

ZUGÄNGE ZUM UNZUGÄNLICHEN

Erste Sondierungen zum Themenfeld «Sterben und Tod»

Der Sterbende nimmt die Welt mit. Wohin?

ELIAS CANETTI¹

And Death once dead there's no more dying then.

WILLIAM SHAKESPEARE²

«Heute ist der erste Tag vom Rest deines Lebens» – lautet ein zwischen Weisheit und Trivialität oszillierendes Wort, das vor einigen Jahren häufig zitiert wurde. Das Wort ruft in Erinnerung, was wir in der Geschäftigkeit des Alltags leicht vergessen: das Leben wird nicht immer so weitergehen, es unterliegt einer Frist, mit der wir zu leben und – wenn möglich – gut zu leben haben. Jeder Augenblick könnte der letzte sein. Mit dieser unbequemen Einsicht ist immer auch die Mahnung verbunden, das Leben zu nutzen, die gewährte Zeit – um einen aus der Mode gekommenen Ausdruck zu verwenden – auszukosten. Die Lebenszeit ist eine knappe Ressource, die nicht vergeudet sein will.³ Aber erst wenn wir uns unterbrechen und aus den gewöhnlichen Besorgungen herausrufen lassen, wird uns bewusst, dass «alles gleitet und vorüberirnt»⁴ und *heute* der erste Tag vom Rest unseres Lebens ist.⁵ Der Akt der Abstandnahme ist somit der Einsatzpunkt der Philosophie, wenn philosophieren heißt, sterben zu lernen. Sterben lernen aber läuft letztlich darauf hinaus, so zu leben, dass man auch heute schon sterben könnte.

So sehr der medizinische Fortschritt ein *ritardando* des Alterungsprozesses ermöglicht hat, so wenig verfügen wir über den Tod. Wie aber können wir Zugänge zum Unverfügbaren bahnen, wie uns zu dem verhalten, der unser Bewusstsein von uns selbst, den anderen, der Welt auslöschen wird? Keiner, der über den Tod schreibt, hat ihn je selbst erfahren, und er sollte auch nicht so tun, als habe er ihn bereits hinter sich. Eine erste Orientierung vermag hier die Sprache zu geben, die einige aufschlussreiche Unterscheidungen bereit hält: So heißt es, dass Pflanzen *eingehen* und Tiere *verenden*, vom Menschen aber sagt man, dass er *stirbt*, nicht aber, dass er *krepiert*. Daher wird man dem jüngst verstorbenen Philosophen Jacques Derrida zustimmen können, wenn er festhält: «Man sollte nicht zum anderen sagen können:

«krepriere!» (im Sinne von «ende», «verende»). Wenn man es ihm sagt, dann geschieht es in Form einer Verwünschung und um ihn einem Tier gleichzustellen, wobei man gerade dadurch bezeugt, dass man ihn nicht für ein Tier hält, weil man in dem Moment genau genommen nur vortäuschen will, dass man es behauptet.»⁶ So ist der menschliche Leichnam auch kein Kadaver, der achtlos verscharrt, sondern in aller Regel bestattet wird. Die Zeremonie der Bestattung gießt den Abschied von den Toten in eine Form und gibt den Trauernden eine Sprache. Der sich abzeichnende Trend, die Toten anonym zu entsorgen und auf individuell gekennzeichnete Grabstätten zu verzichten, wäre daher kritisch zu befragen, ob er die Solidarität zwischen Lebenden und Toten nicht uneingestanden aufkündigt und die Trauer der Hinterbliebenen ort- und sprachlos macht. Denn wohin gehen, um das Andenken der Verstorbenen zu ehren, und welche Sprache sprechen, um die Trauer dem trostlosen Verstummen zu entreißen? Oder sollte sich im Trend zur anonymen Bestattung der schleichende Abschied von einer bestimmten Kultur des Abschiednehmens andeuten, ein zunehmender Analphabetismus, Verlusterfahrungen und Grenzen zur Sprache zu bringen?⁷

Jeder definitive Abschied von einem Menschen, den wir gekannt, geschätzt oder gar geliebt haben, affiziert uns, da das Gespräch mit ihm unwiderruflich abbricht. Der Tod ist ein «brutaler Wiedersehensräuber» (Botho Strauß⁸). *Nie wieder* werden wir die verstorbene Person zur Tür hereinkommen sehen, *nie wieder* mit ihr sprechen können. Selten eindrücklich ist die Trauer über den unerwarteten Verlust eines Freundes von Augustinus geschildert worden: «Da wurde mein Herz von Schmerz verfinstert, und was immer ich ansah, war alles nur Tod» (*Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat*). Der Tod des anderen aber lässt nicht nur die Welt in einem anderen Licht erscheinen, er setzt auch dem Selbstverhältnis hartnäckig zu: «Ich selber war mir zu einer großen Frage geworden» (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*)⁹, bringt Augustinus seine Erschütterung ins Wort. Der Verlust eines nahestehenden Menschen lässt uns die Brüchigkeit der eigenen Identität aufgehen, wenn, ja wenn wir es denn zulassen und nicht zu den beschönigenden Wendungen unsere Zuflucht nehmen, die die Alltagssprache für solche Fälle bereit hält. Eines nämlich ist es, theoretisch um die Sterblichkeit des Menschen zu wissen, ein anderes, wirklich zu realisieren, dass die eigene Person vom Tod heimgesucht werden wird. «Im Grunde glaubt niemand an den eigenen Tod» (Sigmund Freud)¹⁰. Doch auch wenn man dem Gedanken an den eigenen Tod ausweicht, wird man nicht leugnen können, dass letztlich nichts so gewiss ist wie das kommende Ende: *incerta omnia, sola mors certa*.¹¹ Ungewiss nur, wann dieses eintritt: *mors certa – hora incerta*. Doch die Ungewissheit ist durchaus von Vorteil: Man stelle sich einmal vor, alle wüssten exakt

um die Lebenszeit, die jedem zugemessen ist, und alle würden vor allem nach der Zahl ihrer Jahre taxiert. Menschen mit frühem Sterbedatum nähmen bestimmte Projekte gar nicht erst in Angriff, solche mit hoher Lebenserwartung würden enge Bindungen nur mit ihresgleichen eingehen, kurz: die sozialen Verhältnisse stünden Kopf. Elias Canetti hat in seinem Drama *Die Befristeten*¹² genau diese Situation durchgespielt und deutlich gemacht, dass es gut ist, nicht zu wissen, *wann* wir sterben.

Allerdings gibt es Vorboten: «Für den heutigen westlichen Menschen, auch wenn er kerngesund ist, erzeugt der Gedanke an den Tod eine Art *Hintergrundgeräusch*, das sein Gehirn erfüllt, sobald die Pläne und Wünsche weniger werden. Mit fortschreitendem Alter wird die Gegenwart dieses Geräusches immer aufdringlicher; man kann es mit einem dumpfen Rauschen vergleichen, das manchmal von einem Knirschen begleitet wird. In anderen Zeiten wurde das Hintergrundgeräusch durch das Warten auf das Reich des Herrn erzeugt; heute wird es durch das Warten auf den Tod erzeugt.»¹³ Wer dieses Rauschen nicht durch die einlullenden Produkte der Konsumindustrie übertönt, ist mit der Frage konfrontiert, ob am Ende das *Nichts* steht oder ob es ein *Leben über den Tod hinaus* gibt. Sollte sich am Ende herausgestellt haben, dass alles *nichts* ist (doch wo wäre das Bewusstsein, das dieses Ende noch feststellen könnte), dann wäre die – neobuddhistische?¹⁴ – Strategie einer radikalen Selbstrelativierung durchaus sinnvoll, bereits hier und heute den Abschied von sich selbst einzuüben.¹⁵ Aber der Gedanke an ein totales Verlöschen des menschlichen Bewusstseins, so faszinierend er für viele Zeitgenossen zu sein scheint, provoziert doch auch Rückfragen: Lassen sich im Selbstvollzug des bewussten Lebens nicht Momente aufweisen, die ein Versprechen über den Tod hinaus enthalten? Was ist mit der Liebe, die sich in der unbedingten Bejahung des anderen weigert, diesen dem Tod zu überlassen; was mit der Forderung nach Gerechtigkeit, die um der Toten willen das vergangene Unrecht nicht auf sich beruhen lassen kann und will?¹⁶

Dabei gemahnt der Grenzgedanke des Nichts zurecht daran, wie vergeblich es ist, sich selbst in der fortlaufenden Zeit Unsterblichkeit sichern zu wollen. Alle Versuche, den eigenen Namen bleibend in das vergängliche Material der Geschichte einzuzichnen, wie der Drang des Künstlers, sich in seinem Werk zu verewigen oder das Bestreben des Politikers, durch «historische» Taten in die Weltgeschichte einzugehen etc., sind letztlich eitel. Man halte sich nur vor Augen, dass die Lebenszeit (samt der eigenen Epoche) allenfalls eine ultrakurze Episode innerhalb der Weltzeit gewesen sein wird.¹⁷

Aber: «Wie kann man leben, wenn man weiß, dass alles sterben wird?»¹⁸

Ein Leben, das durch den Tod nicht gebrochen werden kann, übersteigt die Verfügungsmacht des Menschen. Es muss – den Allmachtsphantasien

mancher Gentechnologen zum Trotz¹⁹ – von *anderswoher* kommen. Wenn man nun nicht dem *Credo* Feuerbachs folgt, dass gegen den Tod kein Kraut gewachsen sei, auch «nicht auf dem Mist der Theologie»²⁰, dann ist genau hier der Ort, wo das philosophische Sprachspiel dem theologischen weichen muss, denn keine Philosophie «vermag das Fragment, das das irdische, auf den Tod zulaufende Leben darstellt, zu einem sinnvollen Ganzen abzurunden [...]: das mittendurch zerbrochene Bild kann nur von Gott her wiederhergestellt werden.»²¹ Der Glaube bekennt Gott als einen Gott der Lebenden, der das Sein der Geschöpfe *aus dem Nichts* gerufen hat, der sie im Leben erhält und sie am Ende nicht dem Abgrund des Todes überlassen wird. Das Leben des Menschen ist keine Laune des Schicksals, keine flüchtige Episode der Evolution, es versandet nicht im Nichts, sondern läuft auf die richtend-aufrichtende Begegnung mit *dem* zu, der es unendlich bejaht und zur Gemeinschaft mit sich berufen hat. Doch, um die Härte des Todes nicht vorschnell zu überspielen, ist sogleich hinzuzufügen, dass der Gott des Lebens das menschliche Leben bis in die Furchtbarkeit des Todes hinein geteilt hat. «Er, der unser Leben ist, stieg selbst bis ins Äußerste hinab, ertrug unseren Tod und tötete ihn aus der Überfülle seines Lebens.» (*Et descendit huc ipsa vita nostra et tulit mortam nostram et occidit eam de abundantia vitae suae.*)²² Um es schärfer auf die Ausweglosigkeit des Todes hin zuzuspitzen: Der Gekreuzigte hat den Abbruch aller Kommunikation, die radikale Verlorenheit der Sterbenden durchlitten und ist am Ende, ohne das Vertrauen auf den Vater widerrufen zu haben, im Tod verstummt. Seitdem haben Not und Klage, ja selbst das tödliche Verstummen einen Ort in Gott selbst.²³ Zugleich ist seine Passion Ausdruck einer Liebe, die bis ins Äußerste geht. In ihrem Zentrum steht die rettende Nähe zu den Leidenden und Verlorenen – rettend deswegen, weil sich mit der rückhaltlosen Hingabe für die andern der Umschlag vom Tod zum Leben ereignet hat. An Christus, dem Gekreuzigten *und* Auferstandenen, wird ablesbar, dass das Fragment des Lebens in Gott seine Vollendung findet. An den Wundmalen des Verklärten wird sichtbar, dass die Leiden nicht vergessen, die Zeit nicht ausgelöscht, sondern rettend aufbewahrt wird. In diesem *transitus* vom Tod zu einem Leben, das keinen Tod mehr kennt, gründet die Hoffnung, dass letztlich alle Namen in der *memoria Dei* verzeichnet sind. Mit den Worten Erik Petersons: «Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»²⁴

Aus dieser todüberwindenden Dynamik des Lebens leben zu lernen, das ist für eine christliche *ars moriendi* auch heute vordringlich. «Herr auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben» – heißt es in der Komplet, die allabendlich von Unzähligen gebetet wird. Sie liefert nur ein Element unter vielen. Ein anderes wäre der Ritus am Aschermittwoch, der

jeden daran erinnert, dass seine Existenz unter dem Neigungswinkel der Sterblichkeit steht. Was aber wäre zu tun, um einer christlichen Lebens- und Sterbenskunst deutlichere Konturen zu verleihen? Nichts anderes als das, was viele vor uns getan haben, nur dass wir es nicht aufzuschieben, sondern heute zu tun hätten – «die Zeit ist kurz» (1 Kor 7,29): in der beschleunigten und lauten Lebenswelt der Gegenwart Gegenzeiten der Stille setzen, um auf *den* zurückzukommen, dem wir alles verdanken; mithin die bewährten Techniken der Spiritualität pflegen: also beten, die Schrift betrachten, Liturgie feiern, den Bedürftigen helfen, um mit *dem* verbunden zu bleiben, der den Tod überwunden und der Zeit ihren Sinn gegeben hat. Überdies tun, was wir tun können, und lassen, was wir nicht tun können; mit der eigenen Begrenztheit leben und die Grenzen der anderen annehmen lernen, in der Zuversicht, dass *alle* zutiefst angenommen sind.

Das Thema *Sterben und Tod* ist weit gespannt. Die hier nur flüchtig gestreiften philosophischen und theologischen Aspekte werden in den Beiträgen dieses Heftes vertieft und erweitert. *Helmut Hoping* fragt zunächst philosophisch danach, ob wir den Tod vom eigenen Daseinsvollzug oder eher vom Tod des Anderen her verstehen können und ob die Situationen des Abschieds im Leben eine Einübung in den Tod gestatten. Für die christliche Sicht ist das Mitsterben mit Christus, das in der Taufe sakramental vollzogen wird, ebenso zentral wie die Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus – eine Hoffnung, die in der kirchlichen Begräbnisliturgie ihren rituellen Ausdruck findet. Da die Sterbegebete davon ausgehen, dass der irdische Leib als «Tempel des heiligen Geistes» (1 Kor 6,19) zur Verklärung des Auferstehungsleibes berufen ist, stellt sich die Frage, ob die kontrovers diskutierte These von der «Auferstehung im Tod» mit der kirchlichen Begräbnisliturgie in Einklang zu bringen ist. – Unter dem Eindruck von Pestepidemien und Hunger entwickelte sich im ausgehenden Mittelalter eine neue Sensibilität für die Frage, wie man vom Tod Gezeichnete begleiten, aber auch, wie man selbst die Kunst des Sterben einüben könne. Die damals aufkommende *ars moriendi*-Literatur legt davon Zeugnis ab. *Alois M. Haas* erinnert daran, dass die weit verbreiteten Sterbebüchlein nicht nur mit Ratschlägen und Mahnungen versehen, sondern auch mit allegorischen Bildprogrammen ausgestattet waren, welche die letzte Sterbephase in ihrem agonalen Charakter zwischen gut und böse dramatisch inszenieren. *Christian Hermes* führt das Motiv der *ars moriendi* in die Gegenwart weiter und bringt dabei klassische, aber auch zeitgenössische Positionen der Philosophie ins Gespräch. Er zeigt, dass die Frage nach dem Tod theoretisch letztlich in eine Aporie führt, um sodann Möglichkeiten einer religiösen Symbolisierung dieser Aporie ins Spiel zu bringen, wie sie in den Gebeten und Riten der Liturgie, aber auch in der Volksfrömmigkeit angelegt sind. – Schmerz,

Krankheit und Tod durchkreuzen das vorherrschende Denken der Machbarkeit, der Leistung und der Selbstsicherung. Indem der Tod das Leben befristet, verleiht er jedem Augenblick die Würde des Unwiederbringlichen. Als «Schöpfers des Jetzt» macht er zugleich bewusst, dass das, was ist, nicht alles ist. Um den Blick auf das Andere der Faktizität zu schärfen, wären – wie *Holger Zaborowski* deutlich macht – halb verschüttete Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache wieder freizulegen, wäre eine neue Form von Gelassenheit zu kultivieren, die das Unvorhersehbare, das *Adieu*, nicht nur als Verhängnis, sondern als Gabe verstünde.

Die barbarischen Exzesse des 20. Jahrhunderts haben die Wahrnehmung des Todes allerdings massiv verändert. Der Zivilisationsbruch Auschwitz markiert für die jüdische Leidenserinnerung eine kaum zu bewältigende Herausforderung: Wie der Toten gedenken, ohne an der Last der Erinnerung zu zerbrechen? Einerseits besteht die Pflicht, die Toten vor dem zweiten Tod des Vergessens zu bewahren. Andererseits ist das menschliche Erinnerungsvermögen letztlich begrenzt, wenn es sich nicht auf die *memoria Dei* bezieht, in die alle Namen eingeschrieben sind. Genau diesen Bezug stellt das jüdische Totengedenken im Akt der Anrufung Gottes her, wie *Daniel Krochmalnik* ausführt.

Das Thema Sterben und Tod berührt nicht zuletzt bioethische Fragen. Was ist zu tun, was ist zu lassen, wenn lebensverlängernde Maßnahmen der Medizin zu sterbensverlängernden Maßnahmen werden? Laut statistischen Untersuchungen lehnen immer weniger die Tötung auf Verlangen grundsätzlich ab. *Eberhard Schockenhoff* zeigt, dass die Befürworter der aktiven Euthanasie eine suggestive Sprachpolitik betreiben, wenn sie positiv besetzte Grundworte der moralischen Sprache wie «Mitleid» und «Autonomie» für ihr Anliegen in Anschlag bringen. Selbstbestimmt sterben zu wollen ist aber ebenso sehr eine Strategie, das Unverfügbare verfügbar machen zu wollen, wie der exzessive Einsatz der apparativen Medizin, der das Leben um jeden Preis verlängern soll. Es gibt demgegenüber eine Alternative, die durch Maßnahmen der Sterbebegleitung und der palliativen Schmerzbehandlung auf eine *Annahme des Todes* durch den Patienten hinarbeitet. Diese Alternative argumentativ stark zu machen, ist das Anliegen des Beitrags, der zugleich illustriert, dass Bioethik heute immer auch Thanatoethik, ja – wenn man so will – Euthanato-Ethik zu sein hat.

Wer so lebt, als ob es den Tod nicht gäbe, lebt falsch. Das ist die Botschaft, die Tolstojs Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch* mit großer Eindringlichkeit vor Augen führt. Im Angesicht des Todes werden lieb gewordene Lebenslügen als solche entlarvt, die schmerzliche Konfrontation mit der Wahrheit kann nicht mehr aufgeschoben werden – auch dies ein Hinweis darauf, dass die Kunst des Sterbens mit der Kunst des Lebens aufs engste zusammengehört (*Jan-Heiner Tück*).

«Das Leiden am Kreuz kann kein leichtes sein, sonst hat es nichts zu bedeuten.»²⁵ Dieses Leiden ist von Mel Gibson in drastischer Plastizität gezeigt worden. Die zwiespältige Resonanz, die sein Film *The Passion of the Christ* gefunden hat, dürfte auch mit glaubenshermeneutischen Vorentscheidungen zusammenhängen: Wer durch die Gottesknechtslieder und die paulinische Kreuzestheologie geprägt ist, wird den Film wohl anders beurteilen als einer, der Jesus in der Tradition der Aufklärungstheologie als moralisches Vorbild und Lehrer sieht. *Joachim Valentin* bilanziert die bisherige Debatte, fragt nach Kriterien für die Darstellbarkeit der Passion und problematisiert einen unterschwelligen Antijudaismus des Films sowie das Authentizitätspathos seines Regisseurs.

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

¹ Elias CANETTI, *Die Fliegenpein*. Aufzeichnungen, München 1992, 38.

² William SHAKESPEARE, *Sonette*. Zweisprachige Ausgabe, München 1996, 104.

³ Instruktiv dazu: Harald WEINRICH, *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, München 2004.

⁴ Vgl. Hugo von HOFMANNSTHAL, *Gesammelte Werke I: Die Gedichte / Lyrische Dramen*, Berlin 1924, 14 (*Terzinen I: Über Vergänglichkeit*): «Wie kann das sein, daß diese nahen Tage / Fort sind, für immer fort, und ganz vergangen? // Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt, / Und viel zu grauenvoll, als daß man klage: / Daß alles gleitet und vorüberirnt [...]»

⁵ Vgl. etwa den Appell bei L. Annaeus SENECA, *Über die Kürze des Lebens* (*De brevitae vitae*), in: DERS., *Philosophische Schriften*, Bd. 2, Darmstadt 1971, 183: «Ruf dir ins Gedächtnis zurück, wie gering der dir verbleibende Rest ist: erkennen wirst du, du stirbst vor der Zeit [*quam exiguum tibi de tuo relictum sit: intelliges te immaturum mori*].»

⁶ Jacques DERRIDA, *Aporien. Sterben – Auf die «Grenzen der Wahrheit» gefaßt sein*. Aus dem Französischen von Michael Wetzl, München 1998, 70.

⁷ Vgl. dazu das Notat von Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, 74: «Unsere Gegenwart, die soviel Abschied vom Menschen nimmt, tut dies ohne Schmerz und Traurigkeit. Nicht zuletzt, weil sie fortwährend Stimmungen und Empfindungsmoden produziert und recycelt, die den spürbaren Zeitenbruch zugunsten einer stets erneuerbaren Gegenwart verschleiern und überdecken können.»

⁸ Ebd., 27.

⁹ AUGUSTINUS, *Confessiones* IV, 9 (eigene Übersetzung).

¹⁰ Sigmund FREUD, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: DERS., *Gesammelte Werke* Bd. 10, London 1946, 341.

¹¹ Der Satz bildet die zusammenfassende Klimax einer ganzen Sequenz von Aussagen: *Speras pecuniam : incertum est an proveniat. Speras uxorem : incertum est an accipias, vel qualem accipias. Speras filios : incertum est an nascantur; nati sunt : incertum est an vivant; vivunt : incertum est an proficiant, an deficiant. Quocumque te verteris, incerta omnia : sola mors certa*. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, XXXVIII, 19 (= CCL 38, 420).

¹² Vgl. Elias CANETTI, *Dramen*, München 1964, 185–252.

- ¹³ Michel HOUELLEBECQ, *Elementarteilchen*. Roman. Aus dem Französischen von Uli Wittmann, Berlin 1999, 92. Vgl. auch die Bemerkung von Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, 78: «Früher fürchteten die Menschen sich vor dem Jenseits, heute vor dem Tod.»
- ¹⁴ Vgl. Magnus STRIET, *Gautama und Jesus – Buddha und Christus: Vergleichbar? Ein kritischer Einwurf*, in: *Zur Debatte* (4/2003) 37–39.
- ¹⁵ Vgl. zur Strategie der Selbstrelativierung, des «mystischen» Zurücktretens von sich selbst, neuerdings Ernst TUGENDHAT, *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003. Vgl. dazu die luzide Kritik von Uwe Justus WENZEL, *Nimm dich nicht so wichtig! Ernst Tugendhat führt die Philosophie an die Grenze zur Mystik*, in: *NZZ* vom 6. Oktober 2003 (Dossier Bücherherbst 2003). Im christlichen Kontext ist – wenn man das so abgekürzt sagen kann – das Motiv der Abkehr von sich selbst immer mit einer Hinkehr zu Gott und den anderen verknüpft.
- ¹⁶ Vgl. Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Friedenspreisrede 2001, in: DERS., *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a.M. 2004, 258: «Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschlicher Wiedergutmachung hinausgeht.» Und er fügt hinzu: «Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.»
- ¹⁷ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986; Odo MARQUARD, *Zeit und Endlichkeit*, in: DERS., *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994, 45–58. Vgl. bereits das Wort des Psalmisten: «Herr, tu mir mein Ende kund und die Zahl meiner Tage! Lass mich erkennen, wie sehr ich vergänglich bin./ Du machtest meine Tage nur eine Spanne lang./ meine Lebenszeit ist vor dir wie ein Nichts./ Ein Hauch nur ist jeder Mensch» (Ps 39, 5–6).
- ¹⁸ Alexander SCHMEMMANN, *Aufzeichnungen 1973–1983*, Freiburg i. Br. 2002, 38.
- ¹⁹ Vgl. dazu den bemerkenswerten Essay von Franz KAMPHAUS, *Der «Neue Mensch». Über unchristliche Spielarten einer christlichen Vision*, in: DERS., *Um Gottes willen – Leben. Einsprüche*, Freiburg i. Br. 2004, 15–25.
- ²⁰ Zitiert nach Josef PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1979, 74.
- ²¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Freiburg i. Br. 1990, 17.
- ²² AUGUSTINUS, *Confessiones*, IV, 19 (eigene Übersetzung).
- ²³ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln ²1990, 302f.
- ²⁴ Erik PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1995, 141.
- ²⁵ Elias CANETTI, *Nachträge aus Hampstead*. Aufzeichnungen, München–Wien 1994, 189.