
„Tod, wo ist dein Sieg?“ Theologische Überlegungen zur Wirklichkeit des Todes

Markus Knapp / Bochum

Die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Tod gehören zweifellos zu den ältesten Kulturleistungen des Menschen. Insbesondere zeigen das die unterschiedlichen Formen von Bestattungen, die mit Sicherheit seit der Zeit zwischen 70000 und 50000 v. Chr. belegt sind und die dann in der späten Altsteinzeit (Jungpaläolithikum) allgemein üblich gewesen zu sein scheinen.¹ Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das seine Toten bestattet, und das hängt natürlich damit zusammen, dass er im Unterschied zu allen anderen Lebewesen um den Tod und damit auch um die Unausweichlichkeit seines eigenen Sterbens weiß. Dieses Wissen lässt den Tod zu etwas Bedrohlichem und Unheimlichem werden, das einer entsprechenden Bearbeitung und Bewältigung bedarf. Das findet seinen Ausdruck in den kulturellen Praktiken der Totenbestattung.

Dabei spielen wohl auch schon von Anfang an religiöse Vorstellungen eine zentrale Rolle. Denn, so der französische Prähistoriker André Leroi-Gourhan, „mit Sicherheit bedeutet die Tatsache der Beerdigung eines Körpers ein starkes Indiz für Vorstellungen über eine Fortdauer des Lebens jenseits des offenkundigen Todes.“² Zu dessen Bewältigung bedarf es also bereits in der ganz frühen Geschichte der Menschheit religiöser Vorstellungen. Das steht in Einklang damit, dass in fast allen späteren Religionen dem Problem des Todes ebenfalls eine wesentliche Bedeutung zukommt. Es gibt demnach einen engen Zusammenhang zwischen der Formierung religiöser Überzeugungen und der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner eigenen Sterblichkeit.³

¹ Vgl. M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis. Freiburg 1990, 20ff. u. A. Leroi-Gourhan, *Die Religionen der Vorgeschichte*. Frankfurt 1981, 44ff.

² Vgl. *aaO.*, 61.

³ So fragt etwa H.-G. Gadamer, ob religiöse Erfahrung „nicht überall das Wissen um den Tod“ ist, „das zugleich die Unerfahrenheit des Todes einschließt“ (*Gespräche auf Capri Februar 1994*, in: J. Derrida/G. Vattimo [Hrsg.], *Die Religion*. Frankfurt 2001, 240–251, hier 245).

Verändertes Todesverständnis

Später hat sich auch die Philosophie dieses Themas intensiv angenommen. Denn eine Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? – und darauf laufen nach Immanuel Kant alle wesentlichen Fragen der Philosophie zu⁴ – kann auch sie nicht geben, ohne das Problem des Todes in seiner Rätselhaftigkeit einzubeziehen. Besonders wirkmächtig sind dabei metaphysische Konzepte einer Sinngebung des Todes geworden, vor allem das von Platon entwickelte. Im Zentrum steht hier der Gedanke von der Unsterblichkeit des Menschen. Philosophisch wird er ermöglicht durch ein dualistisches Menschenbild, das den Menschen aufteilt in einen sterblichen Leib und eine unsterbliche Seele, die auch getrennt vom Leib existenzfähig ist. Im Tod scheidet sich die Seele vom Leib;⁵ so wird ihr die endgültige, unbeeinträchtigte Schau der ewigen Ideen möglich, und darin findet der Mensch die Sinnerfüllung seines Daseins. Der Tod ist demnach die unerlässliche Voraussetzung dafür, dass die Seele frei wird ihre Bestimmung zu erreichen, und so erweist sich der Tod selbst als sinnhaftes Ereignis. Dieses philosophische Konzept einer unsterblichen Seele wird dann in der christlichen Tradition herangezogen, um die religiöse Erwartung eines postmortalen Lebens durch philosophische Argumente plausibel zu machen und zu stützen.

Wenn heute von einem veränderten Todesverständnis gesprochen werden muss, so ist das in erster Linie in der Verabschiedung dieser metaphysischen Teilung des Menschen in Leib und Seele begründet. In einem nachmetaphysischen Denken kann der Mensch nur noch als Ganzheit verstanden werden. Damit wird natürlich auch die metaphysische Sinngebung des Todes hinfällig. Als Konsequenz daraus ergeben sich nach Walter Schulz einerseits eine Verwissenschaftlichung und andererseits eine Vergleichgültigung des Todes. Das besagt: Der Tod wird als ein rein natürliches Ereignis verstanden, das mit den Mitteln der Wissenschaft untersucht werden kann. Es lässt sich ganz aus inneren Ursachen des menschlichen Organismus erklären. „Man thematisiert“ also „nicht mehr das Nachher, sondern das Vergehen und dies wird eben wesentlich biologisch erklärt.“⁶ Dieser Verwissenschaftlichung des Verhältnisses zum Tod korrespondiert eine Vergleichgültigung der metaphysischen Fragen. Sie erscheinen nun in dieser verwissenschaftlichten Perspektive als „Probleme, die nicht veri-

⁴ Vgl. I. Kant, *Logik*, A 25 u. Ders., *Kritik der reinen Vernunft*, B 832f.

⁵ Vgl. Platon, *Phaidon*, 64c.

⁶ Vgl. W. Schulz, *Subjektivität und Tod*, in: Ders., *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*. Pfullingen 1992, 123–174, hier 143; Ders., *Zum Problem des Todes*, in: A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt 1975, 313–333 u. Ders., *Wandlungen der Einstellung zum Tode*, in: J. Schwartländer (Hrsg.), *Der Mensch und sein Tod*. Göttingen 1976, 94–107.

fizierbar sind und nicht in einer verbindlichen Form zu lösen sind“, so dass sie „in den Raum persönlicher Privatheit abgeschoben werden.“⁷

Aufgrund dieses veränderten Verhältnisses zum Tod wird der existentielle Bezug zu ihm in den Hintergrund gedrängt. In den Alltagszusammenhängen des modernen Lebens wirkt sich das in der unübersehbaren Tendenz zur Verdrängung des Sterbens und des Todes aus. Sie werden aus dem Bewusstsein herausgerückt, indem sie in dafür spezialisierte Institutionen abgeschoben werden. Im Unterschied zu früheren Generationen haben Sterben und Tod daher keinen selbstverständlichen Ort mehr in der alltäglichen Lebenswirklichkeit vieler moderner Menschen; sie kommen dort meist nicht mehr vor, so dass auch die existentielle Auseinandersetzung damit nicht mehr stattfindet. Mit Recht stellt der Soziologe *Zygmunt Bauman* fest: „Der Tod ist *das Andere* des modernen Lebens.“⁸

Gegenwart des Todes im Leben

Gegenläufig zu dieser gesellschaftlichen Tendenz einer Verdrängung des Todes scheint die Beschäftigung mit dem Tod in der Philosophie nach dem Ende der Metaphysik zu stehen, wenn von ihr gesagt werden kann, „dass über den Tod philosophieren seit 1830 heißt: über seine Gegenwart im Leben philosophieren.“⁹ Der Tod wird thematisiert als der Horizont, vor dem das Leben sich bewegt; es geht um die Frage, welche Auswirkungen es für *das Leben* eines Menschen hat, wenn es angesichts des unausweichlichen Todes gelebt werden muss. „Im Verhalten zum Tod – dem Ende meines *Lebens* – werde ich meines Lebens ansichtig.“¹⁰

Auch damit geht nun allerdings eine Verdrängung des Todes einher, denn es werden ja nur bestimmte Aspekte des Phänomens Tod (etwa seine Unausweichlichkeit oder die Begrenzung des Lebens) sowie die Konsequenzen für die Lebensgestaltung angesichts der menschlichen Todesverfallenheit bedacht. Von einer solchen Philosophie des Todes muss man dann aber letztlich sagen: „Sie löst den Tod ins Leben auf.“¹¹ Damit wird sie dem Phänomen des Todes jedoch nicht gerecht, insofern dieser auch das dem Menschen ganz und gar Fremde bleibt und als solches gerade nicht ins Leben aufgelöst werden kann.

⁷ Vgl. W. Schulz, *Subjektivität und Tod* (Anm. 6), 142.

⁸ Z. Bauman, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*. Frankfurt 1994, 200. Bauman macht darauf aufmerksam, dass auch der verbreitete Gesundheitskult eine Form der Verdrängung des Todes darstelle (vgl. *aaO.*, 212f.).

⁹ Vgl. M. Theunissen, *Die Gegenwart des Todes im Leben*, in: Ders., *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt 1991, 197–217, hier 198.

¹⁰ E. Tugendhat, *Gedanken über den Tod*, in: M. Stamm (Hrsg.), *Philosophie in synthetischer Absicht*. Stuttgart 1998, 487–512, hier 502.

¹¹ M. Theunissen, *Die Gegenwart des Todes im Leben* (Anm. 9), 198.

Paradigmatisch für eine Philosophie des Todes, die sich darauf beschränkt, seine Gegenwart im Leben zu bedenken, ist die Position *Martin Heideggers*. Nach seiner Analyse des menschlichen Daseins in „*Sein und Zeit*“ muss der Mensch angesichts des Todes sich selbst in seiner Geworfenheit übernehmen. „Das mit dem Tod gemeinte Ende 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.“ Als solches ist das menschliche Dasein ein existentielles „*Sein zum Tode*“. Denn „nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und ‚vorläufige‘ Möglichkeit aus. Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit.“ Darin enthüllt sich der Sinn der Zeitlichkeit des Daseins und der in ihr gründenden „Sorge“: In ihr geht es dem Dasein um sein eigenes Sein, d. h. um die Möglichkeit „eines *eigentlichen Ganzseinkönnens* des Daseins“ im Vorlaufen in den Tod.¹²

Anders als Heidegger hat *Emmanuel Lévinas* nicht allein den eigenen Tod im Blick, sondern vor allem den Tod des Anderen. Von daher kann er gegen Heidegger einwenden: „Der Tod bei Heidegger ist Ereignis der Freiheit, wohingegen uns im Leiden das Subjekt an die Grenze des Möglichen zu gelangen scheint. Es findet sich gefesselt, überwältigt und in gewisser Weise passiv.“¹³ Eben dies aber erweist sich zuerst beim Tod des Anderen. Daher lässt sich „nur dann die ganze Tragweite des Todes ermessen, wenn er zur Verantwortung für den Anderen wird – durch die man in Wirklichkeit man selbst wird: In dieser unübertragbaren, nicht delegierbaren Verantwortung wird man man selbst. Ich bin für den Tod des Anderen in einem solchen Maße verantwortlich, dass ich mich in den Tod einbeziehe. Vielleicht wird das in einer akzeptableren Aussage deutlich: ‚Ich bin für den Anderen verantwortlich, insofern er sterblich ist.‘ Der Tod des Anderen ist der erste Tod.“¹⁴ Er verweist mich auf die Verantwortung für den Anderen, die ich selbst unvertretbar zu übernehmen habe. Denn der Tod des Anderen konfrontiert mich unausweichlich mit seiner fundamentalen Ungesicherheit und Bedrohtheit. Auch bei Lévinas geht es also um die Gegenwart des Todes im Leben, aber nicht wie bei Heidegger in der Perspektive des je eigenen Ganz-Sein-Könnens, sondern im Hinblick auf die Konstitution des unabweisbaren Verantwortlichseins für den Anderen.

¹² Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁶1986, 245.234.284 u. 234. Mit Recht wendet Th.W. Adorno gegen dieses Todesverständnis ein: „Über das Nächste und Trivialste im Verhältnis von Dasein und Tod, ihre Nichtidentität schlechthin: dass der Tod Dasein zerstört, wahrhaft negiert – darüber gleitet die Daseinsanalyse hinweg.“ (Ders., *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt ⁶1971, 115).

¹³ E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*. Hamburg 1984, 44.

¹⁴ Ders., *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien 1996, 52f.

Das Phänomen des Todes

Wo kann angesichts dieser Veränderung im Todesverständnis und im praktischen Verhältnis zum Tod eine theologische Deutung des Todes ansetzen? Gibt es nach dem Zusammenbruch der metaphysischen Sinngebung des Todes überhaupt noch einen Verstehenszugang zu einer Theologie des Todes? Als Orientierungshilfe bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage kann eine Unterscheidung dienen, die der Philosoph *Michael Theunissen* so formuliert: „Nur Heiden glauben an ihre Unsterblichkeit; Christen glauben an die Auferstehung und damit an den Tod.“¹⁵ Das mag zunächst irritierend erscheinen. Denn glauben Christen nicht an das Leben, wenn sie doch an Gott, den Grund allen Lebens, glauben? Auf jeden Fall bringt aber diese Unterscheidung Theunissens zum Ausdruck, dass ein christliches Verständnis des Todes offenbar grundlegend unterschieden werden muss von einer metaphysischen Sinngebung des Todes mittels des Unsterblichkeitsgedankens. Zu klären bleibt dabei allerdings, was das bedeuten soll: an den Tod glauben. Dazu ist es erforderlich, das Phänomen des Todes noch einmal etwas genauer in den Blick zu nehmen.

Der Tod ist zunächst ein natürliches Phänomen, das alles Leben betrifft, nicht nur das menschliche. In dieser Perspektive lässt er sich beschreiben und verstehen als die Erschöpfung und Beendigung bestimmter biologisch-chemischer Prozesse, als die Auflösung der naturwissenschaftlich erfassbaren Grundlagen eines lebendigen Systems. Als solcher hat der Tod auch seinen guten Sinn: Das Absterben lebendiger Systeme schafft Raum für neue Systeme der gleichen Art. Der Tod verhindert die Überalterung einer Population; er dient ihrer Regeneration und hilft so, ihren Bestand zu sichern. Man kann deshalb durchaus sagen: Der Tod steht im Dienste des Lebens, denn dessen Fortbestand kann nur gesichert werden, wenn Leben sich immer wieder erneuert.

Diese naturwissenschaftliche Perspektive allein genügt jedoch für den Menschen nicht. Weil er um die Unausweichlichkeit des Todes – vor allem auch seines eigenen Todes – weiß, sieht er sich in eine existentielle Beziehung zum Tod gestellt. Der Tod als das Ende seines Lebens gehört mit zu seiner Lebenswirklichkeit und muss in den Vollzug seines Lebens einbezogen und bewältigt werden. Der Mensch muss den Tod in irgendeiner Weise in sein eigenes Selbstverständnis integrieren. Der Tod ist also für den Menschen nicht nur ein biologisches Faktum wie für alle Lebewesen, sondern er wird für ihn zu einer existentiellen Herausforderung und unabweisbaren Aufgabe. Ihn kann er sich auch durch die Verdrängung des Todes nicht entziehen, denn das ist nichts anderes als der Versuch, sich dieser Aufgabe zu entledigen, indem sie einfach nicht wahrgenom-

15 M. Theunissen, *Die Gegenwart des Todes im Leben* (Anm. 9), 198.

men wird. Das bleibt jedoch ein in sich widersprüchliches und damit aussichtsloses Unterfangen, weil der Tod unabdingbar zum Menschsein gehört und der Mensch daher von dieser Herausforderung eingeholt wird.

In einer existentiellen Perspektive zeigt sich der Tod vor allem als etwas für den Menschen Unausdenkbares. *Theodor W. Adorno* hat das folgendermaßen erläutert: „Versuche der Sprache, den Tod auszudrücken, sind vergebens bis in die Logik hinein; wer wäre das Subjekt, von dem da prädiiziert wird, es sei jetzt, hier, tot.“¹⁶ Der Zustand des Todes entzieht sich unseren sprachlichen Möglichkeiten und damit auch unseren Denkmöglichkeiten. So wird er zu etwas Dunklem und Undurchdringlichem und damit zu etwas für uns ganz und gar Fremdem.

Hinzu kommt, dass der Tod gewissermaßen immer zu früh kommt. Denn „kein Menschenleben, das offen und frei zu den Objekten sich verhält, reicht aus, zu vollbringen, was im Geist eines jeden Menschen als Potential vorhanden ist; es und der Tod klaffen auseinander.“¹⁷ Die alttestamentliche Perspektive, wonach etwa die Patriarchen Abraham und Isaak „alt und lebenssatt“ gestorben sind (Gen 25,8; 35,29), erscheint daher reichlich weltfremd. Das Leben ist immer zu kurz, um alle Erwartungen und Wünsche, Interessen und Neigungen, die in einem Menschen und seinen geistigen Bestrebungen offen oder verborgen vorhanden sind, zur Erfüllung kommen zu lassen. Auch Menschen, die sich den Tod wünschen – etwa weil sie unheilbar erkrankt sind, weil ihre Lebensenergie erschöpft ist, weil sie vereinsamt sind –, tragen wohl tief in sich solche unerfüllten Erwartungen und Sehnsüchte, auch wenn diese mittlerweile ganz oder weitgehend verschüttet sind.

Die amerikanische Literaturwissenschaftlerin und Schriftstellerin *Rosanna Warren* (*1953) stellt uns die existentielle Herausforderung des Todes in ihrem Gedicht „Gleichnis“ eindringlich vor Augen:

*So wie ihr Freund, Ski-As aus Österreich, in der Geschichte,
die sie uns oft erzählte, angesichts
seines ersten Sprungs bei den Spielen
– oben am Start der Schanze, wo sie so
schwindelerregend in die Tiefe fällt, dass ihr unteres Ende
ganz dem Blick entzogen ist –*

¹⁶ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt 1970, 362. Um Missverständnisse erst gar nicht aufkommen zu lassen, fügt er jedoch sogleich hinzu: „Aber das Unausdenkbare des Todes feilt den Gedanken nicht gegen die Unverlässlichkeit jeglicher metaphysischer Erfahrung.“

¹⁷ Vgl. *aaO.*, 360. Angesichts dieser Diskrepanz könnte man nach Adorno „zu anthropologischen Spekulationen darüber sich verleiten lassen, ob nicht der entwicklungsgeschichtliche Umschlag, welcher der Gattung Mensch das offene Bewußtsein und damit das des Todes verschaffte, einer gleichwohl fortwährenden animalischen Verfassung widerspricht, die es nicht erlaubt, jenes Bewußtsein zu ertragen.“ (*aaO.*, 386). Der Mensch mit seinem Todesbewusstsein gleichsam als Fehlentwicklung des Evolutionsprozesses?

*auf einen Horizont der Alpen starrte, die um ihn
 schwammen und schaukelten wie Bötchen in der Wanne,
 und
 es ihm nicht gelang, bei aller eisernen
 Entschlossenheit,
 bei allem Training, allem Mut,
 die Hände vom Geländer zu reißen, so dass
 die Kameraden sie lospfücken mussten,
 Finger für Finger,
 um ihn frei zu kriegen, so*

*umkrallte meine Mutter
 angesichts des Todes
 die Schienen an ihrem Bett, starrte
 und starrte geradeaus – und
 wer war es, am Ende,
 der ihre Hände
 löste?¹⁸*

Im Tod wird der Mensch sich selbst entzogen, er ist an das Ende seiner Möglichkeiten gelangt. Darin besteht das Gewaltsame und das sinnwidrig Erscheinende des Todes, dass er das Dasein eines Menschen einfach abbricht. Deshalb fällt es vielen Menschen angesichts des Todes schwer loszulassen; sie versuchen, sich bis zum letzten Augenblick an ihr Dasein zu klammern, zumal die Dunkelheit des Todes, der Sturz ins Bodenlose sie erschrecken und erstarren lassen.

Dieser zentrale Aspekt kommt in *Karl Rahners* Theologie des Todes entschieden zu kurz zugunsten eines von Heidegger geprägten Verständnisses, das den Tod vor allem als menschliche Freiheitstat sieht. Zwar weiß selbstverständlich auch Rahner: Der Tod ist „Abbruch von außen, Zerstörung, Widerfahrnis, das den Menschen unberechenbar von außen trifft, ... Parzenschnitt, Dieb in der Nacht, Entleerung und Verohnmächtigung des Menschen.“ Aber er sieht das in einer „dialektischen Einheit“ damit, dass der Tod zugleich „tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewahrende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz-Nehmen der Person, ... Sich-selbst-gewirkt-Haben und Fülle der personalen Wirklichkeit“ ist.¹⁹ Beides lässt sich jedoch kaum überzeugend zu einer (wie auch immer dialektischen) Einheit zusammendenken. Zudem dürfte das Verständnis

¹⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 171 (26.07.2006), 29; Übersetzung: Elke Schmitter.

¹⁹ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*. Freiburg 1958, 38.

des Todes als sich selbst vollendende Tat des Menschen der Sterbeerfahrung zumindest der meisten Menschen nicht gerecht werden. Schließlich droht Rahner dabei auch auf eine theologisch schiefe Bahn zu geraten. Denn in einer theologischen Perspektive „ist es nicht der Tod, der die Ganzheit des Daseins begründet, sondern ... Gott: Er ermöglicht und garantiert in seiner Treue die zeitübergreifende Identität des Menschen, selbst über den Tod hinaus.“²⁰

In der abgrundtiefen Fremdheit des Todes gründet auch seine Rätselhaftigkeit für den Menschen.²¹ Denn der Tod ist ja zunächst einmal etwas dem Menschen Ureigenes. Er gehört unabdingbar zu jedem menschlichen Dasein hinzu; er kann dem Menschen nicht genommen, sondern muss als sein je eigener Tod von ihm unvertretbar übernommen werden. Als das ihm Ureigene bleibt er dem Menschen aber zugleich abgrundtief fremd. Dieses Zugleich von Ureigenem und Fremdem macht das Rätselhafte des Todes aus. Er bleibt etwas für den Menschen im Letzten Unergründliches; denn auch wenn er sich als ein biologisches Faktum beschreiben und erklären lässt, so besagt das nichts hinsichtlich seiner existentiellen Bedeutung. Die rein biologische Faktizität vermag die existentielle Dunkelheit des Todes nicht zu lichten. Und wenn gesagt wird, dass es jenseits des naturwissenschaftlich Erklärbaren keine sinnvollen Fragen mehr geben könne, so bleibt eine solche Auskunft in sich widersprüchlich; denn sie enthält ja selbst eine mit einem Wahrheitsanspruch verbundene Aussage über das, was über das naturwissenschaftlich Erklärbare hinausgeht. Ein solcher naturwissenschaftlicher Reduktionismus ist daher auch selbst keine naturwissenschaftliche Aussage mehr, sondern Metaphysik, und zwar schlechte Metaphysik,²² weil er das in Frage stehende Phänomen, in diesem Falle das Phänomen des Todes, nur eindimensional wahrnimmt und es gerade so in seiner spezifischen Eigenart verfehlt.²³

Dem Phänomen des Todes gerecht zu werden heißt somit, ihn als „das einzigartige Faktum, das er darstellt, in seiner Unausdenkbarkeit stehen lassen.“²⁴ Der Tod wird nur dann wirklich ernst genommen und nicht verdrängt, wenn man sich ihm in seiner besonderen, unvergleichlichen Realität aussetzt und stellt, also gerade auch in seiner ganzen Dunkelheit und Fremdheit. „Den Tod verleug-

²⁰ Vgl. H. Hoping, *Freiheit, Tod, Gott*, in: IKaZ 33 (2004), 517–534, hier 522. Hopings Argumentation erscheint dabei allerdings nicht ganz konsistent, wenn er wenig später schreibt: „Um von einer Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus sprechen zu können, müssen wir etwas Unvergängliches im Menschen annehmen, das die Tradition ‚Seele‘ nannte, da der vergängliche Leib diese Identität nicht begründen kann.“ (aaO., 524). Ja, was denn nun: Ermöglicht Gott die bleibende Identität des Menschen oder eine unvergängliche *anima separata*?

²¹ Ich orientiere mich hier an E. Jüngel, *Tod*. Gütersloh 1979, 16f.

²² Formuliert im Anschluss an J. Habermas: „Die Ontologisierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu einem naturalistischen, auf ‚harte‘ Fakten geschrumpften Weltbild ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Metaphysik.“ (Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt 2005, 215).

²³ Vgl. dazu ›*Gaudium et spes*‹, art. 18: „Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten.“

²⁴ Vgl. M. Theunissen, *Die Gegenwart des Todes im Leben* (Anm. 9), 200.

nen 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.“²⁵

Der zunächst irritierende Satz: „Christen glauben an den Tod“ will genau dies zum Ausdruck bringen: Der christliche Glaube ist weit entfernt davon, den Tod zu bagatellisieren. Er nimmt ihn in seiner ganzen Härte und Fremdheit ernst; die christliche Gottesrede ist mit einer Verharmlosung des Todes schlechterdings unvereinbar. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die Überzeugung, dass in Jesus von Nazareth Gott selbst sich der Realität des Todes schonungslos ausgesetzt hat.²⁶ Nach dem Neuen Testament ist Jesus angesichts seines bevorstehenden Todes voller Angst, und er schwitzt Blut (Lk 22,44). Hier wird die ganze menschliche Schwere des Todes sichtbar. Ganz anders als *Sokrates*²⁷ geht Jesus seinem Tod nicht frohen Mutes und voller Zuversicht entgegen; der Tod wird für ihn vielmehr zu einer existentiellen Herausforderung, die angenommen und getragen werden will. Das muss dann aber auch in einer Theologie des Todes zur Auswirkung kommen.

Der Tod in theologischer Perspektive

Schaut man in traditionelle theologische Handbücher, so stößt man vor allem auf drei Aussagen über den Tod. Er wird dort zum einen verstanden als Trennung von Leib und Seele, zum zweiten als das Ende des Pilgerstandes und zum dritten als Folge der Sünde. Wie sind diese drei Aussagen zu verstehen und zu beurteilen?

Das Verständnis des Todes als *Trennung von Leib und Seele* stammt aus der griechischen Philosophie und wurde von dort ins Christentum übernommen. Dieses über lange Zeit in Kirche und Theologie gültige Todesverständnis wurde allerdings infolge der Krise des metaphysischen Denkens problematisch in dem Maße, wie eine metaphysisch-dualistische Aufteilung des Menschen in einen sterblichen Leib und eine unsterbliche Seele ihre Überzeugungskraft verlor. Das jedoch vermag den Blick neu dafür zu schärfen, dass mit diesem Verständnis auch eine Verharmlosung und Verdrängung, ja in gewisser Weise sogar eine Verleugnung des Todes einhergeht. Denn wenn ein Teil des Menschen, seine unsterbliche Seele, nach ihrer Trennung vom Leib weiter zu existieren vermag, kann sie selbst vom Tod nicht ganz und voll betroffen sein. Man wird deshalb

²⁵ Ebd.

²⁶ Mit vollem Recht sagt E. Jüngel, *Tod* (Anm. 21), 139f.: „Daß Gott Mensch wurde, impliziert, daß Gott das Elend des Todes mit dem Menschen teilt. Ohne diese Implikation ist der Satz von der Menschwerdung nichts als eine emphatische Phrase.“

²⁷ Vgl. Platon, *Phaidon*, 58e u. 114d.

bezweifeln müssen, ob dieses Verständnis den Tod als eine radikal negierende Macht ernst nimmt, durch die der Mensch als ganzer sich selbst vollständig genommen wird.²⁸

Neben diesem Todesverständnis wird in den traditionellen theologischen Lehrbüchern der Tod als das *Ende des Pilgerstandes* charakterisiert. Damit ist gemeint, dass mit dem Tod das definitive Ende aller Möglichkeiten eines Menschen erreicht ist. Der Mensch hat nun nicht mehr die Möglichkeit ein anderer zu werden als der, der er in seinem Leben in dieser Welt geworden ist. Es wird hier also die Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit des Todes betont. Damit wird zugleich die Verantwortung hervorgehoben, die der Mensch für sein Leben hat und für das, was er aus diesem Leben macht. Denn mit dem Eintritt des Todes kann der Mensch daran nichts mehr ändern, wie es etwa Ludwig Ott in seinem Mitte des 20. Jahrhunderts erschienenen, weit verbreiteten „Grundriß der Dogmatik“ schreibt: „Mit dem Eintritt des Todes hört die Zeit des Verdienens und des Missverdienens und die Möglichkeit der Bekehrung auf.“²⁹

Schließlich wird der Tod als *Folge der Sünde* verstanden. Das geht auf Paulus zurück, der den Tod als „Sold der Sünde“ bezeichnet (Röm 6,23). Eine besondere Bedeutung hat das im Zusammenhang mit der Lehre von der Erbsünde bekommen. So verkündete das Konzil von Trient als verbindliche kirchliche Glaubensüberzeugung: Adam, der erste Mensch, hat sich durch die Übertretung des göttlichen Gebotes im Paradies den Tod zugezogen; dieser ist dann von Adam auf seine Nachkommenschaft, also das ganze Menschengeschlecht, übertragen worden.³⁰ Damit war in der kirchlich-theologischen Tradition eindeutig der natürliche Tod gemeint. So lehrt bereits im Jahre 418 die in diesem Zusammenhang wichtige Synode von Karthago unter dem Einfluss des Augustinus, Adam sei nicht sterblich geschaffen worden; er hätte somit nicht sterben müssen, wenn er nicht gesündigt hätte.³¹ Noch das II. Vatikanum geht davon aus, dass der Mensch ohne den Sündenfall dem leiblichen Tod entzogen gewesen wäre.³²

Das bleibt jedoch mit einem naturwissenschaftlich informierten Weltbild unvereinbar. Diese Einsicht kann den Blick für den eigentlichen theologischen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod neu schärfen. Denn die Sünde besteht darin, dass der Mensch sich von Gott abwendet und so die Gemeinschaft mit seinem Schöpfer zerstört. Dadurch verändert sich auch das Verhältnis des Menschen zu seinem Tod. Als Sünder, in der Abwendung von Gott, lebt der Mensch auf sich selbst bezogen; er vertraut ganz auf seine eigenen Kräfte und Möglich-

²⁸ So wird nach H. Urs von Balthasar mit diesem Verständnis „das Todesphänomen im entscheidenden Punkt verfehlt“ (vgl. Ders., *Verbum Caro*. Einsiedeln ³1990, 283).

²⁹ L. Ott, *Grundriß der Dogmatik*. Freiburg ¹⁰1981, 564.

³⁰ Vgl. DH 1511f.

³¹ Vgl. DH 222.

³² Vgl. ›*Gaudium et spes*‹, art. 18.

keiten. Im Tod kommen nun aber gerade diese menschlichen Kräfte und Möglichkeiten an ihr Ende. So sieht sich der Mensch dann dem unweigerlich auf ihn zukommenden Tod hoffnungslos ausgeliefert. In diesem Sinne kann der Tod als Folge der Sünde verstanden werden: Durch seine Abwendung von Gott in seiner schöpferischen Macht verhilft der Mensch dem Tod zu einer uneingeschränkten, absoluten Macht über ihn selbst und liefert sich ihm damit ohne jede Hoffnungsperspektive aus. Nicht das Sterbenmüssen als solches, der biologische Tod, ist also eine Folge der Sünde; Folge der Sünde ist vielmehr ein verändertes Verhältnis zum Tod, infolgedessen der Mensch sich dem Tod als der letztgültig über ihn entscheidenden Macht ausliefert.

Abbruch aller Beziehungen

Dieses Verständnis des Todes begreift ihn somit als Beziehungsverlust aufgrund der Abwendung des Menschen von Gott. Von daher kann sich ein umfassendes Verständnis des Todes eröffnen, das diese theologische Perspektive integriert. Der Tod zeigt sich nämlich als schlechthinnige Beziehungslosigkeit, als *Abbruch aller Beziehungen*, die Leben ermöglichen und erhalten. Denn Leben kann sich nur entfalten als Beziehungswirklichkeit in unterschiedlichen Dimensionen. Der Mensch steht in Beziehungen zu anderen Menschen, mit denen er zusammenlebt; er ist Teil eines bestimmten Volkes mit seiner Kultur und Tradition sowie eines gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Beziehungsgeflechtes. Menschliches Leben vollzieht sich darüber hinaus in einer Beziehung zur Natur, auch wenn dies immer gesellschaftlich und kulturell vermittelt ist. Selbst die chemisch-physikalischen Prozesse, die die biologische Grundlage jeder einzelmenschlichen Existenz bilden, sind ja nichts anderes als eine spezifische Form des In-Beziehung-Stehens mit der Natur. Theologisch gesehen steht der Mensch schließlich auch unabdingbar in Beziehung zu Gott als dem geheimnisvollen Grund allen Lebens, der dieses Leben auch umfängt und trägt.

Alle diese Beziehungen brechen im Tod ab. Das macht das Dunkle und Fremde des Todes aus, dass er den Menschen aus all den Beziehungen herausreißt, die sein Leben ermöglicht und erhalten haben. Mit ihrem Abbruch verliert der Mensch auch sich selbst; er wird sich selbst entzogen, behält nichts mehr in seiner Hand, so dass damit alle seine Möglichkeiten erschöpft sind. Der Tod raubt dem Menschen jegliche Lebens- und Zukunftsperspektive, indem er all die Beziehungen abschneidet, die für sein Leben konstitutiv waren.

Das Verständnis des Todes als Abbruch aller Beziehungen entspricht der alttestamentlichen Todesvorstellung. Ursprünglich kannte Israel keine über den Tod hinausreichende Hoffnungsperspektive. Es wurde jedoch angenommen,

dass der Mensch nach seinem Tod als Schatten weiterexistiere in der Scheol, der Totenwelt.³³ Diese Schatten sind allerdings von jeglichem Leben abgeschnitten. „Stirbt ein Mann, so bleibt er kraftlos (...). Sind seine Kinder in Ehren, er weiß es nicht, sind sie verachtet, er merkt es nicht.“ (Ijob 14,10.21). Potenziert wird das noch dadurch, dass die Toten auch von Jahwe, dem Gott des Lebens, abgeschnitten sind; sie bleiben seiner Hand entzogen (Ps 88,6). Die Scheol wird also als der Ort des vollständigen Beziehungsverlustes verstanden. Deshalb bleibt die Scheol auch trostlos; eine Schattenexistenz ohne Beziehung zur Familie und zum eigenen Volk sowie zu Jahwe, dem Gott des Lebens, ist kein Leben mehr. Und so ist die Scheol für den alttestamentlichen Menschen auch keine Hoffnungsperspektive, sondern erfüllt ihn mit Furcht und Schrecken. Das Verständnis des Todes als schlechthinnige Beziehungslosigkeit, als Abbruch aller Beziehungen, erweist sich somit als das mutmaßlich älteste, ursprüngliche Todesverständnis, das wir in der Bibel finden.

Als Abbruch aller Beziehungen ist der Tod auch in einer theologischen Perspektive das definitive Ende des ganzen Menschen. Auch theologisch gilt ganz uneingeschränkt, dass der Mensch im Tod aus allen *seinen* Beziehungen herausfällt, dass er sich damit selbst entzogen wird und so an das Ende aller *seiner* Möglichkeiten gelangt. Für die Theologie verbietet sich deshalb von selbst ein leichtfertiger Triumphalismus angesichts des Todes. Das trägt zudem der Tatsache Rechnung, dass der Tod ja auch für glaubende Menschen in aller Regel eine schwere existentielle Herausforderung bedeutet.

Mit Christus sterben

Unbeschadet dessen muss eine Theologie des Todes hier nun aber eine Differenzierung vornehmen. Wenn der Mensch im Tod am Ende aller seiner Möglichkeiten ankommt, so besagt das doch nicht zwangsläufig, dass damit auch die Möglichkeiten Gottes erschöpft sind. Die mit dem Glauben verbundene Hoffnung angesichts des Todes gründet vielmehr darin, dass Gott auch im Tod beziehungswillig und -fähig bleibt. Für den Glauben zeigt sich die „Fundamentalunterscheidung“ (Gerhard Ebeling) zwischen Gott als Schöpfer und dem Menschen als seinem Geschöpf gerade darin, dass die schöpferischen Möglichkeiten Gottes auch im Tod nicht enden. Auch wenn also der Mensch im Tod sich selbst ganz entzogen wird und nichts in der Hand behält, so darf er doch hoffen, dass Gott

³³ Vgl. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. Stuttgart 1991, 299–302; L. Wächter, Art. *Scheol*, in: ThWAT 7 (1993), 901–910 u. A. Berlejung, Art. *Unterwelt/Jenseits/Hölle/Scheol*, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. Darmstadt 2006, 400f.

ihn in seiner Hand behält (vgl. Ps 73,23). Für den christlichen Glauben hat diese Hoffnung ihr entscheidendes Fundament in Tod und Auferstehung Jesu Christi. Zu einer christlichen Theologie des Todes gehört daher ganz wesentlich, dass sie die Perspektive eines Mit-Christus-Sterbens erschließt. Dabei nimmt dann auch die existentielle Herausforderung des Todes eine neue Gestalt an.

Durch den Glauben und die Taufe wird ein Mensch mit Jesus Christus verbunden. Diese Gemeinschaft umfasst nicht nur sein gesamtes Leben, sondern ausdrücklich sein Sterben. „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder sterben, wir gehören dem Herrn.“ (Röm 14,8). Christus bleibt dem Menschen auch im Tod nahe, er verlässt ihn nicht; der Mensch gehört vielmehr auch jetzt zu Christus. Das ist darin begründet, dass Christus selbst den Tod auf sich genommen und Gott diesen durch seine Auferweckung besiegt hat. So kann Christus nun alle Menschen an seinem eigenen Todesschicksal teilhaben lassen, damit sie dann auch teilhaben an seiner Auferstehung von den Toten. Paulus begreift daher die christliche Taufe dezidiert als Aufnahme eines Menschen in das Todesschicksal Jesu Christi (Röm 6,3f.). So wie der Mensch dadurch mit Christus in dessen Tod verbunden ist, so bleibt auch Christus mit ihm in seinem eigenen Sterben und Tod verbunden.

Im Geschehen von Tod und Auferweckung Jesu erkennt der Glaube den Erweis der unbedingten Liebe Gottes zu allen Menschen. Dass Gott dabei bis zum Äußersten geht, zeigt sich darin, dass er diese Liebe bis zur letzten Konsequenz durchträgt, nämlich bis in den Abgrund des Todes hinein. So kann Paulus sagen: „Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.“ (Röm 5,8). Da der von Gott abgewandte, sündige Mensch sich selbst hoffnungslos dem Tod ausgeliefert und diesen damit zur entscheidenden Macht über sich und sein Leben gemacht hat, hat Gott sich in Jesus Christus selbst der Macht des Todes ausgesetzt, um offenbar werden zu lassen: Die Liebe Gottes vermag den Menschen auch noch in der Ausweglosigkeit und Verlorenheit des Todes zu erreichen.

Dadurch wird nun der Tod selbst verwandelt. Sicherlich, es bleibt seine Dunkelheit und Bedrohlichkeit, seine Abgründigkeit und Fremdheit. Aber wenn der Mensch gewiss sein darf, dass seine Gemeinschaft mit Christus auch im Tod Bestand hat und Christus, den Gott aus dem Tod errettet hat, sein Schicksal mit ihm teilt, so ist er jetzt dem Tod nicht mehr hoffnungslos ausgeliefert; die absolut erscheinende Macht des Todes zeigt Risse und beginnt zu bröckeln. Das ermöglicht dem Menschen, seinen Tod anzunehmen und zu bejahen. Er darf hoffen, dieser Liebe, die sich ihm im Christusereignis gezeigt hat, im Tod in neuer Weise wieder zu begegnen, so dass auch für ihn, wie Paulus es für sich erwartet hat, „Sterben Gewinn“ (Phil 1,21) sein wird. Er kann sich in das Dunkel des Todes begeben in der bangen und gespannten, aber doch auch zuversichtlichen

Erwartung dessen, was ihm dort begegnen wird; er darf hoffen, dass sich ihm die Liebe Gottes in ihrer endgültig rettenden Macht als das Geheimnis des Todes erweisen wird.³⁴

Selbsthingabe

Damit nimmt auch die existentielle Herausforderung, die der Tod für den Menschen nach wie vor darstellt, eine neue Gestalt an. Das, worum es beim vertrauenden Annehmen und Bejahen des eigenen Todes geht, lässt sich näherhin als *Selbsthingabe* des Menschen verstehen.³⁵ Das will sagen, dass der Mensch sich im Sterben selbst frei gibt und weg gibt, dass er sich nicht mehr an sich selbst klammert und auf sich selbst fixiert bleibt. Entscheidend ist dabei jedoch, dass diese Selbsthingabe auf ein Du hin erfolgt und nicht ins Leere hinein geschieht als Akt der Resignation oder als bloßes Wegwerfen des eigenen Lebens.³⁶ Wenn Sterben theologisch als Selbsthingabe eines Menschen verstanden wird, dann geht es um die Auslieferung an ein Du, nicht im Sinne einer Unterwerfung, sondern eines vorbehaltlosen Sich-Anvertrauens. Ermöglicht wird das durch die auch im Sterben sich durchhaltende Gemeinschaft mit Christus. Sie kann den Menschen befähigen, sich selbst ganz dem Gott hinzugeben, der Christus aus dem Tod errettet hat.

Ein solches Sterben als Akt der Selbsthingabe lässt sich nicht vom Leben eines Menschen isolieren. Die Christusgemeinschaft und -nachfolge wirken sich ja nicht erst im Sterben eines Menschen aus, sondern sie sollen sein ganzes Leben prägen. Das entscheidende Kriterium dabei ist die Praxis der Liebe. Und die Grundbewegung der Liebe ist immer die Hingabe an andere. „Liebe bedeutet: sein Leben einsetzen, sich drangeben, sich verschenken, sich loslassen, sich anvertrauen“.³⁷ Wer liebt, der lässt sich selbst los, um frei zu sein für andere, der bleibt nicht auf sich selbst fixiert, sondern überschreitet sich selbst, um für ande-

³⁴ Mit E. Jüngel, *Tod* (Anm. 21), 74, lässt sich unterscheiden zwischen der Rätselhaftigkeit des Todes und seinem Geheimnis. Aufgabe einer Theologie des Todes ist demnach, diesem seine Rätselhaftigkeit zu nehmen, um dadurch sein Geheimnis deutlich erkennbar werden und hervortreten zu lassen.

³⁵ Vgl. dazu F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*. München ³1993, 138–141 u. Ders., *Eschatologie*. Düsseldorf 1982, 113f.

³⁶ W. Schulz, *Subjektivität und Tod* (Anm. 6), 165, hat die Haltungen des Abschiednehmens und Loslassens als „Formen der Resignation“ charakterisiert und darauf hingewiesen, dass sie „ständig durchkreuzt werden können vom natürlichen Leben und der Selbsterhaltungstendenz, denen beiden die Todesfurcht entspricht.“

³⁷ F.-J. Nocke, *Eschatologie* (Anm. 35), 113. In diesem Sinne vgl. auch J. Ratzinger: „Die Entdeckung des Lebens schließt ein Überschreiten des Ich, ein Zurücklassen des Ich mit ein. Sie trägt sich nur dort zu, wo der Mensch sich wegwagt von sich selbst und sich fallen lässt. Wenn das Mysterium des Lebens mit dem Mysterium der Liebe identisch ist, dann ist es auch an ein Todesgeschehen gebunden.“ (Ders., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg ⁶1990, 85).

re da zu sein und sich ihnen hinzugeben. Dieses liebende Dasein für andere ist aber zugleich immer auch Hingabe an Gott, denn dadurch stimmt der Mensch mit ein in die Liebe Gottes zu allen seinen Geschöpfen und erweist sich so als Bild Gottes in der Schöpfung.

Die Selbsthingabe eines Menschen im Sterben stellt demnach nichts anderes dar als die „letzte Radikalisierung einer im Leben praktizierten Hingabe.“³⁸ Das, was sich als liebende Hingabe eines Menschen bereits im Leben verwirklicht hat, wird nun im Tod vollendet. Recht verstanden kann daher auch diese letzte Selbsthingabe nur ein Ausdruck und Akt der Liebe sein. Dadurch entspricht der Mensch der Liebe Gottes, die all seinem eigenen Wirken immer schon zuvorgekommen ist und seine ganze Existenz umfängt. In der liebenden Selbsthingabe des Sterbenden als der endgültigen Erwidern dieser göttlichen Liebe erfüllt sich somit der Sinn seines Daseins, insofern dieses auch schon durch eine entsprechende Lebensgestaltung auf diesen Sinn hin ausgerichtet war. So kann man sagen: „Tod als Hingabe – das ist der sinnvolle, der eigentlich gesollte Tod.“³⁹

Angesichts einer solchen Perspektive auf den Tod lässt sich mit Paulus fragen: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,55). Es ist dies jedoch kein realitätsfremdes Triumphgeschrei, das die existentielle Herausforderung und Schwere des Todes verharmlost oder überspielt. Es ist vielmehr Ausdruck der Zuversicht und der Freude darüber, diese existentielle Herausforderung annehmen und bestehen zu können, ohne den Tod als Sieger über das Leben anerkennen zu müssen. Als der „Stachel“ des Todes erweist sich dabei „die Ich-Verkrampfung, die vor der Hingabe zurückschrecken lässt.“⁴⁰ Wo diese sich gelöst hat, kann der Tod zumindest etwas von seinem Schrecken verlieren. Dieses Verständnis des Todes verlangt nach einer entsprechenden Vorbereitung auf ihn. Es stellt also vor die Frage nach einer Kultur des Sterbens, einer *Ars moriendi* in einer Welt, die sich der Auseinandersetzung mit dem Tod weithin entzieht.

Ars moriendi

Der Tod ist in unserer Gesellschaft medial fast ständig präsent, wird durch diese Vermittlung aber meist auch auf Distanz gehalten. Im Alltagsleben unserer Gesellschaft ist für den Tod kein Platz; sie legt für den Tod „keine Pause mehr ein. Das Verschwinden eines einzelnen unterbricht nicht mehr ihren kontinuierlichen Gang. Das Leben der Großstadt wirkt so, als ob niemand mehr

³⁸ Vgl. F.-J. Nocke, *Eschatologie* (Anm. 35), 114.

³⁹ *Ebd.*

⁴⁰ Vgl. Ders., *Liebe* (Anm. 35), 139.

stürbe.“⁴¹ Der Tod erscheint als „blinder Fleck“ der modernen Kultur und erweist diese als defizitär: Sie vermag zu seiner Bewältigung kaum etwas beizutragen.

Das legt die Frage nahe, ob es angesichts dessen nicht eine Aufgabe von Kirche und Theologie sein muss, eine zeitgemäße *Ars moriendi* bewusst und gezielt zu befördern. In einem ganz anderen historischen Kontext, vor dem Hintergrund schwerer Wirtschaftskrisen und verheerender Pestepidemien, ist das im Mittelalter schon einmal geschehen und hat zur Ausbildung einer ganzen Literaturgattung geführt.⁴² Diese mittelalterliche „Kunst eines heilsamen Sterbens“ lässt sich jedoch nicht einfach in einen modernen Lebenskontext übertragen, ist sie doch auch mit problematischen Aspekten behaftet.⁴³ Nicht zuletzt zählt dazu im Blick auf das Trost spendende Jenseits die Abwertung der Welt als eines Jammertales und damit die Bagatellisierung und Verdrängung der Lebensprobleme in dieser Welt. Eine solche *Ars moriendi* läuft ins offene Messer der neuzeitlichen Religions- und Ideologiekritik.

Nun eröffnet jedoch das Verständnis des Todes als Selbsthingabe die Perspektive für eine andere Gestalt der *Ars moriendi*. Sie beginnt dann nicht erst mit dem Sterbeprozess, sondern bereits mitten im Leben, bei der Frage nach dessen angemessener Gestaltung. Denn die Selbsthingabe eines Menschen, die sich im Tod vollendet, ist ja bereits in seinem Leben von ihm gefordert. Man kann daher sagen: „In dem Maße, in dem der Glaube die Fähigkeit zur liebenden Selbsthingabe schenkt und in dem diese im Leben eingeübt und vollzogen wird, in dem Maße wächst die Möglichkeit, sich im Tod ganz aus der Hand zu geben.“⁴⁴ Das sei wenigstens in zweierlei Hinsicht erläutert und konkretisiert.

Ein Sich-Hingeben im Tod kann sich, christlich verstanden, nur als letztes, vorbehaltloses Sich-Gott-Anvertrauen vollziehen. Eine christliche *Ars moriendi* hat deshalb ihr Zentrum in der Ausbildung, Einübung und Bewahrung eines solchen uneingeschränkten Vertrauens auf Gott und seinen Beistand. Wenn ein Mensch sich in den Wechselfällen seines Lebens immer wieder um eine solche Grundhaltung bemüht und diese sich dabei auch als tragfähig zu erweisen vermag, wird ihm daraus angesichts des bevorstehenden Todes, in der bewusst erlebten Sterbesituation innerer Halt und Orientierung, Zuversicht und Trost zu wachsen können.

Das dazu erforderliche Vertrauen auf Gott muss in einer lebendigen personalen Beziehung zu ihm begründet sein und immer wieder neu daraus erwachsen. Eine wesentliche Grundlage bildet dabei das Gebet, in dem das eigene Le-

41 Vgl. Ph. Ariès, *Geschichte des Todes*. München 1980, 716.

42 Vgl. R. Rudolf, Art. *Ars moriendi* I. *Mittelalter*, in: TRE 4 (1979), 143-149.

43 Vgl. etwa H. Rolfes, *Ars moriendi. Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil*, in: H. Wagner (Hrsg.), *Ars moriendi*. Freiburg 1989, 15-44, bes. 36ff.

44 F.-J. Nocke, *Liebe* (Anm. 35), 139.

ben in all seinen Schattierungen vor Gott zur Sprache gebracht wird. In Dank und Bitte, Lob und Klage hält der Mensch sich selbst Gott hin und vertraut sich ihm ganz an. Dabei kann er die Gegenwart Gottes in ihrer großen Ambivalenz erfahren, als bergende und tröstende Gegenwart ebenso wie als schweigende, geradezu abweisend erscheinende Gegenwart. Denn auch als dem Menschen zugewandter und gegenwärtiger bleibt Gott der *deus semper maior*, der als solcher die Vorstellungen und Wünsche des Menschen übersteigt und sich ihm so in ein undurchdringliches Dunkel hinein zu entziehen scheint. Vorbehaltloses Vertrauen auf Gott kann dem Beter angesichts dieser Erfahrungen dennoch und gerade der Blick auf Jesus Christus vermitteln; denn hier zeigt sich, dass es eben dieser *deus semper maior* ist, der den Menschen auch aus der denkbar größten Ausweglosigkeit, aus der Erfahrung völliger Gottesverlassenheit (vgl. Mk 14,33–36; 15,34) zu retten vermag.

Diese Gebeterfahrung ist elementarer Bestandteil einer *Ars moriendi*, weil sie der Situation des Menschen vor Gott entspricht, die auch im Prozess des Sterbens in einer bis zum Äußersten verdichteten Weise zutage tritt. Eine *Ars moriendi*, die es dem Menschen ermöglichen will, einen guten Tod zu sterben, muss ihn daher befähigen, das Vertrauen auf Gott auch angesichts der Dunkelheit des Todes durchzuhalten. Und diese Befähigung kann vor allem in der Schule eines lebendigen Gebetes erworben werden.

Ein weiteres wichtiges Element einer *Ars moriendi*, das durch eine entsprechende Lebensführung erworben und eingeübt werden kann, besteht in der Erfahrung: Ein liebendes Sich-Verschenken an andere kann das eigene personale Wachstum befördern. Wer sich selbst aus eigener, freier Entscheidung für andere hingibt, der sprengt die Enge des eigenen Horizontes und überwindet seine Ichfixiertheit. So gesehen beinhaltet eine christliche *Ars moriendi* aber nichts anderes als die Praxis der Nachfolge Jesu.⁴⁵ Durch sie lernt ein Mensch sich selbst neu zu sehen und wird sich dabei manchmal auf überraschende Weise als Person bereichert finden. Solche Erfahrungen können Menschen vorbereiten auf den eigenen Tod. Denn sie vermögen in ihm die Hoffnung zu bestärken: Wer sich sterbend in vorbehaltlosem Vertrauen auf Gott ganz aus der Hand gibt, der wird sich als er selbst in neuer, verwandelter Gestalt von Gott zurückempfangen. Ein Mensch, der in einem solchen Vertrauen und mit dieser Hoffnung sterben darf, kann den Tod tatsächlich als die Vollendung seines Daseins verstehen, weil ihm hier endgültig und unverlierbar die Gemeinschaft mit Gott geschenkt wird.

⁴⁵ Vgl. H. Rolfes, *Ars moriendi – Praxis der Nachfolge*, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), *Mystik und Politik*. Mainz 1988, 235–245.