

Thomas Wild

Sterblichkeit – Fluch oder Segen?

Menschliche Lebensbegrenzung zwischen Fortschrittsgläubigkeit und Kulturpessimismus

Der Beitrag setzt sich mit den theologischen Implikationen rund um die Sterblichkeit auseinander. Die Überlegungen greifen auf jene hebräisch-jüdischen Traditionen zurück, die Vergänglichkeit nicht einer verfehlten, defizitären Schöpfung anlasten, sondern sie als Bedingungen anthropologischer Entwicklung verstehen. Die Auseinandersetzung hinterfragt die alten und neuen, die verborgenen und manifesten Imperative eines guten Sterbens, die im Schlepptau einer Tugendethik den westeuropäischen Umgang mit Krankheit und Vergänglichkeit prägen. Demgegenüber werden Ansätze gezeigt, die sich durch eine radikale Orientierung an der individuellen und kulturellen Verfasstheit der Betroffenen auszeichnen und die Diversität der Krankheits- und Sterbeverläufe berücksichtigen.

1. Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit

Eine bald 90-jährige Frau, nach ihrer Selbsteinschätzung zeitlebens arbeitstüchtig und gottesfürchtig, ist an einem Magenkarzinom erkrankt: „Ich weiß nicht, wie mir geschieht: Nie was Böses getan und nun diese Diagnose!“ Von der Bettenabteilung der Klinik für Viszeralmedizin einen Katzensprung entfernt liegt ein 9-jähriger Junge in der Kinderonkologie mit einer nicht mehr therapierbaren Leukämie: „Niemand muss traurig sein, ich habe alles bekommen, was ich brauche.“ In der orthopädischen Klinik meint ein 45-jähriger Akademiker und Gleitschirmpilot, es sei das erste Mal in seinem Leben, dass er über den Tod nachdenke – das (Unfall-) Ereignis werde nachhaltige Auswirkungen auf sein künftiges Leben haben, nicht nur, was seine Mobilität betreffe.

Die drei Beispiele unterschiedlicher, mitunter widersprüchlicher Reaktions- und Verhaltensweisen auf die Konfrontation mit dem Tod könnten unschwer, ja fast beliebig ergänzt werden. Die kleine Auswahl weist uns indes auf ein Phänomen hin, das sich in Kultur- und Religionsgeschichte ebenso wie in den zeitgenössischen literarischen Narrativen wiederfindet: Das Verhältnis zur eigenen Sterblichkeit ist äußerst divergent – und geht mit bisher nicht geklärten Lernkompetenzen einher.¹

1 Entwicklungspsychologisch reift das Verständnis von Sterblichkeit und Endlichkeit in der Regel im Verlauf des Schulalters heran: Universalität (alle lebenden Wesen sind sterblich), Irreversibilität (ein toter Körper kann nicht wieder lebendig werden), Non-Funktionalität (alle lebenswichti-

Unter Bezugnahme auf psychoanalytische Theorien kann man bei den eingangs genannten Äußerungen gewiss an Ausdruckformen von Abwehrmechanismen denken: Ein Triebimpuls aus dem Unbewussten wird abgewehrt, indem eine entgegengesetzte Verhaltensweise entwickelt wird. Der bevorstehende Tod oder der drohende Verlust an körperlicher Integrität lösen nicht, wie zu erwarten wäre, Angst, Trauer oder Panik aus; stattdessen zeigen die Betroffenen behütende und fürsorgliche Reaktionen. Selbst im ersten Beispiel könnte der verbalen Reaktion die Verdrängung eines inakzeptablen (und deshalb Unlust erweckenden) Gefühls durch eine Umkehr in sein Gegenteil zugrunde liegen: Die hochbetagte Frau denkt nicht daran, ihr langes, gesegnetes und gesättigtes Leben zu verdanken, sondern wehrt sich kämpferisch gegen die nun wahrscheinlich gewordene Tatsache ihres nahenden Ablebens. Die Auslöser von Lust und Unlust wie auch von Einwilligung und Widerstand mögen zwar strukturell und kulturell beeinflusst sein, die Reaktionsbildungen bleiben jedoch individuell. Ein 45-jähriger gebildeter Mensch kann aufgrund seines Reflexionsvermögens, seiner allenfalls während der Kindheit bestateten Haustiere, der mit hoher Wahrscheinlichkeit verstorbenen Großmutter und erster deutlicher Anzeichen körperlichen Abbaus durchaus Erfahrungen mit „Sterblichkeit“ vorweisen – und sich trotz alledem, als hätte er „im Fluss der Unsterblichkeit“ (Katja Petrowskaja) gebadet, der Begrenztheit seiner Lebenszeit in beinahe kindlicher Naivität mental entziehen.

„Über nichts denkt der freie Mensch weniger nach als über den Tod“, meinte Baruch Spinoza in seiner *Ethik* (1665 verfasst, 1677 posthum veröffentlicht), rund 350 Jahre vor der vielfach eingeklagten Todesignoranz moderner Zivilisationen. Man könnte daraus schließen, dass das Verdrängen und Vergessen der Sterblichkeit eine Universalie ist, die erst durch die Erforschung des Unbewussten problematisiert wurde. Die Inflation von Sterbeliteratur heutiger Tage und die Appelle der Palliative Care muten zuweilen an, als wäre das Sterbewusstsein eine Frage der absolvierten Curricula in Selbst- und Sozialkompetenzen. Dabei geht leicht vergessen, dass das Unvermögen, den Tod zu erfassen oder zu ergründen, in besonderer Weise für die Vorstellung von unserem eigenen Lebensende gilt. Man erstarrt auf Antrieb, als würde der *corpus callosum* für einen Moment durchtrennt, wenn man versucht, sich seiner Endlichkeit und seiner Sterblichkeit bewusst zu werden: Der allgemeine Tod soll auf einmal mein eigener sein! So banal das Faktum des Todes und so inhärent er jedem Leben ist: Es fehlen uns offenbar hilfreiche Muster, die uns auf den eigenen Tod vorbereiten könnten. Wir wissen, dass wir sterben müssen, aber wir wollen es nicht wissen (vgl. Wild 2016, S.45f.).²

gen Organe verlieren ihre Funktion) und Kausalität (der Tod hat biologische Ursachen) gelten als Kriterien eines umfassenden Verständnisses des biologischen Ablebens (vgl. Wass: Die Begegnung von Kindern mit dem Tod. In: Wittkovski 2003, S. 89).

2 Vgl. auch Gadamer 2010, S. 87. Gegen die Behauptung, der Tod werde in unserer Gesellschaft verdrängt, lässt sich mit Macho einwenden, dass der Tod ohnehin unvorstellbar und ungreifbar bleibt und damit letztlich nie aus der Verdrängung hervorgezaubert werden kann. Die Vorstellung hingegen, einmal tot zu sein, kann sehr wohl verdrängt oder marginalisiert werden (vgl. Macho 1987, S. 34ff.).

Die Fragen, die im Rahmen dieses Beitrags zur Diskussion gestellt werden sollen, lauten: Ist Sterblichkeit an sich ein biologischer *Mangel*, den es zu beheben gilt? Ist der Tod die Folge einer *fehlbaren* bzw. *verfehlten* „Schöpfung“? Fehlt es dem Menschen an *Bewusstsein* der eigenen Sterblichkeit?

2. Biblisch-theologische Streiflichter

Die Art und Weise, wie uns Geschichten erzählt werden, wie wir uns unsere eigene (biographische) Geschichte erzählen, trägt oft von früher Kindheit dazu bei, *ob* und *wie* wir uns später unserer eigenen Sterblichkeit vergewissern können. Aufgrund der Annahme, dass bei aller Säkularisierung der letzten Jahrzehnte nach wie vor eine Mehrheit der Bevölkerung hierzulande durch die jüdisch-christliche Tradition geprägt worden ist, lohnt sich eine kleine Expedition in die Geschichten und Motive dieser Tradition.³ Der *locus classicus* innerhalb der Hebräischen Bibel (Altes Testament) findet sich zweifellos in den mythologischen Ur- und Vätergeschichten der Genesis.

Der Mensch ist nach Gen 2.7 einerseits ein irdisches, vom Erdboden aus „Staub“ geschaffenes Wesen, andererseits beseelt vom (göttlich verliehenen) „Lebensatem“. Der Dual von Körper und (Lebens-)Geist führt in der *jahwistischen* Traditionslinie nicht zwingend zu einer dichotomischen Anthropologie. Vielmehr wird ein Bild gezeichnet, das in spätantiken Religionen verbreitet ist und den Menschen an zwei Welten Anteil haben lässt: an der irdisch-sinnlichen und an jener der Götter und Engelwesen. Als „Amphibium“, als „Grenzgänger“ bewegt sich der Mensch jedoch als Sterblicher, als einer der aus Irdischem erschaffen wurde, und dessen Lebenszeit begrenzt ist (Gen 3.19ff.). Das Ableben im hohen Alter wird grundsätzlich nicht als Problem oder als Restriktion betrachtet. So konnotiert die sog. *Priesterschrift* in Gen 25.8 den Tod des Urvaters: „Abraham starb in gutem Greisenalter, alt und satt an Tagen und wurde zu seinen Stammesgenossen versammelt“. Der hebräische Terminus שָׂבַע, wird mit „satt“ übersetzt und meint weniger den Überdruß als vielmehr die Erfüllung bzw. Befriedigung, eben jene des erreichten Alters. Auch die biblischen Ikonen *Isaak*, *David* und *Hiob* sterben „lebenssatt“ (Gen 35.29; 1Chr 29.28; Hi 42.17) und erfahren einen Tod, der sein darf. Der frühe bzw. vorzeitige Tod hingegen zeigt sich als *Feind* des Lebens: „In der Mitte meiner Lebenstage geh ich durch des Totenreiches Tore, bin beraubt des Restes meiner Jahre“, klagt der scheidende König *Hiskia* (Jes 38.10). Das Drama des zu frühen Ablebens wird weder beschönigt noch verklärt (vgl. Wolff 2010, S. 171).

3 Die Herleitung kultureller Prägung aus biblischer Tradition (besser: Traditionen) ist – wie Alfred Bodenheimer aufzeigt – ein edukatives Programm. Der Traditionsbegriff ist insbesondere in der jüdischen Überlieferungsgemeinschaft als „software“ zu verstehen, gekennzeichnet durch Narrative, die sowohl „transmissioniert“ (hebr. *massor*) als auch empfangen und adaptiert (hebr. *qabel*) werden (vgl. Bodenheimer 2012, S. 7-13).

Die sphärische Vorstellungswelt der hebräisch-jüdische Traditionen versteht den individuellen Tod als „Abdriften“ in einen Bereich, in dem der Gott JHWH weder Einfluss nehmen noch gefunden oder angerufen werden kann. Diese Beziehungslosigkeit wird als „malheur“ und als „Mangel“ empfunden, der sich nicht erst oder allein im biologischen Exitus manifestiert, sondern prä mortal das menschliche Leben bedrohen und pervertieren kann. Der Zusammenhang zwischen Vergehen und Vergänglichkeit wird in der Paradiesgeschichte zwar prominent porträtiert, die in Gen 2.17 angedrohte Strafe für den Genuss der verbotenen Frucht wird allerdings umgewandelt in die Verfügung eines mühevollen Lebens (Gen 3.16ff.). Die Kontextualisierung von Genesis 2 und 3 relativiert den Schuldspruch und weist subtil auf den „kreatürlichen“ Tod hin: „Denn Staub bist du, und zum Staube kehrst du zurück“ (Gen 3.19b). Es ist innerbiblisch-redaktionelle Kleinkunst, dass auf den Wortlaut der Erzählung von der Erschaffung des Menschen (Gen 2.7) und gerade nicht auf die Drohung (Gen 2.17) zurückgegriffen wird. Die nachträgliche Einschärfung, dass „auf Dauer leben“ nicht Sache des Menschen sei, liest sich wie ein Fazit des narrativen Schöpfungsmythos.⁴ Die *Entmythisierung* des Todes innerhalb dieser Erzählung – und mit ihr der große Teil der Hebräischen Bibel – ist als kulturhistorische Leistung zu verstehen.⁵ Zwar werden zentrale Begriffe und Bilder aus der mesopotamischen Umwelt entlehnt (z.B. die „Scheol“, das Toten- oder Schattenreich aus dem Gilgamesch-Epos, gedacht als großer unterirdischer Versammlungsraum). Diese Mythen haben aber keine eigene (antagonistische) Macht mehr. Sie gleichen viel mehr einem herrenlosen Vakuum, einer Exklave ohne Rechte.

Unter Einfluss der hellenistischen Globalisierung etablieren sich dualistisch orientierte Menschenbilder, die auf das klassische Griechenland, insbesondere auf die Orphik und auf Platon, zurückgehen (vgl. Vollenweider 2017, S. 33). Die Unterscheidung von Körper und Seele, sowie die Entdeckung des Individuums in der späthellenistischen Zeit schlagen sich auch in den Texten des Neuen Testaments nieder. Allerdings mit Einschränkungen: Nebst den dualistischen Menschenbildern lassen die neutestamentlichen Texte zumindest ansatzweise ein ganzheitlich-integrales Verständnis des Menschen erkennen, insbesondere in den protologischen und in den eschatologischen Textpassagen (z.B. Mt 10.28; Lk 12.4f.). Das Cluster von Bildern gleicht einem dynamischen Feld, in dem die einzelnen Aspekte je nach

4 Die hebräische Religion war im Unterschied zu den alten Ägyptern erstaunlich diesseitig: In Israel wurden die Grenzen des Todes nie in derselben Weise überschritten. Dem vom Schöpfer verliehenen Leben eignet zwar eine transzendente Dimension. Es gibt jedoch keine anthropologische Instanz, die das Individuum über dessen Tod hinaus trägt. Vielmehr verlässt der Mensch das Leben und kehrt zu Gott zurück (vgl. Schroer: Grundlinien hebräischer Anthropologie. In: Dietrich 2017, S. 299f.).

5 Die „Entmythisierung des Todes“ (Wolff 2010, S. 156) darf als frühe Errungenschaft bezeichnet werden. Der Tod hat etwas von seiner fratzenhaften Gestalt verloren. Nüchtern betrachtet ist der „Tod“ eine biologische Tatsache, der semantisch den Moment des biologisch bedingten und begründeten Lebensendes umschreibt. Das Leben wird nicht dadurch begrenzt, dass der Tod kommt, sondern das Leben kommt zu seinem Ende. Menschen sind biologische Systeme, die werden, wachsen und vergehen wie alles Lebendige.

Kontext und Fokus austauschbar sind und relationale Differenzen bilden – der Mensch als ψυχή (Seele) oder als σῶμα (Leib) –, ohne sich gegenseitig auszuschließen. Insbesondere die *paulinischen* Briefe bedienen sich dualer Begrifflichkeiten, unterscheiden etwa den *äußeren* vom *inneren* (2Kor 4.14-16), den *alten* vom *neuen* Menschen (Röm 8.1-17) oder den *irdischen* Leib vom *geistlichen* Leib (σῶμα πνευματικόν, vgl. 1Kor 15.44). Paulus ordnet die Attribute je eigenen *Machtsphären* zu – im Bewusstsein, dass der Mensch zeitlebens beiden ausgesetzt bleibt. Der vergängliche, in einem sterblichen Körper lebende, in den irdischen Modalitäten eingeschliffene Mensch wird durch die Einwohnung Gottes den Impulsen der drohenden Todesmacht gerade nicht entzogen, wenn auch nicht mehr schutzlos ausgeliefert.⁶ Weder Selbstdisziplinierung noch Selbstedukation können nach paulinischer Theologie den archaischen Mächten Einhalt gebieten und die innovativen Tugenden (wie Vertrauen, Liebe, Besonnenheit etc.) freisetzen. Dies gelingt allein durch die Transformation jenes Geistes, der sich ansatzweise und bruchstückhaft inkarniert, jedoch erst in der eschatologischen Vollendung den „ganzheitlichen“, „neuen“ Menschen schafft (vgl. Wild-Wey 2000, S. 108-110).⁷

Die Menschenbilder biblischer Traditionen lassen folgendes Zwischenfazit zu:

1. Die durch den Tod markierte Endlichkeit des Lebens wird in den monotheistischen Religionen kontrovers gedeutet: Sie ist Verhängnis und Notwendigkeit zugleich, sie ist Teil der (u.a. menschlichen) Natur und gehört zum Leben wie die Nacht zum Tag. Sterblichkeit ist grundsätzlich Teil der schöpfungstheologischen Begrenztheit und Endlichkeit menschlichen Lebens. Der Tod dient als (heilsame) Begrenzung des mühevollen Lebens.

2. Der Tod kann auch als (Natur- oder widernatürliche) Katastrophe erfahren werden. Nicht allein der biologische Exitus bedroht das Leben: Der Mensch ist mitten im Leben den vielfältigen Gefahren ausgesetzt: Vereinsamung, Verlust von Beziehungen, von Motivationen und Fokussierungen gelten im antiken Religions-

6 Die hebräisch-jüdische Tradition hat es verstanden, hypothetische, über die erfahrbare Wirklichkeit hinausgehende Motive mit narrativen Rückgriffen auf leiblich erfahrbare Wirklichkeit zu verbinden. Das gilt von den protologischen Schöpfungsberichten bis hin zu den eschatologischen Endszenarien. Paulus ist deshalb nicht verlegen, Sterben und Tod von der christlichen Auferstehungshoffnung hin zu denken: Die Verkörperung des Geistes wie auch die geistbestimmende Körperlichkeit (besser: Leiblichkeit) finden im theologisch-eschatologischen Konzept von Paulus (vgl. 1Kor 15) eine erstaunliche Entsprechung, die als Auferstehung bzw. Auferweckung zu einem σῶμα πνευματικόν gedeutet wird. Voraussetzung für die Transformation in den „pneumatischen Leib“ ist allerdings der (physische) Tod, der „heilsame Unterbruch“, weil nur so das Kontinuum der tödlichen Verstrickungen unterbrochen wird (vgl. Etzelmüller 2017, S. 351ff.). Dass die Überwindung des Todes einzig in der Auferstehung liege, die nicht unbegreiflicher sei als der Tod selber, folgert auch Gadamer 2010, S. 94.

7 Der irdische, „geschaffene“ Mensch ist belebtes und nur darum lebendiges Wesen. Erst der „neue“, aufgeweckte Mensch ist belebend und lebendigmachend (1Kor 15.45). Diese Perspektive unterstreichen auch jene Textstellen, die den menschlichen Geist in Abgrenzung zum (aufgeweckenden) Geist Gottes nicht mit πνεῦμα, sondern mit νοῦς (Verstand, Bewusstsein) wiedergeben. Das menschliche Bewusstsein kann sowohl zum Ort werden, an dem sich der menschliche Widerspruch zu Gott konzentriert, als auch zum Medium, welches von Gott in Anspruch genommen wird (vgl. 1Kor 14.14ff., Röm 8.9ff.).

verständnis als Zeugnisse dafür, dass die Fangarme des Schattenreichs mitten ins biologische Leben hinein greifen.⁸

3. Menschliches Leben ist – wie biologisches Leben generell – auf Entwicklung angelegt, ist nicht nur offen gegenüber Evolutions- und Transformationsprozessen, sondern geradezu auf solche angewiesen. Der mit der Sterblichkeit verknüpfte Fortpflanzungsauftrag (Gen 3) wie auch die Urgeschichte als gesamter Erzählkomplex weisen darauf hin, dass das menschliche Potenzial darin liegt, der individuellen Endlichkeit mit der Ermöglichung und Verwirklichung der Generationenfolge entgegenzuwirken – und gerade nicht dem Regress einer vermeintlichen Unsterblichkeit Raum zu geben (vgl. Bodenheimer 2012, S. 19f.).

4. Die Vorstellung von sphärischen Kräften (in uns und um uns) hält das Wissen wach, dass die „Menschwerdung“ vielfältigen (u.a. auch evolutionären) Einflüssen ausgesetzt ist. Auch degenerative Prozesse sind möglich und realistisch.⁹ Vulnerabilität, Fragilität und Ambivalenzen sind gleichermaßen integrale Aspekte leiblicher Affizierbarkeit wie die zeitliche Begrenzung Kennzeichen menschlichen Lebens ist (vgl. Bieler 2017, S. 32ff., 53ff.).

3. ars immortalitatis?

Das Streben nach Unsterblichkeit zieht sich von der Antike bis zu den *life sciences* der Gegenwart hin. Die Repräsentationen von Unverwundbarkeit haben eine tiefe kulturgeschichtliche Verwurzelung in zahlreichen griechischen und germanischen Mythologien, etwa in der Achilleus- und in der Nibelungensage (vgl. Bieler 2017, S. 61). Der Wunsch, den Tod überlisten und das Leben unendlich verlängern zu können, scheint allen „wackligen Identitäten“ (Robert Nozick) zum Trotz ein urmenschliches Bedürfnis zu sein. Die Bemühungen von Genetik und Stammzellenforschung, den Alterungsprozess manipulieren zu können, dürften einerseits Ausdruck menschlicher Apotheose¹⁰ sein, sind andererseits die unaufhaltsame Konsequenz medizinischer Errungenschaften. Die Akutmedizin der letzten hundert Jahre hat nicht nur die Lebenserwartung verdoppelt, sondern auch das Sterben massiv verändert: „Bei Krankheit, Sterben und Tod spielt die Medizin heute ohnehin so

8 Wenn einzelne Stimmen, v.a. innerhalb der Poesie der Psalmen, die „Errettung aus dem Totenreich“ hervorheben, sind in der Regel Krankheits- und Verfolgungsschicksale gemeint, Zeugen also, die subjektiv dem Tod nahe waren (vgl. Krüger: Leiden und Tod. In: Dietrich 2017, S. 375f.).

9 Wir sind biologischen Gesetzen unterworfen: Zellen können entarten und absterben. Das biologische Erbe, das wir aus unserer, Millionen von Jahren andauernden Hominidenvergangenheit in uns tragen, ist nicht per se zukunftsfähig.

10 Der Versuch, die Sterblichkeit als Attribut des Mängelwesens Mensch nicht nur theologisch zu rechtfertigen, sondern diese technisch zu überwinden, ist Teil des Plots in Jonas Lüscher's preisgekröntem Romandebüt *Kraft*: Der Protagonist des Romans, Richard Kraft, entwirft z.Hd. des neoliberalen Internet-Moguls Tobias Erkner eine Theodizeetheorie, anhand derer die technische Überwindung der Sterblichkeit zur finalen Selbstermächtigung des Menschen und als impliziter Auftrag der Erschaffung der menschlichen Ebenbildlichkeit Gottes erklärt wird (vgl. Lüscher 2017, v.a. S. 160, 178, 183f.).

gut wie immer mit. Man stirbt heute an ‚etwas‘. Der Tod wird daher nicht als Folge der Sterblichkeit des Menschen erlebt; er scheint immer die Folge von konkreten Ursachen zu sein, die man im Prinzip beherrschen oder beseitigen könnte“ (Weiher 2011, S. 331).¹¹ Der enorme Anstieg der Lebenserwartung hat die Palette der Krankheits- und Todesursachen umgekrempelt. Noch vor hundert Jahren trat der Tod hauptsächlich aufgrund von Infektionskrankheiten ein. Heute sterben in unseren Breitengraden die meisten Menschen nach langen, chronisch-progredienten oder degenerativ-neurologischen Erkrankungen. Neue Behandlungsmethoden und Transplantationstechniken erlauben es inzwischen, beinahe alle Organfunktionen des menschlichen Körpers zu ersetzen (vgl. Jox 2013, S. 15f.). Noch ist nicht absehbar, welche Auswirkungen es haben wird, wenn dereinst die mit jeder Reproduktion einhergehende Reduktion unserer *Telomere*¹² unterbunden werden oder die Molekularbiologie die *Kryostase*¹³ auf den ganzen menschlichen Körper ausdehnen kann.

Den Kampf gegen den Tod und das Erlangen von Unsterblichkeit wird sowohl in der Literatur und – wie oft bei kontrovers diskutierten Themen – gerade da freimütig und konzis thematisiert (vgl. Wild 2016, S. 94ff., 226ff.): „Schreiben ist der Versuch, den Tod ins Unrecht zu setzen, wenn er sich schon nicht besiegen lässt“, sinniert Jürg Amann in seinen Aphorismen gegen das Unausweichliche (Amann 2008, S.132). Der Tod bleibt für Amann der „Ur-Fehler der Schöpfung“. Dem Leben haften durch die Möglichkeit und Wirklichkeit des Todes von allem Anfang an Makel an. Es sei „beschädigtes“ Leben in einer verfehlten, versehrten Welt. Da der Tod dem Leben innewohnt – sei das Leben nichts als Inkubationszeit des Todes: „Das Leben, ein Spiel, in dem der Gewinner von Anfang an feststeht, der Tod“ (ebd., S. 19). Der gleichmachende Tod wälze alle Vielfalt platt.¹⁴ Amann wehrt sich gegen jede Tendenz von Naturseligkeit, die übersieht, dass die Natur nicht nur Leben spendet, sondern auch Leben nimmt. Jedes Abfinden wäre voreiliges Versöhnen mit dem Unversöhnbaren, jedes Sich-Einfügen in den Kreislauf von Werden und Vergehen wäre Verrat, jedes Aufgeben von Widerstand und Trotz gegen den Tod ein Einwilligen in dessen Sinnlosigkeit (vgl. ebd., S. 65ff.). Die gewährte Lebenszeit gleiche einem Sekundenschlag zwischen dem „Noch-nicht-Sein“ und

11 Der dafür oft benutzte Ausdruck der „Medikalisierung des Sterbens“ geht auf Iwan Illich (1926-2002) zurück.

12 Die Telomere (gr. τέλος τέλος „Ende“ und μέρος μέρος „Teil“) sind die aus repetitiver DNA und assoziierten Proteinen bestehenden Enden linearer Chromosomen. Telomere bewahren beidseits lineare Chromosomen während der Zellzyklen und sind insofern für alle biologischen Vorgänge wichtig (<https://de.wikipedia.org/wiki/Telomer>, aufgerufen am 23.06.2019).

13 Die Kryostase oder auch Kryonik genannte hypothermische Konservierung von Organismen oder einzelnen Organen kämpft v.a. mit dem im Zusammenhang des Auftauprozesses entstehenden Schaden.

14 Die Tatsache der Endlichkeit des Lebens führt Amann allerdings weder ausschließlich in die Resignation noch zum Protest. Angesichts der Allgegenwärtigkeit des Todes gelte es, jedem Menschen ein wenig Recht auf ein eigenes Leben einzuräumen, sich nicht gegenseitig das Quäntchen an gewährter Individualität beschneiden oder streitig machen zu wollen. In jeder Gleichmacherei lauere ohnehin der früher oder später eintretende Tod. Kreativität ist nach Amann der Versuch, den Defekt der Kreatur zu kompensieren (vgl. Amann 2008, S. 20, 51, 132).

dem „Nicht-mehr-Sein“: „In jedem *einzelnen* Moment kann man das *ganze* Leben verlieren“ (ebd., S. 23).

Auch bei Elias Canetti, dem großen „Widersprecher“ des Todes im zwanzigsten Jahrhundert, steht der Protest ganz im Zeichen eines zu kurzen Daseins: „Wir leben hier nicht genug. Wir haben keine Zeit, uns hier zu bewähren“ (Canetti 2014, S. 58). Es fehle an Möglichkeiten, mit unbegrenztem Mut Schwächen und Unzulänglichkeiten auszumerzen, Verpasstes nachzuholen und Verwirktes wiedergutzumachen (vgl. ebd., S. 45). So sehr auch Canetti den Tod an sich bekämpft und jedes Sterben für inakzeptabel hält, verbirgt sich in seinen Intentionen letztlich das Interesse, nicht ewig, sondern *länger* leben zu können: „Das Wichtigste trägt man vierzig oder fünfzig Jahre in sich, bevor man es artikuliert zu sagen wagt. Schon darum ist gar nicht zu erlauben, was mit denen verlorengelassen, die früh sterben. Alle sterben früh“ (ebd., S. 62). Canettis deprimierende Erkenntnis lautet, dass mit jedem Tod nicht nur ein individuelles Wesen, sondern ein nicht ausgeschöpftes, unausgereiftes Potential ausstirbt. Jeder Mord, jeder Krieg und jedes gewaltsame Töten sei nicht allein ein Verbrechen an allem Lebendigen: Mord- und Totschlag sei durch die Akzeptanz einer allgemeinen Sterblichkeit geradezu gerechtfertigt und verharmlost.

Man kann Canettis und Amanns trotzige Tiraden gegen den Tod als ein kuriose Aufbegehren halten und darin eitle Obsessionen sehen. Man kann darin jedoch auch philosophische Nadelstiche erkennen, die sich gegenüber mancher Philosophie des Todes auszeichnen: Ungelöste Fragen etwa nach dem Sinn von Leben und Sterben, auch Antithesen zur Seinslehre eines Martin Heideggers und dessen allzu platte Konzentration auf die Entscheidungsmacht innerhalb eines letztlich unverfügbaren Daseins zum Tode.¹⁵ Canetti und Amann haben denkerische Kraft und rhetorisches Potential dazu genutzt, die Fragwürdigkeit, die über manchem Lebensende haften bleibt, und die Tragik, die so mancher Tod hinterlässt, bis zum Letzten auszuleuchten. Ihre literarischen Vermächtnisse sind im besten Sinne Kampf- und Protestliteratur. Beide Autoren zeichnen sich dadurch aus, dass sie Endlichkeit und Vergänglichkeit schonungslos demaskieren und die damit einhergehenden Gefühle, Fantasien und Widerstände in aller Konsequenz zu Ende denken. Beide wehren sich vehement gegen jede Sentimentalität und Vertröstung, die mit Hilfe von ideologischen oder religiösen Spekulationen die Grausamkeit des Todes abzuschwächen versuchen.¹⁶ Was wir hingegen bei den genannten Autoren vergeblich suchen, sind die Komplementärseiten, die dieser radikalen Todeskritik anhaften. Gemeint sind die identitätsstiftenden Auswirkungen unserer Vergäng-

¹⁵ Zur Kritik an Heideggers Seinslehre als „Sein zum Tode“ vgl. Wittkowski 2003, S. 41 ff.

¹⁶ Ist Sterben Unrecht, gerät nach Canetti jede Religion, die Hoffnung über den Tod hinaus verkündet, in den Dunstkreis billiger Propaganda. Indem Religionen ein Weiterleben versprechen, verführten sie die Menschen zu Fatalismus und Pessimismus: Jeder Glaube an ein Leben jenseits des Todes legitimiere nicht nur den fahrlässigen Umgang mit dem Leben diesseits, sondern darüber hinaus das Töten und Morden jeder Diktatur (vgl. Canetti 2014, S. 62).

lichkeit, die Mystifizierung der Unsterblichkeit an sich – und die kulturellen Folgen jeder Todesignoranz.¹⁷

Thomas Macho fragt, ob das Bewusstsein der Sterblichkeit die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens an sich enthalte (vgl. Macho 1987, S. 173). Nach Macho ist die Einbindung in eine bestimmte Zeit Teil der Identität, die Endlichkeit für die Ausbildung von Charakter und Kompetenzen grundlegend. Simone de Beauvoir (1970) und José Saramago (2009) haben je versucht, den Zusammenhang von Zeitlichkeit und kultureller Identitätsbildung in phantastische Geschichten zu kleiden. Der unsterbliche Mensch hat nicht nur keine eigene Geschichte, er hat auch keine Erwartung und keine Hoffnung, keine Furcht und keine Freude, keinen Gewinn und keinen Verlust, weder Glück noch Unglück. Alles ist gleich und damit gleichgültig. Unsterblichkeit wäre schrecklich langweilig, so der Philosoph Bernard Williams (vgl. Williams 1978, S. 133). Die Indifferenz nimmt dem Menschen das, was sein Leben wert- und würdevoll macht. Das Wissen um die Sterblichkeit nimmt dem Leben das Zufällige und verleiht ihm das Einmalige. Der Tod als Zustand der totalen „Formlosigkeit“ vermag dem Leben eine Form aufzuzwingen.¹⁸ Nicht die Unsterblichkeit, sondern der Tod ist die Referenz und der Fluchtpunkt des Lebens. Der Tod formatiert und konturiert das Leben. Nicht die Unsterblichkeit, sondern der Tod als radikale Zeitlosigkeit gibt dem Leben eine zeitliche Gestalt. Denn nur durch den Tod ist die Zeit Lebenszeit, lebendige Zeit, in Anlehnung an Max Frisch, „abenteuerliche“ Zeit. Erfahrungen von Langeweile, von Sinnlosigkeit und von grenzenloser Überforderung, die zu jedem menschlichen Leben gehören, haben ihre zeitlichen Begrenzungen.

Die eingangs zitierte betagte Frau hätte bestimmt, hätte man sie gefragt, nicht ewig leben wollen. Sie wollte nur eben nicht im Moment und nicht leidend sterben. Der Abstand zum unvermeidlich Künftigen, der sie zeitlebens begleitete, war ihr Anlass und Form der objektiven Distanzierung. Sie hätte gewiss, angesprochen auf eine Zementierung der Gegenwart, eine solche entschieden verworfen. Wenn das Sterben jedoch vorwiegend als fernes oder zu verhinderndes Geschehen wahrgenommen wird, kommen andere Sinngebungen kaum in den Blick: Die Skepsis gegenüber einer übertriebenen Vorstellung von Machbarkeit beispielsweise; oder, dass der Tod wie die Geburt als menschliches Schicksal durch Heteronomie gekennzeichnet ist und nicht kontrolliert werden kann. Fällt der Sinn für das unvermeidlich Verfügte weg, für das, was widerfährt und zufällt, bleibt dem Menschen nur noch die Möglichkeit, „sein Dasein mit allen Mitteln zu verteidigen oder, wenn das nicht mehr geht, es autonom zu beenden“ (Weiher 2011, S. 331). Sterben als Lebensaufgabe zu verstehen und zu durchleben wird dann undenkbar und uner-

17 Vgl. Max Frisch in seinen frühen Tagebuchnotizen: „Das Bewusstsein unserer Sterblichkeit ist ein köstliches Geschenk, nicht die Sterblichkeit allein, die wir mit den Molchen teilen, sondern unser Bewusstsein davon; das macht unser Dasein erst menschlich, macht es zum Abenteuer“ (Frisch 1977, S. 349).

18 Diese auf Vladimir Jankélévitch zurückgehende Formulierung kann als Quintessenz seines epochalen Werks *Der Tod* verstanden werden, in welchem sich der Autor von diversen Sinngebungen, Erklärungen und Rechtfertigungen des Todes bzw. des Lebens durch den Tod abgrenzt (vgl. Jankélévitch 2005, S. 90-95, 115f., 151).

wünscht. Von einer *Ars moriendi* weit entfernt fragen Menschen nur noch, „wie sie ihr Leben ‚ohne zu sterben‘ beenden können“ (ebd.).

4. ars moriendi?

Der niederländische Theologe und Ethiker Carlo Leget (2017) schlägt deshalb vor, aus der mittelalterlichen „ars moriendi“ einen hilfreichen Beitrag zur Gestaltung einer zeitgenössischen Sterbekunst herzuleiten.¹⁹ Leget sieht im mittelalterlichen Konzept fünf Spannungsfelder, innerhalb derer sich der Mensch bewegte und entwickelte: Zwischen (1) Hochmut und Demut, (2) Annahme und Ungeduld, (3) Habgier und Loslassen, (4) Hoffnung und Verzweiflung, (5) Glaube und Wissen. Der unter (1) subsumierte Stolz ortet Leget heute in der Herausforderung der Selbstbestimmung: Angesichts optionaler medizinischer Therapien gelte es, eine „relationale Autonomie“ anzustreben, innerhalb derer Sterbende medizinische Maßnahmen wählen bzw. ablehnen können bei gleichzeitiger Berücksichtigung des familiären Umfelds. Auch in Spannungsfeld (2) geht es um eine Entscheidungskompetenz: Wie viel „Leiden“ will ich auf mich nehmen? Und wann bzw. wo ist eine Schmerzgrenze erreicht, die ich (nicht) übertreten muss bzw. darf, wenn ich meine Würde bewahren will? Unter (3) erkennt Leget die menschliche Gebundenheit an irdische Dinge, die nach einer Kunst des Loslassens ruft, und die gerade dadurch glückt, dass Bindungen (nochmals) gewürdigt, verdankt oder aufgezeichnet werden. Spannungsfeld (4) transferiert Leget aus dem eschatologischen in jenen existentiellen Kontext, in dem es darum geht, belastende „Dinge“ zu vergessen oder zu vergeben, also um die Codierung und Differenzierung von Missgeschicken, Schuld und Vergehen. Unter (5) nennt Leget die – sobald es um den Tod geht – an Bedeutung zunehmende Spannung zwischen wissenschaftlicher, evidenzbasierter Medizin und individueller Spiritualität.

Nebst dem Verdienst, die kulturellen Kompetenzen, insbesondere den „Trost“ mittelalterlicher Sterbekunst in die Auseinandersetzung des 21. Jahrhunderts einfließen zu lassen, scheinen zwei Aspekte in Legets Darstellung bemerkenswert zu sein: Zum einen bewegt und entwickelt sich auch der Mensch unserer Tage in Spannungsfeldern. Die Räume, in denen sich der Mensch erfährt, mögen zeit- und kulturgebunden, von persönlichen oder Fremdinteressen geleitet und polarisierten Kräften ausgesetzt sein – es sind Räume (keine determinierten Eigenschaften), die eine dynamisch-prozessuale, mitunter Entscheidungen einschließende Selbstkompetenz erfordern. Räume können betreten oder ignoriert, sie können eröffnet, offengehalten und geschlossen, erweitert und verengt werden. Auch Erfahrungen von Vergänglichkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit finden innerhalb von Räumen statt, die gewährt sein und begangen werden müssen.

19 Die Frage nach einer neuen „ars moriendi“ wurde in den letzten Jahrzehnten schon mehrfach aufgeworfen (vgl. Imhof 1991 und Wils 2007). Die Darstellung und Beurteilung von Legets Modell verdanke ich den anregenden Diskussionen mit meinem Kollegen Hubert Kössler.

Und zum anderen: Die Überwindung der Sprachlosigkeit ist eine Form der Enttabuisierung: Wer lernt, den Tod zu denken und über den Tod zu reden, überwindet auch die unhinterfragte, irrationale Angst, mit dem Reden über den Tod diesen heraufzubeschwören. Angst indes hindert das Denken oder verengt zumindest die Denkhorizonte. Indem die soziale Norm, den Tod nur indirekt (z.B. via Ironie) oder durch beredtes Schweigen zu thematisieren, durchbrochen wird, setzt man sich über ein stillschweigend praktiziertes gesellschaftliches Regelwerk und über eine kulturell überformte Übereinkunft hinweg: Intellektuelle Fähigkeiten und Fertigkeiten rund um das Sterben gelangen auf den Radar planbarer Prozesse und in die Handlungslogik der Beteiligten.

Sterben ist in der Tat oft eine Kunst. Jedenfalls dann, wenn uns gewährt wird, etwas tun, lassen oder lernen zu können. Doch steht das Können stets in der Gefahr des Müssens: in der Gefahr, allfällige Kompetenzen nun auch entwickeln und nutzen zu müssen. Das Ziel, auch noch einen „guten Tod“ sterben zu müssen, steht zumindest unter dem Verdacht eines impliziten Leistungsauftrags in einer von ökonomischen Paradigmen regulierten Gesellschaft und Gesundheitspolitik (vgl. Wils 2007, S. 15ff.). Die Ethik des Sterbens muss sich die kritische Frage gefallen lassen, ob hinter der „Technik eines *guten* Sterbens“ (für wen eigentlich „gut“?) nicht ein verborgener Imperativ steckt: Eine investigative Sinnsuche, die auch dem Letzten und Äußersten noch etwas abgewinnen will (vgl. auch das Kapitel „Sterben lernt man nicht“ in Jankélévitch 2005, S. 333-337).

Sterbemodelle gelangen, auch wenn sie noch so aktualisiert werden, rasch an ihre Grenzen: Sie scheitern an der komplexen Wirklichkeit von bedrohtem und endendem Leben.²⁰ Der Palliativmediziner Gian Domenico Borasio vertritt die Überzeugung, dass das Sterben zwar nebst den kulturspezifischen Erfahrungsmustern universelle Strukturen hat, der Sterbeprozess hingegen alles andere als linear zu verstehen ist und höchst individuell verläuft: „Jeder Mensch stirbt anders. Es gibt so viele Arten zu sterben, wie es Menschen gibt“ (Borasio 2014, S. 118). In Zeiten, da der Tod nicht mehr von allein eintritt und die Intensivmedizin das Sterben medikalisiert (damit allerdings oft auch humanisiert), sehen wir uns zunehmend mit einer institutionellen und kulturellen Verlaufsvielfalt konfrontiert. Die Diversifizierung von Lebens- und Sterbekulturen verlangt nach einem angemessenen und sensiblen Umgang mit den fundamentalen Fragen rund um das Sterben. Zumindest die westlichen Gesellschaften haben sich so sehr zu offenen und pluralen Gebilden hin entwickelt, dass Menschen unterschiedlicher Kulturen, Ethnien und Biographien mit verschiedenen Wertvorstellungen mehr oder weniger gleichberechtigt koexistieren: „Keine Institution kann noch uneingeschränkte moralische Autorität beanspruchen, weder die Kirchen oder Religionsgemeinschaften noch die Familie, die Parteien oder die Professionen“ (Jox 2013, S. 22f.). Allein die religiöse Vielfalt

20 Dabei steht die historische Gestalt der „ars moriendi“ für die kirchlich sanktionierte Technik der Sterbevorbereitung, die vor allem – eingebettet in die religiöse Spiritualität des Mittelalters – als ultimative Selbstprüfung angesichts des bevorstehenden Todes gelehrt wurde – und die sich weit weniger als individuelle, ästhetische und alternative Kunst des Sterbens verstand (vgl. Wils 2007, S. 23f.).

von Sterbekulturen und Sterberitualen lässt Zweifel an einer modellierten „ars moriendi“ aufkommen (vgl. Haker 2014, S. 21ff.): Stirbt ein Muslim, soll er idealerweise mit dem Namen Allahs im Ohr sterben. Eine Auseinandersetzung mit der eigenen Autonomie wäre absurd. Buddhisten wollen in den letzten Stunden des Lebens nicht diskutieren und überlegen, sondern meditieren und sich endgültig von der Illusion eines Ichs lösen. Im Judentum ist das Erinnern undenkbar ohne das Vergessen (et vice versa), und das Geschehene oft nicht mehr verbal, sondern allein in Zeichenhandlungen zu benennen (vgl. Bodenheimer 1985, S. 37-53).

5. Folgerungen und Perspektiven

Weder die in ihren Konsequenzen unausgegorenen Unsterblichkeitsfantasien, noch die moralisierende Kunstbeflissenheit guten Sterbens vermögen zu überzeugen und leiden an einer übertriebenen Emotionalisierung (vgl. Jox 2013, S. 11). Sie führen in (neue) Aporien und ignorieren sowohl die Komplexität menschlichen Lebens *und* Sterbens wie auch die (nackte) Formalität des Todes. Norbert Elias plädierte für einen entmystifizierten und tabufreieren Umgang mit dem Tod:

Der Tod ist nichts Schreckliches. Man fällt ins Träumen, und die Welt verschwindet – wenn es gut geht. Schrecklich können die Schmerzen der Sterbenden sein und der Verlust der Lebenden, wenn ein geliebter oder befreundeter Mensch stirbt. Schrecklich sind oft die kollektiven und individuellen Phantasien, die den Tod umgeben. Sie zu entgiften, ihnen die einfache Realität des endlichen Lebens gegenüberzustellen, ist eine Aufgabe, die noch vor uns liegt [...] Vielleicht sollte man doch offener und klarer über den Tod sprechen, sei es auch dadurch, dass man aufhört, ihn als Geheimnis hinzustellen. Der Tod verbirgt kein Geheimnis. Er öffnet keine Tür. Er ist das Ende eines Menschen. (Elias 2002, S. 68)

In diesem zur nüchternen Faktizität des Todes²¹ erinnernden Apell Elias' klingt die Intention, die philosophiegeschichtlich weitgehend individualistisch und subjektivistisch eingefärbte Betrachtungsweise von Sterben und Tod zu überwinden, bereits an. Schon Emmanuel Lévinas hat in Auseinandersetzung mit Heidegger die oftmals verengende, subjektivistische Sichtweise des Todes eingeklagt.²² Durch die Atomisierung des Einzelnen wird die Relationalität menschlichen Lebens ausgeblendet. „Wir sind zutiefst endliche Wesen, die nahezu zur Gänze auf andere angewiesen sind. Wir fangen als abhängige Wesen an und enden als abhängige Wesen. Es gehört zu den elementaren Bedingungen einer *existentiellen Höflichkeit*,

21 Während sich der Tod aus medizinischer und juristischer Perspektive eindeutig definieren lässt, ist das Sterben nur schwer definierbar: Die unscharfe Begrifflichkeit als solche, die unterschiedlichen Assoziationen und Perspektiven erschweren eine klare Eingrenzung des Prozesses, der zwar definitiv durch den Tod abgeschlossen wird, dessen Anfang jedoch je nach Betrachtungsweise unterschiedlich verortet werden kann. Nicht jedem Ende wohnt ein klarer Anfang inne, es sei denn, man deutet das Leben an sich als Sterbeprozess.

22 Lévinas denkt den Tod des Individuums dialektisch: Durch die Verantwortung, die ich für den anderen habe, werde ich individualisiert. Genauso wird die (empirische) Beziehung zum Tod nur über den Tod der Anderen Teil meiner Existenz (vgl. Lévinas 2013, S. 22ff. 116f.).

Rücksicht auf diese Abhängigkeit zu nehmen“ (Wils 2007, S. 280). In der Abhängigkeit und in der Bedürftigkeit zeigt sich von Geburt an eine *conditio humana*, die sich als Vulnerabilität im Leben fortsetzt und sich an den „Rändern“ des Lebens, insbesondere im Sterbeprozess, manifestiert (vgl. Bieler 2017, S. 54). Die Anerkennung ebendieser Vulnerabilität kann als existentielle Herausforderung erlebt werden – sie ist indes dem Menschsein und der menschlichen Entwicklung eingeschrieben wie andere pathische Tugenden auch. Die Anerkennung der Sterblichkeit geht mit emotionalen, kognitiven und sozialen Lernprozessen einher. Sie ist weder ein elitäres noch ein besonders spirituelles Unterfangen²³ – bleibt doch Sterben trotz allen (bewusst gewählten) Sterbehilfen²⁴ eine weitgehend pathische Angelegenheit.

Sowohl das subjektiv angeeignete Bewusstsein von menschlicher Sterblichkeit wie auch das aus dem Eingeständnis der eigenen Endlichkeit erwachsene Einwilligen in den eigenen Tod sind allerdings nicht allein von individuell zu leistenden Lernprozessen abhängig.²⁵ Vielmehr lassen gerade Krankheits- und möglicherweise auch Sterbeprozesse Lerneffekte zu: „Jedes Erleben und Handeln findet seinen Niederschlag im plastischen Gedächtnis des Organismus (ermöglicht durch die neuronale Plastizität), und aus dieser Verkörperung, d.h. Sedimentierung des Erlebens im Körper, resultiert umgekehrt ein fortwährend modifiziertes Erleben und Tun“ (Etzelmüller/Fuchs/Tewes 2017, S. 11). Die in neueren, interdisziplinären Diskursen erkannte Reziprozität von Tun und Erleiden, von geistig-seelischer Verfasstheit und leiblich-körperlichen Erfahrungen lässt nicht nur antike Traditionen und Begrifflichkeiten (Geist, Seele, Leib etc.) in neuem Licht erscheinen, sie ermöglichen auch neue Verständnismöglichkeiten begrenzter Lebenszeit. Im Folgenden sollen drei ausgewählte Aspekte kurz skizziert werden.

23 In den USA wird seit den 80-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts im Rahmen der „Death Education“ versucht, Erwachsene im Gesundheitswesen für die Sterblichkeit und den Umgang mit Sterbeprozessen zu sensibilisieren. Die Wirksamkeit von „Death Education“ wird kontrovers beurteilt (vgl. Wittkowski 2003, S. 211ff.).

24 Der Soziologe und Sterbeforscher Allan Kellehear zeigt in seiner Sozialgeschichte des Sterbens auf, dass sich die Vorstellungen über das „gute“ Sterben und den „guten“ Tod gegenüber einem „schmachvollen“ Ende immer schon kontextuell unterschieden haben. Für unsere Zeit und Kultur kennzeichnend sei der „richtige Zeitpunkt“: Mit dem „Timing“ des eigenen Todes sei eine Entscheidungskompetenz ins Blickfeld geraten, wie sie unsere Vorfahren so nicht gekannt haben. Sterben ist nicht mehr (nur) als Schicksal und Verhängnis zu verstehen, sondern kann auch ohne Suizid die Form eines entschiedenen „Akts“ oder einer bewusst gewählten „Reise“ annehmen (vgl. Kellehear 2007, S. 234). Die damit einhergehenden Dilemmata, in die wir uns hineinmanövriert sehen, zeigen sich besonders bei Demenzkranken und Komapatienten: „Sie können die Entscheidung nicht mehr selbst treffen, sind jedoch existenziell von der Entscheidung betroffen“ (Jox 2013, S. 27). Jox folgert: „Der *Ars moriendi* müsste eine *Ars morte decernendi*, eine Kunst, über das Sterben zu entscheiden, zur Seite gestellt werden“ (ebd. S. 29).

25 Das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit führt den Menschen nicht nur in eine von Ambivalenz gekennzeichnete Haltung, sondern kann, wie Etzelmüller aufzeigt, auch zu asozialen Verhaltensweisen führen (vgl. Etzelmüller 2017, S. 347f.).

1. In einem ersten dieser Diskurse geht es um den Versuch, den antiquitierten Begriff der „Seele“ zu rehabilitieren:²⁶ Nicht mehr eine immaterielle Substanz oder ein personaler „Kern“ stehen zur Debatte. Der Mensch „hat“ nicht eine Seele, sondern *ist* Seele – er ist ein beseeltes Wesen. Der Begriff „Seele“ wird allegorisch verstanden, jedoch nicht als apolitisch-verbürgerlichte Innerlichkeit, sondern als eine kommunikative Lebendigkeit in dynamischer Bezogenheit: Der Mensch wird zum Menschen in einem bestimmten Resonanzraum, in dem sich individuelle und kollektive Erfahrungen verbinden.²⁷ Dieses Verständnis öffnet den Horizont für Erfahrungen, die in der professionellen Begleitung von Demenzkranken und Sterbenden häufig anzutreffen sind: Obwohl deren intellektuelle und körperliche Fähigkeiten verkümmern oder reduziert sind, bleiben sie – für seelische Prozesse – aufgeschlossene Menschen. Das Bewusstsein mag noch so eingeschränkt sein – es bleibt offen für das Transzendente, das Nichtverfügbare und Nichtmessbare. Der Mensch (als Seele) ist das empfindsame, empfängliche und wandlungsfähige²⁸ Wesen, das sich weder fassen noch lenken lässt.

2. Mit einem zweiten Diskurs geht der Versuch einher, durch das Paradigma der „Verkörperung“ (embodiment/embodied mind) den eingespielten Dualismus von „Geist“ und „Körper“ aufzulösen.²⁹ Im Ansatz heißt das: Der Geist findet sich immer schon verkörpert vor: Es gibt kein Bewusstsein ohne Körper. Der Körper wiederum ist immer schon geprägt durch Subjektivität, durch Intentionen, Erfahrungen und Erinnerungen. Unser Geist lernt durch leibliche Erfahrungen. Der „Plastizität“ der Leiblichkeit entspricht jene des menschlichen Gehirns. Erst durch wiederholte Erlebnisse und (ebensolche gedeuteten) Erfahrungen werden wir zu jenen Menschen, die wir sind. Durch lebensprägende Erfahrungen werden wir zu *kulturellen* Menschen. Auch eine psychische oder somatische Erkrankung kultiviert uns: Sie

26 Die Vorstellung einer Seele ist insbesondere im neurowissenschaftlichen Diskurs fragwürdig geworden: An die Stelle mächtiger Sinnbilder des Lebens sind wissenschaftliche Analyse und technische (Re-)Produktion getreten. Neurologisch kann keine zentrale Stelle ausfindig gemacht werden, die für das Selbst zuständig wäre. Vielmehr ist das Selbst eine konditionierte „Koproduktion“ von Körper, Psyche und Kommunikation (vgl. Vogd 2014 und Wild/Kössler 2018).

27 Vgl. Gestrich 2014: Unter Bezugnahme auf tiefenpsychologische Individuationskonzepte wird „Seele“ als Beziehung schaffender Resonanzraum verstanden, der zum Menschsein gehört, aber nicht als dessen individueller Besitz aufgefasst werden darf. Vgl. auch Hell 2013, S. 9: „Ich verstehe die Seele als Grundwort, auf dem sich wie auf einer Projektionsfläche die menschheitsgeschichtlichen Sedimente der Beschäftigung mit dem Geheimnis des menschlichen Seins abgelagert haben.“

28 Bevor der Tod eintritt, ist das Leben noch formbar, noch offen auf Zukunft und Revision, allerdings auch auf Verfehlung und Verderben hin. Im Tod wird das Leben endgültig. Es ist darum verständlich und folgerichtig, dass das Bewusstsein einer endgültigen „Invarianz“ gelebten und nicht gelebten Lebens hinter mancher Furcht vor dem Sterben steht.

29 Die Metapher des „Leibes“ hat gegenüber jener der „Seele“ den Vorteil, dass sie auf den Begriff des Körpers zurückgreifen kann, mit diesem korrespondiert und damit die Ambivalenz zwischen „Sein“ und „Haben“, zwischen Kultur und Natur anschaulich werden lässt (demgegenüber ist zum Begriff der „Seele“ kein anschauliches Korrelat auffindbar). Auch Gadamer vertritt aus hermeneutischer Sicht die „absolute Untrennbarkeit von Leib und Leben“ (Gadamer 2010, S. 96), ohne allerdings die ebenso enge Verbindung von „Seele“ und „Leben“ aus der hebräisch-jüdischen Tradition zu beachten.

lässt uns nicht nur innehalten und das repetitive Alltagsgeschäft unterbrechen, sondern verschafft uns auch Erkenntnisse über ansonsten verborgene Dimensionen der Leiblichkeit (vgl. Gadamer 2010, S. 133ff.). Im Unterschied zum „sekundären Krankheitsgewinn“ ist damit weder eine (mono-) kausale Begründung oder gar Rechtfertigung der Krankheitsgenese noch ein „hidden outcome“ für den Krankheitsträger gemeint. Der Mehrwert bzw. Lerneffekt beschränkt sich weder auf das Individuum noch fokussiert er moralische Kategorien. Die kulturelle Wertschöpfung, die sich in der Erfahrung einer Krise zeigen kann, betrifft das Menschsein in seiner leiblichen Sozialität: Etwa das Kollektiv, in dem der erkrankte Mensch beheimatet ist, das neue Verhaltensweisen entdeckt, oder an die medizinische Diagnostik, die veranlasst wird, den erkrankten Körper besser zu verstehen und angemessenere Therapien vorzuschlagen. In der Erkrankung erfährt der Mensch nicht allein seine Verletzlichkeit und Erregbarkeit, nicht allein seine Bedürftigkeit und Begehrlichkeit: Die Erfahrung der Krankheit zeigt ihm nicht nur seine begrenzende Abhängigkeit vom Leib, sondern auch die Ressource dieser Abhängigkeit (vgl. MacIntyre 2001), die sich bereits beim organisch Gesunden darin zeigt, „dass der Leib in vielen Lebensbereichen zielsicher die Führung übernimmt“ (Etzelmüller 2013, S. 292). Die Weisheit des Leibes ist mitunter gerade die, dass er dem Menschen signalisiert, auf andere bezogen und durch andere geprägt zu sein (vgl. ebd., S. 295).

3. Inwiefern die Weisheit des Leibes zur Weisheit des Sterbens werden kann, ist schwer zu beurteilen, ohne Sterbeprozesse zu idealisieren³⁰. „Oh! Ich möchte sterben, wenn meine Stunde gekommen ist“, sagt Marianne zu Fosca in Simone de Beauvoirs bereits erwähnten Roman (de Beauvoir 2012, S. 363). Dieser vordergründig pleonastisch anmutende Appell birgt einen tieferen Sinn auf dem Hintergrund moderner Selbstbestimmungsmythen: Die Gleichzeitigkeit von Schicksal und Entscheidung, von *homo ludens* und *homo faber*, die sich in diesem Wunsch manifestieren, beruht auf der Bereitschaft zur Einwilligung in das Gesetzte und Unverfügbare. Die Bereitschaft wiederum bedarf der Kraft und des Willens, dieses „Manifest“ selber zu gestalten, um bis zuletzt an der Geschichte mitzuschreiben, die uns auferlegt ist (vgl. Wild 2016, S. 223f.). Verstehen wir Erfahrungen von Krankheit als Protagonisten von Sterbeprozessen, können wir nicht ausschließen, dass sich letzte Transformationen ereignen, innerhalb derer sich Selbst- und Fremdwahrnehmung verändern und die Erfahrungen von Subjektivität und kollektiver Identität verdichten.³¹ Damit tritt ein dritter Diskurs – jener der *Ambivalenz* – auf die Bild-

30 Auch in medizinischen Einrichtungen herrscht vielfach eine (romantische) Idealvorstellung vom „guten“ oder „natürlichen“ Sterben vor, das den vielfältigen und mitunter unangenehmen (weil verzweifelten, hadernden, verkapselten, wehklagenden) Sterbeweisen und -verläufen kaum gerecht wird (vgl. Jox 2013, S. 211f.). Eine ausführliche Kritik des Mythos vom „natürlichen Sterben“ liefert Mathwig 2010, S. 187-190.

31 Gegen Mathwig, der begünstigt durch einen intellektualisierten Erfahrungsbegriff behauptet: „Wir machen irgendwann irgendwelche Erfahrungen und können zu einem späteren Zeitpunkt erinnernd darauf zurückgreifen. Oder wir berufen uns auf ein Wissen, das uns in den Erzählungen der Erfahrungen anderer zugänglich ist. Dagegen sammeln wir in der letzten Lebensphase keine Erfahrungen mehr“ (Mathwig 2010, S. 72; dieses Verdikt wird S. 76 allerdings relativiert).

fläche, der, angeregt durch den Soziologen Kurt Lüscher, als „sensibilisierendes Konstrukt“ (sensitizing construct) neue interdisziplinäre Bedeutung erlangt hat. Aus ambivalenztheoretischer Perspektive kann man von der Erzeugung einer „dynamischen Gegenwärtigkeit“ (Lüscher 2011, S. 380) sprechen, die Gesundheit und Krankheit, Leben und Sterben, subjektive und soziale Identität nicht als Gegensätze, sondern als komplementäre Größen versteht. In Kapitel 4 wurden die anthropologischen, ambivalenzträchtigen Spannungsfelder im Zusammenhang mit (den oft nichtlinearen) Sterbeprozessen bereits genannt.³² Andersherum könnten Sterben und Tod gewissermaßen als Grundbedingung für menschliches Ambivalenz erleben gedeutet werden. Schon Vladimir Jankélévitch umschrieb das Absurde des Todes in einem Bewusstsein, das auf ein *elaboriertes* Verständnis von Ambivalenz schließen lässt, indem er dem Phänomen der unwiderruflichen Endlichkeit die Chimäre der Unsterblichkeit mit einem klassischen „utrumque“ beifügte und folgte: „Unser Geist pendelt unablässig zwischen der ehernen Notwendigkeit und dem unabweislichen Anspruch, zwischen dem unbeugsamen Gesetz und der unweigerlichen Auflehnung dagegen hin und her [...]. Doch gerade dadurch hält das Notwendig-Unmögliche die Hoffnung in uns wach“ (Jankélévitch 2005, S. 531).

Jeder dieser Diskurse kann als offene, nie endgültige Strategie im Umgang mit den Ambivalenzen des Lebens im (stets gegenwärtigen) Horizont des Sterbens anderer und seiner selbst interpretiert werden. Sterben und Sterblichkeit sind dann nicht als Defizite zu werten – und das Kompositum „Mängelwesen Mensch“ wäre (zumindest) in Bezug auf die Sterblichkeit irreführend. Die Defizite müssten vielmehr einer segmentierten Gesellschaftsstruktur angelastet werden, die kaum mehr Erfahrungen gestalteter Abhängigkeitsverhältnisse vermittelt und nur noch selten Beziehungen zur ältesten Generation ermöglicht; im Mangel also an dem selbstverständlichen Einbezug in sterbenahe Situationen und damit an Sterbeprozesserfahrungen in Zeiten der vermeintlich todesfernen Lebensblüte. Der tschechische Marxist und Philosoph Vítězslav Gardavský behauptete in seinem Werk *Gott ist nicht ganz tot* kühn und erfrischend, sein eigener Tod sei für ihn das Ende der Hoffnungen, aber nicht das Ende der Hoffnung für die Gesellschaft. Die Gesellschaft sei geradezu jene Stehauf-Figur, die die dauernde Überwindung von Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit zu verkraften und zu leisten habe. Sein eigener Tod sei die unerlässliche Vorbedingung für das Werden und Vergehen kommender Generationen, sozusagen der persönliche Preis zu Gunsten der Zukunft der Gesellschaft. Gardavskýs Statement ist Ausdruck eines subjektiv angeeigneten Bewusstseins von menschlicher Sterblichkeit, zu dem zwar der eingangs erwähnte 9-jährige Junge (noch) nicht in der Lage gewesen wäre, das aber auf anderem Weg und durch andere Umstände zu einer Einwilligung in den eigenen Tod führt. Beide Beispiele zeichnen sich dadurch aus, dass Sterblichkeit an sich und der biologisch-indivi-

32 „Insbesondere das Lebensende ist durch das Aushalten von Ambivalenzen charakterisiert: Zwischen Trauer und Erleichterung, dass das Ende naht, zwischen Hoffen und Hadern, was die Ungewissheit betrifft, zwischen der Angst vor Schmerzen und der Freude über Schmerzlinderung, zwischen Glauben und Zweifel gegenüber einer den Tod transzendierenden Wirklichkeit manifestieren sich die Grenzerfahrungen der Sterbenden wie auch der Begleitenden“ (Wild 2019, S. 379).

duelle Tod im Besonderen im Horizont eines örtlich-kulturellen und zeitlich-traditionellen *Beziehungsgefüges* betrachtet werden. Diese Perspektive kann zwar Schrecken und Unverständnis, die mit manchem individuellen (und kollektiven) Tod einhergehen, nicht mildern. Doch weist sie uns daraufhin, dass sowohl im Denk- wie auch im Krankheitsprozess die Erkenntnis *genügen* kann, dass die Vergänglichkeit des Gewordenen zur Grundlage von weiterem (und damit auch zum Weiter-) Leben wird.

Literatur

- Amann, J. (2008): Nichtsangst. Fragmente auf Tod und Leben. Innsbruck.
- Bieler, A. (2017): Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge. Göttingen.
- Beauvoir de, S. (1970): Alle Menschen sind sterblich. Reinbek bei Hamburg.
- Bodenheimer, A. (2012): Ungebrochen gebrochen. Über jüdische Narrative und Traditionsbildung. Göttingen.
- Bodenheimer, A. R. (1985): Teilnehmen und nicht dazu gehören. Wald.
- Borasio, G. D. (2014): Selbstbestimmt sterben. Was es bedeutet. Was uns daran hindert. Wie wir es erreichen können. München.
- Canetti, E. (2014): Das Buch gegen den Tod. München.
- Dietrich, W. (Hg.) (2017): Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen. Stuttgart.
- Elias, N. (2002): Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Humana conditio. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Berlin.
- Etzelmüller, G. (2013): Leib, Seele, Umwelt. Die interdisziplinäre Anthropologie Viktor von Weizsäckers und ihr Verhältnis zur paulinischen Anthropologie. In: Breyer, T./Etzelmüller, G./Fuchs, T./Schwarzkopf, G. (Hg.): Interdisziplinäre Anthropologie. Leib – Geist – Kultur. Heidelberg, S. 287-313.
- Etzelmüller, G. (2017): Inkarnierte Geschöpfe. Theologische Anstöße zu einer Anthropologie der Verkörperung. In: Ders./Fuchs, T./Tewes, C. (Hg.): Verkörperung – Eine neue interdisziplinäre Anthropologie. Berlin, S. 337-367.
- Frisch, M. (1977): Tagebuch 1946-1949. Frankfurt/M.
- Gadamer, H.-G. (2010): Über die Verborgenheit der Gesundheit. Frankfurt/M.
- Gardavský, V. (1971): Gott ist nicht ganz tot. München.
- Gestrich, C. (2014): ‚Seele‘ – ein Begriff, der wieder gedacht werden kann. In: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, 66, H. 2, S. 155-168.
- Haker, H. (2014): Religiöser Pluralismus in der Bioethik. In: Haker, H./Wanderer, G./Bendele, K. (Hg.): Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge. Theoretische Grundlagen, interreligiöse Perspektiven, Praxisreflexionen. Berlin.
- Hell, D. (2013): Die Wiederkehr der Seele. Wir sind mehr als Gehirn und Geist. Freiburg i.B.
- Imhof, A. E. (1991): Ars Moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute. Wien.
- Jankélévitch, V. (2005): Der Tod. Frankfurt/M.
- Jox, R. J. (2013): Sterben lassen. Über Entscheidungen am Ende des Lebens. Reinbek bei Hamburg.
- Kellehear, A. (2007): A Social History of Dying. Cambridge.
- Leget, C. (2017): Art of Living, Art of Dying. Spiritual Care for a good death. London.
- Lévinas, E. (2013): Gott, der Tod und die Zeit. Wien.
- Lüscher, J. (2017): Kraft. München.
- Lüscher, K. (2011): Ambivalenz weiterschreiben. Eine wissenssoziologisch-pragmatische Perspektive. In: Forum Psychoanalyse, 27, S. 373–393.
- Macho, T. (1987): Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung. Berlin.
- MacIntyre, A. (2001): Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden. Hamburg.

- Mathwig, F. (2010): Zwischen Leben und Tod. Zur Suizidhilfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht. Zürich.
- Saramago, J. (2009): Eine Zeit ohne Tod. Reinbek bei Hamburg.
- Vogd, W. (2014): Seele, Sorge, Seelsorge. Soziologische und anthropologische Überlegungen zur Seinsvergessenheit in unserer Gesellschaft. In: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, 66, H. 2, S. 141-154.
- Vollenweider, S. (2017): Ganzheitlich oder doch dualistisch? Über wenig attraktive Alternativen in der neutestamentlichen Anthropologie. In: Gräb-Schmidt, E./Preul, R. (Hg.): Anthropologie. Leipzig, S. 31-53.
- Weiber, E. (2011): Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende. Stuttgart.
- Wild, T. (2016): Mit dem Tod tändeln. Literarische Spuren einer Spiritualität des Sterbens. Stuttgart.
- Wild, T. (2019): Ambivalenzsensibilität als Grundhaltung seelsorglicher Begleitung in krankheitsbedingten Krisen. In: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, 71, 5, S. 370-382.
- Wild, T./Kössler, H. (2018): Spirituelle und religiöse Aspekte in der End-of-Life Care. In: Trachsel, M. (Hg.): End-of-Life Care, Psychologische, ethische, spirituelle und rechtliche Aspekte der letzten Lebensphase. Bern, S. 55-84.
- Wild-Wey, T. (2000): Gottes Geistgegenwart. Verheissung und Wirklichkeit. Neukirchen-Vluyn.
- Williams, B. (1978): Die Sache Makropulos. Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit. In: Ders.: Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972. Stuttgart.
- Wils, J. P. (2007): ars moriendi. Über das Sterben. Frankfurt/M.
- Wittkowski, J. (2003): Sterben, Tod und Trauer. Grundlagen, Methoden, Anwendungsfelder. Stuttgart.
- Wolff, H. W. (2010): Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu hg. von B. Janowski. Gütersloh.