzog?<sup>2</sup>

Bereits an dieser Stelle sei unterstrichen, dass das hier gemeinte ‚Heilighalten‘ eines Verstorbenen nichts mit einem juristisch ausdifferenzierten und von kirchenrechtlicher Fachkenntnis getragenen Kanonisationsverfahren gemein hat<sup>3</sup>. Vielmehr artikulierte sich die ‚Heiligsprechung‘ seit dem 2. Jahrhundert in der Weise, dass eine lokale Gemeinde ihren als heilig erachteten Verstorbenen auch über den irdischen Tod hinaus für weiterhin lebendig und einflussreich hielt, was man innerhalb und außerhalb des Kultes durch Verehrung, Anrufung und Nachahmung zum Ausdruck brachte<sup>4</sup>. Im Unterschied dazu fand die früheste juristisch-formal ausdifferenzierte Heiligsprechung, zu der es übrigens ohne die populäre Forderung nach dem ‚subito santo‘ der Massen für einen verstorbenen Mitchristen überhaupt nicht gekommen wäre, erst im 10. Jahrhundert statt<sup>5</sup>. Dieser kanonistische Verfahrensaufwand, den die christliche Basis allerdings auch über das Spätmittelalter hinaus durch die Wucht ihrer weiterhin ‚inoffiziellen Heiligsprechungen‘ zu unterlaufen suchte, wurde seit dem 16. Jahrhun-

---

2 Prinz, Friedrich: Hagiographie als Kultpropaganda. Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 103 (1992), S. 174-194.

3 Samerski, Stefan: „Wie im Himmel, so auf Erden?“ Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740-1870 (Münchener kirchenhistorische Studien 10), Stuttgart 2002, S. 61-63.

4 Kötting, Bernhard: Heiligenverehrung, in: Bernhard Kötting (Hrsg.), *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze 2*, Münster 1988, S. 75-84, S. 75.

5 Kötting, Bernhard: Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung, in: Kötting, Bernhard (Hrsg.): *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze 2*, Münster 1988, S. 120-136, S. 133f.; auch Baummeister, Theofried: *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münsterische Beiträge zur Theologie 45), Münster 1980, S. 299-301.

dert als Antwort auf die Reformation nochmals erhöht<sup>6</sup>. Er „resultierte“, so maßgeblich der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt, „nicht zuletzt aus der tiefen [kirchenoffiziellen] Abneigung vor den volkstümlichen Kulturen um unschuldig vergossenes Blut“<sup>7</sup>.

Wie bereits angedeutet, spiegelt sich das Ideal des Gottesmenschen – fortan gleichzusetzen mit dem Ideal des Heiligen – mit Blick auf Johannes Paul II. nach dessen Tod sowohl in den Beifallsstürmen jener Tage auf dem Petersplatz als auch in der medial vielfältigen Berichterstattung (Radio, Fernsehen, Zeitung etc.) wider. So sollen einleitend als erstes die Charakteristika des Gottesmensch-Ideals erinnert werden, bevor in einem zweiten Schritt die mediale Rezeption in deutschsprachigen überregionalen Zeitungen (unter Ausklammerung der Kirchenzeitungen) und Illustrierten bzw. Journalen auf die Übereinstimmung mit diesem Ideal hin exemplarisch analysiert wird; näherhin bleibt dieser Vergleich konzentriert auf die Bedeutung des „lebenden Toten“ in der Berichterstattung der deutschsprachigen Presse über den verstorbenen Papst. Zeitlich soll die knappe Analyse konzentriert sein auf die Zeit zwischen dem 4. April 2005 – dem ersten Werktag nach dem Versterben des Papstes – und dem 9. April als dem Tag nach seiner Beisetzung.

---

6 Samerski, Stefan: Kanonisation und Identität. Wie die Kurie die „Katholizität“ der Kirche entdeckte, in: Mödl, Ludwig/Samerski, Stefan (Hrsg.): *Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag*, Würzburg 2006, S. 157-177.

7 Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., München 1997, S. 65; zum mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund s. ebd. S. 181.

*1. Das Ideal des Gottesmenschen*

Innerhalb des antiken Heidentums galten die heroischen Gottesmenschen als „Träger des Übernatürlichen“<sup>8</sup>, als „Vermittler des Heiligen“<sup>9</sup> oder sogar als „Schutzheilige“<sup>10</sup> – allesamt Attribute, die die Gottesmenschen im Christentum seit altkirchlicher Zeit übernahmen. Genauerhin gingen die Juden und die Christen aufgrund ihrer vom Heidentum abweichenden Gottesvorstellung davon aus, dass der Gottesmensch „in seinem charismatischen Handeln ganz vom Wirken des transzendenten Gottes abhängig“ bleibt<sup>11</sup>; eine Feststellung, die für seine irdische Existenz wie für das ihm zugeschriebene Fortleben über den leiblichen Tod hinaus gilt und sich – wie unter den Heiden – auf die Bereiche des Heilens, der Wundertätigkeit oder der Rettung bezieht<sup>12</sup>.

Bekanntermaßen wurzelt die Verwiesenheit des christlichen Heiligen auf den göttlichen Vater – gewissermaßen die Basis seines himmlisch-irdischen Mittlertums – bereits im Alten Testament<sup>13</sup>, das 76 mal vom Gottesmenschen spricht: Jeweils betet der Gottesmensch inständig, um alsdann die ‚verdiente‘ göttliche Kraft zu verspüren und sie wundertätig an bedürftige Mitmenschen weiterzuschicken<sup>14</sup>. Während neutestamentlich-ursprünglich allein

---

8 Brown, Peter: Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986, S. 47.

9 Brown, Peter: Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches, Stuttgart 1998, S. 80-109, S. 80.

10 Brown, Peter: Die Entstehung des christlichen Europas, München 1999, S. 81.

11 Speyer, Wolfgang: Art. Heros, in: Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988) Sp. 861-877, Sp. 871.

12 Ebd. Sp. 872f.

13 Kötting, Bernhard: Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Dinzelsbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 67-80, S. 68.

14 Schottroff, Willy: Art. Gottmensch I. (Alter Orient und Judentum), in: Reallexikon für Antike und Christentum 12 (1983) Sp. 155-234, Sp. 210-233, bes. Sp. 214-220.

Jesus als der zwischen Gott und den Menschen tätige Vermittler göttlicher Kraft galt, nahmen seine ehemals als einzigartig eingeschätzte Mittlerposition ab dem 5. Jahrhundert die Heiligen ein – zugleich ein Hinweis auf den damaligen Rückgang der Reflexions-theologie als Ausdruck der zeitgleichen Dekomposition der zivilisatorisch hochstehenden Antike.

Schriftlich festgehalten wurde das auch über das irdische Leben hinausreichende Wirken von Gottesmenschen in Legenden, die die Christen um ihrer religiösen Selbstvergewisserung und Identitätsbewahrung willen immer wieder abschrieben und untereinander weiterreichten. So diente die Hagiographie als „Vergrößerglas, das auf das gottentzündete Leben eines einzelnen Menschen jene Strahlensonne der ‚göttlichen Macht‘ versammelt, die, wenngleich diffuser, über der Gruppe als ganzer scheint.“<sup>15</sup> Die um der Kultpropaganda willen abgefassten Heiligenlegenden stimmen in der Darstellung der Heiligen in vielen Besonderheiten überein: von Wunderzeichen umgebene Geburt, kinduntypischer asketischer Verzicht bereits während der frühen Lebensjahre, Hörsamkeit gegenüber Gott und Sorge um die Mitmenschen, Martyrium der Wortverkündigung (womöglich bis hin zur blutigen Lebenshingabe), erfolgreiche Wundertätigkeit, schließlich die Rede vom fortdauernden Leben über den irdischen Tod hinaus. – Wenn der Osten einem einflussreichen Theologen zufolge „wohl bis zur Stunde grundsätzlich bei der [...] Ikone des Gottesmenschen geblieben“ ist<sup>16</sup>, erhebt sich die Frage, welche Bedeutung dem Ideal

---

15 Brown, Die letzten Heiden (wie Anm. 8), S. 44.

16 Steidle, Basilius: „Homo Dei Antonius“. Zum Bild des „Mannes Gottes“ im alten Mönchtum, in: Engelmann, Ursmar (Hrsg.): Basilius Steidle. 1903-1982. Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel, Sigmaringen 1986, S. 54-106, S. 106; dazu auch Suttner, Ernst Chr.: Heiligenverehrung im gottesdienstlichen Leben der orthodoxen Kirche, in: Dinzelsbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 279-295.

des Gottesmenschen im Westen aktuell zugesprochen wird. Konkret: Inwieweit spiegelt der mediale Umgang mit dem irdischen Lebensende vor allem von Papst Johannes Paul II. das soeben skizzierte Ideal des Gottesmenschen wider, welcher trotz seines irdischen Todes als religiös weiterlebend angesehen wird?

## *2. Johannes Paul II. – Ein Gottesmensch?*

Die Berichterstattung der deutschen Presse zwischen dem Todestag des Papstes und seiner Beisetzung zeigt, dass der Verstorbene sowohl in Rom als auch in den Printmedien als Heiliger stilisiert wurde. Entsprechend sei hier summarisch zusammengefasst, was sich andernorts ausführlich darlegen ließ<sup>17</sup>: Im direkten Anschluss an seinen Tod würdigte man Johannes Paul II. als Prophezeien, als Beter und Mystiker, als Segensspender, aufgrund des ihm widerfahrenen Attentates als Märtyrer, als selbst gegenüber seinem Attentäter aufmerksamen Vergebungsbereiten, als Grenzüberschreiter von inneren und äußeren Mauern, als Wundertäter, als Anwalt der Bedrängten, als Vater, als Jesus-Gleichen oder als jesusgleich Leidenden und Sterbenden. – Unter all den Charakteristika, die einen mittelalterlichen Gottesmenschen ausmachen, nehmen die ihm über seinen irdischen Tod hinaus zugeschriebene Lebendigkeit und Wirkmächtigkeit eine zentrale, ja die zuvor genannten Charakteristika eines Heiligen gewissermaßen bestätigende Rolle ein. Tatsächlich billigte man Johannes Paul II. sowohl unter den in Rom trauernden Menschen als auch in der über den toten Papst und die Trauerfeierlichkeiten in Rom berichtenden Presse den Status eines Lebenden zu, wie im Folgenden erläutert sei.

---

17 Lutterbach, Hubertus: Tot und heilig? Personenkult um ‚Gottesmenschen‘ in Mittelalter und Gegenwart, Darmstadt 2008, S. 15-54.

## 2.1. Johannes Paul II. – Ein toter Lebender?

Im Mittelalter glaubte man, den heiligen und fürderhin lebendigen Status eines Menschen posthum daran ablesen zu können, dass sich sein Leib entgegen irdischer Wahrscheinlichkeit als nicht verweslich erwies. Genauerhin – so ist es in vielen Legenden zu lesen – erfolgte wenige Monate oder Jahre nach dem Versterben eines Menschen dessen Exhumierung in dem Falle, dass sich an seinem Grab zuvor Wunder ereignet hatten, die auf seine Heiligkeit hinzuweisen schienen: Im Rahmen eines feierlichen Ritus erhob man den Sarg, öffnete ihn und sah die Heiligkeit dadurch bestätigt, dass der Verstorbene noch derart unversehrt dalag wie im Moment seines Todes. Die christliche Tradition nahm diese urreligiöse, in vielen anderen Religionen anzutreffende Grundvorstellung von der Unverweslichkeit des menschlichen Leibes auf, indem man sie mit jener Verheißung verband, die ein Psalmwort (Ps 34 [33], 21) in folgender Weise zum Ausdruck bringt: „Gott lässt seine Heiligen die Verwesung nicht schauen.“<sup>18</sup>

Mit Blick auf Johannes Paul II. findet das genannte religiöse Urmotiv seine exemplarische Erläuterung in einem ganzseitigen TAZ-Artikel unter der Überschrift „Fit für die Ewigkeit“. Hier handelt Barbara Kerneck – mit Seitenblick auf die „konkurrierenden Konservatoren des Kreml“ – von der „Konservierung des konservativen verstorbenen Papstes für die Ewigkeit“<sup>19</sup>. In weiteren Medien wird dem Papst seine eigene Unverweslichkeit ebenso vorausgesagt, wie sie anderen seiner Amtsvorgänger bereits zuteil geworden sei: „Karol Wojtyła wird gewusst haben, dass die Erniedrigung oft nur eine Vorstufe zur späteren Erhöhung darstellt.

---

18 Zur Thematik s. grundlegend Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 3. Aufl., Darmstadt 2005, S. 572 und S. 691-694.

19 Kerneck, Barbara: *Fit für die Ewigkeit*. Niemand versteht sich so gut aufs Mumifizieren wie der Vatikan – neben den konkurrierenden Konservatoren des Kreml, in: TAZ 08.04.2005, No. 7634, S. 17.

Schon Johannes XXIII., der ihm an Caritas unter allen Vorgängern am nächsten kam, wurde vor fünf Jahren exhumiert und wird seither in einem Glassarg als Heiliger im Kirchenbau zur Schau gestellt. Dass sein Körper unversehrt war und dass diese Makellosigkeit der Hülle von der Heiligkeit der Seele zeuge, gehört seither zu den weihevollen Standardformeln italienischer Kirchenführungen.“<sup>20</sup>

Für wichtiger als jede Einbalsamierung<sup>21</sup> hält die FRANKFURTER RUNDSCHAU die Überzeugung möglichst vieler Menschen, dass der naturwissenschaftlich tote Papst dennoch weiterhin lebendig ist: „Sie betrauerten und feierten ihn [den verstorbenen Papst] in der gleichen Weise, in der sie das Kirchenoberhaupt etwa bei Weltjugendtagen gefeiert hatten.“<sup>22</sup> Entsprechend lautet die Überschrift des Artikels: „Santo subito. Noch während der Trauerfeier für Johannes Paul II. fordern Gläubige die Heiligsprechung des verstorbenen Papstes“. Die FRANKFURTER RUNDSCHAU führt ebenso aus: „Die lauten Sprechchöre, die sich während der religiösen Fürbitten erheben, klingen italienisch. Ratzinger bleibt ruhig stehen. Selbst als die Gläubigen immer lauter skandieren: ‚Santo subito.‘ Und danach immer wieder den Namen des toten Papstes: ‚Giovanni Paolo.‘“<sup>23</sup> – Die BILD-Zeitung wirft die Frage nach der Heiligsprechung des verstorbenen Papstes mit unverhohlener Zustimmung

---

20 Schümer, Dirk: Irdisch. Nach dem Willen Wojtylas – Wie ein Papst begraben wird, in: FAZ 09.04.2005, No. 82, S. 33.

21 Dazu problematisierend Schönau, Birgit: Ganz nah bei Petrus. Die Ruhestätte des Papstes, in: SZ 05.04.2005, No. 77, S. 2; auch Fischer, Christoph: Warum verwest der Papst noch nicht?, in: BILD 07.04.2005, No. 80, S. 11.

22 Arens, Roman: Santo subito. Noch während der Trauerfeier für Johannes Paul II. fordern Gläubige die Heiligsprechung des verstorbenen Papstes, in: FR 09.04.2005, No. 82, S. 3.

23 Ebd.; ähnlich N. N.: Johannes Paul im Petersdom beigesetzt. Vier Millionen Besucher in Rom – Forderung nach sofortiger Heiligsprechung, in: DIE WELT 09.04.2005, No. 82-14, S. 1.

auf. Dabei zeigt sich, dass das ‚subito santo‘ der Vielen in Spannung steht zum umfänglich-bürokratischen Kanonisationsverfahren: „Wann kann der Papst heilig gesprochen werden?“ Die Antwort lautet: „‚Santo subito‘ forderte die Menschenmenge auf dem Petersplatz: Sprecht Johannes Paul II. heilig – sofort! Laut Kirchenrecht muss der verstorbene Papst jedoch erst seliggesprochen werden. Das geht frühestens nach fünf Jahren. Dazu muss der Kandidat einen vorbildlichen Lebenswandel nachweisen und ein Wunder vollbracht haben. Um heiliggesprochen zu werden, sind sogar zwei Wunder nötig, die Johannes Paul II. aber aufweisen kann: So soll er einen leukämiekranken Jungen und eine taube Nonne geheilt haben.“<sup>24</sup>

Die zitierte Sichtweise bleibt keineswegs auf die Boulevard-Presse begrenzt, sondern hallt unter anderem bis hinein in die FAZ: „Der schmucklose Sarg, das bilderlose Signum marianischer Mystik darauf und die unscheinbare Grabplatte waren schon bei der gestrigen Trauermesse und der Beerdigung allzu schwache Zeichen des Aufbegehrens gegen einen Heiligenkult, der in Sprechchören und auf Transparenten in einem gewaltigen Chor eingefordert wurde – einem Chor, der nun nicht mehr anschwellen wird.“<sup>25</sup> Und an anderer Stelle sieht man Johannes Paul II. in „eine Reihe metakatholischer Heiliger des Medienzeitalters eingegangen, zu denen nach Gandhi, Mutter Teresa und – seltsam genug – Prinzessin Diana bald auch Nelson Mandela zu zählen sein“ werde<sup>26</sup>. Nicht von ungefähr betitelt BILD den verstorbenen Johannes Paul II. – übrigens in ergänzender ikonographischer Gegenüberstellung mit Lady Diana – als „Papst der Herzen“<sup>27</sup>. In diesem Sinne

---

24 N. N.: Die wichtigsten Fragen zur Beisetzung, in: BILD 09.04.2005, No. 82, S. 3.

25 Schümer, Irdisch (wie Anm. 20), S. 33.

26 Schümer, Dirk: Grazie, Papa, du bist ein Mythos, in: FAZ 09.04.2005, No. 82, S. 3.

27 N. N.: Warum wird der Papst im Tod plötzlich zum Pop-Star?, in: BILD 06.04.2005, No. 79, S. 4.

würdigt DIE TAGESPOST schließlich sein „Charisma über den Tod hinaus“<sup>28</sup>.

Eng verwoben mit der spontanen Heiligsprechung des Papstes ist die bereits angedeutete Überzeugung, dass der Papst – wie jeder Heilige – über seinen irdischen Tod hinaus fortlebt. Während DER SPIEGEL bereits den sterbenden Papst mit der Auszeichnung „Der Unsterbliche“ versieht<sup>29</sup>, untertitelt DIE WELT im Feuilleton-Teil ein Bild, das den verstorbenen Papst auf seiner Bahre im Petersdom zeigt, mit folgenden Worten: „Das, was man ‚sterbliche Hülle‘ nennt, ist voller Leben.“<sup>30</sup> Und unter dem einleitenden Satz „Tote sind nicht tot“, heißt es in weiterer Erläuterung: „Die Toten sprechen weiter oder fangen damit überhaupt erst richtig an. Johannes Paul II. spricht als Leichnam nicht weniger deutlich denn als unermüdlicher Pilgerreisender um den Globus. Erst machte er sein Leiden öffentlich, jetzt die Erlösung.“<sup>31</sup> Entsprechend stellt die FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG heraus, dass man die früheren Päpste wie auch den jüngst gestorbenen Papst „gerne als leibhaftige Glücksgarantie in der Stadt wusste“. Die Trauernden trage die Zuversicht, dass auch der irdisch verstorbene Papst ihnen gleichwohl Lebenskraft vermitteln könne: „Echte Römer, die sich so gerne pfaffenfresserisch geben, pflegen heute noch einen kindlichen naiven Wunderglauben. Darum sind sie jetzt mitten in der Nacht mit Kind und Oma und Digitalkamera angerückt, um

---

28 Scholz, Christoph: Charisma über den Tod hinaus. Ein letztes Mal hat Johannes Paul II. gestern auf dem Petersplatz in Rom die Gläubigen fasziniert, in: DIE TAGESPOST 09.04.2005, No. 42, S. 3.

29 Titel des Papst-Sonderheftes „Jahrtausend-Papst Johannes Paul II. Der Unsterbliche“, in: DER SPIEGEL 26.03.2005, No. 13.

30 Fuhr, Eckhard: Leeres Grab und schöne Leich, in: DIE WELT 06.04.2005, No. 79-14, S. 27.

31 Ebd.

sich wenigstens vom Anblick ihres toten Hirten Heil zu holen. Denn der Körper von Johannes Paul II. liegt für jede Berührungsmagie unerreichbar auf seinem Prunkbett direkt am Petrusaltar.<sup>32</sup> Ist es vor diesem Hintergrund als Zufall anzusehen, dass Kardinal Sodano – so das *HANDELSBLATT* – in einem Trauergottesdienst am Tag nach dem Tod des Papstes diesen im Tempus des Präsens als „neuen guten Samariter auf den Straßen der Welt“ bezeichnet<sup>33</sup>?

Tatsächlich versprechen sich viele Gläubige von der Begegnung mit dem verstorbenen Papst menschlichen Segen, eben weil ihnen dieser Tote als Lebender gilt. Genau aus diesem Grunde eilen sie nach Rom, wie die *FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG* diskret ins Wort bringt: „Fünf Millionen Pilger sollen ohne besondere Veranlassung durch Kirchenobere, aber gestützt durch die Reise-möglichkeiten im Zeitalter der beschleunigten Bewegung nach Rom gespült worden sein. Gegen jede gängige medienwissen-schaftliche These wollten sie den bereits als heilig akklamierten Leichnam nicht nur durch die Linsen der Kameras hindurch, son- dern mit eigenen Augen sehen, den Toten womöglich berühren.“<sup>34</sup> Und in *DER SPIEGEL* wird eine Umfrage unter jungen Leuten, wa- rum sie nach Rom zum toten Papst gekommen seien, mit folgen- den Worten zusammengefasst: „Allen gemeinsam ist: Sie sprechen im Präsens von ihm. Für sie ist er nicht tot.“<sup>35</sup> Auch der *BILD*- Reporter Norbert Körzdörfer berichtet von Menschen in Rom, die sich den Segen des verstorbenen Papstes holen, als dieser „wie eine Arche Noah in den Dom getragen wird“: „Ein Spalier der Liebe.

---

32 Schümer, Dirk: An der Bahre, in: *FAZ* 06.04.2005, No. 79, S. 33.

33 N. N.: Die Welt trauert um den Papst. Johannes Paul II. im Alter von 84 Jahren gestorben – Politiker würdigen historische Verdienste, in: *HANDELSBLATT* 04.04.2005, No. 64, S. 1.

34 Hauschild, Thomas: Wandel durch Annäherung, in: *FAZ* am Sonntag 10.04.2005, No. 14, S. 30.

35 N. N.: Generation JP II. Warum der Papst vor allem junge Pilger aus Deutschland faszinierte, in: *DER SPIEGEL* 11.04.2005, No. 15, S. 100.

Mütter halten dem Papst ihre Babys entgegen. Als könne er sie noch segnen. Seine Kraft geht über den Tod hinaus.“<sup>36</sup>

Unübertroffen bringt Jan Ross in *DIE ZEIT* mit einem gewissen zeitlichen Abstand genau jene uralte Grundvorstellung ins Wort, derzufolge der Tote in seinem Grab wie in einem Haus lebt: „Am Petersdom hat man einen direkten Weg in die Krypta eröffnet, der nicht mehr durch die Kirche führt. Die Leute ziehen am Grab Johannes Pauls II. vorbei; es wird gebetet, gesungen, gekniet, fotografiert und geweint. Die Grabplatte selbst darf man nicht berühren, aber es steht ein Offizieller daneben, der sich Münzen, Autoschlüssel, Rosenkränze anreichen lässt und sie kurz auf den Stein legt. Eine Kontaktmagie, wie sie schwerlich im Buch der Kirchenlehre steht, ein Schuss Aberglauben – aber am Ende ist es auch so, als ob der touristisch übernutzte, geistlich entleerte riesenhafte Petersdom ein kleines neues Herz hätte.“<sup>37</sup>

Treffend benennt Dirk Schümer in der *FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG* die Indizien, die bereits im knappen Anschluss an den Tod des Papstes dessen Aufnahme unter die Heiligen zu erkennen gäben: „Es ist überdeutlich, dass die gigantische Aufmerksamkeit der Medien den Auftakt einer Heiligenlegende bildet – nicht als kühl von PR-Managern geplante Sanktifizierung, sondern als Ausdruck der unterschwelligen Einschätzung vieler, dass hier ein außerordentlicher Kirchenfürst, eine epochale Biographie ans Ende gekommen sei. ‚Man nennt ihn schon heilig‘, lautet konsequenterweise die Überschrift einer überschwänglichen und seitenlangen Homilie des prominenten Vatikanologen Vittorio Messori. In diesen Rahmen gehören die Zeugnisse, die an Karol Wojtyła als entsetzten Zeitzeugen von Auschwitz, als Inspirator der Solidarnosc, als Gefährte Mutter Teresas, als Bekehrer Gorbatschows, als

---

36 Körzdörfer, Norbert: Ich sehe den toten Papst, in: *BILD* 05.04.2005, No. 78, S. 3.

37 Ross, Jan: Daheim, aber nicht zu Hause. Der deutsche Papst besucht Köln, in: *DIE ZEIT* 18.05.2005, No. 34, S. 2.

mystischen Marienverehrer erinnern, der die Kugel, die ihn traf, der Jungfrau von Fatima schenkt. Bemerkenswert, wie diese in anderen Fällen ärgerliche Dauerpräsenz auf allen Kanälen sich hier mit einer Ergriffenheit der Massen verträgt, wie man sie in der mittelalterlichen Kirchengeschichte etwa von der rasend verbreiteten Heiligenverehrung für Franz von Assisi kennt. Nicht mal hektische Live-Übertragungen scheinen das Sterben – wie zuvor das Leben – dieses Mannes zu profanisieren.<sup>38</sup> – Im Rückblick auf die Trauerfeierlichkeiten für Johannes Paul II. bleibt zu fragen, inwieweit die Forderung nach dem ‚subito santo‘ als Ausdruck der Erwartung zu verstehen ist, das Gedächtnis an Johannes Paul II. über den Moment hinaus zu ‚konservieren‘, ja zu objektieren.

## 2.2. Das ‚subito santo‘ – Ruf nach überzeitlicher Wertschätzung

„Das Totengedenken“, so definiert der Ägyptologe und Kulturhistoriker Jan Assmann, „ist ‚kulturell‘ in dem Maße, wie es seine speziellen Träger, Riten und Institutionen ausbildet.“<sup>39</sup> Wie begann – so ließe sich von hier aus weiterfragen –, das Totengedenken für Johannes Paul II. die irdische und die himmlische Welt miteinander zu verbinden? Exemplarisch könnte man hier verweisen auf die auch von den Medien verbreiteten Ankündigungen, denen zufolge der sterbende Papst bereits an die himmlische Pforte klopfte oder unmittelbar vor der Begegnung mit dem göttlichen Herrn stehe: Durch derartige Deutungen wird der Papst an der Schwelle vom irdischen zum himmlischen Leben beschrieben. Mehr noch: Ebenso wie die von einem Kardinal prognostizierte und von den Medien verbreitete Begegnung des sterbenden Papstes mit dem göttlichen Herrn ausspricht, dass dieser sich seines Dieners gewiss erin-

---

38 Schümer, Dirk: „Man nennt ihn schon heilig“, in: FAZ 04.04.2005, No. 77, S. 41.

39 Ebd. S. 61.

nert, so erinnern sich die betenden Menschen auf dem Petersplatz des Papstes, um schließlich gemeinsam eine Gedenkmesse zu feiern.

Religionsgeschichtlich könnte man die wiedergegebene Rede von der Ankunft des Papstes vor dem Herrn im Sinne einer Parallelität zwischen der himmlischen und der irdischen Würdigung des sterbenden Papstes werten. Bereits hier verstärken zahlreiche Medien ihrerseits den religionsgeschichtlichen Grundsatz „Wie im Himmel, so auf Erden“, welcher als hintergründiger Leitsatz die ‚populär-spontane‘ wie die kirchenoffizielle Aufnahme eines Menschen unter die Heiligen bündelt<sup>40</sup>. Wie stark die Objektivierung der Erinnerung an Johannes Paul II. bereits in den Tagen nach seinem Tod um sich griff, lässt sich beispielhaft daran ablesen, dass Gedenkgottesdienste an zahlreichen Orten der Welt an eben jenen Orten stattfanden, an denen der verstorbene Papst zu Lebzeiten viel besuchte Messfeiern abgehalten hatte. Nicht weniger aussagekräftig ist die fortschreitende Errichtung von Denkmälern, die ihn als Bischof und Papst zeigen, ja ihn aus dem Alltagsgedächtnis in das epochenübergreifend-kulturelle Gedächtnis zu überführen suchen.

### 2.3. Warum? Religiöse Gründe für das Fortleben eines Toten

Die ‚Proklamation‘ von Johannes Paul II. als einen über den Tod hinaus wirkmächtig Lebenden ruft die Frage wach, auf welchen Kriterien diese Würdigung eigentlich beruht. Aufgrund eines (hier

---

40 Angenendt, Arnold: *In porticu ecclesiae sepultus*. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung, in: Keller, Hagen/Staubach, Nikolaus (Hrsg.): *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. FS Karl Hauck (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 25) Berlin – New York 1984, S. 68-80.

nicht weiter darstellbaren) Vergleiches zwischen den unmittelbaren Reaktionen auf den Tod von Papst Johannes Paul II. und auf das Ableben von Papst Johannes XXIII. († 1963) – jeweils vor Ort in Rom sowie in der Berichterstattung von Zeitungen und Journalen – lassen sich drei Kriterien für die spontane Erhebung eines Menschen unter die Heiligen herausstellen: Als erstes bedarf es für das Prädikat ‚ewig lebendig‘ eines langjährigen Wirkens in der Öffentlichkeit und damit eines hohen Bekanntheitsgrades. Zweitens kommt es auf eine Politik-, Nationen- und Religionsgrenzen übersteigende Wertschätzung des verstorbenen Menschen an. Als wichtigstes Kriterium ist drittens das Blutvergießen im Sinne eines erlittenen Martyriums zu nennen<sup>41</sup>.

Mit Blick auf den verstorbenen Papst Johannes Paul II. ist erstens hervorzuheben, dass er mehr als 25 Jahre als Papst amtierte. Zweitens hallte ihm auch im Tode ein lebhaftes Echo entgegen aufgrund seines Einsatzes zugunsten der Menschenrechte und seiner Initiativen für die Umgestaltung der ehemals sozialistischen Staatengemeinschaften, aufgrund seiner den Menschen aller Länder geltenden Hochachtung und seines Respekts gegenüber den Religionsführern der Welt. Drittens wurde er 1981 das Opfer eines Attentates, welches er zwar knapp überlebte, mit dessen Folgen er allerdings bis zu seinem Tode immer wieder zu kämpfen hatte.

„Noch nie zuvor in der Geschichte der Menschheit haben so viele Menschen einen Verstorbenen betrauert wie Papst Johannes Paul II. Das lag nicht nur an seinem Charisma und auch nicht nur an seiner Lebensleistung, sondern schlicht und einfach daran, dass noch nie zuvor so viele Menschen in der Geschichte des Globus mit einem bestimmten Menschen ein ganz persönliches, bestimmtes Erlebnis, eine Erinnerung verbanden.“<sup>42</sup> Gewiss hat die von

---

41 Lutterbach, Tot und heilig? (wie Anm. 17), S. 78-86.

42 Englisch, Andreas: Habemus Papam. Von Johannes Paul II. zu Benedikt XVI., 2. Aufl., München 2005, S. 161.

Andreas Englisch gemachte Aussage zur „medialen Trauer“<sup>43</sup> die vordergründige Plausibilität auf ihrer Seite; zugleich wirft sie die hintergründige Frage auf, welche Verstorbenen über Johannes Paul II. hinaus im 20. Jahrhundert aufgrund des Echos der Zeitgenossen und der Medien als Gottesmenschen im Tode zu überzeitlicher Reichweite erhoben wurden.

Drei auch in religiöser Hinsicht wertgeschätzte Menschen bieten sich an, um auf dieses Phänomen hin exemplarisch und knapp überprüft zu werden: Mahatma Gandhi († 1948), Martin Luther King († 1968) und Lady Diana Spencer († 1997)<sup>44</sup>.

Bemerkenswerterweise treffen alle drei maßgeblichen Kriterien für die spontane Erhebung unter die Heiligen auf alle drei Persönlichkeiten zu. Dieses Faktum verdient umso größere Aufmerksamkeit, da Mahatma Gandhi außerhalb der christlichen Welt zu verorten und in einem Zeitalter zu Tode gekommen ist, in dem das Fernsehen seinen Siegeszug noch längst nicht angetreten hatte. Martin Luther King wurde im Tode unter die Heiligen aufgenommen, obwohl er als Protestant eigentlich in einer Glaubensgemeinschaft verwurzelt war, die der Heiligenverehrung mittelalterlicher Provenienz ablehnend gegenübersteht. Lady Diana Spencer schließlich galt als ‚Celebrity‘ und hatte ihren Platz in einer von Glamour und Popkultur geprägten Welt. Während die drei Biographien höchst unterschiedlich verliefen, konvergieren sie doch in der Erfüllung der drei für einen Gottesmenschen maßgeblichen Kriterien: öffentliches Wirken von langer Dauer; politik-, nationen- und religionsübergreifende Wertschätzung; gewaltsamer Martyriumstod mit Blutvergießen. Während Mahatma Gandhi und Martin Luther King durch gegnerische Pistolenschüsse zu Tode kamen, rechneten die über Lady Diana Spencer trauernden

---

43 Ebd. S. 161-166.

44 Lutterbach, *Tot und heilig?* (wie Anm. 17), S. 104-123.

Menschen dieser ihre im Unfalltod endende Flucht vor den verfolgenden Paparazzi als Martyrium an und proklamierten sie als religiös Fortlebende, wie ein Blick in die deutsche Presse des Jahres 1997 exemplarisch veranschaulichen mag.

*3. Zum Vergleich: Lady Diana Spencer († 1997) –  
Ein Gottesmensch?*

Als prominentes zeitgeschichtliches Beispiel für die per Akklamation vollzogene Erhebung einer verstorbenen ‚weltlichen‘ Persönlichkeit unter die Heiligen sei der Blick auf Lady Diana Spencer, die damalige Ehefrau des englischen Thronfolgers Prinz Charles, gerichtet. „Born a Lady, Died a Saint“ fassen die Autoren einer entsprechenden Analyse den Weg dieser prominenten britischen Frau zusammen<sup>45</sup>. Und Peter Nonnenmacher übermittelt für die FRANKFURTER RUNDSCHAU zur „Herzdame‘ der britischen Monarchie“<sup>46</sup>: „Der Tod der Prinzessin von Wales beraubt Britannien seiner populärsten und umstrittensten Ikone.“<sup>47</sup> Tatsächlich schreiben viele traurig-betroffene Menschen sowie zahlreiche zeitgenössische Print-Medien der jungen Lady Diana Spencer die für einen Gottesmenschen charakteristischen Merkmale zu: 1. ein jahrelanges Leben mit öffentlich beachteter Wirksamkeit, hier: im Dienste des englischen Königshauses und der Armensorge, 2. eine

---

45 Bennett, Gillian/Rowbottom, Anne: „Born a Lady, Died a Saint“. The Deification of Diana in the Press and Popular Opinion in Britain, in: *Fabula* 39 (1998) S. 197-208.

46 Nonnenmacher, Peter: „Es ist Diana – es kann doch nicht Diana sein“. Der Tod der Prinzessin von Wales beraubt Britannien seiner populärsten und umstrittensten Ikone, in: *FR* 01.09.1997, No. 202, S. 3.

47 Ebd.

Reputation, die die religiösen und nationalen Engführungen überwindet, 3. das Blutsmartyrium.

Im einzelnen: Der erste Grund für die spontan von den Menschenmassen vorgenommene oder zumindest geforderte ‚Heiligsprechung‘ Dianas ist ihr jahrelanges karitatives Engagement – offenbar einerlei, wie stark sie es wirklich ausgeübt hat bzw. wie sehr es durch die Medien ‚verstärkt‘ wurde<sup>48</sup>: „Sie besucht Hospize, Krebsstationen, Waisenhäuser, misshandelte Frauen, gibt Aidskranken die Hand und zieht dazu die Handschuhe aus. Andere HIV-Infizierte umarmt sie“<sup>49</sup>, wie BILD würdigt. Und in der FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG ist zum Sozialengagement der Verstorbenen – illustriert durch ein Bild mit einem behinderten Kind, einem beinamputierten Landminenopfer auf dem Schoße von Lady Diana Spencer – zu lesen: „Wenige Stunden nach ihrem Tode zeigt sich, wer am meisten um Lady Di trauert – Schwarze, Inder, Behinderte, Menschen im Rollstuhl und an Krücken, Homosexuelle, Kinder, alte Leute, Kranke.“<sup>50</sup> – Als Zweites ist an die ihr zuteilgewordene öffentliche Anerkennung zu erinnern; dieser Zuspruch gewinnt vor dem Hintergrund an Bedeutung, dass sie zugleich von den Windsors als „Nebenkönigin“ gefürchtet

---

48 Wissenschaftliche Untersuchungen weisen nach, dass das sozial-karitative Engagement von Lady Diana vor allem durch die Medien ‚hochstilisiert‘ wurde: Bentz, Oliver: Die Medienkarriere der Lady Diana. Untersucht am Beispiel der Zeitschrift „Gala“ (masch.schr. Magisterarbeit), Münster 1998, S. 60-62 und S. 71; auch Wieland, Rayk: Eine humanitäre Persönlichkeit. Lady Dianas Engagement für Stiftungen und Wohltätigkeitsvereine ist unbestritten. Viel zum Bestreiten ist allerdings auch nicht vorhanden, in: Wieland, Rayk (Hrsg.): The Neurose of England. Massen, Medien, Mythen nach dem Tod von Lady Di, Hamburg 1998, S. 88-94, S. 91f.

49 N. N.: Diana – Ihr bitter-schönes Leben, in: BILD 01.09.1997, No. 203, S. 5; Wood, Juliette: Diana Memorabilia. Mail Order Values in Popular American Magazines, in: Folklore. A Fully-Reviewed Biannual Journal of Folklore and Folkloristics 109 (1998) S. 109-110, hier S. 110 präsentiert eine Zusammenstellung von Werbeanzeigen, die Produkte mit Hinweis auf Dianas Sozialengagement anpreisen.

50 Schulz, Bettina: Wer wird sie nun berühren? Lady Diana und ihr Einsatz für Kranke, Alte und Kinder, in: FAZ 02.09.1997, No. 203, S. 12.

wurde<sup>51</sup>: „Als sie sich nach der Scheidung nicht mehr ‚Königliche Hoheit‘ nennen durfte, sagte sie: ‚Ich möchte die Königin der Herzen sein.‘ Das ist sie geworden. Das wird sie bleiben. Für immer.“<sup>52</sup> Und ihr Bruder bezeichnete sie – gemäß dem Muster vieler mittelalterlicher Heiligenlegenden – als Frau mit „natürlichem Adel“, die „zum Glänzen ‚keinen königlichen Titel brauchte“, wie es in der FRANKFURTER RUNDSCHAU heißt<sup>53</sup>. Um die Wirkung dieses Rückzugs durch Lady Diana vom Hause Windsor mit den Worten von Patrick Bahners in der FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG zu beschreiben: „Der ostentative Verzicht auf die Stilisierung vollendete die Ikone.“<sup>54</sup> – Drittens ist schließlich an das Martyrium der „am meisten photographierten Frau der Welt“<sup>55</sup> zu erinnern, die zugleich als die „am meisten gejagte Person der Moderne“<sup>56</sup> und als eine durch das Königshaus „Tiefverwundete“ Schlagzeilen machte<sup>57</sup>; an das tragische Ende der erbarmungslosen Verfolgung

- 
- 51 Nonnenmacher, Peter: Ein Juwel aus der Krone verloren. Eine Woge der Trauer hat die Briten erfasst. Das Begräbnis von Prinzessin Diana wird zum nationalen Ereignis, in: FR 02.09.1997, No. 203, S. 3.
- 52 N. N., Diana – Ihr bitter-schönes Leben (wie Anm. 49), S. 5; auch N. N.: Trauer in der ganzen Welt, in: FAZ 01.09.1997, No. 202, S. 2; Schubert, Christian: Heute haben wir eine Königin verloren. Die ersten Trauernden stehen schon um sechs Uhr vor dem Kensington-Palast, in: FAZ 01.09.1997, No. 202, S. 12.
- 53 Nonnenmacher, Peter: Stumm verneigt sich die Queen. Das Begräbnis von Prinzessin Diana. Halb königliches Zeremoniell, halb Popkonzert mit subversivem Einschlag, in: FR 08.09.1997, No. 208, S. 3.
- 54 Bahners Patrick: Die sterbliche Göttin, in: FAZ 02.09.1997, No. 203, S. 1.
- 55 N. N.: Diana – die am meisten photographierte Frau der Welt. Das Leben einer Märchenprinzessin in Bildern, in: SZ 01.09.1997, No. 200, S. 11; auch Arnau, Titus: Mit modernen Märchen Auflage machen. Für die Regenbogenpresse wird der Tod der britischen Prinzessin noch einmal ein gutes Geschäft, in: SZ 02.09.1997, No. 201, S. 2; Podak, Klaus: Klatschgeschichten erfüllen soziale Funktion. Mit ihrem Interesse an Prominenten gleichen viele Menschen eigene Defizite aus, in: SZ 02.09.1997, No. 201, S. 2.
- 56 N. N., Die Welt nimmt Abschied von Prinzessin Diana, in: SZ 08.09.1997, No. 206, S. 1.
- 57 Nonnenmacher, „Es ist Diana – es kann doch nicht Diana sein“ (wie Anm. 46), S. 3.

durch sensationslüsterne Foto-Jäger (Paparazzi)<sup>58</sup> sowie an die Nachstellungen des englischen Königshauses („Der Palast wird ihr zur Gruft“<sup>59</sup>), die ihre spontane ‚Heiligsprechung‘ durch das Volk befügelten: „Sie war das Opferlamm, von dessen Tod sich die Menschheit Besserung versprach“, titelt BILD in terminologisch subtiler Parallelität zum Opfertod Jesu<sup>60</sup>.

Gewiss ist mit Blick auf Diana Spencer festzuhalten, dass ihr Image im Tode changierte zwischen einer Frau, die man als Heilige ansah, und ihrer Rolle als unschuldig Opfer, um schließlich immer wieder vom Idealbild einer Märchenheldin überblendet zu werden<sup>61</sup>; doch ändern derartige Variationen in der posthumen öffentlichen Wahrnehmung nichts daran, dass die Presse eben jene ‚Heiligsprechung‘ aufgriff und ihrerseits ‚ankurbelte‘, die die britische Öffentlichkeit ‚draußen‘ zelebrierte. Mit dieser popularen Heiligsprechung inszenierten die britischen Bürger, aber auch vie-

---

58 N. N.: Auf der Flucht vor Sensationsphotographen. Prinzessin Diana in Paris tödlich verunglückt, in: SZ 01.09.1997, No. 200, S. 1; auch N. N.: Aktuelles Lexikon. Paparazzo, in: SZ 01.09.1997, No. 200, S. 2; Chimelli, Rudolph/Chervel, Thierry: „Laßt mich in Ruhe“. Eine kurze Flucht – dann waren Diana und ihre Begleiter auf der Zielgeraden in den Tod, in: SZ 01.09.1997, No. 200, S. 3; N. N.: Tödliche Jagd, in: FAZ 01.09.1997, No. 202, S. 1: Diana sei „Opfer einer Hetzjagd“ geworden, „verfolgt bis ans Ende“. Auch Braunberger, Gerald: Von den Paparazzi zu Tode gehetzt. Schon am Samstag hatten Fotografen Jagd auf Prinzessin Diana gemacht, in: FAZ 01.09.1997, No. 202, S. 11; Schulz, Bettina: Die erbitterte Verfolgung einer Prinzessin. Millionen für ein Foto. „Die sterbende Lady Di für 750.000 Mark“, in: FAZ 01.09.1997, No. 202, S. 12; Vornbäumen, Axel: Die Geschichte vom Geben und Nehmen. Manchmal unscharf, selten zufällig – die Fotos der Paparazzi gehören zum Unterhaltungsgewerbe der „High-Society“, in: FR 06.09.1997, No. 207, S. 3.

59 N. N., Diana – Ihr bitter-schönes Leben (wie Anm. 49), S. 5.

60 N. N.: Diana – Abschied von einer Königin, in: BILD 08.09.1997, No. 209, S. 37. Die Schlagzeile ist von BILD übernommen aus „Sunday Times“. Bezeichnenderweise finden sich abseits der seitenlangen Berichterstattung über das Begräbnis von Lady Diana in derselben BILD-Ausgabe auf S. 2 einige knapp gehaltene Hinweise zum Tode von Mutter Teresa („Mutter Teresa. Weisheiten sind ihr Vermächtnis“), ergänzt durch ein Bild vom Gesicht der verstorbenen Ordensschwester.

61 So etwa Bennett/Rowbottom, „Born a Lady, Died a Saint“ (wie Anm. 45), S. 199.

le Menschen überall auf der Welt, Lady Diana Spencer zugleich als eine Frau, die sie über ihren irdischen Tod hinaus als religiös lebendig ansahen, wie sie mit unzähligen Blumen, persönlichen Dank-sagungen und Bildern oder individuell gestalteten Lady Di-Altären sinnfällig zum Ausdruck brachten.

Wohl selten wurden einem verstorbenen Menschen derart viele Blumen „geopfert“ wie der verstorbenen Diana; wohl selten begaben sich um dieser Darbringungen willen derart viele Menschen auf eine „Wallfahrt“<sup>62</sup>: „Blumen, Blumen, Blumen – wohin man sieht. Ein unüberschaubares Blumenmeer“ – hält BILD wie wohl alle anderen Zeitungen in Kombination mit einem großen Farb-foto fest<sup>63</sup>. Und während Queen Elizabeth II. aufgrund ihres scheinbar ungerührten Verhaltens als hartherzig geziehen wurde<sup>64</sup>, lieferte der schwule Popstar Elton John mit seinem Auftritt in Westminster Abbey einen Beweis für die Integrationskraft und Weitherzigkeit, die den Heiligen seit jeher eigen ist: Für das Requiem komponierte er seinen Hit „Candle in the Wind“ mit folgen-

---

62 Diese treffliche Wortwahl geht zurück auf Monger, George/Chandler, Jennifer: Pilgrimage to Kensington Palace, in: *Folklore. A Fully-Reviewed Biannual Journal of Folklore and Folkloristics* 109 (1998) S. 104-108, S. 104; ähnlich N. N.: Das Blumenmeer, in: BILD 02.09.1997, No. 204, S. 5 heißt es: „Tausende Menschen pilgerten (sic!) zum Kensington Palace, legten Sträuße, Briefe nieder. Oder zündeten Kerzen an.“ Mit Blick auf den Park, in dem Lady Diana beerdigt wurde, spricht Luyken, Reiner: O heilige Diana. Die Königin der Herzen starb vor einem Jahr. Wie Britannien trauert, in: DIE ZEIT 20.08.1998, No. 35, S. 49-50, hier S. 50 gleichfalls von herbeigebrachten „Opfergaben“.

63 N. N.: Das Blumenmeer vor dem Kensington Palace, in: BILD 03.09.1997, No. 205, S. 5 (mit eindrucksvollem Foto!).

64 N. N.: Prinz William führt den Trauerzug an, in: BILD 04.09.1997, No. 206, S. 4 lässt wissen: „England ist empört über die Queen.“ Auch N. N.: Di's Bruder. Beifall für seine zornige Rede gegen das Königshaus, in: BILD 08.09.1997, No. 209, S. 3; Kröncke, Gerd: Und sie bewegt sich doch. Königin Elisabeth, die wegen ihres Schweigens zum Tod Dianas kritisiert worden ist, hält heute Abend eine Rundfunkansprache, in: SZ 05.09.1997, No. 204, S. 12; Augstein, Franziska: Elisabeth lernt. Sichtbare Trauer – Zur königlichen Hoheit gehört auch die Demut, in: FAZ 08.09.1997, No. 208, S. 39.

dem Text um: „Auf Wiedersehen, Englands Rose. Du wirst für immer in unseren Herzen blühen.“<sup>65</sup>

Die Blumengaben für Lady Diana sind ebenso wie ihre Anrede und Würdigung als „Englands Rose“ ein dramaturgisch inszeniertes Echo der religionsgeschichtlich urtümlichen Vorstellung, derzufolge einem zu Lebzeiten ethisch vorbildlichen Menschen nach seinem irdischen Tod die Blumen aus den Gebeinen, ja aus seinem Grab wachsen – als Zeichen seines überzeitlichen Fortlebens<sup>66</sup>. So wirkt in den überreichen Blumengeschenken für Lady Diana untergründig die Vorstellung vom Samenkorn, von dessen Ersterben und Sprießen; denn der (christlicherseits auch vom Apostel Paulus vorgetragene) Vergleich des Toten mit dem sterbenden und aufblühenden Samenkorn variiert das religionsgeschichtlich und auch in der Antike verbreitete ‚Sterbe-und-werde‘ – eine Grundüberzeugung, die offenbar „zum geistigen Bestande der Menschheit“ gehört und ins Bewusstsein ruft, „dass die Übernahme des Todes um eines wesentlichen Zieles willen das Leben einträgt“<sup>67</sup>.

Anschaulich verheißt unter den christlichen Schriftstellern der nordafrikanische Kirchenvater Tertullian († 220), dass im Tode die körperlichen Relikte wie Keime seien, welche mit der Auferstehung zu sprießen begännen<sup>68</sup>. In dieser traditionsreichen Spur formuliert der Althistoriker Peter Brown: An den Gräbern der Heili-

---

65 N. N.: Elton John singt in Westminster Abtei, in: BILD 05.09.1997, No. 207, S. 6; auch Nonnenmacher, Stumm verneigt sich die Queen (wie Anm. 53), S. 3.

66 Angenendt, Arnold: Sicut paradisi viri et flori. Vegetationsmetaphorik in der mittelalterlichen Frömmigkeit, in: Von Stritzky, Maria-Barbara/Uhrig, Christian (Hrsg.): Garten des Lebens. FS Winfrid Cramer (Münsteraner theologische Abhandlungen 60) Altenberge 1990, S. 11-31, bes. S. 19-21.

67 Braun Herbert: Das „Stirb und werde“ in der Antike und im Neuen Testament, in: Braun, Herbert (Hrsg.): Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, S. 136-158, S. 136.

68 Tertullian: De resurrectione mortuorum, ed. J. P. G. Ph. Borleffs (Corpus Christianorum. Series Latina 2,2), Turnhout 1954, S. 921-1012, hier 42,1-43,9, S. 976-979.

gen „kommen die Ewigkeit des Paradieses und der erste Hauch der Auferstehung in die Gegenwart“, und darum drängt „der schwere Blütenflor des Paradieses in die Vorhöfe der Heiligtümer“; denn „blühende Vegetation ließ die Kraft einer heiligen Seele greifbar werden“<sup>69</sup>. Wenn – wie im Falle von Lady Diana Spencer 1997 – die in ihrer Fülle einzigartigen Blumengaben nicht allein auf das Grab der Verstorbenen beschränkt blieben, sondern zuvor in der Öffentlichkeit an den Toren ihrer Londoner Residenz niedergelegt worden waren, kommt zudem die Frage auf, ob sich auf diese Weise wie nebenbei auch die Anhänger der Verstorbenen als eine große Martyriumsgemeinschaft inszenierten.

Weitere Lady-Diana-Spencer-Gedächtnisorte in Wohnhaus- und Schaufenstern, jeweils dekoriert mit ihrem Bild, mit Kerzen und mit anderen religiösen Accessoires<sup>70</sup>, die „ad hoc-Altäre“<sup>71</sup>, sie alle deuten darauf hin, dass man diese Frau – zumindest in den Tagen der Trauer – für eben so lebendig hielt wie traditionell einen Heiligen in seiner Ikone. Als einzigartig muss in diesem Zusammenhang die Darstellung eines Herz Jesu-Bildes herausgehoben werden, das Jesus mit freiem Oberkörper und einem auf die Brust stilisierten Herz darstellt; denn das ursprünglich in die Darstellung gehörige Herz wurde herausgeschnitten und durch ein in Herz-

---

69 Brown Peter: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991, S. 78f.

70 Dazu s. mit Beispielen Bowmann, Marion: Research Note. After Diana, in: Folklore. A Fully-Reviewed Biannual Journal of Folklore and Folkloristics 109 (1998) S. 99-101, bes. S. 100; ähnlich Evans, Margret: The Diana Phenomenon. Reaction in the East Midlands, in: Folklore. A Fully-Reviewed Biannual Journal of Folklore and Folkloristics 109 (1998) S. 101-103, bes. S. 102f.

71 Biddle, Lucy/Walter, Tony: The Emotional English and Their Queen of Hearty, in: Folklore. A Fully-Reviewed Biannual Journal of Folklore and Folkloristics 109 (1998) S. 96-99, S. 97; Monger/Chandler, Pilgrimage to Kensington Palace (wie Anm. 62), S. 108 unterscheiden zwischen ad hoc-Altären in den Bäumen und solchen am Boden.

form ausgeschnittenes Bild von Lady Diana Spencer ersetzt<sup>72</sup>. Aus historisch-theologischer Sicht könnte dieses Ineinander einerseits die Überzeugung zum Ausdruck bringen, dass die Verstorbene über ihren irdischen Tod hinaus in äußerster Nähe zu dem als Lebensquell vorausgesetzten christlichen Erlöser fortlebt; andererseits könnte man in dieser Darstellung sogar eine Konkurrenz zwischen Jesus und Lady Diana Spencer sehen, insofern es die Prominente wäre, die mit ihrem Opfertod die Lebenskraft des göttlichen Herrn (mit-)bewirkt.

Ebenso wie das Neue Testament den Tod Jesu als Ausdruck des göttlichen Willens auffasst, schreibt Bernhard Heimrich in der *FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG* den Tod der Prinzessin dem Einwirken der göttlichen Macht zu: „Sogar der jähe Augenblick, in dem das Leben Dianas abhanden kam, erscheint wie das Werk einer Regie, die Geschichte fügt, nicht Geschicke.“<sup>73</sup> Und Patrick Bahners erinnert in seinem Kommentar an die im Mittelalter stets vorausgesetzte religiöse Legitimation des selbstverständlich aufopferungsvollen Königtums, an deren Tradition Diana anzuknüpfen suchte: „Elisabeths Schwiegertochter berührte tatsächlich die AIDS-Kranken, die modernen Aussätzigen. Eine mittelalterliche Gestalt schien zurückzukehren, die heilige Fürstin, die aus der Demut heilende Kräfte schöpft.“<sup>74</sup>

Weiterhin lässt sich das Ineinander von Jesus und Lady Diana Spencer bis hinein in die Überschriften der Zeitungen verfolgen. So heißt es in bewusster oder unbewusster Anlehnung an Jesus, dem die Heilige Schrift neben anderen Titulaturen auch den

---

72 Zu derartigen ‚Devotionalien‘ s. umfänglich den Sammelband von Walter, Tony (Hrsg.): *The Mourning for Diana*, Oxford 1999.

73 Heimrich, Bernhard: Der Tod und das Mädchen wecken die Stadt, dann folgt die Hymne. Das bereinigte Königreich hat seine Prinzessin verloren, in: *FAZ* 01.09.1997, No. 202, S. 3.

74 Bahners, Die sterbliche Göttin (wie Anm. 54), S. 1.

Königstitel zuschreibt, in einer Schlagzeile der englischsprachigen Boulevard-Zeitung „The Sun“: „Britain lost a Princess, Heaven gained a Queen.“<sup>75</sup> Oder – so die SÜDDEUTSCHE ZEITUNG: „Die Welt steht still für die Herz-Dame.“<sup>76</sup>

Schließlich ist der in den Zeitungen viel beachteten offiziellen Trauerrede ihres leiblichen Bruders in Westminster Abbey zu entnehmen, dass „sie als Mensch groß genug gewesen sei, um zur Heiligen zu werden“<sup>77</sup>. Und ein namhafter Hofkorrespondent des Massenblattes „Daily Mail“ prognostizierte im Eifer des Augenblicks, „Diana werde nun gewiss in den Rang einer Heiligen erhoben“<sup>78</sup> – eine Perspektive, deren Suggestivkraft sich auch ein Leitkommentar der FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG nicht entziehen kann: „Am Firmament unseres Zeitalters leuchtet auch der Name von Diana, Prinzessin von Wales.“<sup>79</sup> Entsprechend wird sie nicht zuletzt auf den Kondolenzschreiben, die an die Gitterstäbe von Kensington Park geklebt waren, immer wieder „als Engel, als Heilige, als ‚the Queen of the hearts‘“ bezeichnet<sup>80</sup>.

Erst angesichts des beschriebenen Hintergrundes werden Berichte verständlich, die Lady Diana in eine große Tradition der

---

75 N. N., Britain Lost a Princess. Heaven Gained a Queen, in: THE SUN 02.09.1998, No. 206, S. 24f.

76 Kröncke, Gerd: Die Welt steht still für die Herz-Dame. In einem einmaligen Akt öffentlicher Trauer gaben Millionen Diana das letzte Geleit – nicht wenige standen wohl auch Spalier für ein Phantasiewesen, in: SZ 08.09.1997, No. 206, S. 3 (In diesem Artikel findet sich auch Kritik an Lady Diana: verschwendungssüchtig, ein „Luxusgeschöpf“, verwöhnt etc.).

77 Ebd.

78 Nachzulesen bei Gina Thomas, Das verfluchte Objekt. In England wird nach einem Schutz vor der Presse gerufen, in: FAZ 01.09.1997, No. 202, S. 37.

79 Bahners, Die sterbliche Göttin (wie Anm. 54), S. 1.

80 Schulz, Bettina: Wer wird sie nun berühren? Lady Diana und ihr Einsatz für Kranke, Alte und Kinder, in: FAZ 02.09.1997, No. 203, S. 12; auch Schulz, Bettina: In langen Schlangen zur „Königin der Herzen“. London bereitet sich auf die Trauerfeier für Prinzessin Diana vor. Der Hof und Das Volk, in: FAZ 04.09.1997, No. 205, S. 9 [mit beeindruckendem Foto vom Blumenmeer].

Heiligkeit einordnen: „Göttlich, aber nicht Gott“ lautet das Diana-Fazit in der SÜDDEUTSCHEN ZEITUNG<sup>81</sup>. „Und Diana ging zum Regenbogen“ – so titelt die genannte Zeitung weiter unter Rückgriff auf jenes Lichtzeichen, das in der Heiligen Schrift so häufig als Zeichen der Nähe Gottes dient<sup>82</sup>.

Immer wieder berichten die Zeitungen von jenen Trauerszenen vor dem Buckingham-Palast, deren Hauptakteure die „Königin der Herzen“ als eine über ihren irdischen Tod hinaus Fortlebende würdigen: „Es war ein Kommen und Gehen, darunter viele junge Frauen. Eine sagte, sie habe das Gefühl, dass ‚Diana für mich da ist, auch wenn ich ihr nie begegnet bin‘. (Bezeichnend, dass sie noch die Gegenwartsform benutzt)“<sup>83</sup>, wie die SÜDDEUTSCHE ZEITUNG hintergründig anfügt. In eben diesem Verstehenshorizont ist mit Blick auf Lady Diana unter anderem die Rede von zwei ihrer bereits vor langer Zeit verstorbenen Vorfahren, deren vermeintliche Heiligsprechung unmittelbar bevorstünde.

Nicht zuletzt soll sich die „Deifikation“ von Lady Diana im Vorhinein prophetisch dadurch angekündigt haben, dass eine Frau in einer Karmeliterkirche in Kensington die zu jenem Zeitpunkt noch lebende Prinzessin auf einem Altarbild wahrzunehmen glaubte. Überhaupt berichteten Menschen, die ihre Blumen und ‚Opfergaben‘ ablegten, vielfältig von Visionen, in denen ihnen die Verstorbene erschienen sei<sup>84</sup>.

---

81 Hacke, Axel: Und Diana ging zum Regenbogen. Jede Woche kaufen fast zehn Millionen Deutsche die moderne Version von Grimms Märchen, deren Erzähler nicht die Spur eines Zweifels beschäftigt, in: SZ 06./07.09.1997, No. 205, S. 3.

82 Ebd.

83 Kröncke, Gerd: Subjekte mit falschen Objektiven. Wie vorher allenfalls beim Tod von John F. Kennedy trauern die Briten um die verunglückte Prinzessin – und verfluchen Dianas Verfolger, in: SZ 02.09.1997, No. 201, S. 3.

84 Bennett/Rowbottom, „Born a Lady, Died a Saint“ (wie Anm. 45), S. 204f.; auch Kröncke, Gerd: Die Welt steht still für die Herz-Dame. In einem einmaligen Akt öffentlicher Trauer gaben Millionen Diana das letzte Geleit – nicht wenige standen wohl auch Spalier für ein Phantasiewesen, in: SZ 08.09.1997, No. 206, S. 3.

In eine ähnliche Richtung weisen schließlich besonders jene Bilder unter den Motivgaben im Blumenmeer, die Lady Diana in der Begegnung mit Mutter Teresa zeigen<sup>85</sup> – gewissermaßen, als ob die Heiligkeit der einen Frau auf die Heiligkeit der anderen abfärben würde: „Was da verehrt wird, ist eine moderne Marienfigur“, hält die SÜDDEUTSCHE ZEITUNG mit Blick auf die englische Prominente verwundert fest<sup>86</sup>. Und Peter Nonnenmacher von der FRANKFURTER RUNDSCHAU sekundiert: „Fast religiösen Charakter nahmen gelegentlich die Blumen-Altäre vor den Palästen, nahm der stille Pilgerzug an, der so viele Leute vor die Palasttore führte. Einige knieten, hängten Rosenkränze (sic!) an die eisernen Gitter. ‚Diana: Geboren als Lady, wurde zur Prinzessin, starb als Heilige‘, hatte jemand auf eine Beileidskarte gekritzelt. Man sollte Diana ‚eine Kapelle bauen, in der die Leute zu ihr beten könnten‘, regte die Kroatian Biba Blascovic an.“<sup>87</sup>

Tatsächlich spielte Lady Diana ihre ‚Heiligkeit‘ auch in religiösen Ausdrucksformen aus, wie die FRANKFURTER RUNDSCHAU markant kommentiert: „Sie ersetzte das Mysterienspiel der maroden Monarchie durch die Passionsspiele der Popkultur.“<sup>88</sup> In der Kon-

---

85 Eine solche Abbildung findet sich in BILD 04.09.1997, No. 206, S. 5.

86 Kröncke, Die Welt steht still für die Herz-Dame (wie Anm. 84), S. 3. Kritik an der durch Medien forcierten kollektiven Trauer-Hysterie auch bei Esslinger, Detlef: Trauer als Medienereignis. Am besten kein Kommentar, in: SZ 08.09.1997, No. 206, S. 3.

87 Nonnenmacher, Ein Juwel aus der Krone verloren (wie Anm. 51), S. 3; ähnliche Beispiele bei Monger/Chandler, Pilgrimage to Kensington Palace (wie Anm. 62), S. 107f.

88 Paasch, Rolf, Passionsspiele, in: FR 08.09.1997, No. 208, S. 3. Übrigens bedient sich sogar die Kritik am ‚Medienereignis Lady Diana‘ der Sakral-Sprache, dazu s. Sokolowsky, Kay: Lady Di’s historische Sendung. Drei Aphorismen zum größten Abgang der Fernsehgeschichte, in: Wieland (Hrsg.), The Neurose of England (wie Anm. 48), S. 75-87, wo u. a. von einem „OberammersuperGAU“ (S. 86), von einem „gigantischen Byzantinismus“ (S. 84) oder von einer „schier endlosen Karwoche“ (S. 86) die Rede ist.

sequenz wurde sie – wie Papst Johannes Paul II. – im Tode von der Öffentlichkeit als Gottesmensch verehrt.

*4. Fazit: Naturwissenschaftlich tot, religiös lebendig!  
Der Personenkult um den verstorbenen Johannes Paul II.*

Insgesamt weist die ‚Konstruktion‘ des Papstes als Gottesmensch beispielhaft darauf hin, dass die hierfür maßgeblichen untergründigen Deutungskategorien während der 2000 Jahre Christentumsgeschichte im Westen vor allem das Mittelalter dominierten; im Kern bleiben sie offenbar weitgehend unberührt von den Veränderungen, die gesellschaftliche Systeme ansonsten durchmachen: Immerhin sind die genannten Deutungsschemata in Diktaturen – man denke an den nationalsozialistischen oder den stalinistischen Führerkult<sup>89</sup> – ebenso anzutreffen wie innerhalb anderer Gesellschaftsformationen, wie Mahatma Gandhi, Martin Luther King oder Lady Diana Spencer zu belegen vermögen. Im westlichen Mittelalter – man erinnere sich der vielen Heiligen<sup>90</sup> – finden sich die Deutungsschemata ebenso wie in der Gegenwart: Im vorliegenden Artikel wurde derlei exemplarisch aufgewiesen anhand von Papst Johannes Paul II. und Lady Diana Spencer, deren Fortleben und Fortwirken man während der Trauertage im unmittelbaren Anschluss an den leiblichen Tod dieser Prominenten für ausgemacht hielt. Anders gesagt: Selbst in einer naturwissenschaftlich

---

89 Wedel, Matthias: Kriterien der Unsterblichkeit. Lady Diana Spencer und Generallissimus Josef Wissarionowitsch Stalin. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: Wieland (Hrsg.), *The Neurose of England* (wie Anm. 48), S. 112-121, bes. S. 117-121.

90 Daxelmüller, Ch.: Art. Heilige A. (Westkirche) II. (Heiligenverehrung in Liturgie und Frömmigkeit), in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989) Sp. 2015-2017, Sp. 2016; Biedermann, H. M.: Art. Heilige B. (Ostkirche) I. (Heiligkeit und Heiligenverehrung), in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989) Sp. 2018-2019 (insges.).

geprägten Welt greifen Menschen und Medien auf Erklärungsmuster zurück, die ihre ‚große Zeit‘ ursprünglich in Epochen mit einem voraufgeklärten Deutungshorizont hatten.

#### 4.1. Der Gottesmensch – Zur Wirksamkeit von Sinnsuche und Erinnerungsgemeinschaft

Offenbar lässt sich eine Orientierung an Ausdrucksweisen voraufgeklärter Weltdeutung besonders dann beobachten, wenn der Alltag von Individuen und Gesellschaften plötzlich ‚durchbrochen‘ wird, sei es durch emotional besonders freudige Ereignisse oder aufgrund von Geschehnissen, die den Alltag zum Stillstand bringen, weil sie Angst und Schrecken hervorrufen: „Je stärker sich der Alltag säkularisiert, desto wichtiger werden religiöse Riten, wenn dieser Alltag wankt, wenn das Unerhörte nach Formen der Bewältigung sucht“, wie Matthias Drobinski in der SÜDDEUTSCHEN ZEITUNG so zusammenfasst, dass es sich auch auf die Gestalt des Gottesmenschen als eines naturwissenschaftlich Toten und gleichzeitig religiös Lebenden beziehen lässt<sup>91</sup>. So scheint die spontane Pilgerfahrt als Ausdruck der Sinnsuche umso attraktiver zu sein, wenn die verstorbene Person zum einen für eine traditionsreich-glaubwürdige Institution steht (hier: römisch-katholische Kirche oder englisches Königshaus), andererseits zugleich ein Höchstmaß an Individualität verkörpert (hier: unter anderem Abkehr vom Majestätsplural oder Titelerfindung ‚Königin der Herzen‘)<sup>92</sup>.

---

91 Drobinski, Matthias: Die große Pilgerfahrt (Kommentar), in: SZ 08.04.2005, No. 80, S. 4.

92 Z. B. perspektivreich auch in dieser Hinsicht Jenkins, Philip: Delikate Warnungen. Papst und Kirche aus der Sicht des Südens, in: SZ 05.04.2005, No. 77, S. 13; Ross, Jan: „Seine Wärme und seine Kraft werden fehlen“, in: DIE TAGESPOST 09.04.2005, No. 42, S. 2. Zu diesem Zusammenhang s. ausführlich Lutterbach, Tot und heilig? (wie Anm. 17), S. 112-123.

So vergleichbar der Personenkult um Papst Johannes Paul II. und Lady Diana Spencer anfänglich freilich gewesen sein mag, so stark entwickelte er sich im Laufe der Folgejahre auseinander. Während die auch kirchenoffizielle Heiligsprechung von Johannes Paul II. weiterhin als wichtiges Thema in der Öffentlichkeit gehandelt wird, ist es um Lady Diana Spencer mehr als zehn Jahre nach ihrem Tod still geworden. Warum also scheint das Gottesmenschentum – und damit die ihm zugebilligte Unsterblichkeit – dieser Zeitzeugen von je unterschiedlicher Dauer zu sein? In der Tat muss ein abschließender Blick den Bedingungen für die den Heiligen zugebilligte Unsterblichkeit gelten.

Offensichtlich kommt es für die popular-spontane Proklamation zum Gottesmenschen darauf an, dass dieser in den Augen der ihn tragenden Öffentlichkeit erstens den oben ausführlich erwogenen Kriterien eines Gottesmenschen entspricht. Freilich muss die Proklamation – wie hier nur angedeutet werden kann – nicht notwendigerweise bereits im Tode erfolgen; der ‚Ruf der Heiligkeit‘, in dem eine verstorbene Person steht, kann sich auch erst Monate oder Jahre nach ihrem irdischen Tod öffentlichkeitswirksam durchsetzen.

Zum Zweiten braucht es sowohl für die sofort im Tode einsetzende als auch für die erst später anhebende Proklamation zum Gottesmenschen eine Erinnerungsgemeinschaft. Zu beachten ist, dass sich diese im Laufe vieler Jahre verändern mag. In der Konsequenz können ehemals zu Gottesmenschen erhobene Zeitgenossen später aus dem kollektiven Gedächtnis wieder herausfallen. Matthias Wedel hat derlei für den Kult um Josef W. Stalin († 1953) aufgewiesen: In seinem Tode gefeiert wie ein Gottesmensch, im Mausoleum über Jahrzehnte hinweg als Unverweslicher ausgestellt und (rituell) verehrt, steht heutzutage zur Debatte, wie man sich des ehemaligen Sowjet-Führers entledigen kann, nachdem er im Gefolge des Zerfalls der Sowjetunion als ‚Sowjet-Heiliger‘ oder ‚Sowjet-Patron‘ aus dem kulturellen Gedächtnis entlassen

wurde<sup>93</sup>. Den heutigen Zustand von Stalin bezeichnet Wedel als „untot“: Während seine „Unsterblichkeit“ als aufgehoben gilt, sei der Zustand des gewöhnlichen „Toten“ noch nicht erreicht<sup>94</sup>.

Tatsächlich weist der exemplarisch beschriebene Veränderungsprozess darauf hin, dass die Proklamation zum Gottesmenschen jeweils abhängig ist von der Erinnerungsgemeinschaft; wenn sich deren Zusammensetzung oder deren Wertekanon ändert, mag das zur Folge haben, dass bisher als Gottesmenschen Verehrte aus dem überzeitlichen Gedächtnis herausfallen, während andere Menschen mit gottesmenschlichen Qualitäten Neuzugang erhalten können.

Wenden wir die angestellten Überlegungen abschließend auf Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Lady Diana und Johannes Paul II. an: Das ihnen im Tode zugesprochene ‚Gottesmenschentum‘ ist so lange gewährleistet, wie sich eine Erinnerungsgemeinschaft ihrer annimmt<sup>95</sup>. Das Leben und Werk von Mahatma Gandhi wird über Indien hinaus bis heute von dem Teil der Weltgemeinschaft hochgehalten, der die europäisch geprägte UN-Charta der Menschenrechte vertritt und propagiert. Ähnliches gilt für Martin Luther King, der zu Lebzeiten den international hochgeachteten Friedensnobelpreis erhielt und über Amerika hinaus als Patron der Gleichberechtigung von Schwarzen und Weißen verehrt wird. Der Fortklang des ‚subito santo‘ für Johannes Paul II. wird davon abhängen, wie sich auch zukünftig die römisch-katholische Kirche bzw. der von der UN-Charta der Menschenrechte geprägte Teil der Weltgemeinschaft seines Andenkens annimmt. Die trauernde Erinnerung an Lady Diana hatte seinen Ausgang von den britischen Staatsbürgern genommen, bevor schließlich

---

93 Wedel, Kriterien der Unsterblichkeit (wie Anm. 89), S. 112-121.

94 Ebd. S. 116-118.

95 Die bereits mehrfach angesprochene Erinnerung, die Gott in der Vorstellung zahlreicher religiöser Bekenntnisse an einen Menschen über dessen Tod hinaus beibehält, sei an dieser Stelle der Überlegungen nicht weiter thematisiert.

sogar „ein Drittel der erwachsenen Weltbevölkerung eine Trauerfeier- oder Feiertrauer-Woche für sie“ einlegte<sup>96</sup>. Wenn die ihr zugedachte Memoria inzwischen verblasst, deutet das erstens darauf hin, dass es weder in Großbritannien noch in der Welt eine im ursprünglichen Umfang aktive Erinnerungsgemeinschaft gibt, die ihr Andenken hochhält<sup>97</sup>. Ob die Wahrung solcher Langzeiterinnerung – so ließe sich nebenbei fragen – überhaupt am besten von einer religiös rückgebundenen und in ihrem Wertekanon damit vergleichsweise stabilen Erinnerungsgemeinschaften geleistet werden kann<sup>98</sup>? Zweitens könnte das Abebben der Erinnerung an Lady Diana ihre Ursache darin haben, dass sich ihr Lebenswerk – wiewohl im Tode von den Medien als Inbegriff der Mitmenschlichkeit bejubelt und verkauft<sup>99</sup> – mit der Zunahme des zeitlichen Abstandes als wenig aussagekräftig erweist<sup>100</sup>.

---

96 So die quantitativen Angaben bei Wedel, Kriterien der Unsterblichkeit (wie Anm. 89), S. 119.

97 Zu den Spannungen in der Erinnerungsgemeinschaft der Briten, die sich im unmittelbaren Anschluss an den Tod von Lady Diana formierte, s. Biddle/Walter, *The Emotional English* (wie Anm. 71), S. 98 (Unterscheidung zwischen Briten, die Trauer als etwas Privates ansehen [„controlled private grief“] und jenen, die Trauer für etwas öffentlich Auszudrückendes [„openly expressive grief“] halten).

98 In diese Richtung weist zuletzt Graf, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, 3. Aufl., München 2004, S. 209; auch Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 2. Aufl., München 1997, S. 69f.

99 Meckel, Miriam: *Tod auf dem Boulevard. Ethik und Kommerz in der Mediengesellschaft*, in: Meckel, Miriam/Kamps Klaus/Rössler, Patrick/Gephart, Werner: *Medien-Mythos? Die Inszenierung von Prominenz und Schicksal am Beispiel von Diana Spencer*, Wiesbaden 1999, S. 11-52, S. 17-32.

100 So Riehl-Heysse, Herbert: *Die Dramaturgie der Unsterblichkeit. Prinzessin Diana, Mutter Teresa, die Terroropfer in Luxor – und die Irrationalität des Menschen beim Trauern*, in: *SZ* 31.12.1998, No. 300, S. 6, der den Medienaufwand um den Tod von Prinzessin Diana mit demjenigen für Mutter Teresa vergleicht und abschließend mutmaßt: „Vielleicht wollte uns der himmlische Dramaturg ja etwas beweisen, als er beschloss, zwei berühmte Frauen im Abstand weniger Tage sterben zu lassen.“ Ähnlich Schilson, Arno: *Neue Heilige in unserer Zeit? Ein Blick über die Grenzen*

#### 4.2. Plädoyer für eine Überprüfung des Personenkultes um Gottesmenschen

Das Beispiel von Lady Diana mag rückblickend verdeutlichen, wie sehr die im Tode eines Menschen erfolgte mediale Groß-Inszenierung zum Gottesmenschen rückblickend der Überprüfung bedarf; zukünftig könnte der womöglich häufiger denn je ohrenbetäubende Trauer-Rummel auf der Weltbühne bis hin zum stetig zunehmenden betroffenenheitsgetränkten Medien-Hype für einen verstorbenen Prominenten verunklaren, ob das Leben dieses Menschen den jeweiligen Kriterien für einen Gottesmenschen tatsächlich entspricht oder nicht.

Übrigens wurzelt – daran ist hier nochmals zu erinnern – das ausgeklügelte kirchliche Verfahren der Heiligsprechung in der Sorge, die (ursprünglich von einer lokalen Gemeinschaft gewünschte) Erhebung eines Menschen zum Gottesmenschen genau zu überprüfen<sup>101</sup>; im Medienzeitalter scheint ein derartiges Kanonisationsverfahren mehr Plausibilität denn je beanspruchen zu dürfen, zumal damit gleichzeitig eine auf Dauer angelegte Zusage der Er-

---

der Kirche auf Leitfiguren in einer säkularen Gesellschaft und auf fundamentale Problemstellungen der Gegenwart, in: Godel, Willibrord/Bilgri, Anselm (Hrsg.): *Wiederkehr der Heiligen. Analysen und Perspektiven* (Andechser Reihe 2) St. Ottilien 1999, S. 33-59, S. 34f. Auch Gephart, Werner: *Die Märchenprinzessin Diana. Eine Heiligenfigur der Mediengesellschaft?*, in: Meckel/Kamps/Rössler/Gephart, *Medien-Mythos?* (wie Anm. 99), S. 157-198, S. 173-181.

101 Wetzstein, Thomas: *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 28) Köln, Weimar, Wien 2004, bes. S. 203-353 („Das Kanonisationsverfahren in der Theorie“) und S. 354-494 („Das Kanonisationsverfahren in der Praxis“). Und Burschel, Peter: *Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungstheoretischer Perspektive*, in: Lehmann, Hartmut/Trepp, Anne-Charlott (Hrsg.): *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152) Göttingen 1999, S. 575-595, S. 583, Anm. 35 weist auf die traditionell restriktive Dimension des Kanonisationsverfahrens hin: „Viele wurden geprüft, heiliggesprochen nur wenige.“

innerungsgemeinschaft an den zum Gottesmenschen Erhobenen verbunden ist.

Es ist zu bedauern, dass die römisch-katholische Kirche ausschließlich in ihrer Glaubenstradition verwurzelte Katholiken als Gottesmenschen auszeichnet; in jedem Falle wird es zukünftig mehr denn je auf global akzeptierte Leitbilder ankommen, damit die westlich geprägten Menschenrechte auch für die Menschen anderer Traditionskreise ein einladendes und von Humanität geprägtes Gesicht bekommen<sup>102</sup>. Ob sich hier ein neues Wirkungsfeld für die Vereinten Nationen auftut?

---

102 Zu diesem Kontext s. Graf, *Die Wiederkehr der Götter* (wie Anm. 98), S. 192-198 („Globalisierung und religiöser Wandel“) und S. 210-221 („Der Streit um die Universalität der Menschenrechte“); zur Weltbildrelevanz von Religion und Religionsstilen s. auch Ziebertz, Hans-Georg/Kalbheim, Boris/Riegel, Ulrich: *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung* (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 3) Gütersloh, Freiburg i. Br. 2003, S. 241-246.

## Tod aus medizinischer Perspektive

*Heinz Angstwurm*

Auch für Ärzte verbinden sich mit dem Tod verschiedenartige Fragen. Ihre Fülle und ihre Vielfalt machen selbst für die medizinische Perspektive des Todes als Lebensende eine Auswahl unvermeidlich. Sie lässt sich vom Wortlaut des Themas sowie davon leiten, dass es einem Kliniker anvertraut und interdisziplinär eingebunden ist, insbesondere in einen theologischen Gesamtzusammenhang.

Diese Kriterien bedeuten für das folgende Referat: Es befasst sich ausschließlich mit dem Tod, nicht mit dem Sterben. Aber Kliniker blicken auch auf den Tod nicht nur mit naturwissenschaftlich-medizinischen Augen: Sie schauen nicht hauptsächlich auf den zellulären Bereich, nicht auf die genetische Fixierung der Lebenszeit, nicht auf die Unterscheidung zwischen dem Tod als Folge krankhafter Vorgänge und dem Tod als Ende der natürlichen Alterung. Den in Klinik und Praxis tätigen Arzt bewegt der einzelne Kranke mit seinem Schicksal, biologisch formuliert der Mensch als Lebewesen, als Ganzes, anthropologisch formuliert der Mensch als physisch-metaphysische Einheit. Diese Blickfixierung auf den Patienten erklärt, dass und warum sich naturwissenschaftlich-medizinische Aussagen zum Tod und ihre Konsequenzen weder prinzipiell noch pragmatisch verabsolutieren lassen. Freilich kann der Begriff einer „Medikalisierung des Todes“ entsprechend missverstanden werden, wenn er aus seinem mentalhistorischen Zusammenhang gelöst wird. In Wirklichkeit kann das ärztliche Verhalten auch zum Tod und zu Toten im guten wie im schlimmen Sinn bestätigen, dass die Medizin den Naturwissenschaften ihren Fortschritt, den Geisteswissenschaften ihre Menschlichkeit verdanke. Von diesem Blickpunkt aus werden im Folgenden betrachtet:

*1. Der medizinische Todesbegriff, seine Ableitung sowie seine Grenzen*

Medizinisch lässt sich der Tod nur deskriptiv definieren als biologisches Lebensende des Menschen. Der Unterschied zum Tagungsthema „Tod als Ende des Lebens“ entspricht der thematischen Spezifizierung: Zum Einen obliegen Leben und Tod nur in ihrer physischen Dimension, nicht in ihren metaphysischen Relationen der Medizin als angewandter Natur- und als Erfahrungswissenschaft. Zum Anderen bezeichnet selbst biologisch ein und dasselbe Wort „Leben“ Verschiedenes je nach angesprochener Lebenseinheit: Zelle, Gewebe, Organ, Organsystem, Lebewesen oder synonym verstanden Organismus. Die übrigen Lebensentitäten liegen außerhalb des hier betrachteten Blickfeldes. Wie für das Wort „Leben“ gilt für das Wort „Tod“: Es besagt Verschiedenes, je nach abgestorbener Lebenseinheit.

Die Ableitung der medizinischen Todesdefinition will klarstellen: Der Tod gibt sich nur vom Leben her zu erkennen. Er lässt sich nur durch Beobachtung zunächst der Lebenswirklichkeit, dann als ihr Fehlen zutreffend beschreiben. Als einzige Gemeinsamkeit aller und damit als Kennzeichen eines jeden lebenden Menschen erweist sich sein Dasein als geistbegabtes Lebewesen. „Geist“ meint hierbei alles, was sich nicht aus der Phylogenese des Menschen ableiten lässt, was ihn von der Natur abhebt, gleichwohl sich nur zusammen mit dem menschlichen Körper vorfindet. Der Tod des Menschen ist demgemäß biologisch konstituiert als unabänderlich endgültiger Verlust sowohl der Charakteristika des Lebewesens als auch und davon untrennbar des körperlichen Substrats, das für das Unkörperliche unersetzlich nötig ist. Die äußeren und inneren Umstände des Todeseintritts machen den Unterschied zwischen dem Tod des Menschen und dem Tod menschlicher Körperteile unterschiedlich evident mit Konsequenzen für die Plausibilität und die Akzeptanz dieser Unterscheidung (siehe auch unten).

## *Tod – medizinisch*

Grenzen medizinischer Aussagen zum Tod ergeben sich sowohl aus Kompetenz und Methode angewandter Naturwissenschaften als auch aus Vermittlungs- und Verständnisschwierigkeiten wissenschaftlicher Erkenntnisse.

Einerseits lassen sich biologische Fragen auch des Lebensendes allein mittels Naturbeobachtung und wissenschaftlicher Analyse beantworten, nicht wie kulturelle Fragen durch Brauch und Sitte, Herkommen und Geschichte, nicht wie politische Fragen durch Vereinbarung oder Mehrheitsvotum, nicht wie rechtliche Fragen durch Gesetz und Verordnung, nicht wie ethische und moralische Fragen durch Gewissensentscheidung. Andererseits besteht der Sachverhalt des Todes nicht nur in biologischen Gegebenheiten. Wissenschaftliches Arbeiten und Erkennen erfordern auch an der Grenze von Leben und Tod immer detaillierteres Vorwissen und führen zu immer weniger unmittelbar anschaulichen Resultaten. Vor allem aber gehören das Sterben als Enden des Lebens und der Tod als Ende des Lebens zu den existentiellen Phänomenen.

### *2. Die Todesfeststellung und Todeszeichen sowie damit zusammenhängende aktuelle Fragen*

Die ärztliche Todesfeststellung erfolgt durch Nachweis eines sicheren Todeszeichens. Von ihnen soll hier nur der Hirntod näher betrachtet werden.

#### *2.1. Zur Bedeutung des Hirntodes als inneres sicheres Todeszeichen*

Als Hirntod wird hier der „Ganzhirntod“ verstanden, das heißt der Zustand der irreversibel erloschenen Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms unter intensivmedizinischer Behandlung mit kontrollierter Beatmung und allein

dadurch aufrecht erhaltener Herz- und Kreislauf- sowie Funktion der übrigen Organe, zusammen-gefasst der „Ganzhirntod“. Sein Nachweis muss den gemäß § 16 des Transplantationsgesetzes verbindlichen Richtlinien entsprechen.

Die Bedeutung des Hirntods als inneres sicheres Todeszeichen des Menschen entspricht der Bedeutung der Hirntätigkeit für den Menschen als Lebewesen und davon untrennbar ihrer Bedeutung als notwendiges und unersetzliches physisches Substrat für den Geist (s. o.) des Menschen.

Im Einzelnen fehlen:

- Die Spontaneität und die Selbständigkeit als Lebewesen,
- die sensomotorische Integration, verstanden als das gesamte angeborene oder erlernte, das auf inneren Gründen beruhende und das von Außen auslösbare Verhalten, damit die Abstimmung des Verhaltens mit dem jeweiligen inneren Zustand, die Anpassung des Verhaltens an veränderte innere und Umweltbedingungen, die Auswahl aus äußeren und inneren Anreizen und Antrieben sowie die Abstimmung mit der jeweiligen äußeren Anforderung und mit dem jeweiligen inneren Bedarf in den Grenzen der prinzipiellen Fähigkeit und der aktuellen Möglichkeit, die eigenständig eingenommene Körperhaltung und Raumorientierung, das Wachsein, das Schlafen und damit auch das Träumen,
- die Steuerung der Körpertemperatur, die zentrale Steuerung des Hormon- und des Wasserhaushalts sowie des Kreislaufs, die eigene Atmung einschl. ihrer Anpassung an äußere und innere Bedingungen,
- das selbständige Wachsen, das eigenständige geschlechtliche Reifen und die selbstbestimmte Fortpflanzung,
- die Zusammenfassung und Vereinheitlichung der einzelnen Körpertätigkeiten und ihrer Wechselbeziehungen zum Ganzen, zur Einheit als Lebewesen.

Nicht nur im biologischen, sondern im menschlichen oder personalen Sinn fehlt das Bewusstsein, jede Fähigkeit zum

- Empfinden, Wahrnehmen, Beobachten, Antworten und Handeln, Denken, Überlegen, Erkennen, Schlussfolgern, Beurteilen, Entscheiden, Beabsichtigen,
- Reflektierenden Eigen- und zum mitmenschlichen Bezug zwischen Ich und Du.

Insgesamt wurde der Hirntod durch seine Auswirkungen auf jeden betroffenen Menschen als ein sicheres Todeszeichen erkannt, historisch ohne jeden Bezug zu Fragen oder Möglichkeiten postmortaler Organspenden. Die Bedeutung eines sicheren Todeszeichens hätte der Hirntod nicht durch ein Ärztegremium zugewiesen bekommen und weltweit erreichen können. Die anthropologische Bedeutung des Hirntods hätte nicht zum Vorteil der einen und zum Nachteil der anderen Menschen kirchlichen und politischen Entscheidungsträgern eingeredet werden können. Todeszeichen lassen sich nicht erfinden, sondern nur auffinden, nur erkennen und einsehen, aber auch ablehnen und bestreiten.

Der Begriff und das Wort „Hirntod“ wurden Ende des 18. Jahrhunderts von X. Bichat (1) geprägt. Relevant wurde diese Art des Todeseintritts erst durch die Intensivmedizin einschl. der maschinellen Beatmung im 20. Jahrhundert. 1959 haben Mollaret und Goulon (2) die ersten systematischen Hirntod-Beobachtungen als „Coma depasse“ bezeichnet. Die im selben Heft der „Revue neurologique“ publizierten Sektionsbefunde (3) bewiesen, dass das Gehirn wirklich vor dem übrigen Körper abgestorben war, und belegten die bei aller Verschiedenheit der Ursachen einheitliche Entstehung des Hirntods. Seine anthropologische Bedeutung als sicheres inneres Todeszeichen wurde 1968 institutionell zunächst von der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie (4) ausgesprochen, im selben Jahr auch von einem Komitee der Harvard Universität (5). Der Ärzteschaft war von Anfang an der Unterschied zwischen

einer naturwissenschaftlich-medizinischen Erkenntnis und ihrer Akzeptanz bewusst. Deshalb bemühte sie sich stets um das Verständnis der Gesellschaft und der Politik, vor allem aber der Geisteswissenschaften und der Kirchen mit ihrer moralischen Autorität. Hier kann von allen einschlägigen Stellungnahmen nur an zwei päpstliche Äußerungen erinnert werden: Papst Pius XII. hat 1957 die Frage eines Ärztekongresses, ob ein hirntot beschriebener, wenn auch (damals noch) nicht so bezeichneter Mensch tot sei, an die Ärzteschaft zurück verwiesen (6). Papst Johannes Paul II. hat in einer Ansprache an einen Internationalen Transplantationsmedizinischen Kongress gesagt (7):

[...] dass das heute angewandte Kriterium zur Feststellung des Todes, nämlich das völlige und endgültige Aussetzen jeder Hirntätigkeit, nicht im Gegensatz zu den wesentlichen Elementen einer vernunftgemäßen Anthropologie steht, wenn es exakt Anwendung findet. Daher kann der für die Feststellung des Todes verantwortliche Arzt dieses Kriterium in jedem Einzelfall als Grundlage benutzen, um jenen Sicherheitsgrad in der ethischen Beurteilung zu erlangen, den die Morallehre als „moralische Gewissheit“ bezeichnet.

Die Feststellung des Hirntods ist mit dem Grad der Sicherheit, nicht nur „praktisch sicher“ oder „so gut wie sicher“ möglich. Sie beruht auf Feststellungen, die zwei entsprechend den gesetzlich verpflichtenden Richtlinien qualifizierte Ärzte als Ergebnis eigener und von einander unabhängiger Untersuchungen dokumentieren müssen:

- Vorliegen einer Erkrankung oder Schädigung des Gehirns, die grundsätzlich zu seinem völligen und unabänderlich endgültigen Ausfall führen kann,
- Fehlen von Einwirkungen auf das Gehirn, die seine Tätigkeit vorübergehend völlig unterdrücken oder verschleiern können, wie bestimmte und gut bekannte Medikamenteneffekte,
- gegenwärtig und ausschließlich krankheits- oder schädigungsbedingt völliges Fehlen der Hirntätigkeit,

- Ausschluss einer fehlenden Erholungsmöglichkeit, Irreversibilitätsnachweis entweder mittels Verlaufsbeobachtung oder mittels Geräten, die eine so schwere Beeinträchtigung des Gehirns belegen, dass seine fehlende Funktion nach weltweiter Erfahrung nicht zurückkehren kann.

## 2.2. Bedenken und Einwände gegenüber der sicheren Feststellung und der anthropologischen Bedeutung des Hirntods

Grundsätzlich kann keiner der bis zur Ablehnung des Hirntods als sicheres inneres Todeszeichen reichenden Zweifel ernst genug genommen werden und ist immer zwischen dem Irrtum und dem irrendem Menschen zu unterscheiden. Hier kann nur auf Einzelnes eingegangen werden und mögen die untersuchungstechnischen Bedenken außer Acht bleiben dürfen.

Die Bedenken und Einwendungen können zu bestimmten Gruppen zusammengefasst werden:

- Methodische oder prinzipielle diagnostische Zweifel
- Fehldeutungen unreflektierter Wahrnehmungen, z. B. von Bewegungen, und Fehlinterpretationen medizinischer Befunde
- Verquickung oder Verwechslung naturwissenschaftlich-medizinischer und anderer Belange des Todes
- Weltanschauliche und religiöse Überzeugungen.

Die Abgrenzung von hirn- gegenüber rückenmarksbedingten Bewegungen und vegetativen Erscheinungen wie Blutdrucksteigerungen etc. setzt neurologische Kenntnisse und eventuell spezielle Untersuchungen voraus, ist jedoch medizinisch zweifelsfrei sicher. Zweifel an der Bedeutung des Hirntods als Todeszeichen einer schwangeren Frau liegen verständlicherweise nahe und sind medizinisch doch unbegründet: Die Weitergabe des Lebens erfolgt nicht durch die intensivmedizinisch nach dem Hirntod der Mutter aufrecht erhaltene Schwangerschaft, sondern durch die Zeugung

mit der Vereinigung von Ei- und Samenzelle zur ersten Zelle des Menschen der nächsten Generation. Er entwickelt sich von Anfang an aus eigenen inneren Gründen und nach eigenem innerem Gesetz, ohne Steuerung durch das mütterliche Gehirn. Tierexperimentell wurde gezeigt, dass zumindest ein Säugetier in einer künstlichen Gebärmutter zur Entwicklung gebracht werden kann. Freilich: Solche Klarstellungen können ebenso wenig alle Fragen zur Schwangerschaft einer hirntoten Frau beantworten wie die Biologie alle Fragen zu Mutterschaft und Vaterschaft. Gegen die anthropologische Bedeutung des Hirntods wurde auch mit irrigen Schlussfolgerungen argumentiert: Der Geist unterscheide den Menschen von den anderen Lebewesen, ohne ihn sei der Mensch, z. B. ein apallischer Patient, tot. Gesagt wurde auch: Wenn der Hirntod ein Todeszeichen darstelle, beginne das Leben des Menschen erst mit der Hirnentwicklung.

Dem gegenüber ist zum Einen festzuhalten: Solange die „Vitalfunktionen“ des Gehirns wie die spontane Atmung, die Herz- und Kreislaufsteuerung, die Regelkreise des Hormon- und des Salz-Wasser-Haushalts, allgemein: Solange die Regulations- und Steuerungsfunktionen des Gehirns sowie Reste der sensomotorischen Integration nicht völlig und irreversibel erloschen sind, ist seine Gesamtfunktion nicht für immer ausgefallen, damit das Lebewesen Mensch nicht tot. Zum Anderen beruhen entsprechende Überlegungen auf Wertungen des menschlichen Lebens, nicht auf naturwissenschaftlich-medizinischen Sachfeststellungen.

Die biologischen Gegebenheiten der Entwicklung und des Endes menschlichen Lebens lassen sich nicht ohne Weiteres aufeinander übertragen oder austauschen. Zwar fehlt in der Entwicklung zunächst die Hirntätigkeit, aber nur vorübergehend, nicht unabänderlich endgültig, wenn nicht von außen eingegriffen wird. Die anthropologische Bedeutung der Hirnfunktion und des Hirntodes verstößt nicht gegen das christliche oder ein anderes „Menschenbild“. Vielmehr entsprechen die dargelegten naturwissenschaftli-

chen Aussagen den realen Gegebenheiten und der in der Genesis geschilderten Erschaffung des Menschen: Vom Schöpfer geformt aus Erde und daher mit ihr verbunden, belebt durch Anhauch des Schöpfers und damit von Ihm von allen seinen anderen Geschöpfen unterschieden.

### 2.3. Sicherheit der Todesfeststellung als Bedingung von Organentnahmen

Wenn man die Sicherheit der Todesfeststellung als ethisch und gesetzlich unerlässliche Bedingung von Organentnahmen betrachtet, werden aktuelle Probleme sichtbar, zu denen das Tagungsthema Anmerkungen verlangt.

#### *2.3.1. Zum Dilemma von Menschen, die einerseits die anthropologische Bedeutung des Hirntods nicht akzeptieren, andererseits Organtransplantationen ermöglichen möchten und selbst Organe spenden wollen.*

Die Ansicht, mit dem Hirntod sei der Sterbevorgang unabänderlich oder nicht mehr umkehrbar geworden, aber der Tod noch nicht eingetreten, hat die zwar logische, aber biologisch irri- ge Konsequenz, Organentnahmen erfolgten bei sterbenden, damit bei noch lebenden Menschen. Kein deutsches Gesetz definiert den Tod, keines legt die Todeskriterien fest. Das Transplantationsgesetz schreibt nur das im Grund Selbstverständliche vor, die Todesfeststellung gemäß dem Erkenntnisstand der medizinischen Wissenschaft. Der Hirntod wird unmissverständlich beschrieben, aber nicht ausdrücklich genannt oder als sicheres Todeszeichen angesprochen, sondern neben, damit aber auch getrennt von der sicheren Todesfeststellung als Kriterium für die Zulässigkeit von Organentnahmen behandelt. Freilich: All dies steht im Gesetz unter der Überschrift „Entnahme von Organen und Geweben bei toten

Spendern“ und kann so gesehen nicht als unausgesprochen zugelassene Organentnahme beim Sterbenden fehlgedeutet werden. In Wirklichkeit würde ein solcher Eingriff den Todeseintritt beschleunigen. Dies ist dem Arzt aus guten Gründen verwehrt von seinem Ethos und von seiner Verantwortung für die Glaubhaftigkeit seines Handelns als Vertrauensgrundlage für das gesamte Patienten-Arzt-Verhältnis.

Deshalb tut man gut daran, klarzustellen: In Wahrheit wie in Wirklichkeit ist weder die Organentnahme nach Todesfeststellung durch Hirntodnachweis ein Eingriff an einem sterbenden Menschen oder in den Sterbevorgang noch ist die Organspende eine Opferung des eigenen Lebens für andere, das ärztliche Handeln auch keine „Gratwanderung“ zwischen Lebensopferung und Lebensrettung. Vielmehr ist jede Organspende ein hochherziger Akt der Humanität, der Nächstenliebe über den eigenen Tod hinaus.

*2.3.2. Zur Organentnahme bei Spendern ohne Herz- und Kreislauf-tätigkeit (Non-Heart-Beating-Donors)*

Die Problematik der Organentnahme beim Menschen ohne Herzschlag und Kreislauf besteht in der Todesfeststellung als unerlässlicher Bedingung des Eingriffs, also in der Frage, ob der Herzstillstand durch Wiederbelebungs-bemühungen noch behoben werden kann, ggf. in der Zusatzfrage, ob er bereits zum Hirntod geführt hat. Davon zu unterscheiden sind die Fragen, ob und ggf. wie weit die Wiederbelebung dem Wohl des Patienten dienen kann, sowie ob er sie in gesunden Tagen und ggf. für welche Situationen gewollt oder abgelehnt hat und was er jetzt konkret wünschte, wenn er sich aktuell äußern könnte. Zwischen den Fragenkomplexen muss deshalb unterschieden werden, weil auch eine aus guten Gründen unterbleibende nicht mit einer biologisch unmöglichen Reanimation verwechselt werden darf. Nach welcher Zeit ein Herzstillstand nicht mehr behoben werden kann oder sicher zum

Hirntod geführt hat, ist nicht genau bekannt und lässt sich wegen verschiedener Einzelumstände nicht sicher allgemein angeben, solange kein sicheres Todeszeichen nachweisbar ist. Diese grundsätzliche Unkenntnis hat in verschiedenen Staaten Vereinbarungen veranlasst, unter welchen Bedingungen ein Herz- und Kreislaufstillstand für welche Mindestzeit beobachtet und dokumentiert werden muss, um als Todeszeichen zu gelten. Die Zeiten schwanken zwischen 10 und 2 Minuten.

Es ist möglich, jedoch nicht bewiesen, dass ein 10 Minuten langer Kreislaufstillstand bei normaler Körpertemperatur die Gesamtfunktion des Gehirns unabänderlich endgültig ausfallen lässt. Deshalb kann ein 10-minütiger Herzstillstand zwar als mögliches, aber nicht als sicheres Todeskriterium bezeichnet werden. Ein Durchblutungsausfall von 2 Minuten führt noch nicht zum Tod des Gehirns. Diese Zeit des Herzstillstands wird als Todeskriterium damit begründet, dass in der medizinischen Literatur kein späteres spontanes Wiedereinsetzen der Herztätigkeit mitgeteilt worden sei und dass eine Reanimation unterbleibe. Diese Argumentation hebt den Unterschied zwischen einer aus guten Gründen unterlassenen und einer biologisch unmöglichen Reanimation auf und gebraucht den Begriff „Irreversibilität“ nicht im allgemein üblichen Wortsinn und Verständnis.

Die angesprochene Problematik wurde durch die Publikation von drei erfolgreichen Herztransplantationen evident, bei denen die Organe Säuglingen nach entsprechendem Herzstillstand von 75 Sekunden entnommen worden waren.

Mit Organentnahmen beim Menschen ohne Herzschlag und Kreislauf verbinden sich auch andere grundsätzliche Fragen als die nach der Sicherheit der Todesfeststellung. Diese anderen Fragen liegen außerhalb des Tagungsthemas und des jetzigen Beitrags dazu, weshalb sie hier nicht angesprochen werden. Die aufgezeigte Unsicherheit begründet, warum in Deutschland gemäß zweier Stellungnahmen der Bundesärztekammer keine solchen Organent-

nahmen erfolgen und keine im Ausland solchen Spendern entnommenen Organe transplantiert werden.

*2.3.3. Todesfeststellung bei Embryonen und Föten  
(§ 16 Abs 1 Nr 1 TPG)*

Das Lebensalter entscheidet nicht über die Anforderungen an die Sicherheit, sondern teilweise über die Methode der Todesfeststellung. Schwierigkeiten können im Zusammenhang von Schwangerschaftsabbrüchen entstehen, wenn der Embryo oder der Fötus lebend oder lebensfähig zur Welt kommt. Auch ihm gegenüber ist der Arzt gemäß seinem Ethos und gesetzlich verpflichtet, Leben zu erhalten und zu retten. Wie für solche Situationen der wissenschaftliche Erkenntnisstand der Todesfeststellung festzustellen sei, ist bislang unklar.

*2.3.4. Todeszeit*

Der Todeszeitpunkt muss aus rechtlichen Gründen, wie Fragen der Erbfolge oder Aufklärung eines Tötungsverdachts, angegeben werden. Sicher feststellen lässt sich erst der eingetretene, nicht der eintretende Tod, sodass die Uhrzeit des Todeseintritts nur innerhalb bestimmter Grenzen angegeben werden kann, die von verschiedenen Umständen abhängen. Die Sicherheit der Todesfeststellung selbst wird dadurch nicht beeinträchtigt. Die Befürchtung, bei der Todesfeststellung durch Hirntodnachweis könne der Todeszeitpunkt manipuliert werden, weil er von der Uhrzeit der Untersuchung abhängt, hat sich nicht bestätigt. Ein Verdacht könnte durch retrospektive Analyse des Geschehens überprüft werden.

*Zusammenfassend* ergibt die dargelegte medizinische Perspektive des Todes: Seine Definition als biologisches Lebensende des Menschen und das diesem Todesbegriff gemäße ärztliche Handeln kann zu einer nüchternen Besinnung und Betrachtung beitragen,

nicht jedoch die mit dem Tod untrennbar verbundenen geisteswissenschaftlichen, kulturellen, religiös-weltanschaulichen und seelsorgerlichen Fragen beantworten oder irrelevant machen. Damit kann und daher will die naturwissenschaftliche Medizin nicht für sich allein den fragenden und haltsuchenden Menschen befriedigen. Wie und wo sein Herz Ruhe findet, hat Augustinus vor rund 1600 Jahren zutreffend gesagt. Es gilt unverändert bis heute. Deshalb und nicht nur pragmatisch und psychologisch schätzt der Arzt dankbar die Krankenseelsorge, die theologischen und die kirchlichen Äußerungen zu Sterben und Tod. Denn nur gemeinsam können wir dem Menschen bis zu seinem Lebensende dienen und helfen.

### Literaturverzeichnis

1. Bichat X (1796): *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Requistuction en fac-simile de l'édition de 1796.
2. Gauthier-Villars editeur imperimeur libraire, Paris.
3. Mollaret P, M. Goulon: Le coma dépassé. *Rev Neurol* 1959, 101: 5-15.
4. Mollaret P, Bertrand J, Mollaret H (1959): Coma dépassé et necroses nerveuses centrales massives. *Rev Neurol* 101:116-139.
5. Deutsche Gesellschaft für Chirurgie – Kommission für Reanimation und Organtransplantation: Todeszeichen und Todeszeitpunktbestimmung. (1968) *Chirurg* 39: 196-197.
6. Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death: A definition of irreversible coma. (1968) *JAMA* 205: 337-340.
7. *Acta Apostolicae Sedis – commentarium officiale – Acta Pii P. P. XII /Ansprache vom 24. November 1957.*
8. Ansprache von Papst Johannes Paul II. am 29. August 2000: Handel mit menschlichen Organen verletzt die Menschenwürde. *L'Osservatore Romano*, 30.08.2000.



# Tod aus der Perspektive eines modernen Bestattungsunternehmens

*Florian Rauch*

„[...] den eigenen Tod, den stirbt man nur,  
doch mit dem Tod der anderen muss man leben.“

Mascha Kaleko

## *1. Trauer*

### 1.1. Definition Trauer

Der Trauerbegriff bezeichnet zweierlei:

- Einen *emotionalen Zustand* – Gefühl der Niedergeschlagenheit, Mangel an Lebensfreude (zeitlich nicht eingrenzbar), seelischer Rückzug, starke Kränkung, Verletzung.
- Einen *Prozess bei der Bewältigung* von Krankheit, des Sterbens und insbesondere nach dem Verlust/Tod eines geliebten Menschen, aber auch bei einem sonstigen schweren Verlust (Arbeitsplatzverlust, Beziehungstrennung etc.)

### 1.2. Trauer heute

Trauer ist unzeitgemäß geworden. Trauer und Tod sind Tabuthemen – so etwas kennt der moderne, aktive, dynamische, erfolgreiche Mensch von heute nicht.

*Problem:* Diese Einstellung kann folgenschwer werden, denn keiner bleibt von einer Trauersituation verschont. Trauer ist eine der intensivsten und schmerzhaftesten gefühlsmäßigen Belastungen.

Wer sie aber als natürliche und damit sinnvolle Reaktion unterdrückt, muss gegebenenfalls mit seelischen, psychologischen und sogar körperlichen Störungen rechnen:

„TRAUER IST KEINE KRANKHEIT –  
ABER NICHT-TRAUERN KANN KRANK MACHEN!“

## *2. Trauer, „arbeit“*

### 2.1. Was bedeutet Trauer, „arbeit“

Durch Ablenkung oder körperliche Aktivität kann versucht werden, die Trauer zu verdrängen oder zu erleichtern.

Verarbeitung bzw. Überwindung im Sinne einer Bewältigung der Trauer findet aber erst durch *Trauer, „arbeit“* statt.

Vermeiden Trauernde die Konfrontation, laufen sie Gefahr der Fehlanpassung (pathologische Trauer), was Neurosen und Depressionen bis hin zu körperlichen Störungen zur Folge haben kann.

Der Trauerprozess ist kein passiver Vorgang, bei dem etwas mit einem geschieht. Vielmehr muss der Trauernde aktiv werden und eine Reihe von Aufgaben lösen.

### 2.2. Ziele und Aufgabe der Trauer, „arbeit“

Der Trauernde soll ohne den geliebten Menschen (bzw. einem anderen Verlust) wieder zurechtkommen, seine Identität wieder finden und in die eigene, neue Lebenssituation integrieren.

Das soziale System soll sich auf einem veränderten Niveau wieder stabilisieren.

Der Verlust soll gewürdigt und akzeptiert werden und Bestandteil des eigenen Lebens werden.

*3. Wenn ein geliebter Mensch stirbt*

3.1. Allgemein

Der Tod eines geliebten Menschen und speziell des eigenen Kindes stellt eine der schwersten Krisen im Leben dar. Von entscheidender Bedeutung kann dabei sein, wie die Tage zwischen Tod und Beisetzung gestaltet und genutzt werden. Dabei ist es wichtig, den Menschen Mut zu machen, sich diesem schweren Abschied im Leben zu stellen – um das zu tun, wonach ihnen wirklich ist. Dabei sollte man sie unterstützen, in dieser Phase aktiv zu bleiben und ihren persönlichen Abschied zu nehmen. Hilfe zur Selbsthilfe ist oft sinnvoller als zuviel Hilfe.

Die Reaktion, wenn Trauernden gesagt wird, dass ihr geliebter Mensch tot ist, ist meist: „Jetzt kann ich nichts mehr tun.“ Doch Hinterbliebene haben noch viele Möglichkeiten: Sie können sich von ihrem Verstorbenen verabschieden und damit den Tod mit allen Sinnen wahrnehmen, sie können ihrem geliebten Menschen noch etwas in den Sarg legen und ihm somit auf seine letzte Reise mitgeben. Oder die Trauerfeier/Beerdigung mitgestalten und vieles mehr.

Sie haben uns nicht alles aus der Hand genommen. Wir sind die Eltern unseres Kindes geblieben – über den Tod hinaus.

Aussage von betroffenen Eltern, die von uns begleitet wurden.

*4. Gestaltung vom Abschiednehmen*

Das Abschiednehmen soll helfen zu „Be-Greifen“, dass der geliebte Mensch wirklich tot ist. Es mit allen Sinnen zu erfahren und zu spüren, ist wichtig für den Trauerverlauf. Der Tod eines Menschen wird einem ein Leben lang begleiten – und trotzdem können viele der Betroffenen zugleich auch wieder ein erfülltes Leben führen.

### *Heinz Angstwurm*

Die Erfahrung aus vielen begleiteten Abschieden zeigt, dass für Trauernde der Weg des „Loslassens“ viel leichter zu beschreiten ist als für Menschen, die die Möglichkeit einer Verabschiedung nicht bekommen haben bzw. nicht wahrnehmen wollten. Dabei ist natürlich von Bedeutung, dass es sich um einen „guten Abschied“ handelt, d. h. in einer entsprechenden Atmosphäre und mit einer entsprechenden Begleitung.

#### *5. Sargbeigaben*

Was möchte ich meinem Ehemann, Vater oder meinem Kind noch mitgeben? Oftmals legen Eltern ein Foto von sich bei, ein Stofftier, ein Bild vom letzten gemeinsamen Urlaub. Auch Gegenstände, die der Verstorbene im täglichen Leben um sich hatte, werden gerne auf die „letzte Reise“ mitgegeben. Für manche ist es auch sehr wichtig, noch einen Brief zu schreiben, indem sie ihm oder ihr alles sagen, was sie gerne gemeinsam erlebt hätten oder wie sie sich fühlen. Besonders hilfreich kann dies bei vorhandenen Schuldgefühlen sein.

Ein Mann sagte uns, dass er anfangs gar nichts damit anfangen konnte, seiner Frau einen Brief zu schreiben. Er wusste nicht was. Dann setzte er sich nachts hin und fing an zu schreiben, sieben Seiten lang. Er sagte, dass er seit dem Tod seiner Frau nicht mehr geschlafen hat und nachdem der Brief geschrieben war, konnte er „gut“ schlafen... Danke.

#### *6. Sarggestaltung*

Trauer ist einer der bedeutendsten Eindrücke im Leben und Eindrücke brauchen einen Ausdruck. Mit Farben, Formen und Symbolen können Trauernde dem Ausdruck geben, was sie im Mo-

## *Tod aus Bestattungsperspektive*

ment empfinden. Anfangs können sich Hinterbliebene schwer vorstellen, den Sarg ihres Verstorbenen anzufassen, geschweige denn, ihn zu bemalen. Doch es ist das letzte Bett ihres geliebten Menschen. Am Ende kommen ganz berührende und wunderschöne „Kunstwerke“ zustande. In jedem Pinselstrich ist die Trauer, der Schmerz und die Liebe der Hinterbliebenen zu erkennen...

### *7. Gestaltung von Sterbebildern und Karten*

Sterbebilder oder Karten selbst gestalten ist für Angehörige eine hilfreiche und unterstützende Möglichkeit, die Erinnerungen bildlich und schriftlich darzustellen. Manche nehmen ein Foto des Verstorbenen oder wählen ein eigenes persönliches Motiv aus. Wieder andere malen ein Bild als Vorlage für ein individuelles Sterbebildchen. Es „öffentlich“ machen, schaut her, hier ist ein Mensch, der seine Spuren hinterlassen hat.

### *8. Die Miteinbeziehung von trauernden Kindern*

Kinder gehen in der Regel ganz „normal“ mit dem Tod um. Natürlich abhängig vom Alter und wie es die Eltern, sowie das Umfeld „vormachen“. Darf es sein, dass ich weine, oder muss ich „stark“ sein?!

Beim Abschied sind es oft die Kinder, die als erste den Raum betreten und dann ihren Opa, Vater oder ihr Geschwisterkind anfassen und Fragen stellen. Eltern haben oft Angst, dass Kinder ein „Trauma“ vom Abschied bekommen könnten. Das Wichtigste ist Offenheit und Ehrlichkeit. Den Kindern erklären, was passiert ist. Wie der Tote jetzt aussieht und warum. Dafür kindgerechte, aber ehrliche Worte finden: *Die Oma ist so kalt, weil sie tot ist.* Wir Erwach-

senen müssen nicht immer auf jede Frage eine Antwort wissen. Auch mal zu sagen, „Du, das weiß ich selbst nicht“, ist ehrlicher als „irgendeine“ Antwort zu geben. Wenn Eltern versuchen, vor ihren Kindern nicht zu weinen oder über den Verlust zu sprechen: Kinder haben ganz feine Antennen und spüren sofort, dass irgendetwas nicht stimmt. Das Fatale daran ist, dass sie es relativ schnell auf sich beziehen und glauben, sie wären schuld, dass Mama immer heimlich weint und auf einmal so traurig ist. Erklärt man den Kindern, warum man traurig ist, weil das Geschwisterchen gestorben ist, gibt man dem Kind wieder Sicherheit, dass es nichts mit ihm zu tun hat.

Bei der Beerdigung seiner Mutter hatte der 7-jährige Sohn den Sarg gestaltet. Er hatte den Namen seiner Mutter, ein großes Herz und vieles Mehr auf den Sarg gemalt. Bei der Beerdigung waren einige Freunde und Verwandte anwesend. Er nahm jeden an die Hand, führte sie zum Sarg seiner Mutter und zeigte, was er für sie gemalt hat. Er war stolz darauf, dass er noch etwas tun konnte, dadurch verloren sogar viele ein bisschen die Angst vor dem Sarg.

### *9. Wichtige Grundsätze bei der Trauerbegleitung*

Bei der Begleitung von Trauernden achten wir auf bestimmte Dinge:

Es ist von Bedeutung, dem Trauernden seine Trauer nicht durch Floskeln wie „das wird schon wieder“ oder „Zeit heilt alle Wunden“ zu nehmen. Falsche Ratschläge oder oberflächliches Trösten sind vielmehr Belastung als Hilfe. Stumme Zuwendung bzw. Anwesenheit, d. h. den Schmerz des anderen auszuhalten ist oft bedeutender und unterstützender.

Es ist wichtig, den Trauernden so zu nehmen und zu achten, wie er in seiner Trauersituation ist. Die Trauer darf nicht gewertet bzw. mit eigenen Trauersituationen verglichen werden.

### *Tod aus Bestattungsperspektive*

So individuell wie jeder Mensch ist, so individuell ist auch der Trauerprozess, d. h. eine zeitliche Eingrenzung ist schwer möglich.

Wenn aus gesundheitlichen Gründen nicht erforderlich, Vermeidung einer Ruhigstellung des Trauernden durch Medikamente.

Wichtig ist auch in der Trauerbegleitung, dem Trauernden die Möglichkeit zum Ausdruck seiner Gefühle zu geben – Nutzung des kreativen Potentials – denn Eindruck braucht Ausdruck.

### *10. Ausblick*

Jede Lebens-Zeit ist unterschiedlich, jedes Leben wertvoll und einzig. Als Ausdruck der Einmaligkeit des Verstorbenen sagen wir daher: Gib jedem Menschen seinen eigenen Abschied, gib jedem Abschied sein individuelles Gesicht als Zeugnis dafür, wie einzigartig dieser Mensch unter den Menschen gewesen ist. Die kurze Zeit bis zur Bestattung ist für die Trauerarbeit unwiederbringlich wertvoll. Wir unterstützen dabei, sie aktiv zu erleben.

„Gib jedem Menschen seinen eigenen Tod“ –  
*Rainer Maria Rilke*

„Gib jedem Trauernden die Möglichkeit  
für seine individuelle Verabschiedung...“ –  
*AETAS Lebens- und Trauerkultur*



# Bemerkungen zu Tod und Sterben in philosophischer Sicht

*Ludger Honnefelder*

Der Mensch ist ein Lebewesen, das nicht – wie viele andere Lebewesen – einfach *lebt*, sondern zu dessen Natur es gehört, *sein Leben zu führen*.<sup>\*</sup> Diese Verfassung, die sein Leben kennzeichnet, bestimmt auch sein Sterben und macht den Tod zu einem Ereignis seines Lebens. Es ist der Blick auf die *conditio humana* (1), der die Weise verständlich macht, wie der Mensch den Tod erfährt (2), und der es erlaubt, die Fragen zu beantworten, was der Tod für den Menschen bedeutet (3), wie er sich zu ihm zu verhalten vermag (4) und warum die Begleitung im Sterben für den Menschen eine solche Wichtigkeit besitzt (5).

## *1. Conditio humana*

Was den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet, ist die Weise, in der er sich zu seinem Leib und damit zu sich selbst verhält. Zwar gilt für ihn wie auch für andere zentrisch organisierte

---

<sup>\*</sup> Die folgenden Bemerkungen stützen sich auf: L. Honnefelder, Das Verhältnis des Menschen zu Leben, Leiblichkeit, Krankheit und Tod. Elemente einer philosophischen Anthropologie, in: L. Honnefelder/G. Rager (Hrsg.), *Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik*, Frankfurt am Main 1994, 104-134. Dort finden sich auch die entsprechenden Belege. Eine Kurzfassung der Bemerkungen findet sich unter dem Titel „Tod und Sterben in philosophischer Sicht“ in: V. Schumpelick (Hrsg.), *Klinische Sterbehilfe und Menschenwürde. Ein deutsch-niederländischer Dialog*, Freiburg 2003, 41-48.

Lebewesen, dass er sein Körper *ist* und ihn zugleich als Leib *hat*. Doch während die anderen ihm verwandten Lebewesen darin aufgehen, selbstvergessen aus ihrer organischen Mitte heraus zu leben und ihren Körper als Leib zu haben, ist der Mensch als das seiner selbst bewusste Wesen, d. h. als ein „Ich“, darauf verwiesen, zu seiner Mitte und ihrer Beziehung zum Leib selbst noch einmal ein Verhältnis einzunehmen und dieses Sich-zu-sich-Verhalten als eine Spannung wahrzunehmen, die er selbst zum Ausgleich zu bringen hat. Als ein Lebewesen, das sich als ein solches „Ich“ zu sich und seinem Organismus verhält, besitzt er – wie H. Plessner es ausdrückt – die Struktur einer *exzentrischen Positionalität*. Seine Natur ist ihm zugleich *vorgegeben* und *aufgegeben*.

Diese anthropologische Struktur zeigt sich bereits im aufrechten Gang, den der Mensch als eine eigene Leistung zu erlernen und zu vollziehen hat, und äußert sich in einem durchgehenden Zwang zur *Verkörperung*. Sie reicht von der Mimik und Gestik über den Werkzeuggebrauch und die Sprache bis hin zu allen Formen kulturellen Handelns und stellt die gesamte Existenz – wie Plessner zeigt – unter das Prinzip der Expressivität bzw. unter die anthropologischen Grundgesetze der vermittelten Unmittelbarkeit und der natürlichen Künstlichkeit.

Das aber bedeutet, dass die Lebensform des Menschen durch eine Grundspannung, eine „Dialektik“ von Gegensätzen gekennzeichnet ist:

- Anders als das Tier, das in der artspezifischen Korrelation von Bauplan, Umwelt und Verhalten aufgeht und lebt, ohne um all dies zu wissen, begreift der Mensch das ihn umgebende Medium als „Welt“, nämlich als das Wirkliche, das vor dem leeren Hintergrund des Nichts steht. Jede Erkenntnis der Realität ist zumindest implizit von der Erkenntnis ihrer möglichen Nichtigkeit begleitet.
- Als körperbesitzendes und -beherrschendes Ich erfährt sich der Mensch als souverän und mächtig, als mit diesem Körper iden-

## *Tod – philosophisch*

tisches und von seinen Möglichkeiten und Befindlichkeiten betroffenen Ich erfährt er sich zugleich als gefangen und ohnmächtig.

- Seine Psyche empfindet er als etwas, das aktiv sein Erleben bestimmt, und zugleich als etwas, das passiv durch diese Erlebnisse bestimmt wird.
- Auch die eigene personale Identität erscheint ihm in diesem Doppelaspekt: Er weiß um seine Einmaligkeit und Unersetzlichkeit, zugleich aber auch um seine Austauschbarkeit durch jeden anderen und damit um seine Beliebigkeit.
- Jede Erfahrung soziokulturell vermittelten Sinns ist ferner von der Erfahrung der Möglichkeit des Gegenteils begleitet. Der Mensch weiß um die Zerbrechlichkeit der kulturellen Ordnungen und fürchtet deshalb nichts so sehr wie die Anomie, den Mangel an jeder Sinn- und Ordnungsvorgabe.

### *2. Die Erfahrung des Todes*

Besonders deutlich wird die Erfahrung dieser Dialektik in der Art und Weise, in der der Mensch die *Zeit* erlebt. Denn anders als alle anderen Lebewesen existiert der Mensch in der Zeit zugleich auch im Wissen um die Zeit. Er erfährt die Gegenwart als das je Vergängliche und sich selbst als das in der Zeit sich vollziehende, das „sich zeitigende“ Wesen. Sorge und Angst sind deshalb nach M. Heidegger als Grundbefindlichkeiten des Menschen zu betrachten, wobei Angst nicht die Furcht vor diesem oder jenem bedeutet, sondern die Ungesicherheit, die der Mensch im Hinausgehaltensein ins Nichts erfährt.

Für ein Wesen solcher Struktur und Befindlichkeit nimmt das Wissen um die eigene Sterblichkeit eine besondere Bedeutung an. Der Tod muss für den Menschen, so Heidegger, zur „eigensten,

unbezüglichen, unüberholbaren Möglichkeit“ werden; denn er stellt den Menschen vor die Frage nach dem Ganzen seines Daseins, und das bedeutet: vor die Frage nach seinem ureigensten Seinkönnen. „Die Angst vor dem Tode ist Angst ‚vor‘ dem eigentsten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.“ Zur Struktur der menschlichen Existenz, zum Seinkönnen des Menschen gehört also nicht nur die Verkörperung, sondern auch ihr Gegenteil, d. h. – mit Plessner zu sprechen – die „Entkörperung“.

Hält man sich dies vor Augen, so wird begreiflich, warum der Mensch die Grenzen seines biologischen Lebens anders erfährt als die anderen Lebewesen. Auch Tiere erleben die Verletzungen oder Störungen ihres biologischen Systems als Schmerz, und zwar umso mehr, je höher ihre zentrale Organisation und damit die Rückmeldung der Reize in den Organen an das Zentralorgan ausgebildet sind. Doch erst wo ein Lebewesen noch einmal ein Verhältnis zur reflexiven Erfahrung des Schmerzes hat, wie dies beim Menschen der Fall ist, wird der Schmerz als Leid erfahren, nämlich als Grenze der eigenen Macht, als Auslieferung des Ichs an den Leib, ja möglicherweise als Erfahrung der Grenze des Lebens überhaupt. Je ohnmächtiger sich der Mensch angesichts der Schmerzen erfährt, umso mehr erlebt er sie als Kontingenz, nämlich als einen über ihn hereinbrechenden und von ihm, wenn überhaupt, so nur begrenzt beherrschbaren Zufall.

Ihre schärfste Zuspitzung erfährt diese Problematik beim Phänomen des *Todes*. Anders als das Tier, das seinen herannahenden Tod allenfalls erahnt und sich instinktiv in einen abgelegenen Winkel verkriecht, ist der Mensch das Wesen, das vom Beginn seines bewussten Lebens an um den Tod weiß. Er weiß um den Tod nicht nur als das abstrakte Datum des Lebensendes, wie es alle Lebewesen ereilt, sondern er weiß um ihn als die zu ihm gehörende ureigene Möglichkeit, ohne doch diese Möglichkeit selbst schon erfahren zu haben. Was wir aus Erfahrung kennen, ist nur der Tod der Anderen, nicht der eigene, und erst dessen Erfahrung wäre Erfahrung

des Todes im vollen Sinn. Auf die Frage, was der Tod ist, können wir deshalb keine endgültige, umfassende Antwort erwarten.

### *3. Die Bedeutung des Todes für das Leben des Menschen*

Versteht man Leben als das Leben, das der Mensch führt, dann ist der Tod mehr als das Zuendesein des biologischen Lebens. Bedeutsam ist er offensichtlich nicht als der Zustand des Totseins, sondern als der Prozess des Übergangs vom Leben in das Totsein. Denn da wir vom Totsein keine mögliche Erfahrung haben, ist nicht der eingetretene Tod die für uns entscheidende Realität, sondern der bevorstehende, also das Sterben, nicht das Totsein.

Was aber der Tod als der Prozess des Sterbens für uns bedeutet, zeigt sich, wenn wir uns fragen, was wir unter dem Prozess des Lebens verstehen. Mit ihm verglichen erscheint der Tod zunächst als das schlechthin Andere zu dem Leben, das wir führen. Ist nämlich Leben für den Menschen in spezifischer Weise Verkörperung in allen seinen Dimensionen: im Leib, in der Kommunikation mit anderen, im kulturellen Daseinsentwurf, in der gewonnenen personalen Identität und im funktionalen gesellschaftlichen Rollenspiel, dann ist der Tod Auflösung dieser Verkörperung – Gegenbewegung zur Individuation, Trennung von den anderen, Zerfall des Sinns, Entmächtigung des Subjekts, kurz: *Ent-körperung*. Für ein Wesen, das nur lebt, indem es sein Leben führt, muss der so verstandene Tod das äußere Gegenteil zum Leben darstellen, das Ende aller Aktivität, der Übergang in die völlige Ohnmacht und Einsamkeit. Und ein solches Wesen muss in dem Maß, in dem es um das Leben weiß, auch um den Tod als die Gegenfolie zu dem Leben wissen, das er führt.

Der Mensch hat seiner Struktur nach nicht nur die Möglichkeit, sich zum Tod zu verhalten; diese Möglichkeit gehört *notwendig* zur

Struktur seines *Lebens*. Wenn ich nun aber vorweg von meinem Tod weiß und ausgesprochen oder unausgesprochen zu ihm Stellung nehme in der Art und Weise, in der ich lebe, dann ist der Prozess des Todes nicht nur ein äußeres Erleiden des Ichs, sondern zugleich dessen äußerste Tat. Er ist für den Menschen die „eigenste Möglichkeit des Daseins“ (Heidegger), nicht nur das Faktum des Endes, sondern die Möglichkeit der Vollendung.

#### *4. Der Tod und die Frage nach dem Sinn des Lebens*

Wie aber ist es überhaupt möglich, zum Tod als dem ganz und gar Anderen des Lebens, das vom Menschen nicht aus der Welt geschafft werden kann und das Kontingente schlechthin darstellt, noch einmal ein Verhältnis zu gewinnen? Die Versuche einer Antwort finden sich bereits in den frühesten Belegen der Kulturgeschichte des Menschen in Form von Ahnen- und Totenkult. Auffallend ist das Bemühen, den Tod zu neutralisieren durch das Streben nach Fortleben in den eigenen Nachkommen oder den im Leben geschaffenen Werken. Charakteristisch für die Moderne ist der Versuch, den Tod durch Tabuisierung und Verbannung aus der Öffentlichkeit zu verdrängen und/oder ihm nicht nur durch eine Verlängerung, sondern durch eine extreme Steigerung des vitalen Lebens zu begegnen, die zugleich die Möglichkeit der Besinnung beseitigt, die mit dem Tod konfrontieren könnte.

Doch kann gerade der Versuch der Überwindung des Todes durch die Steigerung des vitalen Lebens nicht gelingen. Denn das menschliche Leben geht – wie G. Simmel vermerkt – nicht im „Mehr-Leben“ auf, sondern ist „Mehr-als-Leben“. Was aber kann dieses „Mehr-als-Leben“ sein? Wenn es richtig ist, dass sich der Mensch gemäß der anthropologischen Grundstruktur nur im Umweg über andere und über anderes selbst zu finden vermag, bedarf

## *Tod – philosophisch*

es eines auf den Menschen zukommenden Angebotes von Sinn, um die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens beantworten zu können. Um die Frage nach dem Tod als dem schlechthin Sinnlosen und Kontingenten beantworten zu können, ist freilich ein Sinnzusammenhang erforderlich, der selbst nicht noch einmal dem Verdacht der Sinnlosigkeit bzw. der Kontingenz ausgesetzt ist. Nicht ohne Grund wird daher die Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit dem eigenen Sterben und Tod im Horizont der *Religion* gesucht, der den Menschen in die Lage versetzt, sich als das sterbliche und kontingente Wesen über ein göttliches, den Tod transzendierendes Gegenüber zu interpretieren und anzunehmen.

### *5. Sterbebegleitung*

Der anthropologischen Struktur, sich selbst nur im Umweg über andere und anderes finden zu können, entspricht es, dass der Mensch in kaum einer anderen Situation so sehr des Beistands und der Nähe anderer Menschen bedarf wie in der Situation des Sterbens. Dabei geht es nicht nur um Pflege und Schmerzlinderung, sondern um die Erfahrung einer Nähe, die Trost spendet. Denn wenn das Sterben der Schritt in eine zunehmende Ohnmacht ist, der aller Verkörperung und aller Kommunikation ein Ende setzt und in eine letzte Einsamkeit führt, dann ist die Erfahrung der Nähe von Menschen, in der sich der Sterbende begleitet und angenommen erfährt, die Brücke, die ihn fähig macht, Vertrauen in einen den Tod transzendierenden Sinn zu fassen und das eigene Sterben anzunehmen.

Eine solche Begleitung des Sterbenden kann in unterschiedlicher Form geschehen. Sie wird im Idealfall Sache der dem Sterbenden nahe stehenden Menschen sein, denen er aufgrund der verwandtschaftlichen, der freundschaftlichen oder der seelsorgerli-

*Ludger Honnefelder*

chen Beziehung besonderes Vertrauen entgegenbringt. Sie kann aber ergänzend oder gar stellvertretend auch zur Pflicht der Ärzte oder des Pflegepersonals werden. In jedem Fall gehört zum Sterben im institutionellen Kontext von Krankenhaus, Hospiz, Alten- oder Pflegeheim, dass neben der Palliation der beschriebenen Sterbebegleitung ihr gebührender Platz eingeräumt wird. Einen Sterbenden zu begleiten wird aber nur gelingen, wenn der Begleitende selbst Tod und Sterben nicht aus seinem Leben verdrängt hat, sondern selbst ein Verhältnis zum Leben gewonnen hat, das Sterben und Tod einschließt.

# Tod aus philosophischer Perspektive: Philosophiegeschichtlich

*Peter Volek*

Weltanschaulich kann man grundsätzlich zwei Vorstellungen von Tod unterscheiden: Die eine vertritt die Ansicht, dass mit dem Tod die Existenz des Menschen aufhört, die andere, dass nach diesem Leben der Mensch in einer anderen Seinweise weiterlebt. Die erste Auffassung ist mit einer materialistischen Weltanschauung verbunden, weil das Leben des Menschen auf das Biologische reduziert wird, die zweite ist mit einer religiösen Weltanschauung verknüpft, weil das geistige Leben von einem anderen Prinzip als nur dem biologischen hergeleitet wird. In den meisten archaischen, europäischen und außereuropäischen Kulturen kommt die religiöse Auffassung vom Tod zum Ausdruck. Die materialistische Auffassung kommt erst mit dem Gilgamesch-Epos auf (vgl. Hügli 1998, 1227).

## *1. Antike Philosophie*

In der griechischen Philosophie wird das Wort *θάνατος* (Tod) seit der Ilias erstmals bei Heraklit benutzt. Dem Sinne nach kommt es schon bei Anaximander vor, der das Apeiron, das Prinzip aller Gegensätze wie Entstehen und Vergehen, vom Tod ausschließt (vgl. DK 12 B 3). Im Tod wird es also keine Gegensätze zugeben. Bei Parmenides gibt es kein Entstehen und Vergehen, nur das Seiende (vgl. Parmenides von Elea, Frgm. 8, 26-31, Simplicios in Phys. 145, 27, in: KRS 298). Darum bestreitet er die Geburt

und den Tod (vgl. DK 28 B 8), und einer Anmerkung von Teophrast zufolge lehrt Parmenides, dass auch der Leichnam eine Wahrnehmung von Kälte, Stille und der kontradiktorischen Elemente von Feuer hat (vgl. Teophrast, *De sensibus*, 1n., in: DK 28 A 46). Giovanni Reale erklärt es damit, dass die dunkle Nacht und die Kälte, in die der Leichnam übergeht, ein Sein sei, und darum kann auch der Leichnam in gewisser Weise leben (vgl. 1975, I, 130).

Reale unterscheidet bei den griechischen Philosophen drei Arten der Erklärungen von Tod, die auf verschiedenen Ebenen durchgeführt werden:

1) Auf der metaphysisch-ontologischen Ebene kommt im Tod die Auflösung in die Elemente: hierher gehört Parmenides, aber auch Empedokles, die Atomisten und Aristoteles. Einige von ihnen kann man in die materialistische Weltanschauung eingliedern, besonders Empedokles und die Atomisten. Empedokles erklärt die Geburt als Mischung von Elementen und den Tod als Auflösung des Organismus in seine Elemente (vgl. KRS, 348). Die Seele im Menschen ist ein Dämon, der aufgrund der Sünde vom Olymp in den Körper geworfen wurde (vgl. DK 31 B 115-119). So beginnt der Zyklus der Reinkarnation, bis sich die Seele reinigt und zu den Göttern zurückkommt (vgl. DK 31 B 146-147). Diese Vorstellung ändert sich grundsätzlich nicht bei den Atomisten, wenn sie die Elemente Atome nennen und auch Seelenatome anerkennen, die kugelförmig sind und mehrere eine Seele bilden (vgl. KRS 585).

Das Verstehen des Todes des Menschen hängt bei Aristoteles von seiner Biologie ab, die er durch die Vernunft weiterdenkt (vgl. Düring 1966, 540). In seiner Biologie erklärt er das Leben durch die Wärme, was er von Empedokles und sizilianischen Ärzten übernommen hat. „Es ist im Herzen gleichsam ein Herd, an dem die Lebensflamme der Natur wohlbehütet brennen wird, etwa wie eine Akropolis des Leibes.“ (Aristoteles: *De partibus animalium*, III

7, 670 a 24-26) Von dieser Wärme hängt das Leben ab (vgl. Aristoteles: *De iuventute et senectute*, 479 a 6-20): „Wenn die Lebenswärme abnimmt, schwindet das Tier dahin, wenn sie ausbleibt, tritt der Tod ein. Alte Menschen sterben selbst an kleinen Leiden, weil nur noch wenig Wärme übrig ist und das Herz wenig Anspannung verträgt. Der Tod im Alter ist wie ein Verlöschen der Lebensflamme, schmerzlos, weil man in der Todesstunde kein gewaltsames Leiden hat.“ (Aristoteles: *De iuventute et senectute*, 479 a 29-32) Das Gehirn ist das größte Organ, weil es am wärmsten sei. (Vgl. Aristoteles: *De partibus animalium*, II 7, 653 a 27) Diese Erläuterungen von Aristoteles erklären, wann der Tod kommt, aber nicht, was er ist. Was das Leben ist, erklärt er mit seiner Seelenlehre, weil er die Seele als das Prinzip des Lebens betrachtet.

Aristoteles erklärt die Seele ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) von seinem Hylemorphismus und seiner Akt-Potenz-Lehre her: „Also muss die Seele Wesen sein als Gestalt und Form eines natürlichen Körpers, der als Anlage Lebenskraft besitzt.“ (DA 412 a 19-22) Zugleich erklärt er die Seele als Prinzip des Lebens: „Daher ist die Seele die erste Wirklichkeit (Verwirklichung) eines natürlichen Körpers, der in der Anlage Lebenskraft besitzt.“ Die Seele teilt er in die vegetative, sensitive und rationale als Prinzipien der jeweiligen Stufe des Lebens ein. (Vgl. DA, B 3, 414 a 29-31, B 3, 414 b 20-415 a 4, B 4, 415 a 26-b 7, B 5, 417 a 17-20, B 12, 424 a 17-24,  $\Gamma$  1, 425 a 14-20,  $\Gamma$  3, 428 a 18-25,  $\Gamma$  4, 429 a 10-b 10,  $\Gamma$  5, 430 a 10-23) Der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  kommt in die Seele von außen. (Aristoteles: *De generatione animalium*, B 3, 736 b 27-28) In der Schrift *Über die Seele* beschreibt er seine Aufgabe zuerst unsicher: „Über die Vernunft und die Fähigkeit zu reinem Denken ist noch nichts geklärt, sie scheint eine andere Gattung zu sein und allein abtrennbar zu sein wie das Ewige vom Vergänglichem.“ (DA, B 1, 413 b 24) Später erklärt er durch den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  in *De anima* III, 5 das Denken. Nach dem Tod bleibt nur der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, XII 3, 1070 a 24-26). Nach Aristoteles ist ein Organ zentral

für das Leben des menschlichen Organismus, das Herz oder das Gehirn.<sup>1</sup>

Einige Vertreter der Stoa verstehen den Tod als Umwandlung der Elemente, was sie von Heraklit übernehmen, aber die Verwandlung der Elemente wird nach Empedokles als Auflösung der Elementenmischung und Rückkehr der Teile der Mischung zu den ursprünglichen Elementen gedacht.<sup>2</sup> Nach Panaitios besteht die Seele aus zwei Elementen, aus Luft und Feuer. Die irrationalen Kräfte hängen von der Luft, die rationalen vom Feuer ab. Panaitios bezeichnet den Tod materialistisch als Erlöschen der Empfindungen, weil die Seele sterblich ist (vgl. Cicero: *Tusculanae disputationes*, I, 18, 42; I, 32, 79). Seneca wiederum versteht materialistisch den Tod als Verlust des Seins.<sup>3</sup> Die anderen Stoiker verwenden auch die Seele, aber zuerst als einen Teil des Körpers, wie Zenon, der die Seele als Element des Feuers auffasst. (Vgl. von Arnim (Hrsg.): *Stoicorum veterum Fragmenta*, 38, Frgm. 138) Bei Cleanthes und Chrysipp kann die Seele den Körper überleben und stirbt erst beim nächsten Weltbrand (vgl. Hügli 1998, 1230).

2) Auf der metaphysisch-religiösen Ebene wird der Tod als die Trennung der Seele vom Leib betrachtet, wobei diese Trennung als Befreiung gedacht wird. Hierher gehören die Ansichten des Orphismus, der Pythagoreer und von Plato. Alkmaion hat als erster Argumente für die Unsterblichkeit der Seele gegeben (vgl. DK 24 A 12, KRS 453-455).

---

1 „Der Leib aber und seine Teile sind später als das Wesen, und in sie als in seinen Stoff wird nicht das Wesen, sondern die konkrete Vereinigung von Stoff und Form zerlegt. [...] Manche Teile bestehen zugleich mit dem Ganzen, nämlich die entscheidenden, in welchen als dem ersten der Begriff und die Wesenheit sich zeigt, z. B. etwa das Herz oder das Gehirn; welches von beiden so beschaffen sei, ist gleichgültig.“ Aristoteles: *Metaphysik*, VII, 10, 1035 b 20-27.

2 „Was im Feuer war, geht in Feuer über, was Erde, in Erde, was Luft, in Luft, was Wasser, in Wasser.“ Epiktet: *Dissertationes*, 13, 15.

3 „Mors est non esse.“ Seneca: *Ad Lucilium Epistulae morales*, 54, 4.

Pythagoras hat die orphische Auffassung in die Philosophie eingeführt. Nach dieser Vorstellung hat die Seele göttliche Herkunft und wurde zur Strafe in den Leib als in ein Gefängnis eingekerkert. Aus diesem Gefängnis kann sie nach der Läuterung im Hades befreit werden und zieht in einen neuen Leib ein, bis sie schließlich ins Göttliche zurückkommt (vgl. KRS 450-455).

Diese Todesvorstellung wurde von Platon rezipiert und durch ihn bekannt. Platon hat zudem als erster klar eine metaphysische Ebene eingeführt, die sich von der physischen Ebene unterscheidet. Die metaphysische Ebene, die Ebene der Ideen, stellt er in der zweiten Navigation in seinem Dialog *Phaidon* dar.<sup>4</sup> Er hat dort die Ideen und die Seele platziert. In der Apologie lässt es Platon noch unentschieden, ob der Tod einem Schlaf ähnelt oder ob es eine Auswanderung der Seele an einen anderen Ort sei (vgl. 40 c 1-e 5). In den späteren Werken entscheidet sich Platon für die zweite Lösung. Der Tod ist somit „nichts anderes, als zweier Dinge Trennung von einander, der Seele und des Leibes.“ (Gorgias, 524 b 2-4) Dabei kommt es zur „Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe“ (Phaidon, 67 d 6-7), wobei die Seele als unsterblich gilt und auch einem anderen Leib Leben gibt. Platon bringt im Dialog Phaidon drei Beweise der Unsterblichkeit der Seele vor. Im ersten Beweis der Unsterblichkeit der Seele geht er vom Kreislauf vom Leben und Tod aus: Das Eine entsteht aus dem Anderen (vgl. Phaidon, 105 d 1-2). Im zweiten Beweis der Unsterblichkeit der Seele geht Platon davon aus, dass die Seele, wenn sie sich durch

---

4 Vgl. Platon: Phaidon, 96 a-102 a. Die zweite Navigation ist eine Metapher, die bedeutet, dass auf dem Meer, wenn es zur Windstille kommt, das Rudern die Navigation übernimmt. Die erste Navigation mit dem Wind entspricht der Lehre und der Methode der Naturalisten bzw. Vorsokratiker, die zweite Navigation mit dem Rudern bedeutet eine neue Methode, die die übernatürliche Ebene erreicht. Die Segel und der Wind der Vorsokratiker stellen die Sinne und die Wahrnehmungen dar, die Ruder der zweiten Navigation stellen die Gründe und die Postulate in zwei Etappen dar: 1) Die Ideen, 2) die Ursachen. Vgl. Phaidon, 99 d-100 a; Reale 1975, II, 63-70.

sich selbst betrachtet, zum Unsterblichen kommt und ihm gleicht. Auch dadurch, dass sie den Leib beherrscht, dem Göttlichen gleicht (vgl. Phaidon, 79 a-80 b). Im dritten Beweis der Unsterblichkeit der Seele geht Platon von den gegensätzlichen Eigenschaften vom Leben und Tod aus. Die Seele bringt das Leben mit sich und schließt den Tod aus (vgl. Phaidon, 102 b-107 b). Weitere Beweise der Unsterblichkeit der Seele bringt Platon noch in den Dialogen *Politeia*<sup>5</sup> und *Phaidros*<sup>6</sup> dar. Die Seele hat vor ihrer Verbindung mit dem Leib bei den Göttern gelebt (vgl. Phaidros, 248 c-249 c) Das Schicksal der Seele nach dem Tod hängt vom Leben im Leib ab. Wenn sich jemand um das Gute bemüht, kann er auf das gute Leben, die wahre Erkenntnis, hoffen.<sup>7</sup> Nach dem Tod kommt das Gericht (vgl. Gorgias, 523 b-525 c) und welche Seele noch nicht vollkommen war, kommt in den See zu büßen, welche schlecht war, zur Verdammung in Tartaros (vgl. Phaidon, 113 d-114 c) Die Seelen mit kleineren Sünden kommen in den anderen Leib, um sich zu reinigen. (Vgl. Phaidon, 81 c-82 c) Der Philosoph strebt nach dem Tod, denn erst im Tod ist die Seele „der Torheit des Leibes entledigt“ (Phaidon, 67 a) und sie kann die Ideen schauen, was wahre Erkenntnis sei und die Seligkeit bringt (vgl. Phaidon, 65 b-67 b) Der Philosoph strebt deswegen nach dem Tod.<sup>8</sup>

3) Auf der anthropologischen Ebene (auch existenzielle genannt) findet sich die Ansicht von Epikuros, nach der uns der Tod

---

5 Im Dialog *Politeia* geht Platon davon aus, dass das moralische Übel die Seele nicht zerstören kann. Vgl. *Politeia*, X, 610 c-611 e.

6 Im Dialog *Phaidros* kommt der Beweis aus der stetigen Bewegung der Seele aus. Vgl. *Phaidros*, 245 c-246 a.

7 „[...] auch dem letzten, welcher hinzunaht, wenn er mit Vernunft gewählt hat und sich tüchtig hält, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein schlechtes.“ Platon: *Politeia*, X, 619 b. „Und so rein der Torheit des Leibes entledigt, und durch uns selbst alles Ungetrübte erkennen, und dies ist eben wohl das Wahre.“ Platon: *Phaidon*, 67 a.

8 „Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne dass es freilich die Andern merken, nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und tot zu sein.“ Platon: *Phaidon*, 64 a.

nicht angeht (vgl. G. Reale, Art: Morte, 183-184). Heraklit, der als erster den Begriff des Todes benutzt, fügt den Tod in den Kreislauf des Werdens ein, wobei das Sterben und der Tod des einen die Geburt und das Leben des Anderen bedeuten (vgl. DK 22 B 36, B 62, KRS 202). Damit schafft er eine bis heute nachwirkende Deutung des Todes (vgl. Hügli 1998, 1229). Epikuros war beeinflusst von den Atomisten, und er wollte die Angst vor dem Tod abschaffen. Deswegen vertritt er die Auffassung, dass der Tod den Verlust jeder Empfindung bedeutet.<sup>9</sup> Epikuros hat die metaphysische Ebene verworfen, darum ist auch die Seele bei ihm materialistisch gedacht, weil sie aus den Atomen zusammengesetzt ist und nach dem Tod wieder in die Atome zerfällt.

Zentral ist für das griechische Denken der Begriff *ψυχή*. Als erste haben schon die Ägypter die Auffassung vertreten, die Psyche sei unsterblich, und kommt in den anderen Leibern zurück, wie das schon Herodotos berichtet (vgl. Uhde 1980, 115). Wenn die *ψυχή* bei den alten Griechen zuerst als Symbol gedacht werden konnte, war das nach Platon und Aristoteles nicht mehr möglich.<sup>10</sup> Wenn sie geistig gedacht wird, kann sie nach dem Tod weiterleben. Wenn sie materialistisch erklärt wird, verfällt sie dem Tod.

## *2. Bibel, Patristik, Mittelalter*

Judentum und Christentum bringen eine neue Auffassung vom Tod. Der Tod wird als die Folge der Sünde verstanden, weil der Mensch das Gebot Gottes übertreten hat (Gen 2, 17). Das ist im

---

9 „Solange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr.“ Diogenes Laertios 2008, X, 125.

10 Vgl. Uhde 1980, 117. Außer den Gründen, die dafür von Uhde gebracht wurden, dass die Psyche bei Aristoteles ein Prinzip der Bewegung und der Belebung des Leibes ist (vgl. ebd. 117), kommt dazu auch die Entdeckung der metaphysischen Ebene durch Platon, welcher auch die Psyche zuzurechnen ist.

Kontrast zum natürlichen Tod (Gen 3, 19). Im AT wird der Mensch nach dem Tod in der sheol leben, wo der Mensch dem Wurm gleich ist (Ijob 17, 14), was ein Ort des Schweigens ist (Ps 115, 17), wo es keine Hoffnung, keine Gotteserkenntnis gibt (Ps 6, 6). Das NT bringt die Wende mit der Überwindung des Todes durch Christus, die Hoffnung für die ganze Menschheit gibt (1 Kor 15, 20-28). Der Tod hat keine Macht über den Menschen (Röm 6, 9). Wenn Johannes in der Offenbarung den zweiten Tod als Feuersee erklärt, meint er damit die Verdammung (Offb 20, 14). Beim Apostel Paulus bezeichnen Leben und Tod zwei Zustände, nicht stoffliche, wie bei Heraklit, sondern heilsgeschichtliche: die Vereinigung mit Gott und die Trennung von Gott. Das Leben wird durch die Sünde zum Tod und Christi Tod auf dem Kreuz wird zum Leben für alle Menschen (Röm 5, 12-21).

Tertullian bezeichnet unter dem Einfluss der Stoa die Seele als materialistisch, auch wenn er damit ihre Subsistenz meint (vgl. Tertullianus: *De carne Christi*, Wien, 1942, cap. 11) Nach Origenes – unter dem Einfluss von Platon und Philon von Alexandrien – hat die Seele vor der Vereinigung mit dem Leib präexistiert, und die  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  ist durch den Fall des  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  entstanden (vgl. *De principiis*, 392-393); nach dem Tod bekommt sie einen neuen Leib. (Vgl. *De principiis*, 1, praefatio 5) Dieser Zyklus der Reinkarnation wird in der Apokatastasis beendet (vgl. Origenes: *In Ioannem*, cap. 20, Nr. 7).

Der Einfluss von Platon auf das Denken hält bis zur Hochscholastik an. Nach Augustinus ist der Mensch die Seele, die den Leib beherrscht.<sup>11</sup> Augustinus unterscheidet unter dem Einfluss der Offenbarung von Johannes den ersten Tod, wenn die Seele den Leib verlässt, und den zweiten Tod, die ewige Verdammung. (Vgl. Augustinus: *De civitate Dei*, I, l. XIII, Nr. 2) Der Tod als der Verlust

---

11 „Quid est homo? Anima rationalis habens corpus. Anima rationalis habens corpus non facit duas personas, sed unum hominem.“ Augustinus, *In Ioannem*, l. XIX, cap. 5, Nr. 15.

des Leibes verursacht Schmerzen und ist deshalb schlecht (vgl. Augustinus: *De civitate Dei*, I, l. XIII, Nr. 6).

Erst mit der Übersetzung des Aristoteles in der Hochscholastik kommt es dazu, dass auch die Elemente von seiner Lehre in die Anthropologie kommen. Albertus Magnus als der erste Scholastiker bezeichnet die Seele als die Form des Leibes (vgl. Albertus Magnus 1955, tr. I, cap. 1), aber nicht im aristotelischen Sinn, weil die Form der Körperlichkeit das Licht bildet. Die Seele ist die Form des Leibes, nur soweit sie dem Körper das Leben bringt, in sich selbst ist sie aber ein unkörperlicher Geist und immer Leben, nach dem Beispiel von Platon. (Vgl. Albertus Magnus: *Summa theologiae*, II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2, ad 1). Bis zu Thomas von Aquin haben die Philosophen und Theologen in der Hochscholastik die Lehre von der Pluralität der substantiellen Formen vertreten. (Vgl. Dales 1995, 2). Erst Thomas von Aquin hat die Seele als eine substantielle Form des Leibes gedacht. Den Tod versteht er dann als die Trennung der Seele vom Leib,<sup>12</sup> als der Form von der Materie.<sup>13</sup> Thomas von Aquin verknüpft in seiner Lehre vom Tod das platonische Erbe von der Unsterblichkeit der Seele und dem Todesverständnis als der Trennung von Seele und Leib mit dem aristotelischen metaphysischen hylemorphischen Hintergrund und mit der biblischen und theologischen eschatologischen Lehre. Die Unsterblichkeit der Seele hat er aus der Unzerstörbarkeit der Seele postuliert.<sup>14</sup> Aufgrund der biologischen Kenntnis seiner Zeit hat

---

12 „Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal, mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis.“ (S<sup>T</sup>h III, q. 50, a. 4, c)

13 „Esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia.“ (S<sup>T</sup>h I, q. 50, a. 5, c)

14 „Die Unzerstörbarkeit unserer Seele kann bewiesen werden, ihre Unsterblichkeit muß postuliert werden. Aus den Argumenten für die Unzerstörbarkeit ergibt sich das Postulat für die Unsterblichkeit.“ Mundhenk 1935, 119. Vgl. QDA a. 14, c.

er als integrierendes Organ des Menschen das Herz angesehen, weil es den Leib bewegt,<sup>15</sup> weil es Organe in der Einheit des Organismus organisiert,<sup>16</sup> weil andere Organe in ihrer Tätigkeit vom Herz abhängen.<sup>17</sup> Diese integrierende Funktion des Leibes wird von der rationalen Seele beschaffen, die mit der vegetativen und sensitiven die eine substantielle Form ausmachen. Die Trennung der Seele vom Leib kommt dann, wenn der Leib nicht mehr fähig ist, die vegetativen Fähigkeiten der Seele zu aktualisieren.<sup>18</sup> Das klinische Zeichen dafür ist der Verlust der Atmung.<sup>19</sup> Thomas von Aquin kam in seinen Ausführungen von den biologischen Kenntnissen seiner Zeit. Seine metaphysischen Voraussetzungen appliziert auf heutige Biologie würden als Organ der Integration des menschlichen Organismus als Ganzen das Hirn ausmachen. Der Ganzhirntod von heute ist mit seinen metaphysischen Voraussetzungen besser zu verbinden als der Großhirntod (vgl. Eberl 2005, 1, 29-48, Eberl 2006, 43-61).

- 
- 15 „[...] vivere in animali dicitur dupliciter: uno modo vivere est ipsum esse viventis, sicut dicit philosophus: *vivere viventibus est esse*; et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, in quantum est ejus forma; alio modo dicitur vivere pro operatione animae quam facit in corde prout est motor; et talis est vita quae defertur per spiritus vitales; et talem vitam influit primo in cor, et postea in omnes alias partes.“ (SEN, d. 8, q. 5, a. 3, ad 3)
- 16 „[...] philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde; et per illam partem movet totum corpus.“ (QDA, a. 10, ad 4)
- 17 „[...] licet sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animae, tamen omnia dependent a corde sicut a primo principio corporali.“ (QDA, a. 11, ad 16)
- 18 „[...] forma sicut non advenit materiae nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest; et hoc modo unio animae ad corpus solvitur remoto calore et humiditate naturali, et aliis huiusmodi, in quantum his disponitur corpus ad susceptionem animae.“ (QDA, a. 9, ad 16)
- 19 „[...] subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem.“ (STh I, q. 76, a. 7, ad 2) Thomas versteht hier den Geist (spiritus) im Sinne von Atmung.

In der Verurteilung von 219 Thesen im Jahr 1277 durch den Pariser Bischof Tempier findet sich auch die These, dass die Seele ewig sei, im Sinne der kosmischen Weltseele.<sup>20</sup>

Raimund Lullus unterscheidet unter dem Einfluss der Offenbarung zwei Seiten des Todes, den Tod des Leibes und den spirituellen Tod, den Tod der Seele, also die ewige Verdammung (vgl. Lullus 2000, II, 203). Den Tod versteht Lullus als die Trennung der Seele vom Leib, der in Staub übergeht.<sup>21</sup> Lullus versteht den Tod als Franziskaner vom Dritten Orden als den Übergang zum anderen Leben, mit den Worten von Franziskus von Assisi als *transitus*.<sup>22</sup> In seiner Untersuchung über den Tod des Leibes schreibt er zuerst, dass der Tod den Menschen beraubt, ihm Leben, Gedächtnis, Intellekt, Vorstellung, Sinne, Geld, Schönheit, Freunde, Lüste, die rationale Seele, also alle irdischen Gütern nimmt und mit den geistigen Gütern beschenkt (vgl. Lullus 2000, II, 1.1.-1.2, 204-212). Der Tod bedeutet ein Übel für die elementare, vegetative, sensitive, rationale, imaginative und rationale Natur des Menschen (vgl. Lullus 2000, II, 2, 212-216). Als Zeichen des Todes nennt Lullus nicht die medizinischen Zeichen, sondern die Symbole, die an den Tod erinnern: die Leiche, der Greise, der Jugendliche, der Tod der Lebewesen, der Schwert, die Lanze, der Pfeil, der Webstuhl, die große Armut, der Zorn, die Trauer (vgl. Lullus 2000, II, 3, 216-217). Der gute Mensch hat keine Angst vor dem Tod.<sup>23</sup>

---

20 „Quod substantia anime est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni.“ Denifle, Chatelian 1899, Th. 109.

21 „Mors ab homine, qui moritur, illud aufert, quod plus habet in hoc mundo, quod est sibi plus necesse, quoniam post mortem anima uadit ad aliud saeculum et corpus in hoc saeculo remanet in putrefactione et in pulvere.“ Lullus, Raimundus: Liber de homine, II, 1.1, 204. (Sigle: Lullus, Liber de homine, II).

22 „[...] per mortem fiat ualde grauis transitus de hac uita ad aliam [...]“ Lullus, Liber de homine, II, Prologvs, 202.

23 „Vnde: cum ita sit, qui saepe in mortem consideraret, magnum de ipsa timorem haberet; et habendo timorem de ipsum assuesceret ad habendum bonas consuetudines, et fugeret malas, et uilipenderet uanitates huius mundi, et haberet desiderium

Das philosophische und biblische Erbe führt zum Doppelverständnis von Tod: als Trennung der Seele vom Leib (das platonische Erbe) und als Strafe für die Sünde (das biblische Erbe). Seit der frühen Patristik gelingt eine Synthese dieser zwei Auffassungen dadurch, dass die Doppelnatur des Menschen (Leib-Seele) als Möglichkeit durch die Sünde zur Notwendigkeit wird, die zugleich auch als Gnade, als Erlösung vom Leiden verstanden wird. Diese Synthese geht in der Reformation und Neuzeit unter (vgl. Hügli 1998, 1231-1232). Pietro Pomponazzi sagt, dass man mit der Vernunft die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen kann, sie kann nur mit dem Glauben angenommen werden. Die Seele sei sterblich, aber durch Beanspruchung „doppelter Wahrheit“ könne man ihre Unsterblichkeit im Glauben annehmen (vgl. Pomponazzi 1990). Diese Lehre hat jedoch fünf Jahre zuvor das V. Laterankonzil zurückgewiesen.<sup>24</sup> Martin Luther versteht den Tod nur als Folge der Sünde (vgl. Luther 1909, 578f.). René Descartes begründet den Tod rein philosophisch. Der Tod kommt, wenn in der Ma-

---

de Deo essendi et essendi cum ipso in gloria sempiterna. Et per huiusmodi desiderium et bonam uitam homo timorem de morte non haberet; et hoc esset sibi in morte consolatio et laetitia.“ Lullus, Liber de homine, II, 4, 218.

- 24 Vgl. „Dass [...] der Sämann des Unkrauts, der alte Feind des Menschengeschlechts es wagte, einige äußerst verderbliche Irrtümer, die von den Gläubigen stets verworfen wurden, über den Acker des Herrn auszustreuen und wachsen zu lassen, vor allem über die Natur der vernunftbegabten Seele, dass sie nämlich sterblich sei oder eine einzige in allen Menschen, und manche, die leichtfertig philosophieren, behaupten, dies sei – wenigstens philosophisch gesehen – wahr: verurteilen und verworfen Wir in der Absicht, gegen diese Pest geeignete Heilmittel anzuwenden, mit Zustimmung dieses Heiligen Konzils alle, die behaupten, die vernunftbegabte Seele sei sterblich oder eine einzige in allen Menschen, und diese in Zweifel ziehen; denn sie ist nicht nur wahrhaft durch sich und wesenhaft die Form des menschlichen Leibes [...] sondern auch unsterblich, und entsprechend der Vielzahl der Leiber, denen sie eingegossen wird, ist sie einzeln vervielfältigbar und muss vervielfältigt werden [...].“ DH 1440, 482-483.

schine des Menschenlebens etwas zerbricht. Dann entweicht die Seele (vgl. Descartes 1996, a. VI, 330-331). Nach Cusanus ist der Tod ein Übergang in eine andere Seinsweise (vgl. Nikolaus von Kues 1964, II, 12, 109f.).

Die an Heraklit erinnernde Konzeption von der Einheit von Leben und Tod kehrt in verschiedenen Variationen und weltanschaulichen Konzeptionen wieder. So ist beim Platoniker Pico della Mirandola der Tod eine Rückkehr vom Dunkel ins Licht (vgl. Pico della Mirandola 1990). Für den Skeptiker Michel de Montaigne ist der Tod das Ende des Lebens (vgl. de Montaigne 2005, I, 20). Nach Leibniz ist der Tod ein Formwechsel im Dasein des Individuums (vgl. G. W. Leibniz 1998, § 73). Auch die Reinkarnation wurde in der Neuzeit wiederbelebt, z. B. bei Lessing (vgl. Lessing 2001, § 94).

Die großartigste Synthese aller Versuche, die Einheit von Leben und Tod zu denken, wird im Deutschen Idealismus gemacht (vgl. Hügli 1998, 1233). Kant fragt nicht nach dem Tod, sondern nach der Unsterblichkeit der Seele. Er hat das Postulat der Unsterblichkeit der Seele zum Kern seiner Lehre von der moralischen Weltordnung gemacht.<sup>25</sup> Für die deutschen Idealisten wird der Tod zum Übergang von der begrenzten Daseinsform zur umfassenden Daseinsform und zur Versöhnung des Absoluten mit sich selbst. J. G. Fichte nennt den Tod eine Geburt und Erscheinung eines zweiten, höheren Lebens (vgl. Fichte 1845, 315). Fichte vertritt den Anspruch der Ewigkeit des Ich.<sup>26</sup> F. W. J. Schelling bezeichnet den

---

25 „Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft [...]“ KpV, V, 122.

26 „Das was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abrechnen; denn mein Werk soll vollendet werden [...] –und ich bin ewig. Ich habe mit der Uebernahme jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig,

Tod als einen Übergang des Menschen vom Naturreich in das wahre *esse* (vgl. Schelling 1861, 32) Für G. W. F. Hegel ist der Tod im Sinne seines Pantheismus der „Übergang der Individualität in die Allgemeinheit“ (Hegel 1986, 9, 716).

F. D. E. Schleiermacher und mit ihm die meisten modernen protestantischen Dogmatiker lösen den Widerspruch zwischen der naturellen und biblischen Erklärung des Todes dadurch, das sie jeden kausalen Zusammenhang zwischen beiden Erklärungen verneinen (vgl. Hügli 1998, 1233). Für Schleiermacher gehört der Tod zum natürlichen Vorgang, theologisch wird er von ihm als Übel charakterisiert (vgl. Schleiermacher 1980, I/7).

In der materialistischen Weltanschauung wird der Tod als Ende des Subjektes gedacht. In der Neuzeit nimmt der Materialismus verschiedene Formen an. Nach K. Marx ist der Tod der Sieg der Gattung über das Individuum. Das Allgemeine, also die Gesellschaft, hat den Vorzug vor dem Einzelnen (vgl. Marx Stuttgart 1960, 598).

F. Nietzsche preist den Tod, denn nur der Tod treibt das Leben voran. Man soll den schnellen Tod als den Tod zur rechten Zeit wollen und als Fest feiern.<sup>27</sup> Für Feuerbach bedeutet Tod das Ende der Person. Das verteidigt er mit der Weiterführung der Dialektik von Hegel. Im Gegensatz zu ihm hebt er die Widersprüche nicht auf, sondern verstärkt sie (vgl. Feuerbach 1903, 22-65). Er geht davon aus, dass, was das Prinzip meines Lebens ist, auch das Prin-

---

und ich trotz eurer Macht! [...] – mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.“ Fichte: 1996, 50.

27 „Stirb zur rechten Zeit: also lehrt es Zarathustra. [...] Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil i c h will. [...] Möchten Prediger kommen des s c h n e l l e n Todes! [...] Frei zum Tode und frei im Tode, ein heiliger Nein-sager, wenn es nicht Zeit mehr ist zum Ja: also versteht er sich auf Tod und Leben.“ F. Nietzsche 2004, 93-95.

zip meines Todes ist. Das Prinzip meines Lebens, sein Grund, ist Gott als Bejahung meines Lebens, als metaphysischer Grund meines Todes, sofern er mir als Schranke entgegentritt. Zum wirklichen Grund meines Lebens wird er erst im Bewusstsein. In dem Maße, als ich mir dessen bewusst werde, verliere ich meine Individualität. Sobald ich völlig Objekt werde, verfallende ich dem Tod.

A. Schopenhauer verbindet in seiner Lehre auch einige Gedanken aus dem östlichen Denken. Für Schopenhauer ist der Tod „der eigentliche Zweck des Lebens“ (Schopenhauer 2004, 628). Der Tod bedeutet für ihn den Tod der Person (vgl. Schopenhauer 2004, 632-633). Für Schopenhauer ist der Tod das schlimmste Übel,<sup>28</sup> weil sie in der Natur die Vernichtung bedeutet.<sup>29</sup> Die Furcht vor dem Tod ist nicht die des Intellektes, sondern des Willens.<sup>30</sup> Der Tod lehrt den Menschen das wahre Wesen nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich, im Willen zum Leben, zu suchen.<sup>31</sup> Der Wille ist das kantische Ding an sich, das im Tod nicht untergeht (vgl. Schopenhauer 2004b, Bd. V, Kap. 10, § 136, 318, § 139, 323). Der Tod betrifft nur die zeitliche Erscheinung des Lebens (vgl. Schopenhauer 2004a, 632-633),<sup>32</sup> das Individuum. Der Intellekt und die Welt werden also vernichtet, aber das wahre Subjekt, der Wille an sich und dessen unmittelbare Manifestation, die Gattung, geht aus dem Tod neu hervor (vgl. Schopenhauer 2004a, 639) und zieht eine andere Individualität an (vgl. Schopenhauer 2004a, 574). Schopenhauer sieht seine Lehre in Übereinstimmung mit der Palingenesie

---

28 „Das größte der Übel, das Schlimmste, was überall gedroht werden kann, ist der Tod, die größte Angst, die Todesangst.“ Schopenhauer 2004a, 593.

29 „In der Sprache der Natur bedeutet *Tod* Vernichtung.“ Schopenhauer 2004a, 592.

30 „Auch ist es wirklich nicht dieser *erkennende* Teil unseres Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden *Willen* geht die fuga mortis [die Flucht vor dem Tod], von der alles Lebende erfüllt ist, aus.“ Schopenhauer 2004a, 597.

31 „Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir alle ja sind.“ Vgl. Schopenhauer 2004a, 593.

32 „Zu ewiger Fortdauer ist kein Individuum geeignet: es geht im Tode unter.“ Schopenhauer 2004b, kap. 10, § 136, 318.

(Wiedergeburt) des esoterischen Zweiges des Buddhismus an, die nach seiner Ansicht schon im Neuen Testament auftaucht (vgl. Schopenhauer 2004b, Kap. 10, § 140, 327).

#### 4. Gegenwart

Das Verfallen des Individuums in der Gesellschaft nach dem Tod für den roten Helden wird ein Leitgedanke ähnlich wie für Marx auch für Bloch. Personenbewusstsein vom roten Helden wurde schon während des Lebens ins Klassenbewusstsein aufgenommen. Bloch gibt jedoch zu, dass diese Vorstellung wie die religiöse eine weltanschauliche ist (Bloch 1959, Bd. 3, 1378-1384).

Im Existentialismus wird der Tod ein ziemlich zentraler Gedanke. Bei Jaspers zeigt sich der Tod als Grenzsituation, die die Möglichkeiten existenziellen Verhaltens anzeigt. Der Tod kann nur die Erscheinung, nicht das Sein selbst zerstören (vgl. Jaspers 1932/1933, 2, 221-224). Für Heidegger ist die Stellung zum Tod der Ausgangspunkt für die „Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins *zum* Ende des Daseins“ (SZ, § 49, 249). Der mögliche Tod bedeutet ein Ende des Daseins, aber nicht als Aufhören, sondern als Ende der menschlichen Existenz in der Welt. Die Frage nach dieser weltlichen Existenz wird vom Heidegger phänomenologisch ausgeklammert.<sup>33</sup> Das Dasein ist in die Mög-

---

33 „Wenn der Tod als ‚Ende‘ des Daseins, das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber ob ‚nach dem Tode‘ noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein ‚fortlebt‘ oder gar, sich ‚überdauernd‘, ‚unsterblich‘ ist. Über das ‚Jenseits‘ und seine Möglichkeit wird ebensowenig ontisch entschieden wie über ‚Diesseits‘, als sollten Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode zur ‚Erbaung‘ vorgelegt werden. Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein ‚diesseitig‘, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*.“ SZ, § 49, 247-248.

lichkeit des Todes geworfen, was sich ihm in der Befindlichkeit der Angst zeigt.<sup>34</sup> Diese Möglichkeit soll der Mensch übernehmen, was ihm ermöglicht, sich von den Illusionen des Man zur Freiheit (zum Tode) zu befreien.<sup>35</sup> Nach der Kehre kommt seine Todesauffassung in den Hintergrund. Der Tod wird nicht auf das Selbst, sondern auf das Sein hin erfahren und als Abgrund interpretiert (vgl. Heidegger 1957, 186ff.).

Sartre und Camus stellen die materialistische Auffassung des Todes dar. Nach Sartre ist der Tod ein Faktum, das die Freiheit des Menschen beraubt, und ist absurd (vgl. Sartre 1943, 615). Auch für Camus ist der Tod absurd, und er will revoltierend dem Tod das Leben zu entreißen (vgl. Camus 1942, 143).

In der kontinentalen Philosophie haben sich mehrere Philosophen mit dem Tod in ihren philosophischen Schriften befasst. In der analytischen Philosophie beschäftigen sich meistens die Philosophen mit dem Tod nur in den Briefen oder privaten Äußerungen. Bei Wittgenstein kann man dazu einige Gedanken finden, z. B. aus seinen geheimen Tagebüchern aus der Zeit des I. Weltkrieges, wo er den Tod jeden Tag vor Augen hatte.<sup>36</sup> Der mögliche Tod

---

34 „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit [...] wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*. [...] Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst.“ SZ, § 50, 250-251.

35 „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissenen und sich ängstigenden *Freiheit zum Tode*.“ SZ, § 53, 266.

36 „Ich verstehe es noch immer nicht, meine Pflicht nur zu tun, weil es meine Pflicht ist, und meinen ganzen Menschen für das geistige Leben zu reservieren. Ich kann in einer Stunde sterben, ich kann in zwei Stunden sterben, ich kann in einem Monat sterben oder erst in paar Jahren. Ich kann es nicht wissen und nichts dafür oder dagegen tun: So ist dies Leben. Wie muss ich also leben, um in jedem Augenblick zu bestehen? Im Guten und Schönen zu leben, bis das Leben von selbst aufhört.“ Wittgenstein 1991, 7.10.14, 27-28.

lehrte ihn, ein gutes Leben zu führen,<sup>37</sup> wobei seine Laune sehr oft wechselte.<sup>38</sup> In den *Vorlesungen über den religiösen Glauben*, die aus der Mitschrift seiner Studenten wohl im Jahr 1938 hervorgegangen ist, bringt Wittgenstein auch das Thema Tod zur Sprache, wie man sich das, was nach dem Tod kommt, vorstellen kann. Er erörtert dabei zwei Möglichkeiten von Vorstellungen: 1) Mit dem Tod des Menschen hört seine Existenz auf. 2) Nach dem Tod lebt ein körperloser Geist. Er fragt nach den Kriterien dieser Vorstellungen.<sup>39</sup> Wittgenstein äußert sich als Skeptiker und Agnostiker in dieser Sache.<sup>40</sup>

Eine der wenigen Ausnahmen unter den analytischen Philosophen, die sich in ihren Schriften mit dem Tod beschäftigen, bildet Thomas Nagel. In seinem Artikel „Death“ (Tod) sucht er die Fra-

---

37 „In steter Lebensgefahr. Die Nacht verlief durch die Gnade Gottes gut. Von zeit zu zeit werde ich verzagt. Das ist die Schule der falschen Lebensauffassung. Verstehe die Menschen! Immer, wenn du sie hassen wilt, trachte sie stattdessen zu verstehen. Lebe im inneren Frieden! Wie aber kommst du zum inneren Frieden? NUR indem ich Gott gefällig lebe! *Nur* so ist es möglich, das Leben zu ertragen.“ Wittgenstein 1991, 6.5.16, 70.

38 „Wurden gestern beschossen. War verzagt. Ich hatte Angst vor dem Tode. Solch einen Wunsch habe ich jetzt, zu leben! Und es ist schwer, auf das Leben zu verzichten, wenn man es einmal gern hat. Das ist eben ‚Sünde‘, unvernünftiges Lebens, falsche Lebensauffassung. Ich werde von zeit zu zeit zum *Tier*. Dann kann ich an nichts denken als an Essen, Trinken, Schlafen. Furchtbar! Und dann leide ich auch wie ein Tier, ohne die Möglichkeit innerer Rettung. Ich bin dann meinen Gelüsten und meinen Abneigungen preisgegeben. Dann ist an ein wahres Leben nicht zu denken.“ Wittgenstein 1991, 30.7.16, 74.

39 „Ich habe zwei verschiedene Vorstellungen, die eine, dass ich nach dem Tod aufhöre zu existieren, die andere, ein körperloser Geist zu sein.‘ Was bedeutet es, zwei verschiedene Vorstellungen zu haben? Was ist das Kriterium dafür, dass jemand die eine Vorstellung, ein anderer eine andere Vorstellung hat?“ Wittgenstein 1994, 92.

40 „Angenommen, jemand sagt: ‚Woran glaubst du, Wittgenstein? Bist du ein Skeptiker? Weisst du, ob du den Tod überleben wirst?‘ Ich würde dann wirklich, das ist eine Tatsache, sagen: ‚Ich kann es nicht sagen. Ich weiss es nicht‘, denn ich habe keine klare Vorstellung von dem, was ich sage, wenn ich sage: ‚Ich höre nicht auf zu existieren‘, etc.“ Wittgenstein 1994, 98.

ge zu beantworten, ob der Tod ein Übel ist (vgl. Nagel 1970). Er will dabei die Frage offen lassen, ob es die Unsterblichkeit gibt oder nicht, er will sie also phänomenologisch ausklammern. Dabei will er untersuchen, ob der Tod ein Übel für das Subjekt ist, nicht für die Anderen. Er versucht dabei die Möglichkeit zu untersuchen, ob der Tod daher ein Übel ist, weil er den Verlust des Lebens bedeutet. Den Tod kann man sich nicht vorstellen. Die mögliche Bestätigung der Behauptung, dass der Tod ein Übel ist, die in der Nichtexistenz gründet, will er damit widerlegen, dass auch vor der Geburt oder vor der Empfängnis der Mensch nicht existierte. Ein anderer möglicher Grund für die Behauptung, dass der Tod ein Übel ist, wäre die Ansicht, dass der Tod den Verlust vieler Güter beinhaltet. Als möglicher Gegeneinwand bringt Nagel die Ansicht, dass der Verlust nicht erlebt wird. Dabei vertritt er die Ansicht, dass die Person nach dem Tod nicht existiert. Diese Feststellung muss man mit der phänomenologischen Epoché der Frage nach der Unsterblichkeit lesen. Wenn sich jemand seiner Lage nicht bewusst wird, dann kann ihm auch der Verlust der kognitiven Fähigkeiten das Glück bringen, wenn ihm die vitalen Grundbedürfnisse erfüllt werden. Der Großteil der Güter und Übel des Menschen hängt von seiner Geschichte und seinen Möglichkeiten ab. Nagel denkt auch darüber nach, ob die Sterblichkeit ein Misserfolg sei. Wenn der Mensch mit seiner historischen, natürlichen Begrenztheit in die Welt kommt, findet er sich als Subjekt des Lebens mit einer unbegrenzten Zukunft. Wenn das Leben ganz unbegrenzt wäre, wäre es schlecht für uns alle. Nagel gibt nicht eindeutige Antworten auf seine Fragen. Eher lässt er den Leser selber darüber nachdenken und eine Lösung finden. Ähnlich wie mit seinem Aufsatz *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein* (vgl. Nagel 1974). Mit ihm will er gute Gründe und Beispiele bringen, dass die Identitätstheorie in der Philosophie des Geistes verfehlt ist, weil eine physikalische Beschreibung keine subjektive Empfindung ohne Inhaltsverlust wiedergeben kann.

Die Vorstellung vom Tod hängt von der Weltanschauung ab. Seine Weltanschauung will jeder Philosoph auch verteidigen oder rational begründen. Oft ist die Weltanschauung in einer Beziehung mit dem religiösen Glauben verbunden.

### Abkürzungsverzeichnis

DA	Aristoteles, Über die Seele
DH	H. Denzinger/P. Hünermann (Hrsg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehrentscheidungen
DK	H. Diels/W. Kranz (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker
Gen	Buch Genesis, Altes Testament
Ijob	Buch Ijob, Altes Testament
1 Kor	Der erste Brief an die Korinther, Neues Testament
KpV	I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft
KRS	G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Schofield (Hrsg.), Die vorsokratischen Philosophen
Offb	Die Offenbarung des Johannes, Neues Testament
Ps	Buch der Psalmen, Altes Testament
QDA	Thomas von Aquin, Quaestio disputata De anima
Röm	Der Brief an die Römer, Neues Testament
SEN	Thomas von Aquin, In Sententiarum
STh	Thomas von Aquin, Summa theologiae
SZ	Heidegger, Sein und Zeit
SW	Sämtliche Werke

Literatur

- Albertus Magnus 1895: *Summa theologiae*, in: *Alberti Magni Opera Omnia*, vol. 33, Paris.
- Albertus Magnus 1955: *Liber de natura et origine animae*, in: *Alberti Magni Opera omnia* Bd. 12: *Liber de natura et origine animae. Liber de principiis motus progressivi. Quaestiones super De animalibus*, Monasterii Westfalorum, S. 1-44.
- Aristotle 1912: *De generatione animalium*, in: W. D. Ross, transl. into English under the editorship of W. D. Ross; [J. A. Smith], *The Works of Aristotle* Bd. V: *De partibus animalium, De Motu, De inessu animalium, De generatione animalium*, London, Oxford.
- Aristotle 1957: *De iuventute et senectute*, in: W. S. Hett, with an Engl. transl. by W. S. Hett, *Aristotle, On the soul, Parva naturalia, On Breath*, Cambridge, Mass.-London, S. 412-427.
- Aristotle 1912: *De partibus animalium*, in: W. D. Ross, transl. into English under the editorship of W. D. Ross; [J. A. Smith], *The Works of Aristotle* Bd. V: *De partibus animalium, De Motu, De inessu animalium, De generatione animalium*, London, Oxford.
- Aristoteles 1979: *Metaphysik*, übers. von H. Bonitz, hrsg. von H. Seidl, 2 Bd., 3. Aufl., Hamburg 1991.
- Aristoteles 1961: *Über die Seele*, übers. von P. Gohlke, 3. Aufl., Paderborn.
- H. von Arnim 1903-1924 (Hrsg.): *Stoicorum veterum Fragmenta*, München, 2004.
- Augustinus, A. 1985: *In Ioannem*, Roma.
- Augustinus, A. 1993: *De civitate Dei libri XXII*, recogn. B. Dombart; A. Kalb, *Stuttgartiae, Lipsiae*.
- Bloch, E. 1959: *Das Prinzip der Hoffnung*, Bd. 3, 7. Aufl., Frankfurt am Main, 1980.
- Cicero 2005: *Tusculanae disputationes*, Stuttgart.
- Camus, A. 1942: *Le mythe de Sysiphe*, in: A. Camus, *Essais*, Paris, 1965, S. 89-211.
- Dales, R. C. 1995: *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden, New York, Köln.
- Denifle, H./Chatelain, É. 1899 (Hrsg.): *Chartularium universitatis Parisiensis* Bd. 1, Bruxelles 1964.
- Denzinger, H./Hünemann, P. (Hrsg.) 1991: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehrentscheidungen*, Freiburg i. Br.
- Descartes, R. 1996: *Les Passions de l'Âme*. In: C. Adam/P. Tannery (Hrsg.), *Oeuvres de Descartes* Bd. 11, Paris, S. 291-497.
- Diels, H./Kranz, W. 1903: (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1-3, 13. Aufl., Zürich-Berlin 1968.

- Diogenes Laertios 2008: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, in der Übers. von O. Apelt [...] neu hrsg. sowie mit Einl. und Anm. vers. von K. Reich, Hamburg.
- Düring, I. 1966: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
- Eberl, J. T. 2005: *A Thomistic Understanding of Human Death*, in: *Bioethics*, 19/1, S. 29-48.
- Eberl, J. T. 2006: *Thomistic Principles and Bioethics*, Routledge, London, New York.
- Epiktet 1965: *Dissertationes*, Stuttgart.
- Fichte, J. G. 1845: *Die Bestimmung des Menschen*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte Bd. 2.
- Fichte, J. G. 1996: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. III.*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Feuerbach, L. 1903: *Gedanken über den Tod und Unsterblichkeit. Todesgedanken*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von F. Jodl, 2. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960.
- Hegel, G. W. F. 1986: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Bd. 2. *Die Naturphilosophie*, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. 1927: *Sein und Zeit*, Tübingen, 16. Aufl. 1986.
- Heidegger, M. 1957: *Der Satz vom Grund*, Frankfurt am Main, 3. Aufl. 1978.
- Hügli, A. 1998: *Art.: Tod*, in: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 10, Basel, Sp. 1227-1242.
- Jaspers, K. 1932/1933: *Philosophie*, 3. Aufl., Berlin, 1956.
- Kant, I. 1968: *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Berlin, 1968.
- Kirk, G. S./Raven, J. E./Schofield, M. 1994: *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart-Weimar.
- Leibniz, G. W. 1998: *Monadologie*, Stuttgart.
- Lessing, G. E. 2001: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: *Werke und Briefe* Bd. 10: *Werke 1771-1781*, hrsg. von A. Schilson, Frankfurt am Main.
- Lullus, R. 2000: *Liber de homine*, in: *Raimundi Lulli Opera Latina*, Turnhout.
- Luther, M. 1909: 8. Pr. über 1 Kor 15 (3.11.1532), in: *Weimarer Lutherausgabe* Bd. 36: *Predigten 1532*, Weimar.
- Marx, K. 1960: *Werke, Schriften, Briefe*, hrsg. von H. J. Libere, P. Furth, Stuttgart.
- Mundhenk, J. 1935: *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg, 1980.
- Nagel, T. 1970: *Death*, in: *Mortal Questions*, Cambridge, 1979, S. 1-10.
- Nagel, T. 1974: *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?* In: P. Bieri (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim, 1993, S. 261-275.

*Tod – philosophiegeschichtlich*

- Nietzsche, F. 1999: Also sprach Zarathustra, in: Kritische Studienausgabe Bd. 4, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Berlin, New York.
- Nikolaus von Kues, 1964: De docta ignorantia, hrsg. von P. Wilpert, erw. Aufl. besorgt von H. B. Senger, Hamburg, 2002.
- Origines 1896: In Ioannem, Cambridge.
- Origenes 1976: De principiis, Darmstadt.
- Pico della Mirandola, G. 1990: De hominis dignitate, übers. von N. Baumgarten, hrsg. von A. Buck, Hamburg.
- de Montaigne, M. 2005: Essais, Köln.
- Platon 1991: Apologie, in: Platon, Sämtliche Werke Bd. I, nach der Übers. F. Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser, Frankfurt am Main, S. 197-261.
- Platon 1991: Gorgias, in: Platon, Sämtliche Werke Bd. II, nach der Übers. F. Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser, Frankfurt am Main, S. 175-417.
- Platon 1991: Phaidon, in: Platon, Sämtliche Werke Bd. IV, nach der Übers. F. Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser, Frankfurt am Main, S. 185-347.
- Platon 1991: Phaidros, in: Platon, Sämtliche Werke Bd. VI, nach der Übers. F. Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser, Frankfurt am Main, S. 10-149.
- Platon 1991: Politeia, in: Platon, Sämtliche Werke Bd. V, nach der Übers. F. Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser, Frankfurt am Main.
- Pomponazzi, P. 1990: Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, Hamburg.
- Reale, G. 1975: Storia della filosofia antica, Bde. I-V, 9. Aufl., Milano, 1993.
- Sartre, J. P. 1943: L'être et l'néant, Paris.
- Seneca, 2007: Ad Lucilium Epistulae morales, Düsseldorf.
- Schelling F. W. J. 1861: Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, in: Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, I/9, Stuttgart.
- Schleiermacher, F. D. E. 1980: Der christliche Glaube, in: Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von H. Fischer, Abt. I, Bd. 7, Teilbd. 2, Berlin.
- Schopenhauer, A. 2004a: Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: Sämtliche Werke, hrsg. von W. von Löhneysen, Darmstadt, Bd. II.
- Schopenhauer A., 2004b: Parerga und Paralipomena II, in: Sämtliche Werke, hrsg. von W. von Löhneysen, Darmstadt, 2004, Bd. V.
- Reale, G. 1975, Art.: Morte, in: G. Reale, Storia della filosofia antica, Vol. V, Milano, 1993, 9. Aufl., S. 183-184.

- Tertullianus 1942: *De carne Christi*, Wien.
- Thomas von Aquin: *In Sententiarum*, in: *Opera omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart-Bad Canstatt, 1980, Bd. 1.
- Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, in: *Opera omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart-Bad Canstatt, 1980, Bd. 2, S. 184-926.
- Thomas von Aquin: *Quaestio disputata De anima*, in: *Opera omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart-Bad Canstatt, 1980, S. 368-396.
- Uhde, B. 1980: *Psyche – ein Symbol. Zum Verständnis von Leben und Tod im frühgriechischen Denken*, in: Stephenson, G. (Hrsg.): *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 103-118.
- Wittgenstein, L. 1991: *Geheime Tagebücher 1914-1916*, hrsg. von W. Baum, 2. Aufl., Wien, 1991.
- Wittgenstein, L. 1994: *Vorlesungen über den religiösen Glauben*, in: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Düsseldorf-Bonn, S. 77-101.

# Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens

## Eine thanatologische Skizze\*

*Matthias Reményi*

„Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht“. Was Augustinus in seinen Bekenntnissen (Conf. XI, 14,17) über das Phänomen der Zeit bemerkt, gilt ebenso für das Phänomen des Todes: Wir Menschen wissen um unseren Tod. Aber wenn wir dieses scheinbar so selbstverständliche Faktum erklären wollen, geraten wir ins Stocken. Sprach- und Ratlosigkeit machen sich breit. Und das nicht nur, weil wir zwar um das unausweichliche Dass unseres Sterbenmüssens wissen, das Wie und das Wann aber zumeist im Dunkeln liegen: „Mors certa, hora incerta“ – sagt das alte Sprichwort. Und auch nicht nur, weil wir, wie Sigmund Freud vermutet, den Gedanken an den Tod als etwas Befremdliches im alltäglichen Umtrieb nur selten an uns heran lassen und zumeist leben, als ob unser Leben immer so weiter ginge (vgl. Freud 1969, 341). Sondern vor allem, weil der Gedanke an die zukünftige Nichtexistenz der eigenen Person eigentlich undenkbar ist. Dass ich selbst einmal aufhören werde zu sein, dass die Person, die ich in der denkenden Introspektion als mein ‚Ich-Selbst‘

---

\* Die folgenden Überlegungen wurden in ihren Grundzügen auf der Tagung der Görres-Gesellschaft, Institut für Interdisziplinäre Zusammenarbeit, im September 2009 in Fürstenried vorgestellt und diskutiert. Sie sind Teil eines größeren Projektes zur Personaleschatologie. Eine englischsprachige Version liegt inzwischen ebenfalls vor: Death as the limit of life and thought. A thanatological outline, in: *The Heythrop Journal* 55 (2014) 94-109; online abzurufen unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2265.2012.00745.x/pdf>.

identifiziere, einmal nicht mehr existieren und mein bewusstes Beimir-selbst-Sein dann nur noch Vergangenheit sein wird, das ist ein Gedanke, der unser Denken irritiert und unser Empfinden zutiefst befremdet. Gerade dasjenige, was als das einzig wirklich Gewisse uns ganz zu Eigen scheint, unser Tod, steht uns als das Ende unseres Daseins zugleich als das schlechthin Fremde, das stumm und hilflos macht, gegenüber. Eberhard Jüngel hat diesen Gedanken in die Formel gegossen: Der Tod ist „als unser Ureigenstes das uns Fremdeste“ (Jüngel 1972, 17). Und eben dies, so Jüngel weiter, mache die bleibende Geheimnishaftigkeit des Todes aus.

Das Denken kommt also mit dem Tod, der allem ein Ende zu machen scheint, seinerseits an kein Ende. Das ist die leitende These der folgenden Überlegungen: Der Tod ist als die Grenze des Lebens zugleich auch die Grenze des Denkens. Der Tod ist existentiell wie intellektuell nicht auf den Begriff zu bringen. Ich werde im Folgenden diese These zunächst begründen und weiter entfalten. In einem zweiten Schritt ist ihre Plausibilität dann auf dem Feld der philosophischen wie theologischen Theoriebildung zu prüfen. Wenn der Tod wirklich diese Grenze des Denkens darstellt, dann muss sich das auch konzeptuell abbilden lassen. Hierzu werden exemplarisch und skizzenhaft drei Dilemmata benannt, in die das philosophische und theologische Nachdenken über den Tod notwendigerweise gerät.

## *1. Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens*

### 1.1. Das Wissen um den Tod und die Standortgebundenheit des Denkens

Bereits die grundsätzliche Frage, woher wir Menschen überhaupt vom Tod wissen, ist rätselhaft. Wie erfährt der Mensch vom Tod? Woher rührt das Wissen um die Sterblichkeit? Zwei Lösungsmög-

lichkeiten bieten sich an: Entweder steht uns dieses Wissen intuitiv zur Verfügung, oder wir erfahren vom Tod über den Tod der Anderen. Intuition oder Induktion (bzw. äußere Erfahrung und Empirie) – das ist die Grundfrage einer Erkenntnistheorie des Todes. So ist z. B. das Wissen um die Unausweichlichkeit und Gewissheit des eigenen Todes für Max Scheler eine „in unserm Bewusstsein gegenwärtige intuitive Tatsache“ (Scheler 1957, 15) – eine Intuition freilich, die der moderne Mensch Scheler zufolge nach Möglichkeit zu verdrängen sucht. Diese „intuitive Todesgewissheit“ (ebd., 22.26 u. ö.) hängt nicht an einem bestimmten Erfahrungsinhalt, z. B. der Erfahrung einer schweren Krankheit. Vielmehr ist das Wesen des Todes (genauer sollte man sagen: das Wissen um unsere Sterblichkeit) für Scheler konstitutiv in der Struktur des Bewusstseins verankert. Er begründet diese Annahme mit der objektiven Gerichtetheit des Lebens in der Zeit, das uns in seiner Ganzheit und Totalität jederzeit präsent sei. Jeder Lebensprozess besitzt einen Gesamtumfang, der sich im Fluss der Zeit je neu verteilt und gewichtet. Im Lauf des Lebens nimmt die Menge des bereits gelebten Lebens zu, und die Menge des Erlebenkönnens vermindert sich. Das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft im Lebensganzen verschiebt sich kontinuierlich zugunsten des Vergangenen. Während für das Kind und den jungen Menschen das Leben wie eine nach vorne hin offene Fläche ist, voll von Zukunft und Möglichkeit, verringert sich mit jedem Tag gelebten Lebens der „Spielraum des noch erlebbaren Lebens“ (ebd., 20) zusehends. Scheler beschreibt damit nichts anderes als das Phänomen des Vergehens und der Vergänglichkeit, Grundlage z. B. für die Wahrnehmung des Alterns. Dem Leben eignet ein Gefälle hin zum Tod, und das ist als das „Erlebnis der Todesrichtung“ (ebd., 20.21) für jeden Menschen intuitiv wahrnehm- und erfahrbar.

Doch ist das plausibel? Weshalb sollte uns das Lebensganze als in sich „geschlossene Totalität gegenwärtig“ (ebd., 23) sein? Warum ist die Annahme zwingend, dass die Zukunft parallel zum Le-

bensprozess abnehmen muss? Ist der Schluss von der Wahrnehmung des Selbst als einem Sein in der Zeit auf die Wahrnehmung des Selbst als einem Sein zum Tode berechtigt? Die Gegenthese zu Scheler besteht in der Annahme, dass wir Menschen nur aus der beobachtenden Erfahrung des Todes anderer von unserer eigenen Sterblichkeit Kenntnis erhalten. Unserem Todeswissen läge also der Induktionsschluss vom Besonderen des Todes anderer auf das Allgemeine des Todes schlechthin aller Menschen und also auch unser selbst zugrunde. Damit wäre meine Todesgewissheit mir letztlich von außen, aus der empirischen Erfahrung des Sterbens anderer Menschen, zugekommen. Für diese Annahme sprechen nicht nur die genannten Anfragen an Schelers Konzept. Auch Ergebnisse der modernen Entwicklungspsychologie zeigen, dass das Wissen um Tod und Sterben im Kindesalter mitnichten intuitiv gegeben ist, sondern mühsam und schrittweise erlernt werden muss und sich erst relativ spät in vollem Umfang ausbildet. Wie auch immer: Der Streit zwischen Induktion und Intuition ist letztlich nicht zu entscheiden, weil kein Mensch als isolierte Monade aufwächst, das externale Wissen um die Universalität und Unausweichlichkeit von Tod und Sterben folglich immer schon gegeben ist und kulturell tradiert wird. Mir scheint aber einiges dafür zu sprechen, die ontologische Gewissheit der Sterblichkeit nicht von der ontischen Erfahrung des Sterbens – sei es in Form von Primärerfahrungen oder kulturell vermittelt – abzutrennen.

Selbst wenn Scheler mit seiner These einer intuitiven Todeserkenntnis irren sollte, sieht er doch richtig, dass das Wissen um den Tod in unserem Leben präsent ist, dieses prägt und mitbestimmt. In dieser Hinsicht ragt der Tod wirklich mitten in das Leben hinein, ist er ein Teil des Lebens und will bearbeitet werden. Das macht Schelers Gedanke vom inneren Erlebnis der eigenen Todesrichtung so bedeutsam – ganz egal, ob dieses Erlebnis nun intuitiv oder induktiv geweckt wird. Denn er zeigt, dass es im Feld der Thanatologie keine standpunktunabhängige Beobachterperspekti-

ve gibt. Eine kontextlose, situationsenthobene Todesanalytik ist unmöglich, weil das Nachdenken über Tod und Sterben notwendigerweise aus der Perspektive eines Betroffenen erfolgt. Und diese Betroffenheit rührt nicht von einer zeitunabhängigen, existentiellen Wesensverfasstheit her, sondern ganz im Gegenteil von einem sehr konkreten, für mich als Lebenden noch ausstehenden Datum in der Zeit und meiner relativen Nähe zu diesem. Die schonungslose Härte des Todes – des eigenen und mehr noch des geliebten Anderen – zeigt sich nicht am abstrakten Phänomen der Sterblichkeit, sondern an diesem objektiven Punkt in der Linearität der Zeit, der uns unbekannt ist und dem wir ohnmächtig ausgeliefert sind. Auch wenn jeder Mensch zu jeder Zeit plötzlich sterben kann, auch wenn wir jederzeit ‚tötbare‘ Wesen sind, die durch Unfall, Versehen oder Verbrechen ums Leben gebracht werden können: Es macht doch einen gewichtigen Unterschied, ob ich als 20- oder als 80-Jähriger über den Tod nachdenke. Das zu leugnen, nimmt (bei aller notwendigen Abstraktion und intellektuellen Distanzierung) dem Nachdenken über den Tod den existentiellen Ernst.

## 1.2. Der existentielle Umgang mit dem Wissen um unser Sterbenmüssen

Wie sollen wir existentiell mit dem Wissen um diese Begrenztheit unseres Lebens umgehen? Die mittelalterliche Theologie und Philosophie hat hierzu eine eigene Literaturgattung entwickelt, die sog. *ars moriendi*, deren Aufgabe darin besteht, das Einüben ins Sterben als eine aktive Lebensaufgabe zu unterstützen. Die Texte greifen eine Spiritualität auf, die bereits in der alten Kirche, bei Augustinus etwa oder im frühen Mönchtum, präsent ist. Im Zentrum dieser Sterbekunst steht die *mors mystica*, der mystische Tod im Sinne eines innerlichen, geistigen Mitsterbens mit und in Christus hinein. Es ist bemerkenswert, dass zwei prominente philosophische Thanatologien der Gegenwart in eine ganz ähnliche Rich-

tung denken. So macht sich Michael Theunissen ausdrücklich die Ansicht zu Eigen, „dass der Tod eingeübt oder gelernt werden müsse“ (Theunissen 1991, 211). Die hierzu angemessene Haltung ist die der Abschiedlichkeit. Im Abschiednehmen kann der Mensch sich ins Sterben einüben, kann er den letzten Abschied von der Welt und von sich selbst trainieren. Konkret bedeutet das, sich Erfahrungen der Einsamkeit auszusetzen und Distanz zu sich und zu anderen zu halten. Die Haltung der Abschiedlichkeit ist für Theunissen die existentielle Antwort auf die gleichermaßen triviale und umstürzende Gewissheit der Unausweichlichkeit unseres Sterbenmüssens. Gerade so wird sie zu einem *signum humanum*: „Menschlich leben muss gelernt sein. Und wir lernen es nur so, dass wir den Abschied einüben“ (ebd., 214).

Ein anderer Großer der Gegenwartsphilosophie, Ernst Tugendhat, wählt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Entzentrierung“ (Tugendhat 1998, 509) bzw. der „Dezentrierung“ (Tugendhat 2007, 174). Er meint damit jene innere Positionsänderung, mit der einer sich selbst loslässt, sich nicht länger als den Mittelpunkt des Universums ansieht, sondern sich aus dem Zentrum des großen Welttheaters heraus und an dessen Rand stellt. Es geht ihm um einen Vorgang, den er als eine „seitliche Relativierung“ (ebd.) zu beschreiben versucht: Angesichts des Todes kann der Mensch die Dinge seiner Welt nicht mehr relativ zu sich selbst neu gewichten. Die Abhängigkeit der Bezugsgrößen kehrt sich vielmehr um. Nun muss der Mensch sich selbst relativieren, relativ zur Welt und relativ zu anderem. Mir scheint, dass hier sehr präzise das eingefangen ist, was Theunissen unter Abschiedlichkeit versteht.

Freilich erhebt sich sofort der Einwand: Geht das denn überhaupt? Ist der Lebenstrieb nicht eine überlebensnotwendige Mitgift der Evolution? Bedeutet solche Dezentrierung nicht eine Aufgabe des Lebenswillens, die zu Gleichgültigkeit, Resignation und Apathie führen muss? Muss man nicht weniger bemüht sein, sich selbst, die Welt oder die anderen, sondern ganz im Gegenteil, „den

eigenen Tod auf Distanz zu halten, um leben zu können“ (Graf 2004, 36)? Wäre anstatt eines morbid-depressiven *memento mori* nicht vielmehr ein lebensbejahendes *memento vivere* angezeigt? Und gilt ein solches Absehen vom Tod und Hinsehen zum Leben nicht noch viel mehr für den Christen, der sich zum Gott des Lebens bekennt? Hier liegt der theologische Kern der Polemik Eberhard Jüngels gegen die *ars moriendi*: „Sein ganzes Leben als Einübung in das Sterben hinzubringen ist ein Skandal. [...] Der Glaubende ist kein Sterbenskünstler“ (Jüngel 1972, 161f). Mit gutem Grund bezeichnet Tugendhat die Dezentrierung deshalb als eine „Grenzmöglichkeit“: Es ist zwar ein Irrtum, sich als Zentrum der Welt zu sehen, aber es ist „ein Irrtum, ohne den kein Mensch und kein Lebewesen lebensfähig wäre“ (Tugendhat 1998, 508). Theunissen ist zu präzisieren: Die angesichts des Todes angemessene existentielle Haltung ist die des klugen Taktes, der Ausgewogenheit zwischen dem Loslassen einerseits und dem Festhalten andererseits, eine äußerst fragile Balance zwischen Selbstzentrierung und Dezentrierung, die je individuell und immer wieder aufs Neue errungen werden muss. Dabei geht es allerdings um mehr als nur um ein ‚sowohl – als auch‘. Denn Selbst- und Dezentrierung sind miteinander verschränkt und bedingen sich wechselseitig: Um mich neu innerlich ausrichten – zentrieren – zu können, muss ich zunächst eine gewisse Distanz zum Bisherigen einnehmen, mich also dezentrieren. Und umgekehrt kann nur der wirklich Abschied nehmen und sich an den Rand stellen, der zuvor ganz da und zentriert gewesen ist. Die Polemik Eberhard Jüngels geht also am Kern der Sache vorbei: Nur wer zu leben gelernt hat, kann sich ins Sterben einüben.

Vor allem gilt: Einübung ins Sterben und Liebe zum Leben sind keine Gegensätze. Abschiedlichkeit und Lebenslust schließen sich nicht aus. Die Alternative lautet nicht *ars moriendi* oder *ars vivendi*. Sondern die wahre Alternative lautet: *ars moriendi* als *ars vivendi*, *ars vivendi* als *ars moriendi* einerseits oder eine existentielle Verlorenheit

an das Vorläufige, Partikulare, nur Zweitwichtigste andererseits. Der religiös eher unmusikalische Ernst Tugendhat bringt die Sache auf den Punkt: „Der Kontrast ist [...] nicht einer zwischen dem Tod und dem Leben, sondern zwischen dem Bezogensein auf den Tod *und* auf das Leben einerseits und den diversen Tätigkeiten und Belangen andererseits. [...] Richtig verstanden handelt es sich dabei um die Polarität zwischen Verengung und Erweiterung des Freiheitsspielraums“ (Tugendhat 2007, 171). Nur am Rande sei erwähnt, dass hier natürlich die heideggersche ‚Eigentlichkeit‘ im Hintergrund mitklingt, freilich deutlich klarer, einfacher und weniger elitär formuliert als in der Meßkircher Vorlage.

Sieht man die Sache so, wird die uralte Tradition der *ars moriendi* plötzlich ganz aktuell und erweist ihr gesellschafts- und ideologiekritisches Potential. Wer solchermaßen angesichts des sicheren Endes das Leben als Ganzes in den Blick zu nehmen versucht, der sichert sich nicht nur persönliche Freiräume, sondern wird auch weniger anfällig gegenüber den diversen Vereinnahmungsversuchen gesellschaftlicher Systeme sein, die ganze Person in Beschlag zu nehmen. In diesem Sinn besitzt ein als „Endlichkeitserinnerung“ verstandenes *memento mori* in der Tat eine „kritische Funktion im Dienst der Freiheit“ (Goertz 2004, 406).

### 1.3. Der Tod als Grenze des Denkens

Ein existentiell angemessener Umgang mit Tod und Sterblichkeit scheint mit Blick auf das endliche Leben in der Balance zwischen Loslassen und Festhalten, zwischen Abschiedlichkeit und Beheimatung, mit Blick auf den ausstehenden Tod entsprechend in der Balance zwischen Akzeptanz und Widerstand zu liegen. Gibt es auch einen intellektuell angemessenen? Ist der Tod denkbar? Sicher ist richtig, wenn betont wird: „Tod ist Verlust der Selbstmächtigkeit, auf der das Denken formal aufbaut. Zum eigenen Tod verhält sich der Sterbende daher nicht denkend, sondern

erleidend“ (Gerl-Falkovitz 2001, 113). Und doch zwingt uns unsere Verfasstheit als endliche und sterbliche Wesen dazu, uns in irgendeiner Weise zu der Ausständigkeit dieses Endes in der Zeit zu verhalten. Weil wir um das Sterbenmüssen wissen, können wir uns nicht nicht-verhalten – auch Ignoranz ist ein Verhalten.

Deshalb noch einmal: Kann man im strengen Sinn den eigenen Tod denken? Unzweifelhaft kann ich mir den Prozess meines Sterbens antizipierend vergegenwärtigen, kann mir die physiologischen Veränderungen vor Augen führen, die aus meinem Körper einen Leichnam machen werden, kann mir vorstellen, wie ich immer schwächer werde, irgendwann einmal meinen letzten Atemzug nehme, mein Herz zu schlagen aufhört, ich Urin und Kot verliere, meine Augen trüb werden und mein Körper sich in einen Leichnam verwandelt. Ich kann Phantasien entwickeln, wie es bei meinem Begräbnis zugehen mag. Und doch – wenn ich ehrlich bin – bin nicht ich es, den ich mir da liegend vorstelle, sondern es ist jemandes Körper, der dem meinigen phänotypisch bis aufs Haar gleicht. Ich muss mich in meiner Vorstellung gewissermaßen verdoppeln, um dann meinem Doppelgänger beim Sterben zusehen zu können. Denn mich selbst als tot denken, das bekomme ich im Ernst nicht hin. Der Versuch, das eigene Ich als tot zu denken, gleicht dem „Anrennen gegen eine Mauer“ – tief menschlich zwar, aber vergeblich (Ringleben 1998, 270). Der Tod erscheint als eine „unübersteigbare Grenze des Denkens und des Sagbaren“ (Graf 2004, 37). Er ist für ein denkendes Subjekt im Grunde undenkbar, weil hier nicht irgendein Objekt des Denkens, nicht irgendein Gegenstand in der Welt des Subjektes als tot gedacht werden soll. Sondern das denkende Subjekt müsste sich selbst als vernichtet denken können. Das ist aber eine logische Unmöglichkeit, weil es sich in jedem Denkakt je neu als lebend (voraus-)setzt.

Die sprachlogische Paradoxie des Satzes „Ich bin tot“ zeigt das genau an: Wer ihn ausspricht, wer ihn denkt, widerlegt seinen Inhalt. Ganz präzise formuliert deshalb Theodor W. Adorno: „Ver-

suche der Sprache, den Tod auszudrücken, sind vergebens bis in die Logik hinein; wer wäre das Subjekt, von dem da prädiert wird, es sei jetzt, hier, tot“ (Adorno 1996, 364). Den Grund dieses Sachverhaltes hat bereits Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet: Das „Ich denke“ – das denkende Ich – muss all seine Vorstellungsinhalte und Denkgegenstände denkend begleiten können, weil ansonsten irgendetwas in mir, aber nicht ich selbst denken würde (KrV, B 132). Das Wissen um mich selbst, das Bewusstsein, dass ich es bin, der da denkt, muss notwendig in allen meinen Denkopoperationen und Vorstellungen präsent sein. Kant nennt dieses Grundgesetz denkenden Erfassens die „reine“ oder die „ursprüngliche Apperzeption“ (ebd.). Daraus folgt aber die Unausdenkbarkeit des eigenen Todes, wie Kant in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erläutert: „Der Gedanke: ich bin nicht, kann gar nicht existieren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewusst werden, dass ich nicht bin. Ich kann wohl sagen, ich bin nicht gesund, u. d. g. Praedicata von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen Verbis geschieht); aber in der ersten Person sprechend das Subjekt selbst verneinen, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch“ (Kant, *Anthropologie*, B 67f., A 75f.). Bernard Schumacher, der in seiner philosophischen *Thanatologie* diese beiden Kant-Zitate ebenfalls anführt, macht ganz zu Recht darauf aufmerksam, dass die Unmöglichkeit der denkenden Introspektion in meinen Tod selbstredend auch für die potentiell Hinterbliebenen gilt: „Der Fortlebende macht nicht die Erfahrung vom Zustand meines Totseins, sondern von dem meines Ablebens und meines Leichnams“ (Schumacher 2004, 155). Mein Tod – das ist in diesem strengen Wortsinn nicht nur für mich, sondern auch für die Anderen eine Denkmöglichkeit.

Die Richtigkeit des Gesagten hängt nicht von einer bestimmten Todeskonzeption – etwa der Ganztodhypothese oder der These vom Tod als dem natürlichen Ende des Menschen – ab. Auch der auf Auferstehung aus dem Tod hoffende Christ kann sich nicht in

seinen Tod hinein denken. Er kann wohl bestreiten, dass der Tod das letzte Wort über das Leben hat, er kann Hoffnungsbilder auf ein Leben bei Gott entwerfen, kann den Erzählungen der Alten, den Verheißungen der Schrift und dem Zeugnis derer trauen, die die Macht Gottes über den Tod besingen. Aber denkend in den Tod hinein oder über den Tod hinweg sehen – das kann auch der Christ nicht. Bei der Denkmöglichkeit des Todes handelt es sich nicht um eine konzeptabhängige, sondern um eine grundsätzliche epistemologische Unmöglichkeit, die in den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten des Denkens angesiedelt ist. Das Bewusstsein kann keinen bewusstseinsjenseitigen Standpunkt einnehmen. Eben das müsste aber möglich sein, um begreifen zu können, was das ist: der Tod. Die einzige Konsequenz, die deshalb bleibt, ist wohl in der Tat, diese Denkmöglichkeit auch methodologisch zu akzeptieren. Und das bedeutet eben auch, den Tod als „das einzigartige Faktum, das er darstellt, in seiner Unausdenkbarkeit stehen lassen“ (Theunissen 1991, 200). Das ist eine Herausforderung ersten Ranges nicht nur für Platoniker, die von der Unsterblichkeit der Einzelseele ausgehen oder für Christen, die auf Auferstehung hoffen. Sondern das ist auch eine Herausforderung für jene Naturalisten, die vom Tod als der natürlichsten (weil biologischen) Sache der Welt reden. Denn, um nochmals Theunissen zu zitieren: „Den Tod verleugnen nicht nur die, die sich ihrer Unsterblichkeit versichert wähnen. Auch die schleichen sich von ihm weg, die sich und uns einreden, er sei ein Faktum wie jedes andere“ (ebd.).

Der Tod ist als die Grenze des Lebens und des Denkens nicht auf den Begriff zu bringen, so lautet die These. Wenn sie trägt, dann muss sich diese „Nicht-Fassbarkeit“ (Ringleben 1998, 269) des Todes auch konzeptuell abbilden lassen. Zu diesem Zweck will ich in einem zweiten und letzten Schritt drei – letztlich wohl nicht restlos auflösbare – Dilemmata benennen, in denen sich die philosophische und theologische Theoriebildung zum Thema Tod situ-

iert findet. Ich habe diese an anderer Stelle bereits benannt und werde sie hier nochmals aufgreifen und vertiefen (vgl. Remenyi 2007).

## 2. Das dreifache Dilemma einer thanatologischen Theoriebildung

### 2.1. Das Aktivität-Passivität-Dilemma

In Martin Heideggers epochalem Werk *Sein und Zeit* ist der Tod nicht ein irgendwann einmal eintretendes Ereignis, das meinem Dasein zwar ein Ende setzen wird, mich aber heute nichts angeht, sondern er bestimmt meine gesamte Existenz derartig, dass sie als ganze ein „Sein zum Tode“ (Heidegger 1993, 234) und ein „Vorlaufen“ (ebd., 266) in den Tod ist. Der Tod ist nicht einfach der Abbruch des Lebens, sondern ermöglicht allererst dessen Ganzheit, ist Garant für das „mögliche Ganzsein des Daseins“ (ebd., 235). Heidegger bedenkt hier nicht nur die Gegenwart des Todes im endlichen Leben, sondern er löst den Tod in das Leben hinein auf. Denn ganz ausdrücklich wird betont, dass der Tod im eigentlichen Sinn nicht das Ende des menschlichen Daseins, sondern das Sein zum Ende dieses Daseins ist: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“ (ebd., 245). Ende und Sein zum Ende fallen bei Heidegger in eins: „Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende“ (ebd., 250). Das hat eine Ausweitung des Begriffs des Sterbens weit über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinaus zur Folge, insofern nun alles menschliche Existieren Sterben heißt: „Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert“ (ebd., 251). Auf diese Weise wird der Tod zu einem Phänomen, das aktiv bearbeitet und in das Leben integriert werden will. Er wird zu einer „Möglichkeit des Daseins“ (ebd., 259): „Der Tod ist eine Seins-

möglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor“ (ebd., 250). So lautet der volle existential-ontologische Todesbegriff Heideggers: „*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende*“ (ebd., 258f.). Damit verliert der Tod letztlich seinen das Subjekt in radikale Passivität stürzenden Widerfahrnischarakter (daran verschlägt auch das von Heidegger eingetragene Adjektiv unbestimmt nichts) und wird zu einer lebenslangen Aufgabe, die das Individuum in Freiheit und Verantwortlichkeit zu bestehen hat. Natürlich ist diese Aufgabe nie adäquat zu realisieren, ist doch der Tod nicht irgendeine, sondern die ausgezeichnete Möglichkeit der „*Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*“ (ebd., 262). Und doch bleibt es dabei: Nur wer diese seine eigenste und unüberholbare Möglichkeit in Form des freien und bewussten Vorlaufens in den Tod – und also als eine aktive Tat der eigenen Freiheit – übernimmt, der enthebt sich aus Verlorenheit, Verfall und Uneigentlichkeit in die Freiheit des eigentlichen Selbstseins (vgl. ebd., 266).

Die Kritik an Heideggers Thanatologie füllt Bibliotheken und braucht hier nicht wiederholt zu werden: Von einer Ontologisierung und Divinisierung des Todes ist da die Rede, vom Vergessen des Katastrophischen und Nichtseinsollenden des Todes sowie von der Ignoranz gegenüber dem Tod der Anderen. So unterschiedliche Denker wie Theodor Adorno oder Emmanuel Levinas wären hier als Gewährsleute heranzuziehen. Stattdessen nenne ich aus dem polyphonen Chor der Heidegger-Kritiker einen weiteren prominenten Stimmführer: Jean-Paul Sartre. Er wirft Heidegger vor, den Tod „verinnerlicht und vermenschlicht“ (Sartre 1976, 671) zu haben. Gegen den Versuch der menschlichen Freiheit, des Todes irgendwie Herr zu werden, gegen diese „Humanisierung des Todes“ (ebd., 671f.) setzt Sartre den strikten „Absurdheitscharakter des Todes“ (ebd., 672). Der Tod sei weder Garant des Ganz-

seins noch Prinzip der Einzigartigkeit und Einmaligkeit menschlichen Lebens, sondern schlicht ein „kontingentes Faktum“ (ebd., 687), ein – der Freiheit grundsätzlich entzogenes und alle Entwürfe und Erwartungen zunichtemachendes – absurdes „Gegebenes“, „eine äußerliche und faktische Grenze“ der Subjektivität (ebd., 688), die dem Leben jede Bedeutung nimmt. Entsprechend ohnmächtig steht die Freiheit diesem Faktum gegenüber: Man müsse sich zwar auf den Tod gefasst machen (*s’attendre à la mort*), so wie man bei einer Zugreise auch jederzeit mit unerwarteten Behinderungen rechnen müsse, aber den Tod in das eigene Dasein integrieren, das könne man gerade nicht. Im strengen Sinn des Wortes sei es noch nicht einmal möglich, auf den Tod zu warten (*attendre la mort*). Denn jederzeit besteht die Möglichkeit des überraschenden, des jähen Todes lange vor dem erwarteten Ende: „Der Zufall [...] nimmt ihm [dem Tod, M. R.] allen Charakter eines harmonischen Endes“ (ebd., 676). Und dezidiert gegen Heidegger betont Sartre: „So ist der Tod nicht *meine* Möglichkeit [...], sondern *eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt*“ (ebd., 676f.).

Es ist faszinierend zu beobachten, wie sich diese philosophische Debatte strukturanalog im theologischen Bereich wiederholt. Zwar übernimmt Karl Rahner die heideggerische Position nicht ungebrochen, sondern betont durchaus den in Ohnmacht und Passivität stürzenden Widerfahrnischarakter des Todes: „Der Tod ist Parzenschnitt, Dieb in der Nacht, Entleerung und Verohnmächtigung des Menschen, eben Ende“ (Rahner 1958, 38). Zugleich aber bestimmt er – hier gewiss beeinflusst durch Heidegger – den Tod als eine „tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen, [...] totales Sich-in-Besitz-Nehmen der Person“ (ebd.). Rahner wehrt sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen jede Form der interpretativen Vereinseitigung: Erst die unreduzierbare dialektische Einheit beider Phänomene mache die Verhülltheit des Todes aus. Den tieferen Grund dieser

Dialektik findet Rahner in der anthropologischen Doppelstruktur des Menschen. Als materiell-biologisches Wesen partizipiert der Mensch am Tod alles Lebendigen, der als biologisches Vorkommnis unberechenbar und abrupt von außen hereinbricht. Als Geistperson aber wird ihm der Tod zur Tat des ganzen Lebens, zur Tat „von innen“ (ebd., 29), die in Freiheit übernommen werden will und muss. Anders sei z. B. das Theologumenon vom Tod als dem Ende des Pilgerstandes, d. h. als dem Ort des Endgültigwerdens menschlicher Freiheit gegenüber Gott, gar nicht verständlich. Anders wäre aber auch das freie Sich-Ergeben in den Willen Gottes im Sinne eines Mitsterbens mit Christus gar nicht denkbar. Das macht deutlich, weshalb dieser Aspekt des Todes für Rahner wohl doch der eigentliche, dem Menschen angemessene ist. Wenig verwunderlich also, dass bei Rahner insgesamt die heideggersche Diktion überwiegt: Weil „der Tod im ganzen Leben des Menschen, biologisch und existentiell dauernd anwesend ist, darum ist der Tod auch die Tat der Freiheit des Menschen“ (ebd., 77). Dieser Todesbegriff wird dann sogar zur Bedingung der Möglichkeit eines wahrhaft christlichen Martyriums: „Wo freie Freiheit, da ist Liebe zum Tod, da der Mut zum Tod“ (ebd., 78).

Kann das überzeugen? Sartres Einwände gegen Heideggers Thanatologie haben einige Plausibilität: Der Tod gibt dem Leben doch nicht seine Ganzheit, sondern ist dessen Fragmentierung! Der Tod ist doch keine Möglichkeit des Daseins, sondern dessen Verunmöglichung! In Opposition zu Heidegger und Rahner gleichermaßen betont Eberhard Jüngel deshalb das Moment der Ohnmacht und Passivität im Todesbegriff: Der „Tod ist das Ereignis der die Lebensverhältnisse total abbrechenden *Verhältnislosigkeit*“, lautet Jüngels berühmte anthropologische Definition des Todes (Jüngel 1972, 145). Wenige Jahre später notiert er u. a. auch gegen Rahner gewandt: „*Sterben* [...] mag zwar als Verarbeitung des Sterben-Müssens ein menschlicher *Lebensakt* sein. Der *Tod* selber aber ist eine dem Menschen *widerfahrende Beendigung*, also ein anthropo-

logisches *Passiv*. [...] Als Ereignis vollendeter Verhältnislosigkeit ist der Tod das genaue Gegenteil [...] eines sich selbst vollendenden [...] menschlichen Aktes. Im Tod *wird* der Mensch *vernichtet*. Deshalb hassen die Menschen den Tod“ (Jüngel 1980, 344). Und noch 2005 vermerkt er, wieder dezidiert gegen Rahner: „Doch nicht der Mensch vollbringt sterbend eine letzte, das eigene Leben vollendende Tat [...]. Der Tod führt den Menschen vielmehr in eine letzte Passivität“ (Jüngel 2005, 441).

Was also gilt: Tod als aktive Tat, die in Freiheit vollbracht werden muss oder Tod als mich in Passivität stürzendes, katastrophisches Widerfahrnis? Man hat versucht, dieses Dilemma als ein rein sprachliches aufzulösen (und Jüngel scheint das ja auch zumindest zu Teilen zu konzedieren): Heidegger z. B. rede recht verstanden nicht vom Tod, sondern vom Phänomen der Sterblichkeit, das es zu integrieren und zu bearbeiten gälte (vgl. Schumacher 2004, bes. 92-95). Man müsse also lediglich zwischen dem ontischen Ende und dem ontologischen Sein zum Ende klarer differenzieren. Während das Ereignis des Todes radikaler Abbruch und passiv zu erleidendes Ende sei, gelte es, das Existential der Sterblichkeit in Freiheit zu ergreifen und aktiv zu gestalten. Doch das greift zu kurz, denn es ist keine sprachliche Ungenauigkeit, sondern die Janusköpfigkeit des Todes selbst, die das Denken in dieses Dilemma führt: Der Tod ist das uns Fremdeste, das uns ohnmächtig und passiv sein lässt. Aber er ist dieses „uns Fremdeste [nur, M.R.] als unser Ureigenstes“ (Jüngel 1972, 12), das eben trotz – oder besser: gerade wegen – seiner Ausständigkeit in der Zeit unser Leben hier und heute prägt. Wir sind gehalten, den Tod als das uns Eigenste zu übernehmen, und vermögen es doch nicht, weil er sich jeglicher Erfahrung entzieht.

Gerade deshalb will der Tod bezeichnet werden, wird er zum Gegenstand intensiver Kommunikation. Hierin liegt die tiefe Paradoxie des Todes, wie der Soziologe Nassehi pointiert vermerkt: *Paradox* ist der Tod [...], weil wir damit eine Erfahrung simulieren,

mit der sich eben keine Erfahrung machen lässt“ (Nassehi 2003, 290). Einerseits ist der Todesbegriff ein leerer, anschauungsloser Begriff, uns gänzlich fremd, weil ihm kein angebbarer Gehalt korrespondiert. Andererseits kondensiert in dieser Leerformel eine Vielzahl an Grenzerfahrungen, die – je für sich in unterschiedlichste Sprachspiele gekleidet – die Logizität rationalen Argumentierens sprengen. Aus diesem Grund – so die Analyse Thomas Machos – verwenden wir „Bilder und Symbole, ‚absolute Metaphern‘, um die *Unsagbarkeit* dieses *leeren* Begriffs, dem keine Anschauung korrespondiert, auszufüllen“ (Macho 1987, 187; den Begriff der absoluten Metapher übernimmt Macho von Hans Blumenberg) und sprechen vom Tod z. B. als Schlaf, Reise oder Heimkehr, als Freund Hein oder Sensenmann, als Liebhaber oder apokalyptischen Reiter.

## 2.2. Das Kontinuität-Diskontinuität-Dilemma

Vorherrschend in der christlichen Eschatologie katholischer wie evangelischer Provenienz ist bis ins 19. Jhdt. hinein ein modifizierter Platonismus, der den Tod als die Trennung des Leibes von der Seele auffasst: Während der Leib infolge dieser Trennung im Grab verwest und erst am Ende der Zeit wieder mit der Seele vereinigt und verklärt werden wird, tritt die leiblose Seele (daher der Fachbegriff *anima separata*) unmittelbar vor den Richterstuhl Gottes und empfängt im individuellen Gericht den Lohn für die irdischen Taten. Im strengen Sinn ist nur der sterbliche Leib vom Tod betroffen, die vom Leib getrennte, unzerstörbare und unsterbliche Geistseele lebt hingegen fort, wenn auch vor der Auferstehung in einem verminderten Seinszustand. Die Stärke dieses Konzeptes liegt in der Möglichkeit, das Moment der Kontinuität des Menschen über den Tod hinweg zu verdeutlichen und damit die Identität der auferstandenen mit der einstens gestorbenen Person zu plausibilisieren.

Besonders in der evangelischen Theologie des frühen 20. Jahrhunderts werden jedoch die Schwächen dieses Modells nachhaltig thematisiert: So erscheint der pagane, unbiblische Ursprung dieser Seelenunsterblichkeitslehre problematisch. Vor allem aber wird eine Unterbelichtung des Diskontinuierlichen im Todesverständnis kritisiert. Der Tod würde, so der Vorwurf, zu einem Moment des Übergangs, der Passage umgedeutet und in seiner Radikalität als Ende und Abbruch des Lebens verkannt. Auferstehung würde sich dann entsprechend nicht auf den ganzen Menschen, sondern nur auf den Leib beziehen. Als Gegenmodell setzt sich ein Denken durch, das vor allem in der katholisch-apologetischen Literatur als sog. Ganztod-Konzept kritisch charakterisiert wurde: Nichts am Menschen überlebt den Tod, nichts an ihm ist aus sich heraus unsterblich. Im Tod geht der ganze Mensch mit Leib und Seele zugrunde. Frühe Vertreter dieses Denkens sind Adolf Schlatter, Paul Althaus und Carl Stange (vgl. Henning 2006, 244f.). Aber auch Karl Barth formuliert an prominenter, oft (freilich auch oft einseitig) zitierter Stelle: „Es ist der Tod des Menschen Schritt aus dem Sein ins Nichtsein, wie jener Anfang sein Schritt aus dem Nichtsein ins Sein gewesen ist. [...] Der Mensch als solcher hat also kein Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn Gott ist sein Jenseits. [...] Er, der Mensch als solcher aber ist diesseitig und also endend und sterbend und wird also einmal nur noch gewesen sein, wie er einmal noch nicht war“ (Barth 1959, 770). Teilhabe am ewigen Leben Gottes meint für Barth in diesem Sinne nicht eine Befreiung aus den Fesseln des Todes zu einer neuen Existenz in Gott, sondern eine Verewigung des Gewesenen, das in seiner Totalität vor den Augen des gnädigen Gottes offenbar werden soll.

Etwas anders stehen die Dinge im heilsgeschichtlichen Entwurf Oscar Cullmanns, der in der Auferstehung Christi die Mitte der Zeit und den Beginn der endzeitlichen Totenauferweckung erblickt. Cullmann streicht zwar in aller Deutlichkeit den „radikalen Unterschied“ (Cullmann 1964, 11 u. 28) zwischen den „diametral

entgegengesetzten Lehren“ (ebd., 11) der platonischen Seelenunsterblichkeit und der biblischen Auferstehungshoffnung heraus, favorisiert aber doch keinen Gantzod im strengen Sinn des Wortes, sondern eher ein Warten und Schlafen der Verstorbenen in besonderer Christusnähe (vgl. ebd., 53-62). Aber er notiert auch: „Wenn aus diesem wahrhaftigen Tod Leben hervorgehen soll, dann ist ein neuer *Schöpfungsakt* Gottes notwendig, der nicht nur einen Teil des Menschen ins Leben zurückruft, sondern den ganzen Menschen, alles, was Gott geschaffen und was der Tod vernichtet hat“ (ebd., 30).

Eben hierin liegt das entscheidende Problem des sog. Gantzod-Modells: Auferstehung wird nunmehr nur noch als völlige Neuschöpfung der Person begreifbar, analog zur anfänglichen Schöpfung aus nichts als eine *nova creatio ex nihilo*. Ganz unerklärlich bleibt damit, wie ohne ein Moment der Kontinuität die Identität und Selbigkeit der gestorbenen mit der auferstandenen Person gewährleistet sein sollte. Man hat in der Folgezeit versucht, diese Schwäche dadurch auszugleichen, dass man von einem Geborgensein der Toten im Gedächtnis Gottes sprach. Gott gedenkt ihrer in Ewigkeit. Für Wolfhart Pannenberg etwa stellt sich die Auferweckung der Toten am Ende der Zeit als jener Akt dar, „durch den Gott dem in seiner Ewigkeit bewahrten Dasein der Geschöpfe [...] die Form des Fürsichseins wiedergibt. Die Identität der Geschöpfe bedarf dabei keiner Kontinuität ihres Seins auf der Zeitlinie, sondern ist hinlänglich dadurch gesichert, dass ihr Dasein in der ewigen Gegenwart Gottes nicht verloren ist“ (Pannenberg 1993, 652). Offen bleibt allerdings, wie ein Dasein, dem zwischenzeitlich das Fürsichsein entzogen ist, personale Identität sichern soll, insofern der Entzug des Fürsichseins ja weit mehr als nur den vorübergehenden Ausfall reflexen Selbstbewusstseins meint. Bedeutet ein solches subsistenzloses Dasein nicht vielmehr ein Nicht-mehr-Dasein, ein Gewesensein im barthschen Sinne? Es leuchtet nicht ein, wie die Selbigkeit der Auferweckten mit den einst Lebenden

gewahrt bleiben soll, wenn ihnen (und davon geht Pannenberg als Vertreter einer endzeitlichen Eschatologie aus) in der sog. Zwischenzeit zwischen Tod und Auferweckung das Fürsichsein genommen ist. Auch aktuelle Vertreter dieser Theorie vermögen dieses strukturelle Problem m. E. nicht überzeugend zu lösen (vgl. Hermanni 2009, 156ff.).

Mit guten Gründen ist daher in der protestantischen Theologie der Gegenwart auf breiter Front ein Abrücken von der Ganztodtheorie zu beobachten. So fragt z. B. Eberhard Stock, das genannte Dilemma resümierend, „ob der Sachgehalt und das Problemlösungspotential der Rede von der Unsterblichkeit der Seele nicht in einer für christliche Theologie annehmbaren Weise reformuliert werden kann“ (Stock 2002, 617), in einer Weise nämlich, die das kritisch-korrektive Potential der Ganztodhypothese integrieren könne. Bereits in den 90er-Jahren des nun vergangenen Jahrhunderts haben auf protestantischer Seite Wolf Krötke, Theodor Mahlmann und Christian Herrmann in eine ganz ähnliche Richtung gedacht (vgl. Reményi 2005, 270ff.). Andere sind dieser Einschätzung gefolgt und versuchen nun ihrerseits die von Stock angemahnte Reformulierung.

Am weitesten geht dabei der Berliner Theologe Christoph Gestrinch, der 2009 ein Buch mit dem sprechenden Titel: *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung* vorgelegt hat. Theologie und kirchlicher Lehre attestiert er ein chronisches Defizit an Sensibilität gegenüber dem Seelenbegriff: „Es mangelt [...] an einem zureichenden Erfassen der menschlichen Seele“ (Gestrinch 2009, 74). Das sei deshalb fatal, weil an deren gehaltvoller Reformulierung Gestrinch zufolge nicht nur philosophisch die Identitätsfrage hänge, sondern lebensweltlich-praktisch die Plausibilität der ganzen Verkündigung. ‚Seele‘ begreift er demgegenüber als „eine Realität“ (ebd., 27), die das Selbst eines Menschen bezeichne. Weil der Mensch zwar einen „bleibenden Kern“ habe, sich aber stetig ändere und

daher lebenslang unterwegs zu sich selbst sei, will er ‚Seele‘ verstehen „als die in jedem Menschen lebendige Strebekraft der Übereinstimmung mit sich selbst“ (ebd., 22). Dieser Prozess der Identitätsfindung werde seine Vollendung erst im Eschaton finden. Der Weg zum persönlichen Selbst führt, so Gestrinch, über den Tod hinaus. Garant der Kontinuität und Subjekt der Selbstwerdung ist dabei die Seele mit ihrem von Gott eingestifteten Christusbezug. Der Preis des Unterfangens liegt jedoch in einer gewissen Verunklarung des Todesbegriffs. Zwar wird vereinzelt die Negativität von Sterben und Tod herausgestellt (vgl. ebd., 196.206), aufs Ganze gesehen scheint diese aber eher unterbestimmt zu bleiben. Gut augustinisch wird die Sorge vor dem Tod der Seele eingeschärft, der bereits hier und jetzt als der äußerste Feind des Menschen das Leben bedrohe. Der biologische Tod hingegen ist für den Menschen lediglich eine „Schwelle“ (ebd., 157): „Die menschliche Seele ist vom biologischen Tod nicht so betroffen, wie man es meistens meint. Die Seele *überraagt* diesen Tod“ (ebd., 156). So wird das menschliche Sterben unter der Hand sogar zum erstrebenswerten Identitätsgewinn: Der „Tod ist die Beseitigung einer Grenze in Bezug auf die Selbstverwirklichung der Seele“ (ebd., 183).

Auch der evangelische Theologe Rudolf-Christian Henning plädiert dafür, die „Seelenlehre *in funktionaler Hinsicht* zu restituieren und weiterzuentwickeln“ (Henning 2006, 252). Im Gegensatz zu Gestrinchs Rekurs auf die klassische Seelenlehre greift er auf das von katholischen Theologen wie Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink entwickelte Modell der Auferstehung des ganzen Menschen im Tod zurück (vgl. Henning 2009), das in der Lage sei, die Selbigkeit und Identität der auferstandenen mit der verstorbenen Person zu plausibilisieren, ohne dabei auf irgendwelche vom Tod nicht betroffenen Teilbereiche des Menschen rekurrieren zu müssen. Freilich bleiben auch hier Fragen offen: Denn auch wenn die Vorstellung einer Auferstehung im Tod ohne den Begriff einer

*anima separata* auskommen kann, so bleibt doch (neben vielem anderen) ungeklärt, wie die diachrone Identität der nun im Tod leibhaft auferstandenen Person gedacht werden kann, ohne den Tod in seiner ganzen Abgründigkeit zu nivellieren. Selbst wenn man, wie es einige Verfechter einer Auferstehung im Tod annehmen, jegliche Zeitvorstellungen aus dem postmortalen (schon dieser Begriff wäre demnach nicht zeitlich, sondern qualitativ zu gebrauchen!) Auferstehungsleben zu eliminieren versucht, ändert das nichts an der prinzipiellen Schwierigkeit eines angemessenen Todesbegriffs: Ist dieser dann Wende- und Umschlagspunkt in ein neues Sein, oder ist er in seiner zeitlosen Tiefe der absolute ontologische Nullpunkt einer ins Nichts gesunkenen Existenz?

Klar dürfte aus diesen wenigen Beispielen geworden sein: Nicht nur die bleibende Relation, in die sich Gott zum Menschen setzt, sondern auch ein Relat aufseiten des Menschen muss durch den Tod hindurch erhalten sein, wenn das Kriterium der Identität im strikten Sinne nicht nur der Gleichheit (Idem-Identität), sondern auch der Selbigkeit (Ipse-Identität) gewahrt bleiben soll. Das ist die bleibende Anfrage nicht nur an die klassische Ganztodhypothese oder die These vom Gedenken Gottes, sondern auch an jene aktuellen Versuche, die einerseits auf die Fragilität, Unabgeschlossenheit und Prozessualität personaler Identität und mithin auf den Identitätsgewinn hinweisen, den entsprechend ein vollendetes Sein bei Gott im und nach dem Tod bedeuten kann, die aber zum anderen diese diachron sich vollendende Identität allein dadurch gewährt sehen, „dass sich Gott zu einem Menschen bleibend verhält“ (so z. B. Schaepe 2005, 287). Das ist aber auch die Anfrage an Jürgen Moltmann, der noch einen Schritt weiter geht und mit großem Bedacht formuliert: „Im realen Sterben bleibt die Beziehung, in die sich Gott zum Menschen gesetzt hat, ebenso unauflösbar bestehen wie diejenige, in die der Mensch zu Gott gesetzt worden ist“ (Moltmann 1995, 95). Denn immer gilt: „Ich“ und „Selbst“ bezeichnen keine Relationen, sondern jene Relate, zu denen Gott

sich in Relation setzt und die entsprechend von ihm getragen und im Sein gehalten werden. Identität ist aber nicht durch die Persistenz der Relation, sondern des Relates zu gewinnen. Entsprechend ist es selbstverständlich die Leben spendende Gottesbeziehung, die allererst personale Identität schafft. Aber es ist doch jemandes und nicht etwa Gottes Identität, die da von Gott geschaffen, getragen und gehalten wird.

Insofern scheint es, als bliebe das thanatologische Grundproblem auch bei diesen jüngsten und erfreulichen interkonfessionellen Annäherungen auf dem Feld der eschatologischen Theoriebildung bestehen: Einerseits ist der Tod das definitive Ende des irdischen Lebens und als radikaler Abbruch aller irdischen Möglichkeiten ernst zu nehmen (vgl. fast wortgleich bereits Stock 2002, 616). Andererseits ist mit dem Auferstehungsbegriff die Hoffnung verbunden, dass es keine baugleichen Kopien und auch keine bloßen Gedächtnisbilder von uns geben wird, sondern wir selbst es sein werden, die da einstens in personaler Identität bei Gott geborgen sein werden. Das Moment der sich durchhaltenden personalen Identität scheint aber ein wie auch immer zu bestimmendes Moment der (zeitlichen und/oder ontologischen) Kontinuität vorauszusetzen, das den Tod nicht als definitives Ende, sondern als Metamorphose erscheinen lässt.

Jenseits aller drängenden Fragen, was z. B. die genauen Kriterien für die Identität und Selbigkeit der Person diesseits und jenseits der Todesschwelle anbelangt, jenseits auch der Frage nach dem genauen Begriffsgehalt und dem ontologischen Status der menschlichen Seele (ist diese denn das personale Ich des Menschen, eine Chiffre für den ganzen lebendigen Menschen, eine reine Form, ein sprachlicher Platzhalter zur Sicherung diachroner und synchroner Identität, eine geistige Subsistenz...?), jenseits schließlich aller zeittheoretischer Überlegungen stellt sich damit die thanatologisch bedrängende Frage: Was gilt denn nun – Tod als Ende und Abbruch, oder Tod als Übergang und Passage? Theologisches Nachdenken

steht hier vor der Notwendigkeit, Kontinuität und Diskontinuität im Todesbegriff hinreichend auszutariieren. Das scheint mir prinzipiell nicht zufriedenstellend leistbar zu sein, und wer immer allzu stark in die eine Richtung argumentiert, läuft stets Gefahr, das andere Moment zu vernachlässigen.

### 2.3. Das Freund-Feind-Dilemma

Als letzter Punkt soll ein Begriff angesprochen werden, der sich bereits im 16. Jahrhundert bei Francis Bacon nachweisen lässt, der vor allem jedoch mit dem Namen Ludwig Feuerbach verbunden ist (vgl. Hoping 1996, 298ff.) und der dann durch Heideggers Absage an jegliche Jenseits-Metaphysik seinen Gipfelpunkt erreicht. Gemeint ist die These vom natürlichen Tod, die Walter Schulz exemplarisch in die Worte kleidet: Die „Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar: der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens – nicht mehr und nicht weniger. [...] [Die] Metaphysik ist eine Episode, die sich [...] auf ihren Untergang hin entwickelt. Am Ende steht die Einsicht in den sogenannten natürlichen Tod, das heißt das biologisch bedingte Ableben“ (Schulz 2002, 83).

Freilich ist der Begriff des natürlichen Todes schillernd und vieldeutig: Schulz versteht darunter schlicht jedes biologische Ende eines Organismus, Feuerbach hingegen ausschließlich den natürlichen Alterstod, den er als ein erfülltes, lebenssattes Dahinscheiden vom vorzeitigen, gewaltsamen und katastrophischen Tod unterscheidet: „Schrecklich ist nicht der Tod an und für sich; nein! Der naturgemäße, der gesunde Tod, – der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern [...] heißt, ist selbst der letzte Wille und Wunsch des Menschen, so lange er wenigstens in seinen Wünschen und Vorstellungen der menschlichen Natur getreu

bleibt. Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod“ (Feuerbach 1960, 236f.). Das zeigt die Ideologiefälligkeit dieses Begriffs: Denn er suggeriert eben nicht nur die Gegebenheit einer biologischen Faktizität, sondern darüber hinaus die Gutheit dieser Gegebenheit. Die These vom natürlichen Tod geht oft Hand in Hand mit einer Bonisierung des Todes. Man hat in diesem Zusammenhang auch von einer „Thanatodizee“ (Höhn 2004), einer Rechtfertigung oder Gerechtersprechung des Todes vor dem Forum der Vernunft gesprochen.

Gründe dafür, den Tod als den großen Freund des Lebens anzusehen, gibt es viele: Es scheint, dass der Tod sowohl phylo- wie ontogenetisch eine biologische Notwendigkeit darstellt. Das evolutionsbiologische Grundgesetz des *survival of the fittest*, das eine stetige Optimierung des Genpools durch Mutation und Selektion gewährleistet, lehrt: Ohne den – genetisch vorprogrammierten – Tod des Individuums keine evolutionäre Höherentwicklung einer Spezies, keine Herausbildung neuer Arten. Und die moderne Zellbiologie, insbesondere die Forschung an Immun- und Tumorzellen, lehrt: Ohne den kontrollierten, weil ebenfalls genetisch vorprogrammierten Zelltod (die sog. Apoptose) innerhalb ein und desselben Organismus auch keine Selbsterhaltung des einzelnen Individuums (vgl. Krammer 2004). Philosophisch mühte sich bereits Leibniz um den Nachweis, dass unsere Welt mit dem ihr eingestifteten Werden und Vergehen die beste aller möglichen Welten sei (vgl. Leibniz 1968). Zudem wird darauf hingewiesen, dass ein Leben ohne Tod gar nicht wünschenswert sei, entledigte es unser Dasein doch jeden Sinnes und ließe es hohl, inhaltsleer und bedeutungslos werden (vgl. Wittwer 2009, 62-68). Erst der Tod sei es, der unseren Entscheidungen in der Zeit Gewicht verleihe und jeden Augenblick kostbar und einmalig mache.

Andererseits lassen sich gewichtige philosophische Gründe gegen die These anführen, das Natürliche des Todes hätte in diesem Fall nicht nur als das Normale, sondern auch als das Seinsollende

zu gelten. Zunächst ist mit Blick auf den je meinigen Tod eingewandt worden, dass der Tod doch in den allermeisten Fällen nicht als ein Gut, sondern als ein Übel wahrgenommen wird, weil er uns der Güter des Lebens beraubt. Der Tod sei also zumindest so lange als ein „Übel der Privation“ (so die zentrale, von Thomas Nagel entlehnte These von Schumacher 2004, bes. 208-244) anzusehen, so lange es mir gelingt, meinem Leben Sinn zu verleihen (vgl. Tugendhat 1998, 500f.) bzw. er die Realisation meiner kategorischen, die bloße Lebenserhaltung transzendierenden Wünsche verhindert (vgl. Williams 1978). Zudem wird mit Verweis auf die unauslotbare Tiefe unserer Hoffnungen, Sehnsüchte und Wünsche der These widersprochen, ein potentiell endloses Leben sei *per se* als sterbenslangweilig abzulehnen (vgl. Schumacher 2004a, 128). Auch ein in der Zeit nicht endendes Leben sei einmalig, wertvoll und in dem präzisen Sinn endlich, als es trotzdem Entscheidungen notwendig mache, die dann deshalb nicht mehr revidierbar seien, weil eine etwaige Handlungsalternative an der vormaligen Raum-Zeit-Stelle nicht mehr realisierbar sei.

Vor allem aber der Blick auf den Tod des Anderen lässt m. E. jegliche Form der Thanatodizee scheitern. Denn wie in jedem Akt der Freundschaft dem Anderen ein bedingungsloses: Du sollst sein! zugesprochen wird, so kann sich die Liebe niemals mit dem Tod des Geliebten abfinden. Die Bedingungslosigkeit der Bejahung des Geliebten schließt die Transzendierung der Todesgrenze mit ein. Es hat nichts mit psychopathischen Verlustängsten zu tun, sondern beschreibt präzise die kategorische Opposition der Liebe gegen den Tod, wenn Gabriel Marcel schreibt: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben“ (Marcel 1952, 472). Ganz ähnlich formuliert Hannah Arendt in Aufnahme eines Augustinus zugeschriebenen Wortes: Man kann „jemanden nicht stärker bejahen, als indem man ihn liebt, nämlich ihm sagt: ich will, dass du bist – *amo: volo ut sis*“ (Arendt 2002, 338). Dieses *volo ut sis* gilt absolut und duldet keine Beschränkung – auch nicht durch

den Tod. Gerade der Blick auf den Tod des Anderen schließt eine Bonisierung des Todes aus.

Zu ergänzen bleibt der Hinweis, dass sich dieses Dilemma in der theologischen Theoriebildung noch verschärft. Denn das Verständnis von Natur als guter Schöpfung Gottes lässt auch den Tod als das von Gott gesetzte und gewollte Ende unseres geschöpflichen Daseins begreifen. Gott hat diese ‚Stirb-und-Werde-Welt‘ augenscheinlich so gewollt, und also ist auch der Tod gelassen hinzunehmen. Abraham starb „betagt und lebenssatt“, heißt es exemplarisch in Genesis 25,8, und weite Teile des alttestamentlichen Denkens akzeptieren den Tod trotz aller mit dem Sterben verbundenen Bitterkeit nüchtern als die von Gott gefügte Lebensgrenze (vgl. z. B. Ps 39,14; Ps 89,48f.). Andererseits ist der Gott des Alten wie des Neuen Testaments in religionsgeschichtlich einmaliger Weise als ein Gott des Lebens und der Lebenden gezeichnet, der in unüberbrückbarer Gegnerschaft zum Tod steht. Die auf Paulus zurückgehende Rede vom Tod als der Sünde Sold (vgl. Röm 5,12; Röm 6,23) bringt diese Negativität und Gottlosigkeit des Todes am schärfsten zum Ausdruck. Doch bereits in der sog. Jesaja-Apokalypse findet sich die Vision des endzeitlichen Sieges Gottes über den Tod: Gott der Herr wird den Tod für immer vernichten (Jes 25,8). Was also gilt: Ist der Tod als natürlicher Teil der von Gott geschaffenen Welt gelassen hinzunehmen, oder ist er der letzte Feind, dem die Auferstehung Christi den Stachel gezogen und der – so steht zu hoffen – dereinst entmachtet werden wird? Wie ist theologisch vom Tod zu reden: als natürlicher bzw. naturgemäßer Schöpfungsgröße oder als schlechthin widergöttliche Macht, mithin als Sündensold?

Seit Schleiermacher hat man in verschiedensten Anläufen versucht, dieses Dilemma dadurch zu entschärfen, dass man zwischen dem natürlichen Ende des Daseins und der katastrophischen Erfahrung dieses Endes unterschied. Der Tod an sich ist das von Gott gesetzte, gute Ende des zeitlichen Lebens. Erst durch die

Sünde wird dieses Ende als ein Übel erfahren, wandelt sich der natürliche Tod zum Fluch- oder Gerichtstod. Doch so wenig das alte Theologumenon vom physischen Tod als Straffolge der Sünde zu überzeugen vermag – die etwas boshafte Frage Moltmanns, ob etwa dann die Sünde des Menschen verantwortlich zu machen wäre für das Aussterben der Dinosaurier (vgl. Moltmann 1995, 102), sollte im gegenteiligen Fall nicht vorschnell ad acta gelegt werden – so wenig trägt diese theologische Rehabilitation des natürlichen Todes. Denn Christus überwindet, so zumindest die feste Hoffnung der Christen, nicht die Todesfurcht, sondern den Tod. Er befreit durch seinen Tod und seine Auferstehung nicht zum eigentlichen Sterben, sondern zu einem Leben in Gott, das den Tod nicht kennt. Wenn Paulus also, obigen Vers der Jesaja-Apokalypse (Jes 25,8) zitierend, ausruft: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,54f.), wenn die Offenbarung des Johannes (ebenfalls Jes 25,8 zitierend) davon singt, dass jede Träne abgewischt und auch der Tod nicht mehr sein wird (vgl. Offb 21,4), dann bricht man diesen Verheißungen die Spitze, wenn man sie auf das subjektive Erleben des Todes reduziert.

#### 2.4. Entscheidungen mit Überhang

Die drei Dilemmata schließen nicht aus, dass man jeweils eine gut begründete Position einnehmen kann. Was ich zeigen wollte, war nur, dass eine Positionierung in diesem Feld nie bruchlos gelingen wird, sondern dass zur jeweiligen Gegenthese hin immer ein Überhang bleiben wird. So bin ich, was das Aktivität-Passivität-Dilemma anbelangt, ganz entschieden der Ansicht, dass der Tod uns ohnmächtig und passiv macht. Er vollendet unser Dasein nicht, sondern bricht es ab. Rahners Forderung nach einer „Todesliebe, die der Christ haben muss“ (Rahner 1958, 87), klingt in meinen Ohren monströs. Und doch zwingt uns das Wissen um unser Ster-

benmüssen dazu, uns in irgendeiner Weise zu diesem Ende und dem damit verfügbaren Fristcharakter des Lebens zu verhalten. Wenn ich daher gegen Heidegger dafür votiere, die Momente der Passivität und Ohnmacht im Todesbegriff nicht zu relativieren und die alle Lebensentwürfe fragmentierende Absurdität des Todes nicht zu unterschlagen, dann bleibt doch Heidegger insofern im Recht, als ich mich natürlich mein ganzes Leben mit dieser ontischen Ausständigkeit des Todes in der Zeit auseinanderzusetzen habe. Gerade das in absolute Passivität Stürzende fordert unsere Aktivität.

Auch das Kontinuität-Diskontinuität-Dilemma bedeutet nicht, dass ein theologischer Entscheid unmöglich würde. Die Theologie wäre ganz im Gegenteil am Ende, wenn der Tod ausschließlich Ende und Abbruch wäre. Die Hoffnung auf Auferweckung setzt voraus, den Tod eben auch als Durchgang und Tor denken. Aber das trotz alledem bestehende Dilemma hat Folgen für den Modellgehalt und für den epistemologischen Status unserer Hoffnung auf eine Transformation der Person im und durch den Tod hin zu einem vollendeten Sein in Gottes Lebensfülle. Denn so sehr der Begriff der Transformation das Moment der Kontinuität in sich trägt, darf doch die unvergleichliche Neuheit dieser eschatologischen Geborgenheit in Gott und der damit verbundene radikale Bruch (und zwar ontologischer wie epistemologischer Art) zum hier und jetzt Vorfindlichen und Denkbaren nicht vernachlässigt werden: Wir werden (so steht zu hoffen) dieselben sein, aber doch radikal – bis an die Wurzeln, d. h. unsere tiefsten ontologischen Strukturen inbegriffen – verwandelt, verändert, verklärt; eben im vollen Sinn des Wortes erlöst. Kontinuität gewährleistet Identität, Diskontinuität ermöglicht Erlösung. Das ist der ontologische Bruch. Wir haben zwar Ahnungen des kommenden Seins bei Gott, weil uns hier und jetzt Verheißungen geschenkt sind, die uns als glaubhaft bezeugt sind, und weil in jedem Akt gelingenden Lebens, in jeder echten liebenden Zuwendung ein Vorschein des Kommen-

den aufleuchtet. Aber es sind doch nur Schattenbilder, die von der erwarteten und erhofften Wirklichkeit unendlich überboten werden. Der Grad an Unähnlichkeit des hier und jetzt Erhofften mit dem dort und dann Erlebten wird dabei immer unendlich höher sein als der Grad an Ähnlichkeit. Das ist der epistemologische Bruch.

Im Freund-Feind-Dilemma schließlich plädiere ich ganz entschieden dafür, den Tod als jenen letzten Feind zu denken, von dem zu hoffen steht, dass er dereinst ganz entmachtet werden wird. Entsprechend bestehe ich auf der bleibenden Negativität des Todes. Philosophisch plausibel und existentiell sehr nahe ist mir dabei die von Gabriel Marcel entlehnte These, dass es einem Verrat gleichkäme, dem Tod des geliebten Anderen zuzustimmen. Es ist der Liebe eigen, dem Geliebten Sein und Dauer zu wünschen und also den Tod zu verneinen. Wer immer sich zu lieben auch nur müht, spricht dem Tod die Existenzberechtigung ab. Die Negativität des Todes hat in der theologischen Formel vom Tod als der Sünde Sold ihren Niederschlag gefunden. Zugleich ist aber klar, dass damit nicht alle Fragen erledigt sind, dass also ein Plausibilitätsüberhang zur anderen Seite hin offenbleibt. Systematisch entscheidend ist hier die schöpfungstheologische Funktion des Todes. Denn die Formel vom Tod als der Sünde Sold erklärt natürlich mitnichten die manchmal so grausame Stirb-und-Werde-Struktur unserer Welt. Mit moralischen oder metaphysischen Kategorien lassen sich keine evolutionsbiologischen Strukturen und auch keine katabolischen Stoffwechselprozesse erklären. Wer aber angesichts dessen das physische Sterben alles Lebendigen nicht als Gottes letztes Wort in dieser Sache, sondern (z. B. mit Röm 8,18ff.) als erlösungsbedürftig ansieht, der gerät allerdings im Bereich der Schöpfungstheologie in Schwierigkeiten, die zu erläutern einen eigenen Aufsatz nötig machten. Bei aller nur möglichen theologischen Entschiedenheit also bleibt es dabei: Auch das Freund-Feind-Dilemma ist ein solches, das intellektuell wie existentiell

nicht restlos aufgelöst werden, sondern nur in der praktischen Arbeit gegen den Tod und seine Spielleute – welcher Couleur sie auch immer seien – bearbeitet werden kann.

### Literatur

- Adorno, T. 1996: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit (= Gesammelte Schriften 6), hrsg. v. R. Tiedemann, 5. Aufl., Frankfurt/M.
- Arendt, H. (2002): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, 2. Aufl., München.
- Augustinus, A. 1987: Bekenntnisse. Confessiones. Lateinisch und Deutsch (eingeleitet, übersetzt u. erläutert v. J. Bernhart), Frankfurt/M.
- Barth, K. 1959: Die kirchliche Dogmatik III/2. Die Lehre von der Schöpfung, 2. Aufl., Zollikon-Zürich.
- Cullmann, O. 1964: Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments, 2. Aufl., Stuttgart.
- Feuerbach, L. 1960: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (= Sämtliche Werke 1), hrsg. v. W. Bolin u. F. Jodl, 2. Aufl., Stuttgart.
- Freud, S. 1969: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in: ders., Gesammelte Werke. Band 10: Werke aus den Jahren 1913-1917, hrsg. v. A. Freud, 5. Aufl., Frankfurt/M., S. 323-355
- Gerl-Falkovitz, H. 2001: Neue Sinngebungen? Tod in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: Herzog, M. (Hrsg.): Sterben, Tod und Jenseitsglaube – Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?, Stuttgart, S. 101-115.
- Goertz, S./Striet, M. 2004: Ein Gott der Lebenden! Systematisch-theologische Überlegungen zum Gelingen endlichen Lebens, in: JBTh 19, S. 391-408.
- Graf, F. 2004: Todesgegenwart, in: ders./Meier, H. (Hrsg.): Der Tod im Leben. Ein Symposium, Zürich, S. 7-46.
- Heidegger, M. 1993: Sein und Zeit, 17. Aufl., Tübingen.
- Henning, R.-C. 2006: Was ist, wenn ich sterbe?, in: Hermann, F./Buchheim, T. (Hrsg.): Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, München, S. 239-262.
- Henning, R.-C. 2009: „Ich habe Lust, aus der Welt zu scheiden und bei Christus zu sein...“ (Phil 1,23). Ein evangelischer Beitrag zur Lehre von der Auferstehung im Tode, in: Koslowski, P./Hermann, F. (Hrsg.): Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, München 2009, S. 161-180.

- Hermann, F. 2009: Vom Winde verweht. Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, in: Koslowski, P./Hermann, F. (Hrsg.): Endangst und Erlösung 1. Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, München 2009, S. 139-159.
- Höhn, H. 2004: Thanatodizee? Über ein philosophisches Verhältnis zum Verhältnis von Leben und Tod, in: ders. (Hrsg.): Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision? Göttingen, S. 9-18.
- Hoping, H. 1996: Die Negativität des Todes. Zur philosophisch-theologischen Kritik der Vorstellung vom natürlichen Tod, in: ThGl 86, S. 292-312.
- Hoping, H. 2004: Freiheit, Tod, Gott, in: IKaZ Communio 33, S. 517-534.
- Jüngel, E. 1972: Tod (Themen der Theologie 8), 2. Aufl., Berlin.
- Jüngel, E. 1980: Der Tod als Geheimnis des Lebens, in: ders.: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München, 327-354.
- Jüngel, E. 2005: Art. Tod VII. Dogmengeschichtlich und dogmatisch, in: RGG 8, 4. Aufl., S. 439-441.
- Kant, I. 2005: Kritik der reinen Vernunft (= Werke in sechs Bänden. Band 2, hrsg. v. W. Weischedel), 6. Aufl., Darmstadt
- Kant, I. 2005a: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: ders.: Werke in sechs Bänden. Band 6, hrsg. v. W. Weischedel, 6. Aufl., Darmstadt, S. 395-690.
- Krammer, P. 2004: Kein Leben ohne Tod, in: Graf, F./Meier, H. (Hrsg.): Der Tod im Leben. Ein Symposium, Zürich, S. 221-233.
- Leibniz, G. 1968: Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels (übersetzt und hrsg. v. A. Buchenau), 2. Aufl., Hamburg.
- Marcel, G. 1952: Geheimnis des Seins, Wien.
- Macho, T. 1987: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt/M.
- Moltmann, J. 1995: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh.
- Nassehi, A. 2003: Die Geschwätzigkeit des Todes. Oder: Der Tod als Parabel auf Offenheit durch Geschlossenheit, in: ders.: Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M, S. 287-309.
- Pannenberg, W. (1993): Systematische Theologie. Band 3, Göttingen.
- Rahner, K. 1958: Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium (= Quaestiones disputatae 2), Freiburg.
- Reményi, M. 2005: Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns, Regensburg.
- Reményi, M. 2007: Hoffnung, Tod und Auferstehung, in: ZKTh 129 (2007) 75-96.
- Ringleben, J. 1998: Tod und Auferstehung, in: Köhler, B. (Hrsg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien (FS G. Wießner), Wiesbaden, S. 269-283.

## *Tod – philosophisch*

- Sartre, J. 1976: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, 6. Aufl., Hamburg.
- Schaede, S. 2005: Bin denn ich es, der lebte und starb? Einige programmatische Analysen zum eschatologischen Problem, die Identität eines Menschen vor und „nach“ seinem Tod zu denken, in: Heß, R./Leiner, M. (Hrsg.): Alles in allem. Eschatologische Anstöße (FS J. Chr. Janowski), Neukirchen-Vluyn, S. 265-290.
- Scheler, M. 1957: Tod und Fortleben, in: ders.: Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre (hrsg. v. Maria Scheler), 2. Aufl., Bern, S. 9-64.
- Schulz, W. 2002: Wandlungen der Einstellung zum Tode, in: ders.: Prüfendes Denken. Essays zur Wiederbelebung der Philosophie, Tübingen, S. 73-94.
- Schumacher, B. 2004: Der Tod in der Philosophie der Gegenwart. Darmstadt.
- Schumacher, B. 2004a: Die philosophische Interpretation der Unsterblichkeit des Menschen, in: Kessler, H. (Hrsg.): Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt, S. 113-136.
- Stock, E. 2002: Art. Tod V. Dogmatisch, in: TRE 33, S. 614-619.
- Theunissen, M. 1991: Die Gegenwart des Todes im Leben, in: ders.: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt/M, 197-217.
- Tugendhat, E. 1998: Gedanken über den Tod, in: Stamm, M. (Hrsg.): Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind, Stuttgart, S. 487-512.
- Tugendhat, E. 2007: Unsere Angst vor dem Tod, in: ders.: Anthropologie statt Metaphysik, München, S. 159-175.
- Williams, B. 1978: Die Sache Makropulos. Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit, in: ders., Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972, Stuttgart, S. 133-162
- Wittwer, H. 2009: Philosophie des Todes, Stuttgart.



## Was heißt menschenwürdig sterben?

*Eberhard Schockenhoff*

Im Rahmen einer solchen Strategie semantischer Politik kommt dem Begriff des "eigenen" Todes zentrale Bedeutung zu. Dieses Wort weckt bei allen Menschen positive Assoziationen. Obwohl ihnen der eigene Tod von allen Ereignissen ihres Lebens am wenigsten vertraut ist, möchte niemand einen „fremden“ Tod sterben. Während man seit Rainer Maria Rilkes Protest gegen den anonymen Krankenhaustod unter dem „eigenen“ Tod das persönlich und bewusst angenommene Sterben verstand, soll dieser Begriff nun das Recht postulieren, Art, Zeitpunkt und Umstände des eigenen Todes selbst zu bestimmen und sich dazu der Mithilfe des ärztlichen Berufsstandes oder des medizinischen Pflegepersonals unserer Krankenhäuser zu bedienen.

Dagegen wird die Rede vom eigenen Tod in den folgenden Überlegungen im Sinn ihrer ursprünglichen Wortbedeutung gebraucht. Danach kann ein humaner Sterbebeistand allein dem Ziel dienen, dem Sterbenden Raum für seinen eigenen Tod im Sinne des ihm verfügbaren Todes zu gewähren. Eine solche menschlich anspruchsvollere Sterbebegleitung belässt dem Sterbenden das Recht auf seinen eigenen Tod – nicht nach der Art der manipulierten Selbsttötung, sondern im Sinn einer bewussten Annahme des Todes, die vonseiten der Ärzte und der Angehörigen durch palliative Schmerzbekämpfung und menschliche Nähe unterstützt wird. Dieses integrale Verständnis einer medizinischen, menschlichen und geistlich-religiösen Sterbebegleitung beruht freilich auf einer anthropologischen Voraussetzung: Das Sterben ist nicht einfach das Ende, sondern selbst ein Teil des Lebens. Im Tod geht es um

die Vollendung des Lebens, die vom Menschen nicht nur passiv erlitten, sondern soweit es die Umstände des eigenen Sterbens erlauben, bewusst angenommen werden soll. Wie ein Mensch stirbt und wie er diese letzte Aufgabe erfüllt, sagt etwas aus über die Art seines Lebens, so wie umgekehrt in sozial-ethischer Perspektive der Umgang unserer Gesellschaft mit den Sterbenden in ihrer Mitte etwas von ihrer humanen Qualität erkennen lässt.

Die Strategie der Euthanasiebefürworter zielt darauf ab, die öffentliche Akzeptanz ihrer Forderung nach einer Freigabe aktiver Tötungshandlungen durch den Arzt als eine in extremen Fällen unvermeidliche Maßnahme darzustellen, die den Sterbenden vor den inhumanen Auswirkungen der modernen Medizin schützen soll. Diese Argumentation verwischt dabei bewusst die Grenze zwischen einer notwendigen, ethisch unbedenklichen Hilfe *im* Sterben und einer gezielten Herbeiführung des Todes im Sinne der Hilfe *zum* Sterben, indem sie die unterschweligen Ängste der Bevölkerung vor einem langen quälenden Leidenmüssen vor dem eigenen Tod mobilisiert. Die intuitiv richtige Einschätzung, dass es im Verlauf des Sterbeprozesses extreme Leidenszustände geben kann, angesichts derer wir um des Sterbenden selbst willen hoffen müssen, dass er bald und in Ruhe sterben kann, soll dann die Schlussfolgerung fragen, es mache keinen moralisch bedeutsamen Unterschied aus, *wie* der aus der Sicht des Patienten wünschenswerte Tod tatsächlich eintreten wird. Das Recht in Ruhe sterben zu dürfen oder am eigenen Sterben nicht durch sinnlos gewordene medizinische Maßnahmen gehindert zu werden, verwandelt sich dann unter der Hand in den Gedanken einer gezielten Beschleunigung des Todes durch eine ärztliche Intervention, für die sich in den Niederlanden zur Vermeidung des Begriffes der ärztlichen Tötungshandlung bereits die euphemistisch-unpersönliche Bezeichnung „lebensbeendende medizinische Maßnahme“ eingebürgert hat.

*1. Grundformen des medizinischen Sterbebestandes*

Eine glaubwürdige argumentative Antwort auf die dargestellten Rechtfertigungsversuche der aktiven Euthanasie muss vor allem versuchen, den positiven Auftrag des ärztlichen und pflegerischen Sterbebestandes herauszustellen und seinen genauen Umfang im Schnittfeld des gewandelten medizinischen Behandlungszieles (vom *kurativen* = heilenden zum *palliativen* = lindernden Auftrag) zu ermitteln. Hinter der Rede vom Wechsel des Behandlungszieles steht ein doppeltes Anliegen, das die auf den ersten Blick gegebene Scheinplausibilität der Ansicht erschüttert, im äußersten Notfall stelle der durch ärztliches Handeln herbeigeführte Tod die einzige Hilfe dar, die wir einem schwer leidenden Patienten noch geben könnten. Die Idee des palliativen Behandlungsauftrages unterstreicht, dass die Aufgabe des Arztes noch nicht erloschen ist, wenn er im Kampf mit einer tödlichen Krankheit keine Aussicht auf Heilung mehr sieht. Zugleich ist aber auch die Palette seiner medizinischen Hilfsmöglichkeiten nicht erschöpft, denn die moderne schmerzlindernde Medizin verfügt über wirksame Methoden der Schmerzbekämpfung, die den Sterbenden, wenn sie fachgerecht eingesetzt werden, die Annahme des eigenen Todes erleichtern können.

*2. Die Annahme des eigenen Todes*

Die Forderung, nach der ein humaner Beistand allein dem Ziel dienen kann, dem Sterbenden Raum für seinen eigenen Tod (im Sinne des ihm verfügbaren Todes) zu gewähren, zeigt auch, warum die Unterscheidung von aktiver Euthanasie und Sterbenlassen von eminenter moralischer Bedeutung ist. Sie belässt dem Sterbenden das Recht auf seinen eigenen Tod, nicht im Sinn der manipulierten Selbsttötung, sondern im Sinn einer bewussten Annahme des

Todes, die vonseiten der Ärzte und der Angehörigen durch palliative Schmerzbekämpfung und menschlichen Sterbebeistand unterstützt wird. Der amerikanische Theologe Paul Ramsey hat in seinem Buch „Der Patient als Person“ bereits vor 30 Jahren auf diesen wichtigen Unterschied hingewiesen:

Beim Unterlassen verursacht kein menschlicher Akteur den Tod des Patienten, weder direkt noch indirekt. Er stirbt seinen eigenen Tod an Ursachen, deren Bekämpfung mit möglichen medizinischen Eingriffen nicht mehr barmherzig oder sinnvoll ist. Wir stehen dem Kranken bei und begleiten ihn bei diesem seinem ureigensten Sterben, wobei wir es so schmerzfrei und würdevoll wie möglich machen.<sup>1</sup>

Die aktive Euthanasie verfehlt dagegen den eigenen Tod des Menschen, indem sie ihm vorgreift und ihn in ein gezielt herbeigeführtes, bewusst geplantes Ereignis verwandelt. Wenn die Wiederbelebung der Euthanasieidee in unseren Tagen auch aus dem Protest gegen die therapeutischen Exzesse der modernen Intensivmedizin hervorgeht, so bleibt sie in diesem Protest doch insgeheim noch immer dem gleichen Denkmodell einer technischen Bewerkstelligung des Todes verhaftet. Die künstliche Verlängerung des Lebens um jeden Preis und die bewusste Beschleunigung des Todes entspringen in vielfacher Hinsicht – sowohl aus der Perspektive des Arztes als auch aus der des Patienten – gegensätzlichen Absichten, aber sie stimmen darin überein, dass sie der Annahme des eigenen Todes ausweichen. Zwischen dem Versuch einer äußersten Lebensverlängerung mithilfe der apparativen Medizin und der Tötung auf Verlangen besteht deshalb eine enge Verwandtschaft im Blick auf das beiden zugrunde liegende Paradigma ärztlichen Handelns:

Es gibt zwei Möglichkeiten, den Augenblick des Todes zu umgehen. Die erste besteht darin, diesen Augenblick bewusst so weit wie möglich hinauszuzögern, die andere darin, sich zu fügen und diesem Augenblick vorzugreifen; therapeutischer Übereifer und

---

1 Ramsey, P.: *The Patient as Person*, New Haven 1970, 151.

Euthanasie sind die beiden symmetrischen Versuche, der Begegnung mit dem Tod auszuweichen.<sup>2</sup>

### *3. Selbstbestimmung und Hilfsbedürftigkeit*

Die in den philosophischen Rechtfertigungsversuchen für die Euthanasieforderung unterstellte Autonomie der Person, die sich in der Fähigkeit äußern soll, über den Wert des eigenen Lebens frei von Fremdeinflüssen, allein aus der Binnenperspektive der eigenen Existenz zu urteilen, beruht auf einer abstrakten Konstruktion, die der faktischen Abhängigkeit des menschlichen Daseins nicht gerecht wird. Eine solche unabhängige Lebensrechnung mag philosophisch als letzter Akt autonomer Selbstbestimmung qualifiziert werden, sie kommt jedoch im wirklichen Leben kaum vor, am wenigsten in der letzten Phase des Sterbens, in der die mögliche Erfahrung des eigenen Lebenssinnes nur dann gelingt, wenn sie von der Solidarität und Nähe anderer Menschen mitgetragen wird.

Die Beurteilung des eigenen Lebenswertes stellt immer eine Reaktion auf die Wertschätzung dar, die sterbende Menschen in ihrer Umgebung noch erfahren. Deshalb lässt sich auch die klare gedankliche Unterscheidungslinie, die gesellschaftliche Nützlichkeitsabwägungen und die Rücksicht auf Fremdinteressen aus der autonomen Beurteilung des verbleibenden Lebensinteresses ausschließen soll, in der realen Welt nicht durchhalten. Eine Argumentation, die ihren Ausgangspunkt allein beim Gedanken der Autonomie und Selbstbestimmung des Menschen nimmt, ist zudem nur scheinbar frei von anthropologischen Voraussetzungen. Sie enthält in Wahrheit eine dezidierte anthropologische Prämisse – Autonomie im Sinne der Autarkie und Selbstgenügsamkeit –, die

---

2 Malherbe, J.-F.: Medizinische Ethik, Würzburg 1990, 183.

am gesunden, leistungsbewussten und keiner Hilfe bedürftigen Individuum abgelesen ist und auf die Situation des Sterbens übertragen wird. Zudem darf die Autonomievorstellung nicht auf den Anspruch verkürzt werden, eigene Wünsche durchzusetzen. Autonomie meint nicht nur Selbstbestimmung in dem Sinn beliebiger Wahl und Entscheidung, sondern eine grundlegende Verfasstheit der Person, in der das Vermögen zur freien Selbstentscheidung gründet. Darüber hinaus steht Autonomie in konstitutiven Bezügen der Anerkennung und Wertschätzung durch die anderen; werden diese kommunikativen Bezüge verneint oder willentlich abgeschnitten, wird auch die Autonomie zerstört.

Angesichts der faktischen Abhängigkeit des menschlichen Daseins, die am Lebensende und in der terminalen Sterbephase in besonderer Intensität hervortritt, erfordert ein menschenwürdiges Sterben mehr als bloßen Respekt vor einer angeblich unbeeinflussten Selbstbestimmung des Sterbenden. Menschenwürdiges Sterben ist, wenn der Begriff nicht nur als eine rhetorische Legitimationsformel dienen soll, hinter der sich die Verweigerung wirklicher Hilfe verbirgt, überhaupt nur unter der Bedingung möglich, dass personale Beziehungen und das Angebot menschlicher Nähe aufrechterhalten werden. Unsere moralischen Pflichten gegenüber Sterbenden, so zeigt sich in dieser umfassenderen Perspektive, lassen sich nicht auf den formalen Respekt vor ihrer Autonomie und Selbstbestimmung reduzieren. Wirkliche Anerkennung, die der Herausforderung des Sterbens nicht ausweicht, erfordert in Situationen extremer Belastung immer auch die Bereitschaft zum Dabeibleiben, zum geduldigen Ausharren und zuletzt: zum gemeinsamen Warten auf den Tod.

Die Charta des Europarates zum „Schutz der Menschenrechte und der Würde unheilbar Kranker und Sterbender“ aus dem Jahre 1999 proklamiert deshalb ausdrücklich, dass sich die unverletzbare Würde des Menschen über alle Phasen des Lebens erstreckt und daher auch den Anspruch auf ausreichenden Schutz und wirksame

Unterstützung und Hilfe beim Sterben umfasst. Die Bereitschaft, die Würde unheilbar Kranker und sterbender Menschen zu achten, kommt insbesondere in dem Bemühen zum Ausdruck, ihnen eine angemessene räumliche und menschliche Umgebung zu schaffen, die ein würdevolles Abschiednehmen vom Leben ermöglicht. Zu den Faktoren, die ein würdevolles Sterben erschweren oder vermindern, zählt die Unruhe und Angst; die mangelnde Gesamtbetreuung Sterbender unter Berücksichtigung ihrer psychologischen, sozialen und spirituellen Bedürfnisse, die künstliche Verlängerung des Sterbeprozesses durch sinnlos gewordene medizinische Behandlungsmaßnahmen, die gesellschaftliche Diskriminierung von körperlicher Schwäche, Pflegebedürftigkeit und Angewiesenheit auf fremde Hilfe, die den gesellschaftlichen Leitbildern von Selbstbestimmung, Unabhängigkeit und körperlicher Schönheit widersprechen, die Not, allein und verlassen sterben zu müssen, die Angst, als Belastung für andere empfunden zu werden sowie die Begrenzung lebenserhaltender Maßnahmen aus ökonomischen Gründen. Ebenso führt die unzureichende Allokation materieller Ressourcen für die gesellschaftliche Aufgabe der Sterbebegleitung zur Missachtung der Würde Sterbender und ihrer Rechte im Sterben; als Gegenstrategien, die das gesellschaftliche Bewusstsein für die Rechte Sterbender stärken sollen, fordert die Charta ausreichende Maßnahmen zur Qualitätssicherung palliativer Pflege und Behandlung, den Ausbau von Forschungszentren für die palliative Medizin und die pflegerische Betreuung Sterbender sowie eine verstärkte öffentliche Wertschätzung und Förderung der Hospiz-Bewegung. Schließlich erfordert die Würde unheilbar Kranker und Sterbender Menschen, dass ihr Recht respektiert wird, am eigenen Sterben nicht durch medizinische Maßnahmen gehindert zu werden, die ihnen entgegen einer schriftlichen Patientenverfügung oder ihrer mutmaßlichen Willensbestimmung aufgedrängt werden. In ihren letzten Bestimmungen fordert die Charta, dass der Respekt vor der Würde Sterbender absichtliche Tötungshandlungen

niemals legitimieren kann; auch die Äußerung eines Sterbewunsches stellt keinen ausreichenden Rechtfertigungsgrund für willentliche Handlungen dar, die den Tod herbeiführen sollen. Die Charta des Europarates versteht sich als Proklamation der Rechte unheilbar Kranker und Sterbender, die keinen Anspruch auf systematische Geschlossenheit oder materiale Vollständigkeit erhebt. Sie umfasst sowohl individuelle Abwehrrechte als auch soziale Anspruchsrechte, deren Verletzung schwerer sanktionierbar ist. Gerade die unabgeschlossene Liste der Einzelforderungen zeigt jedoch, dass sich die Rechte Sterbender nicht auf den Respekt vor einer angeblich unbeeinflussbaren Selbstbestimmung reduzieren lassen, sondern entsprechend dem hier vertretenen Ansatz eine umfassende Hilfestellung während des gesamten Sterbeprozesses erfordern.

#### *4. Sterbewünsche als Ausdruck rationaler Selbstbestimmung?*

Auch unterliegt der Kranke in den einzelnen Sterbephasen wechselnden Stimmungen, sodass der in einem depressiven Stadium geäußerte Wunsch nach einer künstlichen Verursachung des Todes von einem neuen Lebensschub abgelöst werden kann, der dem Kranken eine bewusste Annahme des Todesschicksals ermöglicht. Vor allem aber bleibt der Todeswunsch selbst ein zweideutiges Signal, dessen Bedeutung schwer zu entschlüsseln ist. Ebenso wie die verzweifelte Geste der versuchten Selbsttötung sind auch sprachlich geäußerte Sterbewünsche im letzten Krankheitsstadium häufig verhüllte Mitteilungen, die auf einer tieferen Beziehungsebene etwas anderes meinen, als sie äußerlich ausdrücken. Oftmals sind sie ein Appell, den Sterbenden in seiner letzten Lebensphase nicht allein zu lassen, also der Wunsch nach wirksamer Hilfe im Sterben. Hinter der Bitte „wenn ich doch sterben könnte“ verbirgt sich dann der Ruf nach menschlicher Nähe und nach solidarischem Beistand, der durch eine wörtliche Erfüllung des Sterbe-

wunsches gerade enttäuscht würde. Auch wenn man die Möglichkeit eines selbstbestimmten Todeswillens als Ergebnis einer rationalen Lebensbilanz grundsätzlich nicht ausschließen kann, bleibt damit zu rechnen, dass die Euthanasiebitte in der Einsamkeit und Hilflosigkeit der letzten Sterbephase nur eine Seite der Stimmungslage des Kranken zum Ausdruck bringt und dass diese auch auf dem Hintergrund einer Patientenverfügung aus gesunden Tagen kein eindeutiges Signal darstellt.<sup>3</sup>

Die Erfahrung der Hospizbewegung zeigt zudem, dass ein ernsthafter Wunsch nach aktiver Euthanasie noch seltener geäußert wird, wenn unheilbar kranke Menschen wissen, dass sie auch in der letzten Sterbephase mit einer wirksamen Schmerzbekämpfung und menschlichem Beistand rechnen können. Dieser in der ärztlichen Erfahrung vielfach bestätigte Umstand verweist auf der theoretischen Begründungsebene auf eine innere Widersprüchlichkeit der Euthanasieidee, die von ihren Vertretern meist umgangen wird. Ärztliche Tötungshandlungen sollen nur als *ultima ratio* in Frage kommen, also nur unter der Voraussetzung moralisch zulässig sein, dass sie die letzte noch verbleibende Möglichkeit darstellen, einem sterbenden oder schwerkranken Menschen wirksam zu helfen. Der Eintritt dieser Bedingungen lässt sich aber kaum noch mit der geforderten Sorgfalt feststellen, wenn der Rückgriff auf einvernehmliche oder, wenn die Äußerung selbstbestimmter Wünsche nicht mehr erfolgen kann, auch auf nicht-freiwillige Tötungshandlungen erst einmal Eingang in den klinischen Alltag gefunden hat. Die Befürchtung, dass die Tötung auf Verlangen die Suche nach pflegerischen und palliativen Alternativen auch verdrängen kann und als der schnellere, aufwandslosere und kostengünstigere Weg zum Ziel eines ruhigen Todes oder der Befreiung von schweren Leidenszuständen angesehen wird, ist nicht aus der Luft gegriffen. Die Gefahr einer unkontrollierbaren Ausweitung erscheint sehr wohl real,

---

3 Von Lutterotti, M.: Menschenwürdiges Sterben, Freiburg 1985, S. 108-109.

zumal die Euthanasieforderung langfristigen gesellschaftlichen Entwicklungen wie der zunehmenden Vereinzelung der Menschen, dem demographischen Trend zur Überalterung und der ökonomischen Kostenexplosion im Gesundheitswesen auf ihre Weise durchaus entgegenkommt. Die von einem liberalen Selbstbestimmungspathos genährte Erwartung, dass die Möglichkeit der aktiven Euthanasie die Freiheit der Sterbenden stärkt und ihre Chancen zur Einflussnahme auf die konkreten Umstände ihres Sterbens gleichsam automatisch erhöht, bleibt für dieses Dilemma blind. Es ignoriert die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie die subtilen Mechanismen, die das Leben der Sterbenden der Willkür ihrer Umgebung ausliefern können.

### *5. Töten und Sterbenlassen*

Das Begriffspaar von „aktiv“ und „passiv“, von Töten und Sterbenlassen bleibt für den Arzt eine entscheidende Orientierungshilfe im Schnittfeld zwischen Lebensschutz und Tötungsverbot, die ihm hilft, die Reichweite und Grenze seines ärztlichen Auftrages zu erkennen. Der theoretische Vergleich beider Handlungstypen führt sowohl hinsichtlich der Intentionalität des Handelnden als auch der Kausalität in der Herbeiführung des Todes zu wichtigen Differenzierungen, die in einer ethischen Beurteilung nicht unterlaufen werden dürfen. Direktes Handlungsziel der „passiven“ Euthanasie sind die größtmögliche Freiheit des Sterbenden von Angst- und Schmerzzuständen, der Abbruch einer das Leiden verlängernden Behandlung sowie der Verzicht auf weitere medizinische Interventionen, die nicht mehr durch das nunmehr palliative Behandlungsziel indiziert sind, wohingegen durch die „aktive“ Euthanasie der Tod direkt und unmittelbar herbeigeführt wird. Entsprechend stellt der Abbruch kurativer Behandlungsformen im ersten Fall zwar eine notwendige, doch nicht hinreichende Bedin-

gung für den Eintritt des Todes dar, während im zweiten Fall der Tod im Sinne zureichender Antezedenz-Bedingungen durch den Arzt herbeigeführt wird.<sup>4</sup>

Auch wenn die Tragweite und die präzise begriffliche Abgrenzung dieser Unterscheidung innerhalb der wissenschaftlichen Ethik umstritten bleiben, kommt ihr in dem Interaktionsgefüge zwischen Arzt und Patient auf der einen sowie Arzt und Angehörigen auf der anderen Seite hohe Bedeutung zu. Ein unheilbar Kranker, der nach einem künstlichen Reanimationsversuch den Wunsch äußert, diesen bei einem weiteren Herzstillstand nicht zu wiederholen, bittet darum, dass der Arzt ihn sterben lässt, wenn seine Zeit gekommen ist. Er bittet, die ihm gesetzte Grenze zu achten, aber er will nicht, dass der Arzt diese Grenze von sich aus setzt und ihn tötet. Der Arzt, der umgekehrt einen unheilbaren Patienten sterben lässt und eine aussichtslos gewordene Behandlung abbricht, tut dies seinerseits in dem Wissen, dass seine medizinische Kunst nicht der Lebensverlängerung um jeden Preis, sondern dem Wohl eines konkreten Menschen dient, der seiner ärztlichen Fürsorge auch in der letalen Phase des Sterbeprozesses bedarf. Er achtet den ihm anvertrauten Patienten in der Verletzlichkeit und Hilfsbedürftigkeit seines leiblichen Seins, indem er sein Sterben zu erleichtern sucht, aber dabei die letzte Grenze des Todes respektiert, die allen Beteiligten – dem Sterbenden, seiner Umgebung, dem staatlichen Gesundheitssystem und auch dem Arzt – gezogen sind.

Vor allem utilitaristische Ethiker ziehen aus diesen handlungstheoretischen Analysen und weiteren Untersuchungen über den ontologischen Status von Unterlassungen und die Kausalität negativer Ereignisse den Schluss, dass es zwischen Handeln und Unterlassen überhaupt keinen moralisch relevanten Unterschied gibt. So

---

4 Ricken, F.: Handeln und Unterlassen. In: Lexikon der Bioethik (hrsg. von W. Korff u. a.), Gütersloh 1998, S. 200.

folgert Birnbacher aus dem Umstand, dass auch Unterlassungen in bestimmter Weise kausal wirksam sein können, dass es keinen vernünftigen Grund gebe, „dem Unterlassenden nicht dieselbe moralische Folgenverantwortung zuzuschreiben wie dem Handelnden“<sup>5</sup>. Das ist unter der Prämisse, dass allein die Folgen für die moralische Beurteilung von Handlungen bedeutsam sind, nur konsequent. Da diese Prämisse in der Analyse der Kausalwirkung von Unterlassungen aber bereits vorausgesetzt ist, verfällt die subtile Analyse einem Zirkelschluss. Die Argumentation, der Unterlassende sei, da er einen Geschehensablauf durch sein Eingreifen unterbrechen könnte und daher an der gesamten Ereigniskette kausal beteiligt ist, für das Eintreten aller dieser Ereignisse auch moralisch verantwortlich, wäre nur dann stringent, wenn der Unterlassende in den Geschehensablauf mit moralisch zulässigen Mitteln eingreifen könnte. Innerhalb einer utilitaristischen Ethik kann jedoch nach der Zulässigkeit der Mittel nicht eigens gefragt werden; das Beurteilungskriterium der Mittelwahl wird einfach zugunsten der Folgenbewertung übersprungen. Es wird ohne weitere Prüfung unterstellt, dass der Unterlassende, wenn es ihm *physisch* möglich wäre, eine bestimmte Ereigniskette zu unterbrechen, er dazu auch *moralisch* in der Lage sein müsste. Fragt man aber nicht mehr nach der moralischen Zulässigkeit der Mittel, sondern nur noch nach den beabsichtigten Folgen, so ergibt sich mit scheinbarer Folgerichtigkeit, dass, wenn diese identisch sind, auch Handeln und Nicht-Handeln in moralischer Hinsicht gleichbedeutend sein müssen. Dies ist aber tatsächlich nur dann der Fall, wenn das Eingreifen dem Unterlassenden auch moralisch möglich wäre; für die Folgen gebotener Unterlassungen, die sich aus dem Fehlen einer moralischen Handlungsbegegnung ergeben, trägt dagegen niemand Verantwortung.<sup>6</sup>

5 Birnbacher, D.: Tun und Unterlassen, Stuttgart 1995, S. 99.

6 Vgl. Spaemann, R.: Moralische Grundbegriffe, München 1983, S. 65f.

Die Unangemessenheit einer Analyse, in der die Tötung auf Verlangen und das Sterbenlassen als gleichermaßen absichtliches Bewirken des Todes interpretiert wird, zeigt sich im Vergleich mit einer anderen Konstellation, die moralisch und rechtlich eindeutig als Tötungsdelikt aufzufassen ist. Eine Mutter, die ihr Kind verhungern lässt, ist für seinen Tod verantwortlich; ihr Tun wird deshalb als unterlassene Hilfeleistung oder auch als Töten durch Unterlassen bezeichnet. Wer die These von der intentionalen Parität zwischen Töten auf Verlangen und Sterbenlassen teilt, müsste folgerichtig das Handeln eines Arztes, der einen unheilbar Kranken sterben lässt und das Handeln der Mutter, die ihr Kind verhungern lässt, auf eine Stufe stellen. Eine solche Gleichsetzung ist jedoch unannehmbar, weil sie einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Handlungskonstellationen übersieht: Der Arzt verfügt in medizinisch aussichtsloser Lage über kein adäquates und zumutbares Mittel mehr, das den Tod des Patienten abwenden könnte, während es der Mutter Weiteres möglich wäre, ihr Kind nicht verhungern zu lassen.

Auch die kausale Rolle des Arztes wird verzeichnet, wenn man den Verzicht auf eine Weiterbehandlung zum Schaden des Patienten als gleichgewichtige Beteiligung an der Ursache des Todes wie im Fall der Tötung auf Verlangen bewertet. Der Behandlungsabbruch räumt ein Hindernis hinweg, das den Eintritt des Todes bislang hinauszögerte; ohne dieses Hindernis führt der Krankheitsverlauf schneller zum Tod, als es bei einer Fortführung der Behandlung voraussichtlich der Fall wäre. Das Unterlassen des Arztes ist daher eine notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung für den Eintritt des Todes, dessen eigentliche Ursache die Krankheit selbst ist. Der Patient stirbt an seiner Krankheit, nicht durch das Handeln des Arztes. Hinzugefügt werden muss, dass der Arzt auch beim Abbruch einer kurativen Behandlung dem Sterbenden weiterhin durch palliative Maßnahmen gegen Schmerzen, Angst und innere Unruhe beisteht; das Unterlassen bezieht sich nur auf die

Fortführung einer kurativen Therapie, die ihr Ziel nicht mehr erreichen kann, nicht aber auf die ärztliche Fürsorgepflicht als solche.<sup>7</sup>

Anders verhält es sich dagegen bei der Tötung auf Verlangen, bei der der Arzt den Tod des Patienten als ein Mittel zur Herbeiführung eines besseren Zustandes (der Ruhe, der Leid- und Schmerzfreiheit) willentlich herbeiführt. Dabei ist die kausale Rolle des Arztes eindeutig eine andere als beim Sterbenlassen. In der Reihe sämtlicher Antezedenzbedingungen, die erfüllt sein müssen, damit der Tod eintreten kann, ist sein Handeln die letzte, vollständige und auslösende Ursache des Todes. Zwar spielt auch der progrediente Krankheitsverlauf eine kausale Rolle, da der Arzt den Tod des Patienten nur als Mittel zur Abwendung des Leides will, das durch die Krankheit verursacht wird. Dennoch stirbt der Patient nicht unmittelbar an seiner Krankheit, sondern weil er vom Arzt auf sein Verlangen hin getötet wird; dessen Handeln genügt, um den Tod herbeizuführen. Die unterschiedliche kausale Effizienz des ärztlichen Handelns in beiden Konstellationen kann ein Gedankenexperiment verdeutlichen, das auf den ersten Blick merkwürdig anmutet: Stellen wir uns vor, die durch menschliches Tun oder Unterlassen beeinflussbaren Handlungsszenarien des Sterbenlassens oder der Tötung auf Verlangen kämen gegenüber einem gesunden Menschen zur Anwendung. Dies ist zwar ein befremdlicher Gedanke, aber er führt die subtilen kausalitätstheoretischen Überlegungen, die alle relevanten Unterschiede zwischen den einzelnen Kausalfaktoren (insbesondere zwischen dem Handeln menschlicher Akteure und dem Krankheitsgeschehen selbst) zu verwischen drohen, zum entscheidenden Punkt zurück: Im ersten Fall würde der Gesunde weiterleben, weil der Arzt den Tod eben nicht herbeiführt, im zweiten Fall dagegen würde er getötet,

---

7 Die Bundesärztekammer spricht deshalb vom Wechsel des Behandlungsziels, das nach dem Abbruch kurativer Therapien durch den Auftrag der Leidminderung definiert ist.

weil das Handeln des Arztes den Tod als ausreichende Ursache unmittelbar bewirkt.

Blicken wir von den konkreten medizinischen Fallkonstellationen nochmals auf die Unterscheidung zwischen Handeln und Unterlassen als solche zurück, so zeigt sich: In moralischer Hinsicht ist dieser Unterschied nur dann bedeutungslos, wenn der Unterlassende über eine wirksame und zugleich moralisch akzeptable Alternative verfügt, die er absichtlich nicht wählt. Wo dies dem Unterlassenden wie bei der willentlichen Nicht-Verhinderung eines Verbrechens oder dem Bestehenlassen eines Irrtums unterstellt werden kann, ist sein Nicht-Handeln moralisch ebenso wie ein aktives Tätigwerden zu beurteilen. Nur dann gilt der Grundsatz, dass der Ausführungsmodus einer Handlung für ihre moralische Bewertung keine Rolle spielt.<sup>8</sup> Wo der Unterlassende dagegen auf ein aktives Handeln verzichtet, weil er über keine moralisch vertretbare Alternative verfügt, trägt er für die Folgen seiner Unterlassung keine Verantwortung. Sein Unterlassen kann dann nicht als bloße Variante oder andere Ausführungsmodalität ein und derselben Handlung beschrieben werden. Vielmehr gehört in solchen Fällen beides, das Unterlassen wie das Tätigwerden verschiedenen Handlungstypen an, die – wie das Sterbenlassen und die Tötung auf Verlangen – auch in moralischer Hinsicht unterschiedlich beurteilt werden müssen.

---

8 Bei medizinischen Entscheidungen am Lebensende ist dies etwa dann der Fall, wenn sich die Frage stellt, ob der Abbruch einer künstlichen Ernährung dadurch herbeigeführt werden soll, dass eine noch laufende Infusion durch aktives Eingreifen beendet oder aber durch Nichthandeln dasselbe Ergebnis erreicht wird, indem die leere Flasche nicht gegen eine volle ausgetauscht wird. Wenn der Abbruch der künstlichen Ernährung nach Würdigung aller Umstände als moralisch legitim beurteilt werden kann, ist es moralisch unerheblich, ob dies durch Tun oder Nicht-Tun geschieht.

*Schlussbemerkung*

Auch in einer Gesellschaft, zu deren sozialen Spielregeln die moralische Akzeptanz der aktiven Euthanasie gehört, werden nur wenige Menschen die Alternative zur Annahme des ihnen verfügbaren Todes als ein heiteres Sterben zur rechten Zeit erfahren. Die Regel wird eher ein im Einklang mit den medizinischen, materiellen und menschlichen Ressourcen dieser Gesellschaft geplanter Tod sein, dem die Sterbenden unter der Fahne von Humanität und Menschenwürde ausgeliefert sind. Dagegen wahren das Tötungsverbot und seine unbedingte Respektierung im ärztlichen Handeln sowohl die Würde des Arztes als auch die seines Patienten. Die Bereitschaft, die in Geburt und Tod verfügbaren Grenzen hinzunehmen, führt zu keiner Entfremdung des Menschen, über die er sich in der Kraft seiner moralischen Selbstbestimmung erheben müsste. Es gehört vielmehr zu seiner Würde als endlichem Wesen, dass er nicht gegen alle Grenzen rebellieren muss, sondern auch unter extremen Belastungen in ihnen leben und sterben darf. Die Verfügtheiten des Daseins, allem voran die Last der Krankheit und das Schicksal des Todes, einmal ganz aufheben zu können, bleibt ein vergeblicher Traum. Es kann deshalb kein sinnvolles Ziel ärztlichen Handelns sein, Leid unbedingt und um jeden Preis zu vermeiden. Wohl aber gehört es zum ärztlichen Auftrag, dem leidenden Menschen bis zum Schluss zur Seite zu stehen. Wenn man darüber nicht im Ungewissen bleiben muss und sich auf die Zusage wirksamer Hilfe im Sterben verlassen kann, lässt sich auch die Angst vor dem künftigen Leiden leichter ertragen. Die Hoffnung unheilbar kranker und sterbender Menschen richtet sich dann darauf, *an* der Hand eines Menschen zu sterben, nicht *durch* die Hand des Arztes getötet zu werden.

# Tod aus rechtlicher Perspektive

*Christian Hillgruber*

## *1. Leben und Tod – ein Thema auch für Juristen*

Leben und Tod: Das ist nicht nur ein Thema für Mediziner, Philosophen und Theologen, sondern auch für Juristen.

Die Frage nach dem Tod und dem Umgang mit ihm ist schon aus einem fundamentalen, staatsphilosophischen Grund ein Thema, dem auch und gerade Juristen nicht ausweichen können. Denn wenn man einem der bedeutendsten Staatstheoretiker, Thomas Hobbes, folgt, dann ist es gerade die Todesfurcht, die Furcht vor einem gewaltsamen Tod, oder positiv gewendet, das Verlangen, sich selbst zu erhalten, das die Individuen dazu bewegt, den höchst unsicheren, sich als Krieg aller gegen alle erweisenden Naturzustand zu verlassen und sich als bürgerliche Gesellschaft unter staatlicher Gewalt zu konstituieren. Der Staat kann Sicherheit zwar nicht in jedem Einzelfall garantieren, aber doch immerhin dafür sorgen, dass es mit der immerwährenden Todesfurcht ein Ende haben kann.<sup>1</sup>

Einmal errichtet, muss sich der Staat der Frage nach Beginn und Ende des Lebens seiner Bürger aus einem einfachen, praktischen Grund stellen: Aus Gründen der Rechtssicherheit müssen der rechtliche Anfang und das rechtliche Ende, d. h. der Zeitpunkt des Erwerbs und des Verlusts der Rechtsfähigkeit exakt fixiert werden. Da Geburt und Tod keine punktuellen, medizinisch-naturwissenschaftlich feststehenden Ereignisse darstellen, sondern den Ab-

---

<sup>1</sup> Vgl. Isensee, J.: Die alte Frage nach der Rechtfertigung des Staates, JZ 1999, S. 265 (271). Rollecke, G.: Staat und Tod, 2004, S. 81 ff.

schluss von Entwicklungsprozessen markieren, kann auch bei natürlichen Personen auf eine diesbezügliche Regelung des für die Rechtsordnung oder Teilrechtsordnung maßgeblichen Zeitpunkts für die Erlangung und den Verlust der Rechtsfähigkeit nicht verzichtet werden. Der Staat muss also, schon um der Ordnungsfunktion des von ihm gesetzten Rechts wegen als befugt, ja als verpflichtet angesehen werden, den maßgeblichen Anfangs- und Endzeitpunkt der rechtlich relevanten Existenz menschlichen Lebens (unter Berücksichtigung des jeweils neuesten medizinisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisstandes, aber nicht notwendig strikt akzessorisch dazu) zu bestimmen, gegebenenfalls zu korrigieren. Die Rechtsordnung muss klären, wer unter ihr Rechtssubjekt ist, ab wann und bis wann jemand Rechtsperson, d. h. Träger von subjektiven Rechten und Pflichtenadressat sein kann. Die Rechtsordnung beantwortet diese Fragen häufig nicht einheitlich, sondern in ihren Teilen, bisweilen sogar einzelnen Regelungen je nach Thema und Klärungsbedarf differenziert.

### 1.1. Zivilrechtliche Rechtsfähigkeit und strafrechtlicher Lebensschutz

So beginnt die zivilrechtliche Rechtsfähigkeit des Menschen nach § 1 BGB erst mit der Vollendung der Geburt. Dessen ungeachtet ist die Leibesfrucht u. a. nach § 1923 Abs. 2 BGB erbfähig, hat sie im Fall der Tötung ihres Unterhaltspflichtigen Ersatzansprüche (§ 844 Abs. 2 S. 2 BGB) und kann durch einen echten Vertrag zugunsten Dritter (§ 331 Abs. 2 BGB) begünstigt werden (zu Unterhaltsansprüchen siehe § 1615 o BGB). Zwar vollzieht sich der endgültige Rechtserwerb (z. B. der Erbanfall) in all diesen Fällen erst und nur, wenn es zur Lebendgeburt des Kindes kommt. Er ist in diesem Sinne aufschiebend bedingt. Gleichwohl ist es gerechtfertigt, insoweit von einer beschränkten Rechtsfähigkeit oder Teilrechtsfähigkeit des nasciturus zu sprechen. Dafür spricht auch

§ 1912 BGB, der zur Wahrung dieser „künftigen Rechte“ der Leibesfrucht – „ihrer“ Rechte – den Eltern als Sorgeberechtigten, hilfsweise einem zu bestellenden Pfleger als Aufgabe zuweist.<sup>2</sup>

Die zivilrechtliche Rechtsfähigkeit endet prima facie mit dem Tod. Mit dem Tode einer Person geht deren Vermögen als Ganzes auf den oder die Erben über (§ 1922 Abs. 1 BGB). Doch wirkt sich hier bei testamentarischer oder erbvertraglicher Verfügung für den Todesfall die Ausübung der Testierfreiheit in ihren Rechtsfolgen gerade über den Tod des Erblassers hinaus als wenn nicht dauerhafte, so doch jedenfalls langfristige Bindung aus. Auf diese Weise ermöglicht das Recht Selbstbestimmung post mortem. Der rechtsgeschäftlich wirksam erklärte letzte Wille behält seine maßgebliche rechtliche Geltung auch nach dem Tod und dem mit ihm eingetretenen Erbfall; gerade ihn soll er ja auch regeln: So übt der Tote hinsichtlich des von ihm hinterlassenen Vermögens eine rechtlich vermittelte Herrschaft über die ihn Überlebenden.<sup>3</sup>

Aber auch in anderer, ideeller Hinsicht überlebt der Mensch zivilrechtlich seinen Tod. Seine geistige Persönlichkeit erfährt auch postmortal den Schutz der Rechtsordnung. Nach der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs wirkt das sogenannte allgemeine Persönlichkeitsrecht über den Tod hinaus. Die schutzwürdigen Werte der Persönlichkeit überdauern die Rechtsfähigkeit ihres Subjekts, das mit dem Tod erlösche<sup>4</sup>. Deshalb besteht ein persönlichkeitsrechtlicher Unterlassungsanspruch gegen eine grobe, ehrverletzende Entstellung des Lebensbildes des Verstorbenen, dessen Prägung mit dem Tode seinen Abschluss gefunden hat, aus

---

2 Im Umfang ihrer materiellen Berechtigung dürfte die Leibesfrucht daher konsequenterweise auch als prozessualen Geltendmachung der ihr zustehenden Rechte parteifähig anzusehen sein.

3 Vgl. dazu Isensee, J: Zeitliches Ende des Rechts auf Leben – Grundrechtsschutz nach dem Hirntod, in: ders., *Recht als Grenze – Grenze des Rechts*, Texte 1979-2009, 2009, S. 67, 78 f.

4 Grundlegend BGHZ 50, 133 (136).

§ 823 Abs. 1, 1004 BGB i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG. Das Persönlichkeitsrecht, so der BGH, sei als höchstpersönliches Recht zwar un-vererblich. Die Rechtsordnung könne aber Gebote und Verbote für das Verhalten der Rechtsgenossen zum Schutze verletzungsfähiger Rechtsgüter auch unabhängig vom Vorhandensein eines lebenden Rechtssubjekts vorsehen und namentlich Unterlassungsansprüche der in Rede stehenden Art durch jemanden wahrnehmen lassen, der nicht selbst Subjekt eines entsprechenden Rechts sei, wenn der ursprüngliche Träger dieses Rechts durch den Tod die Rechtsfähigkeit verloren habe.<sup>5</sup> Der postmortale Persönlichkeitschutz wird von den Wahrnehmungsberechtigten, in erster Linie den vom Verstorbenen zu Lebzeiten dazu Berufenen, hilfsweise den nahen Angehörigen des Verstorbenen nur in Prozesstand-schaft, also als fremdes, dem Verstorbenen zustehendes Recht im eigenen Namen geltend gemacht.<sup>6</sup> Die Zuordnung zum Recht des Verstorbenen kann als beschränkte postmortale (Grund-)Rechtsfähigkeit auf – unbestimmte Zeit gedeutet werden.<sup>7</sup>

Für den strafrechtlichen Schutz des Lebens nach § 211 ff. StGB ist – anders als beim Anfang der zivilrechtlichen Rechtsfähigkeit – der Beginn des Geburtsaktes, d. h. beim regulären Geburtsverlauf das Einsetzen der Eröffnungswehen maßgebend (vgl. § 217 StGB: „in der Geburt“). Pränatale lebensvernichtende Einwirkungen auf den embryo in utero werden erst ab dem Zeitpunkt der Nidation und nur nach Maßgabe der §§ 218 ff. StGB strafrechtlich

---

5 BGHZ 50, 133 (137).

6 Vgl. BGHZ 107, 384 (388 f., 395) – Emil Nolde; OLG München NJW-RR 1994, 925 (926).

7 Ihre praktische Bedeutung liegt etwa darin, dass anders als sonst in Fällen schwerer Persönlichkeitsrechtsverletzung ein Anspruch auf Schadensersatz in Geld für den erlittenen immateriellen Schaden ausscheidet: „Dies folgt bereits aus der Funktion der Entschädigung, die dem Betroffenen in erster Linie eine Genugtuung für die ihm zugefügte Verletzung seiner Persönlichkeit verschaffen soll“; BGH NJW 1974, 1371; OLG München NJW-RR 1994, 925.

geahndet; das Embryonenschutzgesetz verbietet dagegen strafbewehrt jede nicht ihrer Erhaltung dienende Verwendung extrakorporal, d. h. in vitro erzeugter menschlicher Embryonen als Missbrauch derselben (§ 2 Abs. 1 ESchG).

Wird auch der Tote noch strafrechtlich geschützt? Das strafbewehrte Verbot einer Störung der Totenruhe (§ 168 StGB) soll nach überwiegender Auffassung das Pietätsgefühl der Angehörigen des Verstorbenen und der Allgemeinheit schützen. Aber geht es nicht auch und vor allem um die Achtung des Toten selbst? Wer Schindluder mit den körperlichen Überresten eines Verstorbenen treibt, missachtet die fortwirkende geistige Persönlichkeit, die auch postmortal schutzwürdig und schutzbedürftig erscheint<sup>8</sup>.

## 1.2. Menschenwürde – Rechtssubjektivität über den (Hirn)Tod hinaus

Zu dieser Sichtweise zwingt jedenfalls das Verfassungsrecht. Zwar regelt das Grundgesetz nicht ausdrücklich Anfang und Ende der Grundrechtsfähigkeit. Aber die Garantie der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG), die schon dem Ungeborenen und auch noch dem Verstorbenen eigen ist, gebietet es, den Grundrechtsschutz so früh wie möglich beginnen und so spät wie möglich enden zu lassen, um niemanden von dieser fundamentalen Rechtsgarantie willkürlich auszuschließen. Jedem Menschen kommt unabhängig von seinem Entwicklungsstand um seiner selbst willen ein nicht nur von der staatlichen Gewalt<sup>9</sup>, sondern, wie sich entstehungsgeschichtlich belegen lässt<sup>10</sup>, auch von jedem privaten Dritten unbe-

---

8 Vgl. nur Schönke/Schröder, StGB, 27. Aufl. 2006, Rn. 2; BT-Drucks. 10/3758, S. 4 f.; BT-Drucks. 10/6568, S. 4.

9 BVerfGE 109, 279 (312 f.).

10 Vgl. Süsterhenn, A.: 32. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 11.01.1949, in: Bundestag/Bundesarchiv (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 5/II (1993), S. 910, 912.

dingt zu achtender Wert zu. Die Unantastbarkeitsformel garantiert die Achtung der Menschenwürde umfassend<sup>11</sup>. Ein Mensch ist – für jedermann verbindlich – selbständige Person, nicht verfügbare Sache, er gehört niemandem anders als sich selbst und muss deshalb stets Zweck an sich selbst bleiben<sup>12</sup>. Würde haben bedeutet, Rechtssubjekt sein. Jeder Mensch ist Rechtssubjekt. Jeder Mensch ist kraft des in Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG liegenden Anerkennungsakts<sup>13</sup> Person, Rechtsperson. Im Geltungsbereich des Grundgesetzes, d. h. für die deutsche Staatsgewalt und wegen der unmittelbaren Drittwirkung des Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG auch für jeden Einzelnen, ist kein Mensch bloß Objekt. Das heißt: Der Staat oder auch ein privater Dritter darf niemals über einen Menschen wie über eine Sache verfügen. Wenn der Staat einem Menschen etwas abverlangt, muss er ihn stets als verpflichtetes Rechtssubjekt ansprechen<sup>14</sup>. Und ein Dritter kann nicht schon kraft seiner eigenen Autonomie auf einen gleichermaßen würde- und freiheitsbegabten Menschen nach eigenem Gutdünken zugreifen. Nicht die eigene grundrechtliche Freiheit, die in der gleichen jedes anderen ihre immanente Grenze findet, sondern erst und nur die Einwilligung des Betroffenen eröffnet ihm einen erweiterten, über sich selbst hinausweisenden und in die Rechts- und Freiheitssphäre des anderen hineinreichenden Freiheitsraum.

Mit der Feststellung, dass jedem Menschen Würde in diesem Sinne zukommt, ist allerdings noch nicht die schwierige Frage beantwortet, ab wann und bis wann ein der Subspezies *Homo sapiens sapiens* angehörendes Wesen Mensch im Sinne des Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG ist. Die Grenzfragen, über die wir heute angesichts der Fortschritte der Medizin nachzudenken aufgerufen sind, waren

---

11 Siehe nur M. Herdegen, in: Maunz/Dürig, Art. 1 Abs. 1 Rdnr. 70.

12 BVerfGE 45, 187 (228).

13 Siehe hierzu Enders, C.: Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 1997, S. 431 m. Fn. 304.

14 Zu diesem Aspekt Enders (wie Anm. 13), S. 430.

für die Väter und Mütter des Grundgesetzes noch kein Thema. Ein Wesen, das von einer Frau geboren wurde, galt als Mensch – kategorisch, ohne weitere Bedingung. Die Frage, ob auch das Ungeborene Leben Rechte hat, stellte sich ausnahmslos im Zusammenhang mit der Schwangerschaft.<sup>15</sup> Und für die Frage, wann der Mensch aufhört, Mensch zu sein, konnten auch die Väter und Mütter des Grundgesetzes noch auf Friedrich Carl von Savigny verweisen, der 1840 unwidersprochen feststellen konnte: „Der Tod als die Gränze der natürlichen Rechtsfähigkeit ist ein so einfaches Naturereignis, dass derselbe nicht, so wie die Geburt, eine genauere Feststellung seiner Elemente nöthig macht.“<sup>16</sup> Heute freilich – das ist in den Vorträgen von Herrn Angstwurm und Herrn Volek schon angeklungen – ist das Gegenteil richtig.<sup>17</sup>

Inzwischen ist man nicht einfach tot, sondern man wird für tot „erklärt“. [...] Der Tod ist kontingent geworden, eine Frage der Setzung. Auf der anderen Seite existieren Entitäten, die unzweifelhaft der menschlichen Gattung angehören, aber nicht von einer Frau geboren sind, sondern in einer Nährlösung schwimmen oder kryokonserviert sind.<sup>18</sup>

Wann hört ein Mensch auf, Mensch zu sein und als solcher Würde zu haben?

Der Begriff „Leben“, so Günter Dürig 1958 in seiner Kommentierung des Art. 2 Abs. 2 GG, bleibe „auch als Grundrechtsbegriff ein rein natürlicher Begriff. Er bezeichne[t] das ‚Lebendigsein‘, also die im Gegensatz zum ‚Noch-nicht-Leben‘ und zum ‚Tod‘ stehende körperliche Daseinsform des Menschen. Wann ein ‚Lebendigsein‘ vorliegt, richtet sich allein nach naturwissenschaftlichen (bio-

---

15 Braun, K.: Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde, in: Kettner, M. (Hrsg.): Biomedizin und Menschenwürde, 2004, S. 81 (85).

16 System des heutigen Römischen Rechts, Zweiter Band, S. 67.

17 Dazu umfassend Ingelfinger, R.: Grundlagen und Grenzgebiete des Tötungsverbots, 2004, S. 142 ff.

18 Braun (wie Anm. 15), S. 85.

logisch-physiologischen) Gegebenheiten am Körper des Menschen.“<sup>19</sup> Doch Dürig sagt nicht, worin sich die Daseinsformen Leben und Tod unterscheiden: „[E]s fehlt die *differentia specifica*“.<sup>20</sup> Vor allem aber erhebt sich der Einwand, ob man die Beantwortung dieser Frage, soweit ihr normative Bedeutung zukommt, wirklich den Naturwissenschaften überlassen kann oder nicht vielmehr wertend bestimmen muss.

Gerade die Festlegung des maßgeblichen Todeszeitpunkts und der maßgeblichen Todeskriterien macht dies deutlich: In der medizinischen Wissenschaft gilt bereits Längerem der vollständige und irreversible Zusammenbruch der Gesamtfunktion des Gehirns (Hirnrinde und Hirnstamm) als der maßgebliche Todeszeitpunkt (sog. Hirntod). Der Gesetzgeber des Transplantationsgesetzes (1997) hat sich diese Auffassung zueigen gemacht: Die Entnahme von Organen oder Geweben ist nur zulässig, wenn der Tod des Organ- oder Gewebespenders nach Regeln, die dem Stand der Erkenntnisse der medizinischen Wissenschaft entsprechen, festgestellt ist, und sie ist unzulässig, wenn nicht vor der Entnahme bei der Organ- oder Gewebespende der endgültige, nicht behebbare Ausfall der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms festgestellt ist.<sup>21</sup>

In der verfassungsrechtlichen Literatur ist diese Auffassung nicht unbestritten geblieben:

Der Hirntote sei ein sterbender, aber noch lebender Mensch. Das Hirntodkriterium sei pragmatisch begründet. Indem es anstelle der bei Lebenden rechtlich gebotenen „engen Zustimmungslösung“ (Zustimmung durch den Organspender selbst) die Anwendung der bei Verstorbenen zulässigen „erweiterten Zustimmungslösung“ ermögliche, solle die Zahl der verfügbaren Transplantate erhöht werden. Der verfassungsrechtliche Schutz des Lebens dürfe aber nicht von Zweckmäßigkeitserwägungen

---

19 G. Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, Art. 2 Abs. 2 (Stand: 1958) Rn. 9.

20 Anderheiden, M.: „Leben“ im Grundgesetz, KritV 84 (2001), 353 (355).

21 § 3 Abs. 1 Nr. 2 und § 3 Abs. 2 Nr. 2 TPG.

### *Tod – juristisch*

abhängen. Dem wird entgegengehalten, dass mit dem Hirntod der unumkehrbare Verlust der Wahrnehmungs-, Empfindungs-, Denk- und Entscheidungsfähigkeit einhergehe. Deshalb sei der betroffene Mensch nicht mehr ein Lebewesen in körperlich-geistiger oder leiblich-seelischer Einheit.<sup>22</sup>

Meines Erachtens ist aber fraglich, ob es gerade hierauf verfassungsrechtlich ankommen kann:

Dass die Unumkehrbarkeit des Sterbeprozesses mit dem Tod gleichzusetzen sei, ist noch nicht zwingend begründet worden. Gerade beim Leben als der natürlichen Basis jeder Grundrechtsausübung wird man im Zweifel die das Schutzgut effektiver schützende Auslegungsmöglichkeit wählen müssen und daher den Tod erst bei völligem Zusammenbruch des gesamten Organismus annehmen können.<sup>23</sup>

„Erst“ hirntote Menschen sind todgeweihte Personen und noch keine Leichname. „Hirntod, Teilhirntod, Empfindungs- oder Kommunikationsfähigkeit [...] sind ausschließende Kriterien und basieren letztlich auf willkürlichen Setzungen. Eine [...] Konstruktion der Rechtsgemeinschaft, die auf Willkür und Vorlieben zurückgreift, führt zurück zum „Recht“ des Stärkeren; wer seine Kriterien durchsetzen konnte, bestimmt über das „Recht, Rechte zu haben“.<sup>24</sup>

Auch hier wird man deshalb in der Tat „im Zweifel die das Schutzgut effektiver schützende Auslegungsmöglichkeit wählen müssen und daher den Tod erst bei völligem Zusammenbruch des gesamten Organismus annehmen können.“<sup>25</sup> Das heißt: Auch der sterbende Mensch ist ein Mensch im Sinne des Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG. Und wenn es dank intensiver medizinischer Bemühungen gelingt, trotz des irreversiblen Zusammenbruchs aller Hirnfunktionen die Funktionen des Herz-Kreislauf-Systems eines Menschen künstlich aufrecht zu erhalten, hat der Staat die Würde dieses Menschen zu

---

22 D. Murswiek, in: Sachs (Hrsg.), GG, <sup>5</sup>2009, Art. 2 Rn. 142.

23 Ebd.

24 Braun (wie Anm. 15), S. 81 (87).

25 D. Murswiek, in: Sachs (Hrsg.), GG, <sup>5</sup>2009, Art. 2 Rn. 142.

achten und zu schützen, das heißt: ihm weiterhin Grundrechtsschutz zu gewähren. Ob die Bemühungen eingestellt werden dürfen, ob ihm Organe entnommen werden dürfen, ist damit noch nicht entschieden, aber jedenfalls eine Frage, die nicht ohne Beachtung seiner Grundrechte und d. h. nicht ohne und schon gar nicht gegen seinen (erklärten) Willen entschieden werden kann.

Doch selbst wenn man die weite Auslegung des Grundrechtstatbestands ‚Leben‘ nicht teilt<sup>26</sup>, bedeutet dies nicht, dass es überhaupt keinen Grundrechtsschutz nach dem Hirntod mehr gäbe. Das Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) wird in der Diskussion oft übersehen, ist hier jedoch einschlägig: Jeder Mensch – auch der schon verstorbene Mensch – hat ein Recht auf körperliche Unversehrtheit und seine körperliche Hülle bleibt ihm auch nach seinem Tode rechtlich zugeordnet. Die Obduktion zur Aufdeckung von Straftaten, die Entnahme von Organen zur Transplantation, der Umgang mit dem Leichnam berühren daher sämtlich das Recht des verstorbenen Menschen auf körperliche Unversehrtheit<sup>27</sup>. Sie sind, da das Grundrecht auf

---

26 Zur Meinungskontroverse siehe J. Isensee (Fn. 3), S. 67, 70-75 m. zahlr. Nachw. pro und contra. Isensee selbst macht gegen (Fort)Geltung des Lebensrechts für Hirntote insbesondere geltend, dass die Tötung des Sterbenden zum Zwecke der Organentnahme dann „so etwas wie fremdnützige Euthanasie“ (S. 73) darstellte, die grundrechtlich nicht erlaubt sein könne. Indes macht die weite Auslegung des Grundrechts auf Leben die zum klinischen Tod führende Entnahme lebenswichtiger Organe nicht schlechthin unzulässig; denn § 216 StGB verbietet, wie noch zu zeigen sein wird (unter B.II.), die Tötung auf Verlangen, weil die Würde des Menschen und das Grundrecht auf Leben die Wertung, ein bestimmtes Leben sei nicht mehr lebenswert und dürfe daher beendet werden, nicht zulässt. Die Rechtsordnung darf aber, ohne in Wertungswidersprüche zu geraten, den Wunsch eines Menschen, aus dem Leben zu scheiden, um einem anderen Menschen durch die Spende eines lebenswichtigen Organs das Weiterleben zu ermöglichen, respektieren.

27 Richtig Schachtschneider, A./Siebert, D. I.: Die „erweiterte Zustimmungslösung“ des Transplantationsgesetzes im Konflikt mit dem Grundgesetz, DÖV 1999, S. 129, 133 f.

körperliche Unversehrtheit unter Gesetzesvorbehalt steht (Art. 2 Abs. 2 S. 3 GG), deshalb nicht schlechthin unzulässig, können aber nur gerechtfertigt werden, wenn der Betroffene ihr entweder noch zu Lebzeiten zugestimmt hat oder überwiegende Gemeinwohlinteressen einen solchen Eingriff erfordern. Die Anordnung einer Organspende ohne Zustimmung des allein verfügungsberechtigten Rechtsgutsträgers im Interesse von auf die Übertragung fremder Organe überlebensnotwendig angewiesener Patienten erlaubt der Gesetzesvorbehalt nicht.<sup>28</sup> Denn damit überspannte man die mitmenschlichen Solidaritätspflichten; dem Staat ist es verboten, „den menschlichen Körper zu sozialisieren oder dergestalt sozialpflichtig zu machen, dass er auf die Organe des Einzelnen ohne weiteres im Interesse der Volksgesundheit zugreifen und einen Transfer neuer Art von den (Hirn)Toten zu den Lebenden in Gang setzen kann“.<sup>29</sup>

Der Staat des Grundgesetzes will mehr sein als eine Vereinigung zur Verminderung von Todesfurcht: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ So wird sein Um-Willen in Art. 1 Abs. 1 GG beschrieben. „Darum“ bekennt sich das Deutsche Volk zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten (Art. 1 Abs. 2 GG), deshalb gewährleistet das Grundgesetz jedem Menschen einen Mindestbestand an Grundrechten „als unmittelbar geltendes Recht“ (Art. 1 Abs. 3 GG). „Jeder“, gemeint ist jeder Mensch, hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, genauer: einen Anspruch darauf, dass die deutsche Staatsgewalt sein Leben und seine körperliche Unversehrtheit achtet und schützt, weil jedes Menschen Würde unantastbar, zu achten und zu schützen ist.

---

28 Daher sind die §§ 3, 4 TPG verfassungswidrig, die dann, wenn kein schriftlicher Widerspruch des Verstorbenen vorliegt, auch die Zustimmung nächster Angehöriger ausreichen lassen.

29 Isensee (wie Anm. 3), S. 84 f.

Grundrechtsschutz ist Würdeschutz; die Schutzgüter „Würde“, „Leben“ und „körperliche Unversehrtheit“ sind aufs Engste miteinander verbunden.

## *2. Auf Leben und Tod – rechtliche Grenzentscheidungen*

Über Leben und Tod von Menschen kann nicht nur die medizinische Behandlung, sondern können auch Rechtsetzung und Rechtsanwendung entscheiden. Beispiele dafür sind die in ihrer rechtlichen Zulässigkeit umstrittenen Praktiken der „verbrauchenden“ Embryonenforschung, der Tötung auf Verlangen und der Sterbehilfe.

### 2.1. „Verbrauchende“ Embryonenforschung – tödliche Fremdbestimmung

Die gesetzliche Zulassung „verbrauchender“ Embryonenforschung wäre nichts anderes als die staatlich erlaubte Tötung von Menschen in ihrem frühesten Entwicklungsstadium. Der Embryo, der für die biomedizinische Forschung „verbraucht“, d. h. getötet werden soll, wird nicht gefragt und willigt nicht ein; er ist einwilligungsunfähig und wäre, könnte er gefragt werden, aufgrund natürlichem Überlebenswillen, wohl auch entschieden einwilligungsunwillig. Die fehlende Einwilligung des Embryos, der seinen (Über-)Lebenswillen noch nicht zu artikulieren vermag, kann auch durch die Zustimmung der Eltern nicht ersetzt werden. Das fiduziarische, in ausschließlicher Orientierung am Kindeswohl auszuübende Elternrecht (Art. 6 Abs. 2 GG) verleiht kein Verfügungsrecht über Leben und Würde der Nachkommenschaft, und damit auch nicht das Recht, sie – vermeintlich drittnützig – medizinischer Forschung zur Verfügung zu stellen. Es handelt sich mithin um die

Verfügung von Nichtberechtigten, die zu keinem Grundrechtsverlust führen kann.

Geht es bei „verbrauchender Embryonenforschung“ folglich um tödliche Fremdbestimmung, so erscheint Tötung auf Verlangen nicht wenigen nur als radikale zu letzter, tödlicher Konsequenz getriebene Selbstbestimmung. Wer aber wollte sich diesem, die moderne Gesellschaft der Individuen prägenden Prinzip entgegenstellen?

## 2.2. Tötung auf Verlangen – jenseits des Lebensrechts und wider die Menschenwürde

Die Väter und Mütter des Grundgesetzes haben es getan. Sie waren der Auffassung, dass das Grundrecht auf Leben kein Recht auf Herbeiführung des eigenen Todes von dritter Hand gewährleistet. Im Ausschuss für Grundsatzfragen des Parlamentarischen Rates wurde ausführlich darüber diskutiert, was das Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit für das Arzt-Patientenverhältnis bedeuten sollte. Hermann v. Mangoldt löste die Diskussion aus, indem er in der 32. Sitzung am 11. Januar 1948 folgende Fassung vorschlug:

(1) Jeder hat das Recht auf Leben, auf persönliche Freiheit und Sicherheit.

(2) Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit, die nicht der Heilung dienen, sind unzulässig, es sei denn, daß sie auf Wunsch des Betroffenen erfolgen. Andere Eingriffe können ohne Einwilligung des Betroffenen nur ausnahmsweise und nur im Rahmen der geltenden Rechtsordnung vorgenommen werden.<sup>30</sup>

---

30 JÖR nF 1 (1951), 59.

Die Abgeordnete Dr. Weber stellte daraufhin die Frage, ob damit – weil es doch heiße: „auf Wunsch“ – denn die Euthanasie, d. h. die Tötung auf Verlangen<sup>31</sup>, ausgeschlossen sei.<sup>32</sup> Von Mangoldt bejahte dies. Auch durch die (unterverfassungsrechtliche) Rechtsordnung könne die Tötung auf Verlangen nicht eingeführt werden.<sup>33</sup> Der Abgeordnete Dr. Süsterhenn beharrte indes in der Diskussion darauf, dass in der von v. Mangoldt vorgeschlagenen Fassung stehe, dass ein Patient nicht nur den Wunsch äußern könne, ein Bein abgeschnitten zu bekommen, sondern auch, den Kopf abgeschnitten zu bekommen: „Ich kann nicht umhin, in der jetzigen Fassung steht das darin.“<sup>34</sup> Die Abgeordnete Dr. Weber schloss sich seiner Einschätzung an: „Meiner Meinung nach ist dann auch eine Euthanasie möglich.“<sup>35</sup> Um einer solche Interpretation vorzubeugen, einigten sich die Mitglieder des Ausschusses darauf, den von v. Mangoldt vorgeschlagenen zweiten Absatz ganz fallen zu lassen und in den Motiven zum Ausdruck zu bringen, dass Zwangssterilisation, Abtreibung und Tötung auf Verlangen ausgeschlossen sein sollten.<sup>36</sup>

Die Väter und Mütter des Grundgesetzes waren also der Auffassung, dass man unter keinen Umständen wirksam in die eigene Tötung einwilligen kann. Diese Überzeugung ist und bleibt für die Verfassungsauslegung verpflichtend, weil sie ihren Niederschlag

---

31 Aus dem Verlauf der Diskussion ergibt sich eindeutig, dass die Abgeordneten den Begriff „Euthanasie“ in diesem Sinne verstanden, besonders deutlich etwa die Äußerung des Abgeordneten Dr. Bergsträsser: „Sonst würden wir mit diesem Satz die Euthanasie für zulässig erklären; denn dann könnte man dem Arzt gegenüber nicht nur den Wunsch aussprechen: ich wünsche ein Bein abgeschnitten zu haben, sondern man könnte auch wünschen, den Kopf abgeschnitten zu bekommen.“, Der Parlamentarische Rat 1948-1949, Band 5/II, S. 921.

32 Der Parlamentarische Rat 1948-1949, Bd. 5/II, S. 920.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 921.

35 Ebd., S. 922.

36 Ebd., S. 922 ff.

im Verfassungstext gefunden hat – und zwar in Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG. „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ heißt nicht, dass jede Tötung eines Menschen verfassungswidrig ist. Der auch auf das Leben bezogene Gesetzesvorbehalt des Art. 2 Abs. 2 S. 3 GG ergäbe ansonsten keinen Sinn. Aber: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ heißt, dass das Leben eines Menschen keinesfalls mit der Begründung ausgelöscht werden darf, es sei nicht mehr wert, gelebt zu werden. Der Lebensmüde bringt durch seine Entscheidung für den Tod zum Ausdruck: Mein Leben ist es nicht mehr wert, fortgesetzt zu werden. Der Dritte, der sich auf seine Bitte hin frei verantwortlich für die Ausführung entscheidet und damit die Letztverantwortung für das Geschehen trägt<sup>37</sup>, übernimmt auch diese Einschätzung als externe: Für diesen Menschen ist es besser, getötet zu werden als weiterzuleben. Sein Leben ist nicht mehr lebenswert. Eine Rechtsordnung aber, die auf der unantastbaren Würde des Menschen, jedes Menschen gründet, die jedem Menschen Wert und Würde zuschreibt, kann die handlungsleitende externe Bewertung eines menschlichen Lebens als „lebensunwert“, als „nicht mehr lebenswert“ unter keinen Umständen akzeptieren. „Die Menschenwürde verlangt, dass dem Leben eines Menschen in jeder Situation ein positiver Wert zuerkannt wird; dies gilt auch für Menschen, denen ein schweres Leiden bevorsteht, deren Leben voraussichtlich nur mehr kurz dauern wird und/oder die im jeweiligen Augenblick ihren eigenen Tod wünschen.“<sup>38</sup> Die Tötung auf Verlangen muss daher unter dem Grundgesetz in jedem Fall als objektiv unrichtig, als rechtswidrig bezeichnet werden. Sie darf in staatlichen Einrichtungen nicht durchgeführt werden. Und der Staat ist in der Pflicht, alles zu tun,

---

37 Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 225 unter Hinweis auf Roxin, C.: Täterschaft und Tatherrschaft (72000), 569.

38 Schmoller, K.: Lebensschutz bis zum Ende? Strafrechtliche Reflexionen zur internationalen Euthanasiediskussion, ÖJZ 55 (2000), 361 (368).

um zu verhindern, dass Private, seien es Ärzte oder nicht, Menschen auf Verlangen töten. Die „Freigabe“ einer Tötung auf Verlangen nach holländischem oder belgischem Vorbild – auch die Freigabe in sog. Extremfällen – wäre verfassungswidrig.<sup>39</sup>

Der Grundsatz des positiven Werts jedes Menschenlebens – der seinen verfassungsrechtlichen Grund in Art. 1 Abs. 1 GG findet – liegt auch dem strafrechtlichen System des Lebensschutzes zugrunde. Der Rechtsordnung, die die Frage nach dem Sinn des Lebens weder definitiv beantworten kann noch beantworten will, bleibt gar nichts anderes übrig, als jedem menschlichen Dasein, und sei es auch noch so erbärmlich, noch so klein und unscheinbar, Sinn und Würde zuzusprechen. Sie anerkennt die eigenverantwortliche Entscheidung über Leben und Tod als rechtmäßig und zieht einen Mitwirkenden dann nicht zur Verantwortung, wenn der Suizident den Todeserfolg eigenhändig herbeiführt. Sie straft jedoch den, der auf Verlangen tötet – und bringt damit zum Ausdruck, dass ein Menschenleben selbst dann nicht mit der Begründung ausgelöscht werden darf, es sei etwas Negatives, wenn diese Beurteilung auf einer wohl erwogenen persönlichen Einschätzung des Rechtsgutsträgers selbst beruht.<sup>40</sup>

Das Grundrecht auf Leben gemäß Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG ist, wie die Entstehungsgeschichte belegt, – recht verstanden – ein „reines Abwehrrecht gegen einen Zugriff auf das Rechtsgut Leben [...] und kein ‚Recht zu leben‘, dem man eine negative Komponente: ‚oder es bleiben zu lassen‘ begeben könnte. Dergleichen ist nur bei Handlungsgarantien angemessen, die eine Freiheit gewähren,

---

39 So auch C. Starck, in: v. Mangoldt/Klein/ders., GG I (52005), Art. 2 Abs. 2 Rn. 192; U. Di Fabio, in: Maunz/Dürig, GG, Art. 2 Abs. 2 (Stand: Februar 2004) Rn. 39 unter (unzutreffender) Berufung auf BVerfGE 76, 248 (252); anders D. Murswiek, in: Sachs, GG, (52009), Art. 2 Rn. 212a mwN.

40 Ingelfinger (wie Anm. 17), 2004, S. 335 f.

bestimmte Handlungen vorzunehmen, aber auch, sie zu unterlassen.“<sup>41</sup> Der Staat darf sich daher dem Wunsch eines Lebensmüden, durch die Hand Dritter (sei es in einer staatlichen Einrichtung, sei es durch Private) getötet zu werden, verweigern, ohne dieses (strafbewehrte) Verbot – konkret: den § 216 StGB – als Eingriff in ein Grundrecht des Lebensmüden rechtfertigen zu müssen. Patienten, die sterben wollen, aber nicht willens oder fähig sind, diesen Entschluss eigenhändig in die Tat umzusetzen, haben keinen grundrechtlich geschützten Anspruch darauf, dass der Staat es ihnen ermöglicht, legal, rechtmäßig, mit Billigung der Rechtsordnung getötet zu werden. Im Gegenteil: Wegen der unbedingten Pflicht zur Achtung und zum Schutz der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG) muss sich der Staat einem solchen Begehren entgegenstellen.

Damit ist auch die gesetzliche Zulassung aktiver direkter Sterbehilfe von Verfassung wegen ausgeschlossen. Wer aktive Sterbehilfe leistet, wer einen Schwerkranken auf dessen Wunsch tötet, um sein Leiden zu beenden, handelt rechtswidrig und macht sich strafbar. „Auch bei einer aussichtslosen Prognose darf Sterbehilfe nicht durch gezieltes Töten, sondern nur [...] durch die Nichteinleitung oder den Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen geleistet werden, um dem Sterben – gegebenenfalls unter wirksamer Schmerzmedikation – seinen natürlichen, der Würde des Menschen gemäßen Verlauf zu lassen“, heißt es in einem Grundsatzurteil des Bundesgerichtshofs aus dem Jahr 1991.<sup>42</sup> Und dabei soll

---

41 Schwabe, J.: Der Schutz des Menschen vor sich selbst, JZ 1998, 66 (69); gegen die Verortung eines „Rechts auf Selbstmord“ in Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG auch H. Schulze-Fielitz, in: Dreier, GG I <sup>2</sup>2004, Art. 2 II Rn. 32 mwN.

42 BGHSt 37, 376 (LS 2). Die angeklagte Krankenschwester hatte während ihres Dienstes fünf schwerstkranken Patienten heimlich tödliche Injektionen verabreicht, um ihnen aus Mitleid weiteres von ihr als sinnlos angesehenes Leiden und einen Todeskampf zu ersparen, obwohl weder die Patienten noch deren Angehörige darum gebeten hatten.

es auch nach dem jüngst vom Deutschen Bundestag verabschiedeten Dritten Gesetz zur Änderung des Betreuungsrechts<sup>43</sup>, auf das ich gleich noch eingehen werde, bleiben.<sup>44</sup>

### 2.3. Aktive indirekte Sterbehilfe –

#### Leidensminderung um den Preis eines früheren Todes

Kein Arzt darf auf Verlangen töten. Im Ergebnis nahezu einhellig anerkannt, und dies schon seit langer Zeit, ist aber die Zulässigkeit der sogenannten aktiven indirekten Sterbehilfe. Darunter versteht man den Einsatz leidvermindernder Mittel bei sterbenden oder todkranken Patienten, die das Risiko in sich bergen, den Eintritt des Todes zu beschleunigen. Ziel des ärztlichen Handelns ist hier die Minderung der Qualen, wobei die mögliche Verkürzung der Lebenszeit bloß als Nebenfolge in Kauf genommen wird. Unstreitige Voraussetzung für die Zulässigkeit der aktiven indirekten Sterbehilfe ist, dass gleich wirksame Mittel fehlen, die eine geringere oder überhaupt keine Verkürzung der Lebensspanne verursachen, und dass eine ausdrückliche oder mutmaßliche Einwilligung des Patienten vorliegt.<sup>45</sup> Der Bundesgerichtshof hat die Zulässigkeit der aktiven indirekten Sterbehilfe damit begründet, dass

[...] die Ermöglichung eines Todes in Würde und Schmerzfreiheit gemäß dem erklärten oder mutmaßlichen Patientenwillen [...] ein höherwertiges Rechtsgut [sei] als die Aussicht, unter schwersten, insbesondere sog. Vernichtungsschmerzen noch kurze Zeit länger leben zu müssen.<sup>46</sup>

Der entscheidende wertungsmäßige Unterschied zwischen der verbotenen aktiven direkten Sterbehilfe und der auch meiner Meinung nach zulässigen, das heißt: bei Vorliegen der geschilderten

43 BGBl. I 2009, S. 2286 f.

44 Siehe dazu nur den Gesetzentwurf der Abgeordneten J. Stünker u.a., BT-Drs. 16/8442, S. 3 u. ö.

45 Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 256 f. mwN.

46 BGHSt 42, S. 301 (305).

Voraussetzungen auch den Vorgaben der Verfassung entsprechenden aktiven indirekten Sterbehilfe liegt darin, dass die Wertung vermieden wird, der sofortige Tod sei für den Patienten besser als sein weiteres Leben. Bei der aktiven indirekten Sterbehilfe geht es vielmehr um einen Vergleich zwischen einem etwas kürzeren Leben ohne schwere Schmerzen und einem nicht sehr viel längeren, das von quälenden Leiden beherrscht wird.<sup>47</sup> Wenn der Arzt nun – in Einklang mit dem erklärten oder mutmaßlichen Willen des Patienten – dem kürzeren den Vorzug vor dem längeren gibt, liegt darin zwar unzweifelhaft eine qualitative Bewertung des restlichen Lebens. Aber: anders als bei einer unmittelbaren Entscheidung für den (sofortigen) Tod wird der Lebensrest nicht als per se negative Größe definiert. „Indirekte Sterbehilfe wird nicht deshalb geleistet, weil der (frühere) Tod, sondern weil das, was erhalten wird, nämlich das etwas kürzere, aber von Qualen befreite Leben gegenüber einem möglichen längeren bevorzugt wird.“<sup>48</sup> Wenn und soweit Qualen und Schmerzen nur um den Preis einer Lebensverkürzung gelindert werden können, kann die Gabe von Schmerzmitteln und die damit einhergehende Lebensverkürzung gerechtfertigt sein. Ihr Ziel besteht dann nicht einfach darin, dem Leben ein Ende zu machen, sondern eine erträgliche Lebensphase am Ende des Daseins zu erhalten.<sup>49</sup>

#### 2.4. Passive Sterbehilfe – „Sterbenlassen“

Wie ist nun die sogenannte „passive“ Sterbehilfe verfassungsrechtlich zu bewerten? Unter passiver Sterbehilfe versteht man den Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen bei einem Sterbenden

---

47 K. Schmoller, ÖJZ 55 (2000), S. 361 (372).

48 Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 271.

49 Vgl. auch dazu Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 336 u. ö.

oder Todkranken, das „Sterbenlassen“ eines Patienten.<sup>50</sup> Angesichts der Möglichkeiten der modernen Medizin sind Ärzte heute in der Lage, dem Leben ihrer Patienten „eine Spanne zuzusetzen“. Sie können intervenieren, den Prozess des Sterbens aufhalten, ausgefallene Körperfunktionen substituieren, Leben verlängern. Aus grundrechtlicher Sicht lautet die Frage nicht: „Dürfen die Patienten auf Möglichkeiten der Lebensverlängerung verzichten?“, sondern: „Dürfen die Ärzte davon Gebrauch machen?“<sup>51</sup> *Sedes materiae* ist nicht das Recht auf Leben, sondern das Grundrecht des Patienten auf körperliche Unversehrtheit, ebenfalls geregelt in Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG. Das Grundrecht schützt nicht die Gesundheit des Menschen, kein Ideal, sondern die „Integrität der Körpersphäre“<sup>52</sup>, die konkrete Körperlichkeit des Individuums als je vorgegebene Daseinsform des Menschen.<sup>53</sup> Auch ärztliche Heileingriffe, Einwirkungen auf die körperliche Integrität im Rahmen ärztlicher Behandlungsverhältnisse sind Eingriffe in das grundrechtlich geschützte Rechtsgut. Der Staat und seine Einrichtungen haben solche Eingriffe grundsätzlich zu unterlassen. Und: Der Staat hat Dritte daran zu hindern, die körperliche Unversehrtheit anderer durch Eingriffe dieser Art rechtswidrig zu beeinträchtigen.

In einer Entscheidung aus dem Jahr 1957 hat es der Bundesgerichtshof als „vornehmstes Recht und [...] wesentlichste Pflicht“ des Arztes bezeichnet, „den kranken Menschen nach Möglichkeit von seinem Leiden zu heilen.“ Dieses Recht und diese Pflicht finde aber in dem grundsätzlichen freien Selbstbestimmungsrecht des Menschen über seinen Körper ihre Grenze:

---

50 Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 275.

51 So auch Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 291 mwN.

52 D. Murswiek, in: Sachs, GG (52009), Art. 2 Rn. 148.

53 Hollenbach, A.: Grundrechtsschutz im Arzt-Patienten-Verhältnis. Eine Untersuchung zur Umsetzung verfassungsrechtlicher Vorgaben im einfachen Recht (2003), S. 46 mwN.

### *Tod – juristisch*

Es wäre ein rechtswidriger Eingriff in die Freiheit und Würde der menschlichen Persönlichkeit, wenn ein Arzt – und sei es auch aus medizinisch berechtigten Gründen – eigenmächtig und selbstherrlich eine folgenschwere Operation bei einem Kranken, dessen Meinung rechtzeitig eingeholt werden kann, ohne dessen vorherige Billigung vornähme. Denn ein selbst lebensgefährlich Kranker kann triftige und sowohl menschlich wie sittlich achtenswerte Gründe haben, eine Operation abzulehnen, auch wenn er durch sie und nur durch sie von seinem Leiden befreit werden könnte.<sup>54</sup>

Die Verfassungsrichter Hirsch, Niebler und Steinberger gingen in einem Sondervotum zu einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1979 sogar so weit, die freie Selbstbestimmung des Patienten als Schutzgut des Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG anzusehen<sup>55</sup>:

Die Vorschrift ist eine besondere Verbürgung der in Art. 2 Abs. 1 GG gewährleisteten freien Entfaltung der Person. Die Bestimmung über seine leiblich-seelische Integrität gehört zum ureigensten Bereich der Personalität des Menschen. In diesem Bereich ist er aus der Sicht des Grundgesetzes frei, seine Maßstäbe zu wählen und nach ihnen zu leben und zu entscheiden. Eben diese Freiheit zur Selbstbestimmung wird – auch gegenüber der normativen Regelung ärztlicher Eingriffe zu Heilzwecken – durch Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG besonders hervorgehoben und verbürgt. [...] Ein Gesetz, das ärztliche Heileingriffe generell ohne Einwilligung des Betroffenen gestattete, würde diese Grenzen verkennen und den Menschen allenfalls zum bloßen Gegenstand von Gesundheitspolitik und ihrer Vollzüge machen.<sup>56</sup>

Die Konstruktion der drei Richter ist nicht unumstritten geblieben. Einigkeit besteht jedoch insoweit, als die Befugnis zur selbstbestimmten Lebens- und Sterbensgestaltung verfassungsrechtlich

---

54 BGHSt 11, 111 (114).

55 BVerfGE 52, 131 (171).

56 BVerfGE 52, 131 (175).

geschützt ist.<sup>57</sup> Allgemein anerkannt und verfassungsrechtlich unproblematisch ist daher ein Behandlungsverzicht, wenn der Patient ihn verlangt. Das gilt selbst dann, wenn Arzt und Angehörige die Entscheidung des Patienten für unvernünftig halten. Dazu noch einmal die Richter Hirsch, Niebler und Steinberger:

Verfehlt wäre es, dem Kranken oder Gebrechlichen, weil seine Gesundheit oder sein Körper bereits versehrt seien, nur ein gemindertes Maß an Selbstbestimmungsrecht zuzusprechen [...] Auch der Kranke oder Versehrte hat das volle Selbstbestimmungsrecht über seine leiblich-seelische Integrität.<sup>58</sup>

Die Einschätzung des Grundrechtsträgers, dass eine kürzere, von medizinischen Eingriffen freie Endphase des Lebens besser sein kann als eine längere, aber von der Anwendung technischer Mittel und dem Zufügen weiterer Qualen gekennzeichnete, kann die Rechtsordnung auch als rechtmäßig übernehmen, ohne mit der in Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG jedem Menschen voraussetzungs- und bedingungslos zugeschriebenen Menschenwürde in Konflikt zu geraten. Anders als die „Erlösungstötung“ beruht die passive Sterbehilfe, die Entscheidung für den Abbruch einer lebensverlängernden Intervention gerade nicht auf einem unmittelbaren Tausch Leben gegen Tod. Das Beenden der ärztlichen Behandlung dient dazu, ein störungsfreies Sterben zu sichern und damit dem Patienten ein Gut zu erhalten. Der Therapieverzicht erhält dem Sterbenden einen Freiraum am Lebensende, der es ihm ermöglicht, seinen eigenen Tod in Würde zu sterben.<sup>59</sup>

---

57 Höfling, W.: Forum: „Sterbehilfe“ zwischen Selbstbestimmung und Integritätsschutz, JuS 2000, 111 (114).

58 BVerfGE 52, 131 (173 f.).

59 Ingelfinger(wie Anm. 17), S. 291 f.

## 2.5. Patientenverfügungen – *Voluntas aegroti suprema lex*

Problematischer sind die Fälle, in denen der Patient im Zeitpunkt der Entscheidung über die Fortführung lebenserhaltender Maßnahmen nicht mehr in der Lage ist, eine freiverantwortliche Entscheidung zu treffen. Damit ist das Stichwort „Patientenverfügungen“ angesprochen, mit denen sich der Deutsche Bundestag in diesem Jahr intensiv befasst hat. Durchgesetzt hat sich der Entwurf der Gruppe um den SPD-Abgeordneten Joachim Stünker.<sup>60</sup> Das Rechtsinstitut Patientenverfügung wurde im Betreuungsrecht verankert und die Schriftform als Wirksamkeitsvoraussetzung eingeführt. Die Aufgaben eines Betreuers oder Bevollmächtigten beim Umgang mit einer Patientenverfügung und bei Feststellung des Patientenwillens wurden geregelt. Dabei wurde klargestellt, dass der Wille des Betroffenen unabhängig von Art und Stadium der Erkrankung zu beachten ist. Unwirksam bleiben Festlegungen in einer Patientenverfügung, die auf eine Tötung auf Verlangen gerichtet sind. Besonders schwerwiegende Entscheidungen eines Betreuers oder Bevollmächtigten über die Einwilligung, Nichteinwilligung oder den Widerruf der Einwilligung in ärztliche Maßnahmen bedürfen bei Zweifel über den Patientenwillen der Genehmigung des Vormundschaftsgerichts. Kern der Neuregelung ist der neue § 1901a BGB, dessen erster Absatz lautet:

Hat ein einwilligungsfähiger Volljähriger für den Fall seiner Einwilligungsunfähigkeit schriftlich festgelegt, ob er in bestimmte, zum Zeitpunkt der Festlegung noch nicht unmittelbar bevorstehende Untersuchungen seines Gesundheitszustandes, Heilbehandlungen oder ärztliche Eingriffe einwilligt oder sie untersagt (Patientenverfügung), prüft der Betreuer, ob diese Festlegungen auf die aktuelle Lebens- und Behandlungssituation zutreffen. Ist dies der Fall, hat der Betreuer dem Willen des Betreuten Ausdruck und Geltung zu verschaffen. Eine Patientenverfügung kann jederzeit formlos widerrufen werden.

---

60 Siehe dazu den Gesetzentwurf, BT-Drs. 16/8442.

Absatz 2 regelt, was geschehen soll, wenn keine Patientenverfügung vorliegt oder die Festlegung einer Patientenverfügung nicht auf die aktuelle Lebens- und Behandlungssituation zutreffen: Dann

[...] hat der Betreuer unter Beachtung des mutmaßlichen Willens des Betreuten zu entscheiden, ob er in eine ärztliche Maßnahme nach Absatz 1 einwilligt oder sie untersagt. Der mutmaßliche Wille ist aufgrund konkreter Anhaltspunkte zu ermitteln. Zu berücksichtigen sind insbesondere frühere mündliche oder schriftliche Äußerungen, ethische oder religiöse Überzeugungen, sonstige persönliche Wertvorstellungen und das Schmerzempfinden des Betreuten. Um solche Anhaltspunkte zu ermitteln, soll der Betreuer nahen Angehörigen und sonstigen Vertrauenspersonen des Betreuten Gelegenheit zur Äußerung geben, sofern dies ohne erhebliche Verzögerung möglich ist.

Nach Ausschöpfung aller Erkenntnisquellen können sich drei prinzipielle Entscheidungssituationen ergeben: Es besteht eine hinreichende Wahrscheinlichkeit pro Weiterbehandlung, es besteht eine hinreichende Wahrscheinlichkeit eines Willens contra Weiterbehandlung, oder es liegt ein *non liquet* vor<sup>61</sup>. Besteht eine hinreichende Wahrscheinlichkeit pro Weiterbehandlung, darf und muss sie weitergeführt werden. Erwägungen über die angebliche „objektive“ Sinnlosigkeit des Weiterlebens<sup>62</sup> sind unter diesen Umständen

---

61 Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 315.

62 Vgl. dazu C. Roxin, in: ders./Schroth (Hrsg.): *Medizinstrafrecht. Im Spannungsfeld von Medizin, Ethik und Strafrecht* (2000), S. 87 (101): „Der für immer bewusst- und empfindungslose Apalliker kann, wenn er einmal in diesen Zustand geraten ist, keine Interessen mehr haben; diese setzen die Möglichkeit personaler Entscheidung voraus. Freilich kann er, als er noch bei Bewusstsein war, ein Interesse daran gehabt haben, auch im Falle eines irreversiblen Wachkomas so lange wie möglich am Leben erhalten zu werden. Aber dieses Interesse ist nicht sehr überzeugend begründbar, weil ein bewusst- und empfindungsloses, rein biologisches Existieren für den Betroffenen keinen Sinn und Nutzen mehr haben kann.“ Ähnliche, irriige Überlegungen bei der Vorsitzenden Richterin des VII. Zivilsenats des Bundesgerichtshofs M.-M. Hahne: *Zwischen Fürsorge und Selbstbestimmung – Über die Grenzen von Patientenautonomie und Patientenverfügung*, FamRZ 2003,

den abwegig, sie gar zur Entscheidungsgrundlage für einen Behandlungsabbruch zu machen, verstieße gegen Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG, der jedem Menschen Wert und Würde zuschreibt.<sup>63</sup> Ein Arzt, der sich trotz hinreichender Wahrscheinlichkeit, dass der Patient die lebenserhaltende Behandlung wünscht, für den Behandlungsabbruch entscheidet, handelt rechtswidrig. „Der Gefahr, dass Arzt, Angehörige oder Betreuer unabhängig vom Willen des entscheidungsunfähigen Kranken, nach eigenen Maßstäben und Vorstellungen das von ihnen als sinnlos, lebensunwert oder unnütz angesehene Dasein des Patienten beenden, muss von vornherein entgegengewirkt werden.“<sup>64</sup> In Erfüllung seiner Schutzpflicht für das Leben solcher Patienten sieht der Staat den Arzt als Garanten an, der mit dem Behandlungsvertrag die Gewähr für das Leben des Patienten übernommen hat<sup>65</sup>, und bestraft ihn wegen Totschlags durch Unterlassen, §§ 212 Abs. 1, 13 Abs. 1 StGB, wenn er die Behandlung gegen den Willen des Patienten abbricht.<sup>66</sup> Nicht das – „objektiv“ bestimmte – Wohl des Patienten<sup>67</sup>, sein Wille muss unter dem Grundgesetz die oberste Richtschnur allen ärztlichen Handelns sein: *Voluntas aegroti suprema lex*.

Die Antwort auf die Frage, was geschehen soll, wenn eine hinreichende Wahrscheinlichkeit eines Willens contra Weiterbehandlung ermittelt wird, liegt damit auf der Hand: Die Behandlung muss abgebrochen werden. An die Voraussetzungen für die Annahme eines solchen mutmaßlichen Einverständnisses des ent-

---

S. 1619-1622: „Wir müssen uns fragen, ob die künstliche Aufrechterhaltung bloßer vegetativer Lebensfunktionen, ohne dass damit eine greifbare Chance zur Wiedererweckung der menschlichen Persönlichkeit und damit eines menschenwürdigen Daseins besteht, in diesen Fällen nicht dem objektiven Interesse des Patienten widerspricht.“

63 Zutreffend Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 333.

64 BGHSt 40, 257 (260f.).

65 Vgl. Tröndle/Fischer, StGB (51/2003), § 13 Rn. 7.

66 Vgl. dazu BGHSt 40, 257ff.

67 So aber Hahne (wie Anm. 62).

scheidungsunfähigen Patienten sind – so zu Recht der Bundesgerichtshof in der Entscheidung zum sog. Kemptener Fall im Jahr 1993, dessen Überlegungen der Gesetzgeber nun aufgegriffen hat – „im Interesse des Schutzes menschlichen Lebens in tatsächlicher Hinsicht allerdings strenge Anforderungen zu stellen. Entscheidend ist der mutmaßliche Wille des Patienten im Tatzeitpunkt, wie er sich nach sorgfältiger Abwägung aller Umstände darstellt. Hierbei sind frühere mündliche oder schriftliche Äußerungen des Kranken ebenso zu berücksichtigen wie seine religiöse Überzeugung, seine sonstigen persönlichen Wertvorstellungen, seine altersbedingte Lebenserwartung oder das Erleiden von Schmerzen.“<sup>68</sup>

## 2.6. In dubio pro vita

Lassen sich überhaupt keine Indizien für oder gegen einen Behandlungsabbruch finden, wäre jede weitere Suche nach einem „mutmaßlichen“ oder „hypothetischen“ Willen reine Spekulation.<sup>69</sup> Was aber soll dann gelten?

Im neu gefassten § 1901a BGB findet sich dazu keine Regelung. Die Rechtsprechung hält unter diesen Unsicherheitsbedingungen eine am objektiven Wohl des Patienten orientierte Entscheidung für angezeigt, wobei die „allgemeinen Wertvorstellungen“ den Ausschlag geben sollten. „Dabei“, mahnt der Bundesgerichtshof, „ist jedoch Zurückhaltung geboten; im Zweifel hat der Schutz menschlichen Lebens Vorrang vor persönlichen Überlegungen des Arztes, des Angehörigen oder einer anderen beteiligten Person. Im Einzelfall wird die Entscheidung naturgemäß auch davon abhängen, wie aussichtslos die ärztliche Prognose und wie nahe der Patient dem Tode ist: je weniger die Wiederherstellung eines nach allgemeinen Vorstellungen menschenwürdigen Lebens zu erwar-

---

68 BGHSt 40, 257 (263).

69 So auch Ingelfinger (wie Anm. 17), S. 333.

ten ist und je kürzer der Tod bevorsteht, um so eher wird ein Behandlungsabbruch vertretbar erscheinen.<sup>70</sup> Dass der Arzt dann, wenn er sich an der Auffassung der Mehrheit der Bevölkerung, dem objektiven Wohl orientiert, nach den Grundsätzen des rechtfertigenden Notstands (§ 34 StGB) gerechtfertigt, d. h. rechtmäßig handelt, wird damit begründet, dass der Arzt das nach Auffassung der Mehrheit der Bevölkerung höherrangige Interesse wahre. Dieses Interesse komme unter Wahrscheinlichkeitsgesichtspunkten den Wertvorstellungen der meisten Betroffenen am nächsten.<sup>71</sup>

In der verfassungsrechtlichen Literatur wird dagegen teilweise aus Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG die Vermutung abgeleitet, „dass der Grundrechtsinhaber ein unbeeinträchtigtes Fortdauern seines Lebens will“. Nur diese Sichtweise werde dem Charakter der Abwehrrechte, zu denen Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG zähle, gerecht.<sup>72</sup> Mit gleichem Recht allerdings ließe sich aus Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG eine Vermutung dafür herleiten, dass der Grundrechtsträger im Zweifel die Unversehrtheit seines Körpers gewahrt bzw. wiederhergestellt haben möchte. Eine allein an Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG orientierte Argumentation wird damit zum Nullsummenspiel.

Daher muss das oberste Konstitutionsprinzip, die Garantie der Menschenwürde den Ausschlag geben. Ob auf lebensverlängernde Maßnahmen verzichtet werden darf, muss zwecks Wahrung seiner Würde dem Willen des Patienten überlassen bleiben. Wo sich ein Wille zum Behandlungsabbruch nicht zuverlässig feststellen lässt, muss indes der nicht artikulations- und begründungsbedürftige Wille zum Leben unterstellt werden, weil der Menschenwürdegarantie die Wertschätzung jedes menschlichen Lebens als Gut, als wertvoll zugrunde liegt: *in dubio pro vita*.

---

70 BGHSt 40, 257 (263).

71 Otto, H.: Einwilligung, mutmaßliche, gemutmaßte und hypothetische Einwilligung, JURA 2004, 679 (682).

72 Höfling, W.: Forum: „Sterbehilfe“ zwischen Selbstbestimmung und Integritätsschutz, JuS 2000, 111 (117).

So sieht es im Ergebnis wohl auch der Gesetzgeber. Denn immerhin heißt es in der Einzelbegründung des Gesetzentwurfs der Abgeordneten Stünker u. a. zu § 1901a Absatz 2, dass es in solchen Fällen „das hohe Rechtsgut auf Leben“ gebiete, „entsprechend dem Wohl des Betreuten zu entscheiden und dabei dem Schutz seines Lebens Vorrang einzuräumen“.<sup>73</sup>

*3. Postmortaler Persönlichkeits- und körperlicher Integritätsschutz:  
Ein eingeschränktes rechtliches Fortleben nach dem Tod*

Wegen der unverlierbaren Würde des Menschen endet, wie wir bereits gesehen hatten, mit dem Tod auch die rechtliche Existenz eines Menschen keineswegs sofort und vollständig. Auch ohne „vitale Basis“<sup>74</sup> bleibt jedenfalls der Anspruch, als Person anerkannt und behandelt zu werden, erhalten. Das Bundesverfassungsgericht hat dies zuletzt 2006 in seiner Luftsicherheitsgesetz-Entscheidung betont: Der „Achtungsanspruch“, der sich aus der Würde des Menschen ergebe, gelte unabhängig von der voraussichtlichen Dauer des menschlichen Lebens, da der Mensch selbst nach seinem Tod Anspruch auf Achtung seiner Würde habe.<sup>75</sup> Zur Begründung weist das Gericht auf die Mephisto-Entscheidung aus dem Jahr 1971 hin, in der es heißt: „Es würde mit dem verfassungsverbürgten Gebot der Unverletzlichkeit der Menschenwürde, das allen Grundrechten zugrunde liegt, unvereinbar sein, wenn der Mensch, dem Würde kraft seines Personseins zukommt, in diesem allgemeinen Achtungsanspruch auch nach seinem Tode herabgewürdigt oder erniedrigt werden dürfte. Dementsprechend endet die in Art. 1 Abs. 1 GG aller staatlichen Gewalt auferlegte

73 BT-Drs. 16/8442, 16.

74 Vgl. BVerfGE 39, 1 (42).

75 BVerfGE 115, 118 (152).

Verpflichtung, dem Einzelnen Schutz gegen Angriffe auf seine Menschenwürde zu gewähren, nicht mit dem Tode.“<sup>76</sup> Und entgegen der h.M. hat auch der Verstorbene noch ein prinzipielles Recht auf Achtung seiner körperlichen Unversehrtheit gemäß Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG.

Für die Anwendbarkeit der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG ist es demgemäß irrelevant, ob der Betroffene noch lebt oder schon tot ist: Der Todesbegriff und die Kriterien, anhand derer der Tod festgestellt werden kann, können insofern offenbleiben: Auch der Verstorbene ist ein Mensch, dessen Würde unantastbar ist und dessen Leichnam nur mit seiner im Voraus gegebenen Zustimmung oder aus überwiegenden Gründen des Gemeinwohls, wie etwa im Fall der Obduktion aus Gründen der Strafrechtspflege verwendet werden darf, im übrigen aber lediglich würdevoll zu bestatten ist.

Nach Ansicht des Bundesverfassungsgerichts soll allerdings das Bedürfnis nach Schutz der Persönlichkeit des Verstorbenen und seiner Würde in dem Maße schwinden, in dem die Erinnerung der Nachwelt an den Verstorbenen verblasst und im Laufe der Zeit auch das Interesse an der Nichtverfälschung des Lebensbildes abnimmt.<sup>77</sup> Wenn und soweit der Schutz jedoch dem Verstorbenen selbst und seiner fortwirkenden geistigen Persönlichkeit gilt und nicht bloß dem ehrenden Andenken anderer, leuchtet ein solche allmähliche Abnahme des Schutzes nicht wirklich ein.

Die Tatsache, dass Achtung und Schutz der Würde des Menschen mit dem Tod nicht enden, hat im einfachen Recht in vielfäl-

---

76 BVerfGE 30, 173 (194). Noch nicht abschließend geklärt ist die Frage, ob die postmortale Achtungspflicht einer Abwägung mit gegenläufigen Verfassungsgütern zugänglich ist; bejahend wohl BVerfGE 30, 173 (196), kategorisch a. A. BVerfG-K NJW 2001, 2957 (2958 f.).

77 BVerfGE 30, 173 (196) unter Berufung auf BGHZ 50, 133 (140 f.); siehe auch BVerfG-K (1. Kammer des Ersten Senats), NJW 1993, 1462 – Henscheid.

tiger Weise Ausdruck gefunden.<sup>78</sup> Manche Regelungen erscheinen indes in verfassungsrechtlicher Perspektive defizitär: So sind mündliche Bestattungsanordnungen zwar wirksam, solange sich aber die nächsten Angehörigen einig sind, können sie sich darüber hinwegsetzen und Art und Ort der Bestattung nach ihren Wünschen bestimmen, ohne dass der Staat dem Verstorbenen zur Hilfe kommt. Der Verstorbene kann seinem Willen nur dadurch Nachdruck verleihen, dass er die Angehörigen unter Auflagen oder bedingt zu Erben einsetzt. Im Übrigen begrenzt hier „also nur die Pietät die faktische Herrschaft der Lebenden über den Toten“.<sup>79</sup>

Das Transplantationsgesetz schließt die Entnahme von Organen oder Geweben kategorisch aus, „wenn die Person, deren Tod festgestellt ist, der Organ- oder Gewebeentnahme widersprochen hatte“.<sup>80</sup> Art. 14 Abs. 1 GG schützt das Recht des Erblassers, durch letztwillige Verfügungen über sein Vermögen zu disponieren – ein Recht, das freilich durch Pflichtteilsrechte und Erbschaftssteuern empfindlich beschränkt ist. Bestimmte erbrechtliche Institute wie Erbteilungsverbote und die Einsetzung eines Testamentsvollstreckers erlaubt das Gesetz nur für die Dauer von 30 Jahren. Der Erblasser kann also für den Zeitraum einer Generation planen, „nicht aber unbegrenzt aus dem Grabe heraus über sein Vermögen [...] bestimmen“.<sup>81</sup> Das Urheberrecht überdauert den Tod ebenfalls, erlischt aber gem. § 64 Urheberrechtsgesetz 70 Jahre nach dem Tode des Urhebers. Unsterblich sind allein juristische Personen: Errichtet der Erblasser eine Stiftung, kann er praktisch unbegrenzt über die Verwendung seines – nun rechtlich selbstständigen – Vermögens disponieren. Die älteste Stiftung in

---

78 Zum Folgenden insgesamt: Schack, H.: Weiterleben nach dem Tode – juristisch betrachtet, JZ 1989, 609ff.

79 Schack (wie Anm. 78), 609 (610).

80 § 3 Abs. 2 Nr. 1 TPG.

81 Näher Schack (wie Anm. 78), 609 (612).

Deutschland, die Hospital-Stiftung in Wemding in Bayern, datiert aus dem Jahre 917.<sup>82</sup>

Den Tod eines Menschen überdauern auch sein Bild und seine Stimme. Darauf hat schon der Wiener Philosoph und Psychiater Viktor Frankl hingewiesen, und das macht auch plausibel, warum der Würdeschutz mit dem Tod eines Menschen nicht enden kann: Schon zu Lebzeiten ist die Persönlichkeit eines Menschen, das, was seine Einzigartigkeit ausmacht, in einem Jenseits der Leiblichkeit und Sinnlichkeit: Wir „haben“ sie nie, wie wir einen Gegenstand haben, sondern wir „erfassen“ sie aufgrund von Sinneseindrücken. Frankl bildet das Beispiel eines Opersängers: Ganz gleich, ob wir ihn zu Lebzeiten im Konzert oder – technisch unterstützt – über das Radio hören oder ob wir – nach seinem Tod – eine Aufnahme des Sängers hören: In jedem dieser Fälle hören wir nicht nur Schallwellen, sondern – durch diese vermittelt – den Sänger selbst. Seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit, sein „Zauber“ reicht über das Grab hinaus.<sup>83</sup> Das hat das Oberlandesgericht Hamburg in einer Entscheidung aus dem Jahr 1989 ganz genauso gesehen: Der Sohn des Schauspielers und Dichters Heinz Erhardt war mit einstweiliger Verfügung dagegen vorgegangen, dass ein Stimmenimitator, die charakteristische Sprechweise seines verstorbenen Vaters täuschend echt nachahmend, einen Radio-Werbespot verlesen hatte. Das OLG gab dem Erhardt-Sohn Recht: Für jeden Hörer entstehe – ganz gleich, ob die Imitation erkannt werde – die Erinnerung seiner künstlerischen Persönlichkeit „in aller Lebendigkeit“, und sie solle auch entstehen, denn die Werbung ziehe gerade aus diesem Effekt den angestrebten Anreiz- und Aufmerksamkeitswert. Im Lichte des Grundgesetzes, im Hinblick auf den Wert- und Achtungsanspruch des Verstorbenen selbst, sei es nicht hin-

---

82 Schack (wie Anm. 78), 609 (613).

83 Frankl, V.: Der unbedingte Mensch (1949), in: ders., Der leidende Mensch (2005), 65 (132).

nehmbar, wenn seine künstlerische Persönlichkeit sofort nach seinem Tod ungehindert zum Gegenstand werblicher Imitation gemacht werden könne.<sup>84</sup> Das OLG hatte also durchaus nicht nur die geldwerten Verwertungsmöglichkeiten im Blick, die den Erben bleiben müssten, sondern auch die Würde des Verstorbenen. Doch auch hier kennt das Gesetz Schutzfristen: „Ist die Darbietung des ausübenden Künstlers auf einen Bild- oder Tonträger aufgenommen worden, so erlöschen die [...] Rechte des ausübenden Künstlers 50 Jahre [...] nach dem Erscheinen des Bild- oder Tonträgers oder, wenn dessen erste erlaubte Benutzung zur öffentlichen Wiedergabe früher erfolgt ist, nach dieser.“<sup>85</sup>

Das allgemeine Persönlichkeitsrecht schließlich, das Lebende wie Tote beispielsweise vor Verleumdungen und Ehrverletzungen schützt, wird nach dem Tod von den Angehörigen wahrgenommen – hier kann der Verstorbene nur hoffen, dass seine Angehörigen gegen Persönlichkeitsrechtsverletzungen einschreiten werden, denn der Staat wird hier nicht von sich aus tätig: „In der Praxis bedeutet dies nicht selten den völligen Verlust des postmortalen Persönlichkeitsschutzes, wenn sich nämlich kein Angehöriger zur Rechtsverfolgung bereitfindet“<sup>86</sup> – oder keine Angehörigen da sind, die dies übernehmen könnten. Eine feste zeitliche Grenze für das postmortale allgemeine Persönlichkeitsrecht gibt es nicht; seine Dauer hängt auch von der Intensität des Eingriffs ab.<sup>87</sup> All dies zeigt, dass der Tod eines Menschen zwar nicht unmittelbar zum vollständigen Rechtsverlust führt, er aber in unserer Rechtsordnung durchaus eine einschneidende Zäsur bildet – mit der Folge, dass der Rechtsschutz der Toten schwächer ist als der Schutz der Lebenden.

---

84 OLG Hamburg, NJW 1990, 1995 f.

85 § 82 S. 1 UrhG.

86 Schack (wie Anm. 78), 609 (614).

87 Schack (wie Anm. 78), 609 (615).

*4. Resümee*

Für den gläubigen Christen hat der unausweichliche Tod seine furchteinflößende, lähmende Wirkung durch die Hoffnung auf Erlösung und das ewige Leben verloren. Im Buch der Weisheit (2, 23; 3, 1-4) lesen wir: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen“. Und weiter:

Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, / und keine Qual kann sie berühren. In den Augen der Toren sind sie gestorben / ihr Heimgang gilt als Unglück, ihr Scheiden von uns als Vernichtung, / sie aber sind in Frieden. In den Augen der Menschen wurden sie gestraft, / doch ihre Hoffnung ist voll Unsterblichkeit.

Auch rechtlich gibt es, wie gezeigt werden konnte, ein, wenn auch beschränktes Fortleben nach dem Tode. Dies gewährleistet vor allem die Garantie der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG), „das gemeinsame moralische Erbe des Christentums und der Aufklärung“ (E. Schockenhoff). Die unverlierbare Würde jedes Menschen gebietet deren Achtung auch noch nach dem Tode, und der insoweit geschuldete Respekt lässt auch keinen beliebigen Umgang mit dem leblosen Körper eines Verstorbenen zu. Der Leichnam ist keine „herrenlose, aneignungsfähige „Sache“, sondern die körperliche Hülle einer Rechtsperson, die auch nach ihrem Tod niemand anderem als sich selbst gehört, der körperliche Rückstand einer fortlebenden geistigen Persönlichkeit, deren ideelle wie materielle Integrität es zu wahren gilt.



# Aspekte zu einer Theologie des Todes

*Peter Neuner*

## *1. Die Erfahrung des Todes als Anfrage an die Deutung der Welt*

Es gehört zu den Grundfunktionen von Religion, angesichts des Todes eine Sinndeutung zu geben, dem Sterbenden Hoffnung und den Trauenden Trost zu vermitteln. Riten im Umkreis von Tod, Bestattung und der Eröffnung eines Lebens nach dem Tod gelten als Zeichen menschlicher Zivilisation und stellen für Anthropologen einen Schlüssel dar, menschliche von vormenschlichen Funden zu unterscheiden. Entwicklungen, die sich im Bereich von Tod und Begräbnis feststellen lassen, gehören zur Mentalitätsgeschichte, die grundsätzlich mit sehr langen Zeiträumen zu rechnen hat. Dramatische Entwicklungen sind hier zunächst nicht zu erwarten<sup>1</sup>. Dennoch verbinden sich im antik-religiösen wie im christlichen Kulturkreis unterschiedliche Motive im Umgang mit Tod und Trauer, aus deren gegenseitigem Verhältnis sich eine Geschichte des Todes ergibt.<sup>2</sup>

### 1.1. Erfahrungen des Todes in der Geschichte

Frühgeschichte und Antike sind zumeist bestimmt von einer strikten Trennung zwischen Lebenden und Toten. Grabstätten werden kostbar gestaltet und gepflegt, aber man will sie nicht in unmittel-

---

1 Aries, Ph.: Geschichte des Todes, München 1980.

2 Apfelbacher, K.-E.: Selig die Trauernden, Regensburg 2002, S. 171. Hier wird insbesondere auf den Kulturwandel beim Umbruch von der Spätantike zum Mittelalter abgehoben.

barer Nähe der Lebenden haben. Die Stätten der Lebenden sollen nicht durch Tote unrein werden. Geburt und Tod waren aus dem Bereich der Götter verbannt, die Ewigen sollten nicht mit Vergänglichkeit konfrontiert werden. Friedhöfe liegen außerhalb der Städte, etwa an der Via Appia in Rom, an Ausfallstraßen. Der Gedanke an eine eventuelle Rückkehr erfüllte mit Schrecken, die Distanzierung hatte nicht nur hygienische Gründe. Aber der Toten wurde in der griechisch-römischen Welt gedacht, sie blieben als Individuen in Erinnerung und bekamen Einzelgräber.

Mit dem frühen Christentum kommen die Gräber in die Stadt, allerdings verschwindet zunächst das individuelle Grab. Der Tote geht in die Anonymität ein. Seit dem 6. Jahrhundert öffnen sich die Städte und ihre Kirchen für die Toten. Friedhöfe werden Teil der Kirchen und liegen rund um sie. Ursprung für diese Entwicklung war wohl der Märtyrerkult. An den Gräbern der Märtyrer wurden die Gottesdienste gefeiert und über ihnen Kirchen errichtet. Die Mehrzahl der Verstorbenen wurde in Massengräbern beerdigt, die von Zeit zu Zeit geleert werden müssen, ihre Gebeine wurden in Beinhäusern aufgeschichtet. Doch die Lebenden sollen sich der Verstorbenen erinnern, sollen ihrer im Gebet gedenken und ihnen Beistand auf dem Weg zur ewigen Seligkeit gewähren.

In der mittelalterlichen Kirche gehörte der Tod zur selbstverständlichen Erfahrung des Menschen, er ist eine Wirklichkeit, auf die man sich vorbereiten muss. Die *ars moriendi* wird zu einer Schule der Lebenden. Als der schreckliche Tod gilt der plötzliche und unvorhergesehene Tod, von dem die Litanei spricht: *A subitanea et improvisa morte libera nos, Domine*. Vor ihm hat man Angst. Den normalen Tod dagegen fühlt der Mensch auf sich zukommen, und nur Narren können seine Zeichen übersehen. In der Märchenwelt kennen wir noch die Einleitung: „Ein reicher Bauer, der seinen Tod nahen sah [...]“, „ein König, der sein Ende kommen fühlte [...]“.

Wenn jemand sein Ende nahen fühlte, traf er seine letzten Verfügungen. Man legte sich zum Sterben, das Gesicht nach Osten

gerichtet. Dazu gehört die Abbitte von Verfehlungen gegenüber den Angehörigen, die das Sterbebett umstehen, die Bitte um Vergebung der Sünde, das Confiteor, die *commendatio animae*. Der Priester erteilt die Absolution, er reicht das Viaticum. Der Tod war als Zeremonie angelegt, in der der Sterbende die Regie führte. Das Sterben hatte eine große Selbstverständlichkeit, es war eingebunden in die Gesellschaft, in die Kirche, die eine gute Zukunft jenseits der Todesschwelle gewährleisten konnte. Der Tod war Teil des Daseins. Mehr als die Hälfte aller Verstorbenen waren Kinder, der Tod jedem von Kind an vertraut. Er war eingebettet in die Heilssicherheit, die sich jenseits des Todes eröffnete und für die die Kirche mit ihrer Fürbitte und ihren Sakramenten bürgte. Diese Heilssicherheit war zunächst stärker als der aus der Erbsündenlehre stammende Heilspessimismus, der, ausgehend von Augustins und im frühen Mittelalter in der augustinisch-irisch-schottischen Mission gepredigt, Höllenangst verbreitete. Insbesondere die Vorstellung von der Prädestination ließ den Einzelnen als Glied der Unheilsgemeinschaft Menschheit oder der Heilsgemeinschaft Kirche erscheinen<sup>3</sup>.

Vom Hochmittelalter an finden sich vermehrt wieder individuelle Grabstätten, zunächst in der gesellschaftlichen Oberschicht, später auch in den Mittelschichten. Die Darstellungen des jüngsten Gerichts zeigen, wie die Seelen gewogen werden, der Erzengel Michael rechnet gute und böse Taten gegeneinander auf. Aus dem kollektiven Einbezogenheit in die Gewissheit des Heils tritt der Einzelne heraus. Er erfährt den Tod nicht mehr in der Geborgenheit, die die frühmittelalterliche Kirche weithin gewährleisten konnte, sondern er steht bangend vor der Entscheidung, die über ihn und sein persönliches Geschick gefällt wird. Das Heil ist nicht mehr selbstverständlich vorgegeben. Die Reformation fand ihren

---

3 Zur Bedeutung von Augustin, Johannes Cassian und Gregor d. Gr. für die Deutung von Tod und die Wertung von Trauer am Übergang von der Antike zum Mittelalter siehe Apfelbacher, Selig die Trauernden (wie Anm. 2), S. 145-169.

Ausgangspunkt bei der Frage: Wie finde ich einen gnädigen Gott? Die Grunderfahrung war nicht mehr die des kommenden Heils, sondern eher die des Unheils, die Höllenangst bis hin zur Lehre von der doppelten Prädestination.

Seit dem 15. Jahrhundert finden wir die Darstellung des Totentanzes, wo sich der Tod, gezeichnet als Skelett, mit den verschiedenen Ständen in Kirche und Reich vergnügt. Er erscheint als der Herr der Geschichte. In der Barockzeit wird dies aufgegriffen und weitergeführt. Tod und Eros kommen in engste Beziehung. Das Rokoko kennt detailliert ausgestaltete Darstellungen von Tod und Verwesung. Der Tod erscheint als makabres Spiel in der Auflösung jeder Form. Im Theater zeigt man Liebesszenen auf Friedhöfen, in Totengrüften, selbst mit dem Tod als Partner. Der Tod wird zum Maskenfest.

In der Romantik wird der Tod in seiner Dramatik herausgestrichen, übertrieben, wobei er als der Tod der anderen erscheint. Man denkt weniger an den eigenen Tod, bestimmend ist das Gefühl des Alleingelassen-Werdens, die Tatsache, dass man von einem Geliebten verlassen wird. Die Trauer wird ins Maßlose übertrieben, sie erscheint als Zeichen der Liebe und als ein sittlich gutes Werk. Nun entsteht ein ausgeprägter Friedhofskult. Man will die Toten an ihren Gräbern besuchen können, dort soll ihnen alles Gute widerfahren. Oft will man ihnen erweisen, was man den Lebenden schuldig geblieben war. Die religiöse Aura und Tod und Begräbnis hat im Laufe der Geschichte unterschiedliche Formen angenommen, war aber immer präsent.

## 1.2. Heutige Todeserfahrung

Während sich über die Jahrhunderte hindurch die Einstellung zum Tod nur in sehr langen Zeiträumen verändert hat, zeigt das 20. Jahrhundert eine dramatische Veränderung. Der Tod findet nun in der Regel im Krankenhaus statt, er ist nicht mehr in eine vorgege-

bene und festgefügte religiöse Zeremonie eingebunden, sondern eher zu einem technischen Problem geworden. Damit verbindet sich der Wechsel des handelnden Subjekts. Die Geschehnisse um den Tod sind weithin delegiert an die Ärzte und das Krankenhauspersonal. Hatte man früher den plötzlichen Tod als den schlimmen und schrecklichen gesehen, wird dieser heute von den meisten Menschen erhofft, damit die Auseinandersetzung mit dem Sterben erspart bleibt. Der Tod wird verheimlicht; er spielt in der Öffentlichkeit keine Rolle. Er ist in eine Tabusituation hineingewachsen, die in gewisser Weise sexuelle Tabus abgelöst hat. Trauernde werden häufig isoliert, nicht selten sogar gemieden. Eine gesellschaftliche Ausgrenzung der Trauernden steigert die Belastung durch den Tod selbst noch erheblich, sodass etwa Ehen, in denen ein Kind verstorben ist, in ihrem weiteren Fortbestand als besonders gefährdet gelten<sup>4</sup>.

Heutiges Bestreben geht zumeist daraufhin, den Tod möglichst aus dem Bewusstsein auszuklammern, die religiöse Deutung ist damit deutlich in den Hintergrund getreten, selbst wenn die Kirchen bei Trauerfeiern noch immer eine wichtige Rolle spielen. Es sind wenige Menschen, die das Sterben ihrer Angehörigen bewusst miterleben. Schon in der griechischen Philosophie versuchte Epikur (341-270 v. Chr.), das Phänomen des Todes rational zu bewältigen. „Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr“<sup>5</sup>. Dies ist bis heute eine perfekte Strategie, den Tod zu verdrängen. Soziologen sagen, dass die Er-

---

4 Allerdings kann eine derartige Herausforderung auch dazu führen, dass in der Bewältigung der Trauer eine neue Basis für das Zusammenleben gefunden wird.

5 Epikur, Von der Überwindung der Furcht (hrsg. v. E. Gignon), Zürich 2. Aufl. 1968, S. 101.

wartungshaltung des Menschen in aller Regel nicht über ein Jahr hinausgeht. Was später stattfindet als der nächste Urlaub, das nächste Weihnachtsfest oder der Geburtstag, was also die Jahresgrenze übersteigt, ist nicht anschaulich und nicht im Bewusstsein. Weil für die meisten Menschen die Wahrscheinlichkeit verhältnismäßig gering ist, innerhalb dieses Jahres zu sterben, empfindet man sich als potentiell unsterblich. Der Tod hat mit dem Leben eigentlich nichts zu tun. Wo man über ihn nachdenkt, erscheint er abstrakt als natürliches Phänomen, das unvermeidliche Ende einer biologischen Lebenskurve, durch die neuem Leben Platz gemacht werden muss. Gesellschaftliches und ärztliches Bemühen hat vorzeitigen und leidvollen Tod zu vermeiden und einen schmerzfreien Tod zu garantieren. Allerdings zeigt die breite und inzwischen völlig unüberschaubare Literatur zum Thema Sterben und Tod auch aus ärztlicher Sicht die Bemühung, den Tod durch Aufklärung in das Leben zu integrieren und dadurch eine Angst abzubauen, die zu völlig irrationalen Verhaltensweisen führen kann<sup>6</sup>.

Neben der Verdrängung des Todes gibt es in jüngster Zeit auch eine intensive Beschäftigung mit dem Phänomen des Sterbens, verschiedentlich mit der Folgerung, dass sich ein Leben nach dem Tod aus den Berichten von Menschen, die diesen Prozess durchlaufen haben, empirisch nachweisen lässt<sup>7</sup>. Hier ist jedoch festzuhalten, dass die Interviews mit Sterbenden und klinisch Toten, von denen hier berichtet wird, durchwegs mit Menschen gemacht wurden, die eben noch nicht definitiv tot waren. Beweise für ein Weiterleben nach dem Tod können sie nicht erbringen.

---

6 Exemplarisch sei genannt Borasio, G. D.: Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen, München 2011.

7 Moody, R. A.: Leben nach dem Tod, Hamburg 1977; Wiesenhütter, E.: Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben, Gütersloh 1974; Hampe, Chr.: Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod, Stuttgart 1975, Kübler-Ross, E.: Interviews mit Sterbenden, Gütersloh 1975. Siehe hierzu auch Küng, H.: Ewiges Leben?, München 1982, S. 21-26.

2. Die Sicht des Todes in der griechischen Philosophie  
und im Alten Testament

Die Vorstellungen von Tod und Unsterblichkeit sind in jeder Kultur Weichenstellung für das jeweilige Bild vom Menschen. Hier ist festzustellen, dass sich die biblische und die griechische Auffassung deutlich unterscheiden. Die Vorstellung Homers, der Vorsokratiker und insbesondere Platons sehen den Menschen als ein Kompositum aus Seele und Leib. Während die Lebenskraft, die atmende Seele, den Menschen beim Sterben verlässt, bleibt der Leib zurück. Das Wort *soma*, Leib, bezeichnet dabei den von der *psyche*, der Seele verlassenen Leib. Leib ist in dieser Sicht der Leichnam. Von hier aus kommt es in der Folge zu einer metaphysischen Abwertung des Leibes überhaupt. Die somatische Existenz wird als Fessel empfunden. Die Orphiker verstehen den Leib geradezu als das „Grab der Seele“, ausgedrückt im Wortspiel *soma* – *sema* (Leib – Grabmal). Der lebende Mensch, ist von einem anderen Prinzip bestimmt, nämlich dem Leben, der *psyche*. Sie steht als die Seele für das Leben, *soma* für den Tod. Seele wird als vom Leib qualitativ und seinsmäßig verschieden gedacht, bei Platon wird ihr sogar Göttlichkeit zugesprochen, weil sie aus der Welt der Ideen stammt. Daher ist es naheliegend, dass sie unsterblich ist. In diesem Rahmen wird der Tod als Befreiung der Seele vom Leib verstanden. Er wird zum Erlöser, der Philosoph sehnt ihn herbei, um vom Einfluss des Leibes befreit zu werden. In späteren Schriften modifiziert Platon diesen extremen Dualismus bis zu einem bestimmten Grad. Seele und Leib arbeiten demnach zusammen wie Schiffer und Schiff, sind sich also nicht feindlich. Dennoch kann der Leib bestenfalls Instrument der Seele sein. Der Dualismus von Leib und Seele bleibt und er setzt sich in der Geschichte fort, er bestimmt die Philosophie des Hellenismus, der Gnosis und des Neuplatonismus, und die Wirkungen dauern bis heute.

Im Gegensatz zum platonischen Dualismus sieht die hebräische Welt den Menschen als Einheit. Die biblische Anthropologie macht ihre Aussagen weitgehend vom Körperlichen her. Sie beschreibt Organe und deren Funktion und weist konkreten Organen bestimmte Gemütsregungen zu. Die Nennung eines Körperteils meint zunächst eine physiologische Funktion im Organismus, aber damit verbunden dann auch eine bestimmte seelisch-geistige Regung, die man an den Organen angesiedelt sah. Auch die geistigen und seelischen Regungen und Bereiche werden an körperliche Erscheinungen gebunden. Begriffe wie *näphäsch*, zumeist übersetzt als „Seele“, *ruach* („Geist“), *basar* („Fleisch“), *leb* („Herz“) bezeichnen jeweils einen besonderen Aspekt menschlichen Wesens, sie stehen für den ganzen Menschen unter einem je bestimmten Blickwinkel. Der Gedanke, dass der Mensch in Leib und Seele aufgeteilt werden könnte, sodass man von einem gesonderten Leib und einer vom Leib getrennten Seele sprechen könnte, hat im AT keinen Platz. Wenn überhaupt, begegnet er nur am Rande, etwa in der vom Hellenismus beeinflussten Weisheitsliteratur.

Der Begriff *näphäsch* umfasst sowohl Gott als den Bereich des Menschlichen und die Tier- und die Pflanzenwelt. Gott der Schöpfer bringt alles Lebendige hervor, der Mensch ist ihm ähnlich, weil er das Leben weiterzugeben vermag, das ihm anvertraut wurde (Gen 1,28). Letzten Endes aber ist immer Gott selbst am Werk, wo ein Mensch gezeugt, empfangen, geboren wird, darum ist Leben heilig.

Ich danke dir, dass du mich so wunderbar gestaltet hast. Ich weiß: Staunenswert sind deine Werke. Als ich geformt wurde im Dunkeln, kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde, waren meine Glieder dir nicht verborgen. Deine Augen sahen, wie ich entstand, in deinem Buch war schon alles verzeichnet; meine Tage waren schon gebildet, als noch keiner von ihnen da war. (Ps 139,14-16)

## *Tod – dogmatisch*

Du umschließt mich von allen Seiten und legst deine Hand auf mich. –  
Zu wunderbar ist für mich dieses Wissen, zu hoch, ich kann es nicht  
begreifen. (Ps 139, 5f.)

Doch das Gebet fällt keineswegs immer so ruhig und zufrieden  
aus, Ijob spricht den dramatischen, tragischen Charakter seiner Le-  
bensgeschichte an:

Deine Hände haben mich gebildet, mich gemacht; dann hast du dich  
umgedreht und mich vernichtet. Denk daran, dass du wie Ton mich ge-  
schaffen hast. Zum Staub willst du mich zurückkehren lassen. [...] Du  
häufst deinen Unwillen gegen mich, immer neue Heere führst du gegen  
mich. Warum liebst du mich aus dem Mutterschoß kommen? Warum  
verschied ich nicht, ehe mich ein Auge sah? Wie nie gewesen, so wäre ich  
dann, vom Mutterleib weg zum Grab getragen. (Ijob 10,8-19)

Auch die Klage des Leidenden und das Hadern mit dem Schöpfer  
gehören in den Bereich biblischer Anthropologie.

So wie das Leben gehört auch der Tod zum Menschen. Doch  
anders als z. B. in Ägypten und Babylonien, wo der Tod geradezu  
als das Wichtigste im Leben erscheint, ist er in Israel nicht sakral,  
er ist nicht von der Aura des Mythos umgeben. Weder Tote noch  
Grab erfahren eine Weihe, Israel kennt keinen Totenkult. Der Tod  
ist die Grenze, nicht das Wichtigste des Lebens. Er ist zunächst  
einmal ein natürliches Lebensphänomen: „Zum Ackerboden sollst  
du zurückkehren, von dem du genommen bist. Denn Staub bist  
du, und zum Staub musst du zurück“ (Gen 3,19). Diese Stelle wird  
zitiert in Kohelet 3,19 f: Mensch und Tiere „[...] haben ein und  
dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben  
ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber  
dem Tier gibt es da nicht [...] Beide gehen an ein und denselben  
Ort. Beide sind aus Staub entstanden beide kehren zum Staub zu-  
rück.“ Dem Gerechten geht es wie dem Sünder. „Das ist das  
Schlimme an allem, was unter der Sonne getan wurde, dass alle  
dann und dasselbe Geschick trifft. [...] Für jeden Lebenden gibt es  
noch Zuversicht, denn ein lebender Hund ist besser als ein toter

Löwe! Und die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Toten aber erkennen überhaupt nichts mehr. Sie erhalten auch keine Belohnung mehr; denn die Erinnerung an sie ist in Vergessenheit versunken“ (Koh 9,3-5). Hier wird die Natürlichkeit des Todes zum Grund der Resignation. Ein Blick über den Tod hinaus eröffnet sich hier nicht.

Zu diesem Gedanken gesellt sich das Moment des Unheimlichen. Die Toten kommen in die *Scheol*. Diese erscheint als riesige Grabhöhle, als Massengrab der Menschheit in der Tiefe der Erde. Sie ist Ausdruck für die Macht des Todes. Wer in der *Scheol* ist, steht unter der Macht des Todes, er ist im Land des Schweigens (Ps 94,17; 115,17), im Land des Vergessens (Ps 88,13; Koh 9,5), im Land ohne Wiederkehr. Die Existenz dort ist eine seltsame Mischung aus Sein und Nicht-Sein, ein irgendwie Noch-Sein, aber doch nicht mehr Leben, ein hoffnungsloser Zustand. Die Toten werden bezeichnet als die Matten, die Schwachen, sie erscheinen gleichsam als Schattenwesen. Sie haben keinen Leib und ein Leben ohne Leib ist für den Frommen des Alten Testaments nicht vorstellbar. Mit dem letzten Atemzug wird der Lebensatem ausgehaucht. Der Mensch als Fleisch ist verweslich, lebendig macht ihn der Lebensatem, aber den gibt er seinem Schöpfer zurück.

Der Tod ist der große Gleichmacher, der alle Menschen trifft. In drastischen Bildern stellt das AT dar, wie das Totenreich auch Mächtige aufnimmt. So heißt es bei Jesaja von der Höllenfahrt des Königs von Babel:

Das Totenreich drunten gerät in Erregung, wenn du hinabkommst. Deinetwegen weckt es die Totengeister auf, alle Fürsten der Erde, alle Könige der Völker lässt es aufstehen von ihren Thronen. Sie alle rufen dir zu: Auch du bist nun kraftlos geworden wie wir, jetzt bist du uns gleich. Hinabgeschleudert zur Unterwelt ist deine Pracht samt deinen klingenden Harfen. Auf Würmer bist du gebettet, Maden sind deine Decke. Ach, du bist vom Himmel gefallen, du strahlender Sohn der Morgenröte. Zu Boden bist du geschmettert, du Bezwinger der Völker. Du aber hattest in deinem Herzen gedacht: Ich ersteige den Himmel; dort oben

### *Tod – dogmatisch*

stelle ich meinen Thron auf, über den Sternen Gottes; auf den Berg der (Götter-)versammlung setze ich mich, im äußersten Norden. Ich steige weit über die Wolken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen. Doch in die Unterwelt wirst du hinabgeworfen, in die äußerste Tiefe. (Jes 14,9-15)

Wer stirbt, ist aus dem Machtbereich Gottes, aus seiner Hand, aus dem Bereich des Lebens ausgeschieden. Er hat von Gott nichts mehr zu erhoffen. So heißt es in den Psalmen: „Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr. Wir aber preisen den Herrn von nun an bis in Ewigkeit“ (Ps 115,17f.). Und bei Jesaja steht: „Ja, in der Unterwelt dankt man dir nicht, die Toten loben dich nicht; wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte erhoffen. Nur die Lebenden danken dir, wie ich am heutigen Tag“ (Jes 38,18f.). Der Tote vegetiert nach dieser Konzeption ohne Beziehung zu Gott und zu den Menschen. Die Tatsache, dass er nicht mehr in der Hand des Herrn ruht, macht seinen Tod aus.

Einen Glauben an ein Fortleben nach dem Tod bezeugen diese Texte nicht. Alttestamentliche Hoffnung ist eine Hoffnung in der irdischen Welt, Lohn und Strafe erfolgen im Diesseits. Jahwe ist der lebendige Gott, er erscheint nicht als Herr der Unterwelt. „Wo Jahwe ist, ist Leben. Wo Tod ist, kann Jahwe nicht sein“<sup>8</sup>.

In der alttestamentlichen Weisheitsliteratur erscheint der Tod als Folge der Sünde, als Strafe für den Bruch des Bundes, ein Gedanke, der im NT aufgegriffen wird und dann in der Lehre von der Erbsünde Geschichte machen sollte. Gott schuf demnach den Menschen zur Unvergänglichkeit und machte ihn zum Abbild seines eigenen Wesens. „Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören“ (Weish 2,23 f.; 1,13-16). Unter Bezugnahme auf den Sündenfall in Genesis 3

---

8 Berg, W.: Jenseitsvorstellungen im Alten Testament mit Hinweisen auf das frühe Judentum, in: Gerhards, A. (Hrsg.): Die größere Hoffnung der Christen, Freiburg 1990, S. 34.

heißt es in Jesus Sirach: „Von der Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24). Es ist bekannt, dass diese Stelle in der christlichen Tradition nicht nur für die Deutung des Todes, sondern vor allem für die Wertung der Frau eine entscheidende und verhängnisvolle Rolle gespielt hat.

### *3. Deutungen des Todes im Neuen Testament*

Im Neuen Testament wird das ganzheitliche Menschenbild des Alten Testaments weitergeführt, auch der Tod wird in diesem Rahmen verstanden, er ist zunächst das Ende des Lebens. Aber er stellt gleichzeitig auch eine Macht dar, die das gesamte Leben eines jeden Menschen durchwirkt. Nach neutestamentlicher Botschaft ist der Tod bereits entmachtet. Am Ende muss die Scheol die Toten herausgeben. Der Tod hat nicht mehr das letzte Wort, er wird durch die eschatologische Heilstat Gottes überwunden, die im Kreuz und der Auferstehung Christi bereits die Gegenwart bestimmt.

Die Berichte der synoptischen Evangelien zeigen, dass Jesus seine Botschaft den Menschen bringt, die in der Finsternis leben, im Land und im Schatten des Todes (Mt 4,15f. unter Bezug auf Jes 8,23). Er erfüllt die Prophezeiung des Jesaja, indem er zeichenhaft Krankheit und Tod überwindet. Besonders die Totenerweckungen zeigen, dass Jesus die Macht des Todes gebrochen hat. Der Tod wird dabei nicht allein biologisch gesehen, er ist vielmehr eine Macht, die das Leben begrenzt. Diese Begrenzung erfolgt nicht nur am Ende, sondern im gesamten Verlauf menschlicher Existenz. Vom verlorenen Sohn heißt es: Mein Sohn „war tot und lebt wieder, er war verloren und ist wiedergefunden worden“ (Lk 15,32). Tod ist auch sozialer Tod, moralischer Tod, Verlust des Heils. Jesus geht den Weg zum Kreuz, er gewinnt das Leben durch

die Annahme des Todesleidens. Auch die Seinen müssen täglich ihr Kreuz auf sich nehmen. „Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren, wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“ (Mt 10,39).

In den johanneischen Texten erscheint Lebens, *ζοε*, als der Heilsbegriff schlechthin, Tod ist der Inbegriff des Unheils. Hier ist der Tod am meisten spiritualisiert. Er ist die Macht der Finsternis, der Lüge und der Sünde. Der Satan ist verantwortlich für den Tod, er ist der Menschenmörder von Anbeginn. Das Heilswerk Christi ist die Überwindung des Todes. Wer glaubt, ist aus dem Tod in das Leben hinübergangenen (5,24), wer sein Wort annimmt, wird nicht sterben (Joh 8,51f.).

Paulus bezeichnet mit dem Wort Tod den physischen Tod, aber auch das eschatologische Verderben, den geistlichen Tod der Gottesferne. Tod ist auch bei ihm zum Gegenbegriff von Heil. Paulus spricht er von zwei Menschheitsreihen, der Menschheit des Adam und der des zweiten Adam, nämlich des Christus. Der adamitische Mensch ist durch die Sünde dem Tod verfallen (1 Kor 15,42-49). „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt, und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise ist der Tod zu allen Menschen gelangt, weil alle sündigten“ (Röm 5,12; vgl. Rom 6,23).<sup>9</sup> Der Tod ist der „letzte Feind“ (1 Kor 15,26), der das Wesen der Welt offenbart, das Schicksal der Menschheit ohne Christus.

Christi Heilswerk erscheint bei Paulus als Überwindung des Todes. Zwar bleibt der Glaubende in dieser Welt, sodass er nach wie vor dem Tod unterworfen ist. Doch in Christus verweist der Tod nun auf den Gott, der die Toten lebendig macht. Der Tod wird

---

<sup>9</sup> Das kann wohl nicht bedeuten, dass die Menschen nicht vorher gestorben wären. Hier ist zwischen Sterben und Tod zu unterscheiden: Sterben kann Abschluss und Vollendung besagen, Tod dagegen steht unter der Macht des Bösen, er bedeutet ein Sterben in Schrecken, Angst und Widerstand. Nicht das Sterben, sehr wohl aber der Tod unter der Herrschaft der Gottfeindlichkeit und der Menschenfeindlichkeit ist die Konsequenz der Sünde.

transparent für neues Leben. Christus hat den Tod überwunden, der Tod, der alles vernichtet, wurde selbst der Vernichtung unterworfen. Damit wird das Kreuz zum Symbol für den Heilstod. Christus ist in den Tod hinabgestiegen, aber Gott hat ihn erhöht (Phil 2,6-11). Er ist der Erstgeborene von den Toten, „Der Tod ist verschlungen im Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,54 f.). Durch seinen Tod ist unser Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt. „Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden“ (Röm 6,8).

Ein Leben nach dem Tod ist zufolge des biblischen Menschenbildes nicht denkbar als Fortexistenz einer leiblosen, unsterblichen Seele, sondern nur in leiblicher Existenz. Der Mensch ist Leib und kann nur als leibliches Wesen sein. Das gilt auch für eine postmortale Existenz, die folglich nicht als Weiterleben einer unsterblichen Seele gedacht werden kann, sondern unter dem Bild der Auferstehung verkündet wird. Der ganze Mensch als Einheit hat nach ntl. Botschaft die Verheißung eines Lebens über den Tod hinaus, auch der Leib hat Anteil an der Verheißung, er ist nicht vom Heil ausgeschlossen. Diese Überzeugung hatte sich in spätesten Schichten des AT abgezeichnet, als man über die Frage nachdachte, wie die Gerechtigkeit Gottes mit dem Schicksal der Märtyrer vereinbar sei, die nicht „alt und lebenssatt“ sterben, sondern um ihres Glaubens willen in den Tod gehen. Für sie verheißt das 2. Makkabäerbuch eine Hoffnung über den Tod hinaus als „Auferstehung von den Toten“. Im NT ist die Hoffnung auf die Auferstehung, die sich im AT am Rande abgezeichnet hatte, nun allgemein verbreitet, jedenfalls bei Jesus und seinen Jüngern, auch bei den Pharisäern, nicht jedoch bei den Sadduzäern. Im Begriff der Auferstehung bündeln sich nun alle Heilshoffnungen. Die Auferstehung Jesu wird im NT zum Garant für die Hoffnung auf die endgültige Überwindung des Todes in allen seinen Dimensionen.

*4. Schwerpunkte im Verständnis des Todes in der christlichen Tradition*

In der frühen Kirche erfolgte eine Begegnung zwischen der biblischen Botschaft und der hellenistischen Welt, die für die gesamte Geschichte der Kirche weichenstellend wurde. In diesem Kontext entstanden die Dogmen und die Glaubensbekenntnisse der frühen Kirche. Dieser als Hellenisierung bezeichnete Prozess hat vor allem die Anthropologie, das Bild vom Menschen tangiert, indem die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch in der christlichen Theologie rezipiert wurde. Sie bot eine Möglichkeit, den Glauben an eine Hoffnung jenseits der Todesschwelle für die hellenistische Welt zum Ausdruck zu bringen. Dabei ist es eigentlich offensichtlich, dass die Botschaft von der Auferstehung der Toten in Spannung steht zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Verschiedentlich wird heute diese Rezeption der Unsterblichkeitshoffnung in der frühchristlichen Theologie als Preisgabe der biblischen Botschaft von der Auferstehung kritisiert. Tatsächlich wird die Lehre von der Auferstehung nicht selten im Sinne der hellenistischen Unsterblichkeitslehre umgedeutet, sodass man oft Unsterblichkeit versteht, wo eine Auferstehung von den Toten verkündet wird.

In der Geschichte der christlichen Theologie wurden beide Modelle mit einander verbunden. Der Tod wurde dabei in hellenistischer Sicht als Trennung von Leib und Seele interpretiert. Der Leib ist der Verwesung unterworfen, während die Seele nach Gericht – und eventueller Läuterung in einem Zwischenzustand – in den Zustand ewiger Seligkeit – oder ewiger Verwerfung – eingeht. Die Auferstehung wird dann erst beim Jüngsten Gerichts am Ende der Geschichte und dem endgültigen Anbruch des Reiches Gottes erwartet. In der Abwehr gnostisch-leibfeindlicher Tendenzen wurde im 7. Jahrhundert von einer Synode in Toledo kirchenamtlich festgeschrieben, dass wir „weder in einem luftförmigen noch in irgendeinem anderen Fleisch (wie manche daherphantasieren) auf-

erstehen werden, sondern in dem, in dem wir leben, bestehen und uns bewegen“<sup>10</sup>.

Diese Auferstehung erwartete man am Jüngsten Tag. Doch damit förderte man einen eschatologischen Dualismus: Die existentiell gelebte Hoffnung richtete sich auf die vollkommene Seligkeit der Seele, die dieser bereits nach dem Tod, also nach ihrer Trennung vom Leib offenstand. Die leibfreie Seele galt weithin als das eigentliche Subjekt menschlicher Vollendung. Die Hoffnung auf die endzeitliche Auferweckung des Leibes wurde dagegen immer blasser und unwirksamer. Im Jahr 1336 definierte Papst Benedikt XII., dass die Seelen der Geretteten „sogleich nach ihrem Tod“ das göttliche Wesen von Angesicht zu Angesicht schauen.<sup>11</sup> Hier wird die Auferstehung zwar postulatorisch festgehalten, aber kaum noch sachlich begründet. Eine existentielle Hoffnung auf Auferstehung scheint damit ausgeschlossen. Worauf soll derjenige eigentlich noch hoffen, der bereits nach seinem Tod zur beseligenden Schau Gottes und zur Gemeinschaft mit allen Heiligen gekommen ist? Hier hat offensichtlich die hellenistische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele über die Botschaft von der Auferstehung der Toten dominiert.

## *5. Heutige Problemstellungen*

### 5.1. Die Ganztod-Theorie

Insbesondere seit der sog. dialektischen Theologie zum Beginn des 20. Jahrhunderts ist vor allem im evangelischen Bereich eine deutliche Abkehr von der traditionellen Unsterblichkeitslehre festzu-

---

10 DH 540.

11 DH 1000-1002.

stellen<sup>12</sup>. Ansatz dazu war die Kritik, hier werde das biblische Menschenbild durch das griechische verdrängt, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele erschien als „das Schlupfloch des Platonismus“<sup>13</sup>. Alle Hoffnung gelte der unsterblichen Seele, die biblisch bezeugte Lehre von der Auferstehung der Toten sei weithin bedeutungslos. Vielleicht noch gewichtiger ist die Überlegung, in der traditionellen Vorstellung erscheine die Unsterblichkeit als Selbstbesitz des Menschen, der ihm von Natur aus zukommt. Darin zeige sich der menschliche Wille zur Selbstbehauptung und sein Widerstand gegen Gott sogar noch über den Tod hinaus. Ist die Unsterblichkeit eine dem Menschen und seiner Natur inhärierende Qualität des Menschen, oder ist sie von Gott geschenkt? Hat der Mensch auf sie einen Anspruch oder ist sie „*sola gratia*“?

Dieser letztgenannte Vorwurf richtet sich wohl weniger gegen die amtliche katholische Lehre, als vielmehr gegen philosophische Strömungen im Rahmen der Aufklärung und des deutschen Idealismus. Dort galt weithin die Unsterblichkeit der Seele als Postulat der Sittlichkeit des Menschen. Weil nach Kant ohne Unsterblichkeitslehre die Begründung einer Ethik als unmöglich erscheint, wird sie um derentwillen festgehalten. Daneben wurde die Vorstellung vertreten, Unsterblichkeit folge aus der Geistigkeit der Seele, also aus dem menschlichen Intellekt. Nach den Worten Fichtes pocht Prometheus, der den Göttern trotzt, auf seine ihm eigene Unsterblichkeit, die auch die Götter nicht infrage stellen können: „Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt. [...] Ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht“<sup>14</sup>.

---

12 Zum ganzen Abschnitt siehe Kehl, M.: Eschatologie, Würzburg 1986, S. 272-275.

13 O. Cullmann, zitiert nach Finkenzeller, J.: Eschatologie, in: Beinert, W.: Glaubenszugänge Bd. 3, Paderborn u. a. 1995, S. 563.

14 Zitiert nach Kehl, Eschatologie (wie Anm. 12), S. 273.

Gegen diesen Unsterblichkeitsanspruch legten namentlich evangelische Theologen alles Gewicht darauf, die Verdanktheit einer Hoffnung über den Tod hinaus festzumachen und diese Hoffnung in Gott, nicht in der Natur des Menschen zu begründen. Dabei ist allerdings festzustellen, dass auch zufolge katholischer Lehrtradition die Unsterblichkeit zu den *dona praeternaturalia* gehört, die dem Menschen nicht kraft seiner Natur, sondern durch göttliche Begnadung zukommen. In der Auseinandersetzung um das Problem von Natur und Gnade, die sich mit dem Namen Michael Bajus verbindet, wurde im Jahr 1572 der Satz verurteilt: „Die Unsterblichkeit des ersten Menschen war kein Geschenk der Gnade, sondern seine natürliche Daseinsbedingung“<sup>15</sup>. Das bedeutet nicht, dass es Menschen ohne unsterbliche Seele gegeben habe. Faktisch waren und sind nach kirchlicher Lehre alle Menschen unsterblich. Aber diese Unsterblichkeit ist Geschenk, Gott ist frei, es zu geben oder es zu verweigern, der Mensch kann von seiner Natur aus dieses Geschenk nicht verlangen oder auch nur erwarten. So wie es die *natura pura* nie gegeben hat, sondern jeder Mensch immer der Begnadete und zur Übernatur Berufene war, so hat es den nicht unsterblichen Menschen nicht gegeben, er wurde historisch nie realisiert. Aber dies hängt nicht an seiner Natur, an seiner Geistexistenz oder seiner Fähigkeit zu sittlichem Handeln, sondern es ist nach katholischer Überzeugung geschenkt und damit unverdient, also Gnade. Gott hat Unsterblichkeit frei geschenkt.

Trotz dieser Festlegung wurden kirchenamtlich auch Vorstellungen vertreten, die die Unsterblichkeit der Seele weithin in der menschlichen Natur begründet sahen. So hat das V. Laterankonzil (1513) die dem Averroismus nahestehende Lehre verurteilt, die Unsterblichkeit lasse sich durch die Vernunft nicht beweisen, sie müsse einfach geglaubt werden. Ebenso wurde die als „Neuaristo-

---

15 DH 1978.

telismus“ bezeichnete Position zurückgewiesen, dass die vernunftbegabte Seele „sterblich sei oder eine einzige in allen Menschen, und manche, die leichtfertig philosophieren, behaupten, dies sei – wenigstens philosophisch gesehen – wahr“<sup>16</sup>. In diesen Aussagen erscheint die Lehre von der Unsterblichkeit philosophisch aus der Natur des Menschen bzw. seiner Geistseele erweisbar.

In der Kritik an der Vorstellung von der unsterblichen Seele wurde in weiten Kreisen evangelischer Theologie aus der biblischen Lehre von der Einheit der menschlichen Person gefolgert, dass der Mensch als ganzer vom Tod erfasst wird. Es gibt nichts an ihm, was den Tod überdauert, keine unsterbliche Seele. Der Mensch ist vor Gott ein Nichts, im Tod sinkt er in dieses Nichts zurück. Er stirbt ganz, nach seinem Tod bleibt „weder ein göttliches noch ein geschöpfliches Etwas, sondern ein Tun und Verhalten des Schöpfers seinem Geschöpf gegenüber“<sup>17</sup>. Was bleibt, ist also allein die Treue Gottes zum Menschen, nicht ein Etwas des Menschen oder in ihm. In der schärfsten Form betont diese Lehre, dass der Mensch als ganzer erlischt, es bleibt keine unsterbliche Teilsubstanz. In einer mildereren Form besagt diese Lehre, dass so etwas wie Seele nach dem Tod zwar weiterexistiere, aber keine Funktion mehr ausübe, sondern in einen Seelenschlaf falle. Doch Gott hält den Menschen über den Tod hinweg fest, und dies wird in diesem Kontext mit dem Begriff *Seele* benannt. „Daß die Seele fortbesteht, besagt im Grunde nur, daß des Toten ein ewiges Geschick wartet. Denn die Auferstehung zum Gericht bringt allererst die Scheidung in ewiges Leben und ewigen Tod. Die Unsterblichkeit der Seele gibt kein Anrecht auf ewiges Leben. Richtiger spricht man darum von der Unzerstörbarkeit der Seele“<sup>18</sup>.

---

16 DH 1440.

17 Barth, K.: Kirchliche Dogmatik Zollikon-Zürich 1932-1967, Bd. III/2 S. 428.

18 Ebeling, G.: Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. III, Tübingen 1979, S. 458.

Ebenso radikal wie der Tod wird hier auch die Auferstehung der Toten gesehen. Dort, wo man den Tod als völliges Erlöschen der menschlichen Existenz versteht, wird Auferstehung zu einer *creatio ex nihilo*. Aufgrund des Gedächtnisses, das Gott vom Menschen hat, also aus der Erinnerung, die einzig und allein in Gott liegt, wird in der Auferstehung der Mensch neu geschaffen. Der ganze Mensch bedarf nach dieser Vorstellung der Auferweckung. Letztlich, so die These, ist das Wort Auferweckung des Leibes irreführend: Weil der Mensch Leib ist, muss er als ganzer vom Tod erweckt werden, nicht nur sein Leib. Zufolge der Ganztodtheorie stirbt das Individuum völlig und ganz und wird völlig und ganz von Gott zum Leben erweckt. Die Kontinuität zwischen dem geschichtlich existierenden und dem auferstandenen Menschen ist in den radikaleren Positionen einzig und allein in Gott angesiedelt, vom Menschen selbst hält sich nichts durch. In den anderen Konzeptionen, etwa jener vom Seelenschlaf, wird eine gewisse Kontinuität festgehalten, die auch im Menschen liegt, selbst wenn auch sie verdankt ist. Aber Auferstehung ist nicht menschliche Macht, nicht sein Anspruch, sondern einzig und allein Geschenk und Gnade.

Gegen die Theorie einer völligen Neuschöpfung des Menschen aus dem Nichts wurde seitens der katholischen Theologie, aber auch von den Vertretern einer Seelenschlaf-Vorstellung eingewandt, dass der Mensch als Geschöpf Gottes von ihm geliebt ist, und diese Liebe auch durch den Tod nicht tangiert wird. Es ist nicht bestritten, dass ewiges Leben nicht eine Selbstmacht des Menschen ist, dass es nicht einer naturhaft unsterblichen Seele entspringt, sondern allein als Geschenk des Gottes verstanden werden kann, der Leben schenkt und Tote erweckt. Aber dieses Geschenk ist nach dieser Überzeugung bereits in der Schöpfung grundgelegt. Der Mensch hat demnach einen Selbststand, er ist Gott gegenüber zum Partner berufen, und als solcher geht er nicht einfach unter. Das Schöpfungswort Gottes zu seinem menschli-

chen Geschöpf ist unwiderruflich. Das gilt nicht allein für die Auferstehung, es gilt auch schon für die Schöpfung. Insofern ist eine totale *annihilatio* im Tod nicht denkbar, weil Gott dann die Liebe aufkündigen müsste, aus der er den Menschen als Partner und Gegenüber gewollt hat. Deswegen führt, so die Gegenthese zur Ganztod-Theorie, der Weg zur Auferstehung nicht durch den völligen Untergang des Geschöpfes, sondern über dessen radikale Umkehr. Darin wird die Relation zwischen Geschöpf und Schöpfer in rechter Weise wieder hergestellt. Subjekt dieses Tuns aber ist nicht der aus eigener Kraft unsterbliche Mensch oder seine den Tod überdauernde Seele, sondern es ist der Gott, dessen Liebe dem Menschen in der Schöpfung und in der Auferstehung begegnet. Er hält den Menschen fest, auch über den Tod hinaus, er ist handelndes Subjekt des Eschaton. Aber indem er den Menschen hält, besteht dieser weiter und geht seiner Auferstehung entgegen. Diese Tatsache wird mit dem Wort „Unsterblichkeit“ bezeichnet.

## 5.2. Das Wort von der Endentscheidung

Die Vorstellung einer Endentscheidung im Tod<sup>19</sup> ist vor allem verbunden mit dem Namen Ladislaus Boros, er hat sie vorgetragen in seinem Werk *Mysterium Mortis*<sup>20</sup>. Hier erscheint der Tod nicht primär als ein Erleiden, sondern er stellt die höchste Tat der menschlichen Freiheit dar. Das Ineinander von freier Tat und Erleiden, von Selbstverfügung und Fremdverfügtwerden erreicht demzufolge im Tod seinen Höhepunkt. „Der Mensch muß den Tod in Freiheit sterben, er kann diesen ihm als Werk seiner Freiheit auferlegten Tod gar nicht vermeiden. Wie er ihn aber stirbt, wie er ihn

---

19 Zu diesem und dem folgenden Abschnitt siehe vor allem Finkenzeller, Eschatologie (Anm. 13), S. 564-568.

20 Boros, L.: *Mysterium Mortis*, Olten, Freiburg 1962, Mainz 1993.

versteht, das ist die Entscheidung seiner Freiheit, hier trägt er nicht das Auferlegte, sondern das Ausgewählte<sup>21</sup>. Der Tod wird zur Tat des Menschen.

Während menschliches Erkennen und Wollen wegen der Bindung der Seele an den Leib vor dem Tod immer bruchstückhaft und vorläufig ist, gleichsam eine Vorübung, embryonales Erkennen und Wollen darstellt, erwacht zufolge dieser These die Seele, die sich vom Leib scheidet, im Tod zu ihrer umfassenden Geistigkeit. Nun vermag sie ihren Seinsstand voll zu verwirklichen, sie ist von den Grenzen diesseitiger Existenz befreit. Damit kann nach dieser Vorstellung der Tod zum höchsten Akt des Menschen werden. Dieser bringt im Tod sein Dasein zur Fülle und Ganzheit, der Tod erscheint als der eigentliche Akt der Menschwerdung, ja sogar als der erste und einzige, den der Mensch von leiblicher Begrenzung befreit setzen kann. Allein im Tod ist er demnach ganz er selbst und kommt voll zu sich, hier eröffnet sich die Möglichkeit zum voll personalen Sein des Menschen. Der Tod ist der bevorzugte Ort des Bewusstseins, der Freiheit, und damit möglicher Gottesbegegnung. In ihm erfolgt die Entscheidung über das ewige Schicksal des Menschen. Sie findet statt im nicht ausgedehnten, nicht beobachtbaren, nicht verifizierbaren und darum auch nicht kritisierbaren Augenblick des Todes als der Trennung von Seele und Leib.

In dieser Deutung ist der Tod nicht primär ein medizinisches Ereignis, sondern existentielle Wirklichkeit. Dennoch hat diese Vorstellung eine Stütze gefunden in der medizinisch-psychologischen Todesforschung. Interviews mit Sterbenden berichten, dass sich an der Todesgrenze oft so etwas wie ein Überblick über das Leben im Zeitraffertempo ereignet, sodass es durchaus als denkbar

---

21 So Rahner, K.: *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1959, S. 77. Allerdings hat sich Rahner der These von der Endentscheidung nicht angeschlossen.

erscheint, dass der Sterbende sich noch einmal in umfassender Gesamtheit zu seinem Leben stellen, es annehmen, ratifizieren und vielleicht auch im Sinn einer Umkehr korrigieren kann. So ist diese These davon überzeugt, dass der Ort des Sterbens der Punkt ist, wo der Mensch seine endgültige Entscheidung über Heil und Unheil trifft. Diese Entscheidung ist nicht mehr in der Vorläufigkeit und im existentiellen Zwiespalt irdischen Daseins verhaftet, sondern sie ist umfassend, endgültig, sie bestimmt über ewiges Heil und Unheil. Im Tod findet die Entscheidung statt, die der Zeit enthoben ist und darum für die Ewigkeit gilt.

Diese Endentscheidungsthese begegnet also in mancher Hinsicht der modernen Sterbeforschung. Dennoch gibt es auch erhebliche Rückfragen. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass sich die These einer Verifizierung oder Falsifizierung entzieht. Sie erscheint als Behauptung, mag in sich logisch und stringent sein, bleibt aber notwendigerweise ohne Beweis und überprüfbare Begründung. Darüber hinaus stellt es eine erhebliche Schwierigkeit dar, dass diese Hypothese der Vorstellung vom Tod als Trennung von Seele und Leib verhaftet bleibt. Von der Schrift her lässt sie sich nicht begründen. Und außerdem scheint es, dass hier die Lebensprozesse, die innerhalb der historischen Existenz erfolgen, letztlich unterbewertet werden. Wenn der Tod die erste und einzige voll personale Entscheidung des Menschen ist, wird das Todesgeschehen überfrachtet, die Entscheidungen des Menschen in seinem Leben dagegen tendenziell entwertet.

Und vor allem: Der Tod ist in aller Regel nicht ein Kampf, ein Aufbäumen, in dem man das Ringen um eine endgültige Entscheidung erkennen könnte. Das widerspricht der konkreten Erfahrung des Sterbens. In aller Regel erfolgt der Tod ruhig, er gleicht eher dem Verlöschen einer Flamme als einem letzten Aufflackern. Er ereignet sich zumeist nicht als plötzlicher, scharfer Schnitt, sondern verläuft als Prozess in einem Hinüberdämmern und Erlöschen. Dies sperrt sich eher gegen die Vorstellung einer Endent-

scheidung, die das Leben in diesem einen Punkt noch einmal zusammenfassen würde. Woher sollte die Kraft kommen, die eine solche Endentscheidung erfordert?

### 5.3. Die These von der Auferstehung im Tod

Das Wort von der Erfüllung und Glückseligkeit des Menschen unmittelbar nach dem Tod und die Aussage von der Auferstehung am Ende der Zeiten und der Geschichte stehen in Spannung zu einander, sie lassen sich nicht problemlos miteinander verbinden. In dieser Diskussion haben Gerhard Lohfink und Gisbert Greschake die These von der Auferstehung im Tod entwickelt<sup>22</sup>. Sie konnten inzwischen feststellen, dass sich in der katholischen Theologie weithin ein Konsens in dieser Frage entwickelt hat, dem auch die meisten evangelischen Theologen zuzurechnen sind.

Ausgangspunkt dieser These ist, dass der eine und ganze Mensch von Christus her Hoffnung hat auf die Überwindung des Todes in der Auferstehung. Nicht die Seligkeit der leibfreien Seele ist das Ziel christlicher Hoffnung, sondern die den Tod besiegende, ganzmenschliche Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus. Um dualistischen Konzepten zu entgehen und die Einheit der Person festzuhalten, wird hier vorgeschlagen, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes so miteinander zu verbinden, dass es ein Vollendungsgeschehen gibt, das im Tod eines jeden Menschen erfolgt. Diese Vollendung erscheint als endgültiges Aufgehoben-sein der Lebensgeschichte in Gott.

Während die Theologie von Raumvorstellungen außerhalb der irdischen Existenz Abstand genommen hat und nicht mehr versucht, eine Topographie jenseitiger Existenzweisen festzuschreiben, hält sie oft noch an Zeitvorstellungen fest, die innergeschicht-

---

<sup>22</sup> Greschake, G./Lohfink, G.: *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (QD 71), Freiburg, Basel, Wien 1975.

liche Anschauungsformen auf die eschatologische Welt übertragen. Doch Zeit ist ein Aspekt irdischer Existenz, jenseits dieser Welt kann es Zeit im Sinn von „früher“ und „später“ und einen Verlauf von sich ablösenden Ereignissen nicht geben. Die innerweltlich erfahrbaren Kategorien von Raum und Zeit dürfen nicht einfachhin auf das Jenseits übertragen werden. Folglich lässt sich zwischen dem Tod als dem Ende irdischer Existenz und der Auferstehung zeitlich nicht unterscheiden.

Es hat nach dieser Deutung keinen Sinn, das Kommen Gottes an einen zeitlich fixierten Endpunkt eines linearen Geschichtsverlaufes zu setzen. Gott ist jedem Punkt unserer Geschichte gleich nah. „Parusie gibt es nur in dem Sinn, daß derjenige, der durch den Tod hindurchgegangen ist, vor Gott erscheint, beziehungsweise, daß Gott vor ihm erscheint“<sup>23</sup>. Das Kommen Gottes ist nicht nur beim letzten Menschen, sondern beim Tod aller Menschen anzusetzen, gleichgültig an welchem Zeitpunkt der Geschichte sie gelebt haben oder noch leben werden. Das Auseinanderfallen in Früher und Später gibt es nur in der innerweltlichen Geschichte, nicht von Gott her, und Gott ist nun einmal handelndes Subjekt der Eschatologie. Von hier aus erscheint es als unabweisbar, den Tod und die Auferstehung in eins zu setzen.

In der Auseinandersetzung um diese Fragestellung, vor allem in der Diskussion mit Joseph Ratzinger, wurde insbesondere das Problem der Zeit weiterhin präzisiert. Es gibt unterschiedliche Zeitbegriffe und Zeiterfahrungen, die physikalisch messbare Zeit ist keineswegs die Zeit, die unsere personale Existenz und Erfahrung bestimmt. Dazu gibt es auch Hinweise in der philosophischen und theologischen Tradition. So kennt die mittelalterliche Theologie die Unterscheidung von *aeternitas* und *aeviternitas*. Mittels letzterer hat die scholastische Theologie die Existenzweise der Engel er-

---

23 G. Lohfink, in: Greshake/Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit (wie Anm. 22), S. 61.

klärt. Diese ist einerseits nicht gebunden an die Grenzen irdischer Zeit, andererseits hat aber nach dieser Konzeption die Existenz der Engel auch nicht Anteil an der Ewigkeit Gottes, der *aeternitas*, an Gottes *totum simul*. Hier wurde für die Engel eine Zwischensituation zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit angenommen und mit *aeviternitas* umschrieben. Dies besagt eine Quasi-Zeitlichkeit, weil den Engeln das *totum simul* göttlicher Ewigkeit nicht zukommt. Von dieser mittelalterlichen Konstruktion angeregt, sprechen die Autoren von einer „verklärten Zeit“, in der Menschen jenseits des Todes leben.

Die verklärte Zeit eines Menschen ist die Gesamtsumme seiner zeitlich-irdischen Existenz. Sie ist die Ernte der Zeit, sie ist gesammelte Zeit. Die ganze Geschichte eines Menschen von der Zeugung bis zum Tod ist hineingezeitigt in das *tota simul* der neuen, von Gott geschenkten, verklärten Zeitlichkeit.<sup>24</sup>

Früher und später aber gibt es nicht mehr, Tod und Auferstehung fallen damit zeitlich nicht auseinander. Der Mensch erhebt im Tod zum ewigen Leben.

Gegen diese Konzeption wurden mehrere Einwände vorgebracht, unter anderen auch von Joseph Ratzinger, allerdings nicht mit lehramtlichem Anspruch. Ein Problem ergibt sich aus der Frage, was nach dieser Konzeption mit dem Leib des Menschen geschieht, der ja beobachtbar im Tod nicht aufersteht, sondern vergeht. Was ist hier überhaupt, so der Einwand, mit der materiell-leiblichen Welt? Haben wir es nicht mit einer neuen Form der Spiritualisierung zu tun, die letztlich die beobachtbare Leiblichkeit des Menschen nicht zur Kenntnis nimmt? Wird nicht unversehens wieder die alte Trennung von Leib und Seele eingeführt, wenn der auferstehende Leib mit dem zerfallenden Körper offensichtlich nichts mehr zu tun hat? Ein weiterer Einwand: Kann die Konst-

---

24 G. Lohfink, in: Greshake/Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (wie Anm. 22), S. 67 f.

ruktion über einen mittelalterlichen Zeitbegriff tatsächlich das Problem lösen? Die Zeit in einer engelgleichen Existenz ist nun einmal nicht die Zeit des Menschen, weder hier noch in einer jenseitigen Existenz. Warum soll man auf ein Zeitverständnis rekurrieren, das heute kaum noch jemand nachzuvollziehen vermag? Ein dritter Einwand ergibt sich daraus, dass die ganze Heilige Schrift die Auferstehung der Toten nirgendwo mit dem Tod des einzelnen Menschen verbindet, sondern immer den Tag Jahwes erwartet, den Jüngsten Tag, und darin ein noch ausstehendes Ereignis der Zukunft sieht. Innerhalb der katholischen Theologie wird als zusätzliches Problem das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel genannt. Darin ist Maria bereits eine Erfüllung zugesprochen, die für alle übrigen Auserwählten eine Sache der Zukunft ist. Darauf hat auch ein Schreiben der Kongregation der Glaubenslehre aus dem Jahr 1979 Bezug genommen:

Die Kirche schließt bei der Vorlage ihrer Lehre über das Los des Menschen nach dem Tod jede Erklärung aus, durch die die Bedeutung der Aufnahme der Jungfrau Maria in bezug auf das völlig verblassen würde, was einzig ihr selbst zukommt; in dem Sinne nämlich, daß die leibliche Verherrlichung der Jungfrau jene Verherrlichung vorwegnimmt, die allen übrigen Erwählten bestimmt ist.<sup>25</sup>

Trotz dieser Einwände, die natürlich von Gewicht sind, ist festzuhalten: Eine gewisse „Entmythologisierung“ der Auferstehung des Leibes ist unabdingbar, die Vorstellung einer materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem menschlichen Körper müsste zu unlösbaren Aporien führen. Kern der Botschaft von der leiblichen Auferstehung ist die Hoffnung, dass der Mensch nicht als rein geistiges Ich, als leibfreie Seele vollendet wird. Er existiert in personaler Freiheit, die sich in mitmenschlichen Beziehungen, in einer individuellen Biographie und in Relation zur Geschichte und zur Welt verwirklicht. Innerhalb der raum-zeitlichen Existenz vollzie-

---

25 DH 4656.

hen sich diese Beziehungen im Medium materieller Körperlichkeit und diese bleiben über den Tod hinaus gültig. Sie prägen den Menschen in seiner personalen Existenz, die auch über den Tod hinaus bleibt. Er tritt als derjenige in seine Vollendung ein, der in Beziehung steht zu anderen Menschen, mit denen er innerweltlich durch eine gemeinsame Geschichte verbunden war. Das ist der Kern der Aussage von der Identität des Leibes.

Der Mensch als relationales Wesen wird nur mit seinen je besonderen, bleibenden Beziehungen zur mitmenschlichen, kulturellen und natürlichen Welt vollendet, die ihn erst zu der konkreten, geschichtlichen Person machen. Diese Beziehungen brechen im Tod in ihrer empirischen, raum-zeitlich gebundenen („körperhaften“) Erscheinungsweise ab; wenn aber der Tod nicht nur Ende, sondern auch Vollendung bedeutet, dann ist der Mensch genau in diesen seinen geschichtlichen Bezügen endgültig „aufgehoben“.<sup>26</sup>

Auferstehung des Leibes besagt im christlichen Verständnis also, dass unsere personale Existenz vollendet wird und Ewigkeitswert gewinnt.

---

<sup>26</sup> Kehl, Eschatologie (wie Anm. 12), S. 278.

## Autoren

DR. MED. DR. PHIL. HEINZ ANGSTWURM wurde 1988 zum Professor für Neurologie an die LMU München berufen.

DR. DR. DR. H.C. KARL GABRIEL ist Professor emeritus für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften.

DR. LUDGER HONNEFELDER ist Professor emeritus am Institut für Wissenschaft und Ethik an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

DR. CHRISTIAN HILLGRUBER ist Professor und Lehrstuhlinhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht im Fachbereich Rechtswissenschaft der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.  
DR. ULRICH LÜKE ist Professor für Systematische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule.

DR. DR. HUBERTUS LUTTERBACH ist Professor für Historische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Duisburg-Essen.

DR. PETER NEUNER ist Professor emeritus am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

FLORIAN RAUCH ist Leiter von AETAS Lebens- und Trauerkultur in München.

*Autoren*

DR. MATTHIAS REMÉNYI ist Juniorprofessor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie an der Freien Universität Berlin.

EBERHARD SCHOCKENHOFF ist Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

DR. PETER VOLEK ist Professor für Philosophie an der Katholischen Universität in Ruzomberok (Slowakei).

## Namensregister

### A

Adorno, Theodor W. 151, 152, 155  
Albertus Magnus 127  
Althaus, Paul 160  
Anaximander 119  
Anders, Günther 22  
Angenendt, Arnold 57  
Angstwurm, Heinz 89, 90, 92, 94,  
96, 98, 100, 104, 106, 108, 199  
Arendt, Hannah 168  
Aries, Philippe 43  
Aristoteles 120, 121, 125, 127  
Aquín, Thomas von 127, 128  
Augustinus von Hippo 14, 101,  
126, 127, 143, 147, 168

### B

Bacon, Francis 166  
Bahners, Patrick 73, 78  
Bajus, Michael 244  
Barth, Karl 160  
Benedikt XII., Papst 242  
Berger, Peter 49  
Bichat, X. 93  
Birnbacher, Dieter 188  
Blascovic, Biba 81  
Bloch 22, 134  
Blumenberg, Hans 159  
Boros, Ladislaus 247  
Braun, Werner 20  
Brown, Peter 76  
Brüggen, Susanne 47

### C

Camus, Albert 135

Charles, Prince of Wales 71  
Chrysipp 122  
Ceanthes 122  
Cullmann, Oscar 160  
Cusanus 131

### D

Descartes, René 130  
Drobinski, Matthias 83  
DuBois, Raymond 17  
Dürig, Günter 199, 200

### E

Elias, Norbert 35, 36, 37  
Elisabeth II., Königin von Groß-  
britannien 75, 78  
Empedokles 120, 122  
Englisch, Andreas 70  
Epiktet 20  
Epikur von Samos 21, 124, 125,  
231  
Erhardt, Heinz 223

### F

Fechner, Gustav Theodor 13  
Ferber, Christian von 39  
Feuerbach, Ludwig 132, 166, 167  
Fichte, J. G. 131, 243  
Frankl, Viktor 223  
Franz von Assisi 67  
Freud, Sigmund 143  
Fuhrmann, Horst 55

### G

Gandhi, Mahatma 63, 70, 82, 85

## Namensregister

Gestrich, Christoph 162, 163  
Gorbatschow, Michail 66  
Goulon, M. 93  
Greshake, Gisbert 163, 250  
Groethuysen, Bernhard 34, 35, 37  
Gryphius, Andreas 10

### H

Harnack, Adolf von 18  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
132  
Heidegger, Martin 113, 116, 134,  
135, 138, 154, 155, 156, 157,  
158, 171  
Heimrich, Bernhard 78  
Henning, Rudolf-Christian 160,  
163  
Heraklit 119, 122, 125, 126, 131  
Herder, Johann Gottfried von 13  
Herodotos 125  
Herrmann, Christian 162  
Hinrich, Manfred 19  
Hirsch, Verfassungsrichter 213, 214  
Hobbes, Thomas 193  
Homer 233

### J

Jaspers 134  
Jesus Christus 23, 59, 60, 74, 77,  
78, 126, 147, 157, 160, 169, 170,  
238, 239, 240, 250  
Johannes Paul II., Papst 5, 55, 57,  
60 ff., 82, 84, 85, 94  
Johannes XXIII., Papst 62, 69  
John, Elton 75  
Jüngel, Eberhard 144, 149, 157,  
158

### K

Kaleko, Mascha 103  
Kant, Immanuel 131, 152, 243  
Kerneck, Barbara 61  
King, Martin Luther 70, 82, 85  
Knoblauch, Hubert 46, 47  
Körzdörfer, Norbert 65  
Krötke, Wolf 162  
Kübler-Ross, Elisabeth 43, 47  
Kunze, Rainer 18

### L

Lady Diana, s. auch Spencer, Diana  
63, 70 ff.  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 131,  
167  
Lessing, Gotthold Ephraim 131  
Liebig, Justus von 16  
Lohfink, Gerhard 163, 250  
Luckmann, Thomas 49  
Lullus, Raimund 129  
Luther, Martin 19, 130

### M

Macho, Thomas 159  
Mahlmann, Theodor 162  
Mandela, Nelson 63  
Mangoldt, Hermann von 205, 206  
Marcel, Gabriel 168, 172  
Mark Aurel 15  
Marti, Kurt 16  
Marx, Karl 132, 134  
Merian, Matthäus 9  
Messori, Vittorio 66  
Mollaret, P. 93  
Moltmann, Jürgen 164, 170  
Montaigne, Michel de 131  
Mutter Teresa 63, 66, 81

## *Namensregister*

### **N**

Nagel, Thomas 136, 137, 168  
Nassehi, A. 44, 45, 158, 159  
Niebler, Verfassungsrichter 213,  
214  
Nietzsche, Friedrich 132  
Nonnenmacher, Peter 71, 81

### **O**

Origenes 126

### **P**

Panaitios 122  
Pannenberg, Wolfhart 161, 162  
Parsons, Talcott 48  
Paulus, Apostel 76, 126  
Pius XII., Papst 94  
Parmenides 119, 120  
Paulus, Apostel 76, 126, 169, 170,  
239  
Pauly, August 21  
Pfeffer, Christine 47  
Philon von Alexandrien 126  
Pico della Mirandola 131  
Platon 18, 24, 25, 26, 122, 123,  
124, 125, 126, 127, 233  
Plessner, M. 112, 114  
Plessners, Helmuth 39  
Pomponazzi, Pietro 130  
Pythagoras 123

### **R**

Rahner, Karl 156, 157, 158, 170  
Ramsey, Paul 180  
Ratzinger, Joseph 62, 251, 252  
Reale, Giovanni 120  
Rilke, Rainer Maria 177  
Rings, Hanspeter 17

Ross, Jan 66

### **S**

Saake, I. 44, 45  
Sandino, Augusto Caesar 20  
Sartre, Jean-Paul 135, 155, 156  
Savigny, Friedrich Karl von 199  
Scheler, Max 38, 145, 146  
Schelling, Friedrich Wilhelm  
Joseph 131  
Schiller, Friedrich 21  
Schlatter, Adolf 160  
Schleiermacher, Friedrich Daniel  
Ernst 132, 169  
Schneider, Werner 43  
Schockenhoff, Eberhard 3, 6, 177,  
178, 180, 182, 184, 186, 188,  
190, 192, 225  
Schopenhauer, Arthur 133, 134  
Schümer, Dirk 66  
Schulz, Walter 166  
Schumacher, Bernard 152, 158,  
168  
Seneca 15, 122  
Simmel, G. 116  
Sokrates 18, 23, 24, 25, 26  
Sodano, Angelo, Kardinal 65  
Spencer, Diana 63, 70, 71, 72, 74,  
75, 77, 78, 82, 84  
Stalin, Josef W. 84  
Stange, Carl 160  
Steinberger, Verfassungsrichter  
213, 214  
Stock, Eberhard 162, 165  
Stünker, Joachim 215, 220  
Sueton 29  
Süsterhenn, Dr. 206

*Namensregister*

**T**

Teophrast 120  
Tempier, Bischof 129  
Tertullian 76, 126  
Theunissen, Michael 148, 149, 153  
Tugendhat, Ernst 148, 149, 150,  
168

**U**

Uhlenbruck, Gerhard 22

**V**

Volek 199

**W**

Walter, Tony 43  
Weber, Dr. 206  
Weber, Max 32, 34, 37  
Wedel, Matthias 84, 85  
Wittgenstein, Ludwig 135, 136  
Wojtyla, Karol, s. auch Johannes  
Paul II., Papst 61, 66

**Z**

Zenon 122  
Zingerle, Arnold 47