

CHRISTIAN HERMES · TÜBINGEN

WIE NACH DEM TOD FRAGEN?

Eine philosophische Meditation

über die Frage nach dem Tod und ihre un-mögliche Beantwortung

I. Nach dem Tod fragen

Was können wir eigentlich vom Tod wissen und von dem, was im Tod oder jenseits des Sterbens geschieht?¹ Wie kommen wir gar darauf, den tod-sicheren Tod durch Vorstellungen zu relativieren, die eine wie auch immer gedachte Weiterexistenz annehmen? Die Frage nach dem Tod des Menschen ist nicht nur eine der zentralen Fragen, sondern im Kontext einer «abendländischen» Denktradition *ex negativo* die Grundfrage philosophischer Reflexion des Menschen über sich selbst, wenn «Tod» als die Vernichtung und Negation dessen verstanden wird, was den Menschen als Menschen wesentlich ausmacht. Der Tod ist nicht nur ein physisches Übel unter anderen, sondern bedeutet eine prinzipielle Infragestellung des Menschseins, personaler Identität und Sozialität, sowie der Sinnhaftigkeit individueller, sozialer und kollektiver menschlicher Existenz. Wenn auch dahingestellt bleiben kann, ob die Gräber, wie Feuerbach behauptet hat, die Geburtsstätten der Götter sind, so ist jedenfalls Schopenhauer zuzustimmen, wenn er sie zur Geburtsstätte der Philosophen erklärt.²

Zumal in einem christlichen und theologischen Kontext trägt die Philosophie hinsichtlich aller Antworten auf die Frage nach dem Tod zunächst nicht mehr bei als fundamentale Anfragen und Zweifel. In der Perspektive des atheistischen Existenzialismus, die in dieser Hinsicht paradigmatisch für das philosophische Denken des letzten Jahrhunderts stehen kann, kommt jegliche Behauptung von Sinn angesichts des Todes bzw. von Sinn über den Tod hinaus geradezu einem «philosophischen Selbstmord» gleich. Wie Albert Camus in der Tradition der Religionskritik seit dem 19. Jahrhundert formulierte, erscheint es unmöglich und unmenschlich, dass die Vernunft «einen Grund zur Hoffnung in dem findet, was sie hilflos macht».³

CHRISTIAN HERMES, geb. 1970, Studium der Kath. Theologie und der Philosophie in Tübingen und Paris. 1997-2001 Persönlicher Referent der Bischöfe Walter Kasper und Gebhard Fürst. Priesterweihe 2003. Derzeit Doktorand im Fach Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen und Pfarrvikar in St. Petrus Tübingen-Lustnau.

Welchen Sinn sollte der Tod haben? «Christus, der ist mein Leben, Sterben ist mein Gewinn»⁴ – diese einst geschätzte Sterbeweise geht heute Christen welcher Konfession auch immer nicht mehr so leicht über die Lippen. Von allen metaphysischen Gewinn- und Sinnmöglichkeiten abgesehen, ist selbst die Möglichkeit fraglich, dass der Tod *für* einen anderen – das «aktive» Opfer (engl. als «sacrifice») – den Gewinn von Sinn bewirkt. Der Tod als Opfer des Lebens, die moralische Geste des Martyriums, erscheint durch seine fundamentalistisch-ideologische Pervertierung und Instrumentalisierung entwertet. Gibt es nicht nur noch «passive» Opfer («victims»)? Ein positiver «Gewinn» des Sterbens macht heute einem säkularen Denken keinen Sinn mehr (allenfalls der negative: nicht mehr leben zu müssen, erlöst zu werden, wie ihn die Freitod- und Euthanasiebewegung propagiert).

Aus Sicht der Philosophie stehen Theologie und kirchliche Verkündigung im Verdacht, immer schon zu schnell mit dem Tod fertig zu sein. Ideologische Vereinfachung und mangelnde Reflexion kann in der praktischen Seelsorge zu schamlos-frommer Geschwätzigkeit führen oder aufgrund einer falsch verstandenen anthropologischen Drehung zu einer therapeutischen Reduktion der eigenen Botschaft, wobei Ersteres heute seltener, Letzteres dafür häufiger geworden zu sein scheint, jenes eher eine «konservative», dieses eine «progressive» Versuchung darstellt. Dabei ist die Frage nach dem Tod im wahrsten Sinn des Wortes der «crucial point» aller Theologie und aller gläubigen Existenz, die sich auf den Gekreuzigten und Auferstandenen beruft, die «Christus, und zwar als den Gekreuzigten» (1 Kor 1,23) verkündet und dem Tod entgegenschleudert: «Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?» (1 Kor 15,55) Paulus paraphrasierend könnte man sagen: Ohne eine glaubwürdige Theologie von Tod und Auferstehung ist «unsere Verkündigung leer und leer euer Glaube» (1 Kor 15,13f.). Nicht falsch, sondern leer.

In der Reflexion auf den Tod zeigt sich deshalb die Spannung zwischen Philosophie und Theologie bzw. kirchlicher Verkündigung. Die katholische Theologie weiß sich zwar auf die philosophische Perspektive als «locus theologicus» verwiesen, behält sich jedoch auch eine kritische Abgrenzung vor, wo die *ancilla* die Erwartungen nicht oder nur zum Teil erfüllt.⁵ Es ist davon auszugehen, dass dies – zumindest *prima vista* – beim Thema Tod der Fall ist. Und doch muss man anmerken, dass nicht immer und überall «falsche Bescheidenheit» am Werk ist, wenn das philosophische Denken heute weniger «endgültige Antworten» gibt als die Theologie (oder die Philosophie früherer Zeit) gegeben haben oder auch heute erwarten. Wenn umgekehrt die Theologie sich neu der Frage nach dem «Tod des Menschen» und dem «Tod Gottes» stellt oder ihr eigenes Sprechen und Wissen im Rückgriff auf die Tradition der «Negativen Theologie» problematisiert, liegen darin zukunftsweisende Perspektiven für einen heraus-

fordernden und fruchtbaren Dialog. Umgekehrt weiß auch die Philosophie um ihre Geschichte und ihr Geschick: Bei der Frage nach dem Tod ist die Verflechtung zwischen philosophischem und theologischem Denken in der abendländischen metaphysischen Tradition unübersehbar. Es gilt deshalb auch für die Philosophie gerade angesichts der sogenannten «Rückkehr der Religion» anzuerkennen, dass es ihr schlechterdings unmöglich ist, ihre metaphysisch-christliche, christlich-metaphysische Tradition «loszuwerden» – eine Unmöglichkeit, die aber zugleich ihre Möglichkeit als Philosophie eröffnet.⁶

Es ist nicht zu übersehen, – auch wenn dies nicht unser Thema sein kann – dass der Tod in unseren individualisierten Gesellschaften, in der tradierte und sozial verbindliche symbolische Formen im Umgang mit dem Tod ausfallen, auf gewisse Weise stumm und dumm geworden ist. Denn abgesehen von jenen regelmäßig in Umfragen geäußerten oberflächlichen und diffusen Empfindungen fällt unserer Gesellschaft zum Thema Tod nichts Substantielles mehr ein. Sprachlosigkeit herrscht deshalb auch, «wenn es soweit ist», wenn der Tod – der eigene oder der eines nahestehenden Menschen – einen unausweichlich betrifft. Der Wachstumsmarkt «thanatologischer» und «thanatopraktischer» Dienstleistungen ist ebenso wie die mediale Dauerpräsenz des Todes dafür eher als Symptom denn als Gegenargument zu sehen. Der Tod und die Toten werden individuell und gesellschaftlich verdrängt, anonymisiert, zynisch oder resignativ hingenommen, medizinisch-naturalistisch reduziert, religiös-fundamentalistisch ideologisiert oder in eine «politische Ökonomie» integriert. Man fühlt sich an den Psalmvers erinnert, wonach der «Mensch in Pracht, doch ohne Einsicht dem Vieh gleiche, «das stumm gemacht wird» (Ps 49,21). Welche «Einsicht» lässt sich nun jenseits der «Pracht» der Ideologie gewinnen, in der der Mensch stumm gemacht wird?

Der französische Soziologe und Philosoph J. Baudrillard hat behauptet, unsere ganze Kultur sei «nichts anderes als eine immense Anstrengung, Leben und Tod voneinander zu trennen und die Ambivalenz des Todes zum Vorteile der Reproduktion des Lebens als Wert und der Zeit als allgemeinem Äquivalent zu bannen. Den Tod abschaffen, das ist unser sich in alle Richtungen verzweigendes Phantasma: Überleben und Ewigkeit in den Religionen, Wahrheit in der Wissenschaft, sowie Produktivität und Akkumulation in der Ökonomie».⁷ Ist die Religion tatsächlich Teil dieser «immensen Anstrengung»? Selbstverständlich, mag man aus der Sicht der Religionskritik, -psychologie und -soziologie antworten. Andererseits gibt es zu denken, wenn sowohl Papst Johannes Paul II. als auch der kirchlich ganz und gar unverdächtige Baudrillard die heutige Kultur gerade in ihrer Todesverdrängung als eine «Kultur des Todes» charakterisiert haben – und zwar lange vor dem 11. September 2001.⁸ Ist dies nur ein kultur-

pessimistischer Reflex christlichen und «linken» Denkens auf die Fraglichkeit nicht nur transzendenter, sondern auch weltimmanenter Utopien?

Es scheint notwendig, dass die Stimmen Sokrates' und Jesu, dass Philosophie *und* Theologie bezüglich der Frage nach dem Tod nicht verstummen – denn welche anderen Stimmen verfügen über jene «Vollmacht», die Faktizität des Faktischen diskursiv zu transzendieren?⁹

II. Was können wir eigentlich über den Tod wissen?

Auszugehen ist zunächst von einer prinzipiellen Aporie des Todes. Seine Unzugänglichkeit und Unvorstellbarkeit gründet nicht nur in der trivialen Tatsache, dass kein lebender Mensch Auskunft davon geben kann, wie es ist, tot zu sein. In der Folge neuzeitlicher und moderner Subjekt-Philosophie besteht vielmehr ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Problem, das Kant so formulierte: Die «subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung [ist] das Leben [...]. Der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung [...].»¹⁰ Wenn etwa – mit Wittgenstein – die Welt, meine Welt, alles das ist, was für mich «der Fall ist» und wenn ich meine Welt *bin*, dann gilt: «Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.» Die Welt ändert sich nicht beim Tod, sondern «hört auf». ¹¹ Der Tod ist dem Denken und Erkennen unzugänglich, wenn «Tod» genau den Zustand bezeichnet, in dem nicht irgendein Erkenntnisgegenstand, dem sich das Subjekt zuwendet, sondern das Subjekt der Erkenntnis selbst *vernichtet* wird. Es ist schlechterdings unmöglich, eine Erkenntnis von der Wirklichkeit einer möglichen Nichtexistenz jenes Subjekts zu haben, was Bedingung jeglicher Erkenntnis ist. Hatte also Epikur recht, wenn man sein berühmtes Diktum anachronistisch nicht nur hinsichtlich des organischen Lebens, sondern hinsichtlich des erkennenden Subjektes liest: «Das angeblich schaurigste aller Übel also, der Tod, hat für uns keine Bedeutung; denn solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da, stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da»?¹²

Die Aussage «Ich kann es mir nicht vorstellen, tot (bzw. nicht) zu sein» ist nicht nur eine Befindlichkeitsäußerung, sondern eine grundlegende erkenntnistheoretische Einsicht, die sich mit der Erfahrung, dass Menschen sterben, und der moralischen Gewissheit der eigenen Endlichkeit verbindet. Der eigene Tod ist uns je nur als Möglichkeit vorstellbar, nicht aber als Wirklichkeit, sowohl seiner Faktizität als auch seiner Qualität nach. Selbstverständlich kann es Phantasien des (eigenen) Todes geben: Suizidgedanken, die Übung der *meditatio mortis*, Todesahnungen und Nahtoderlebnisse. Man kann es sich vorstellen, wie Menschen um einen trauern, wie die eigene Beerdigung verläuft, wie die Welt ohne einen sein wird usw. Es handelt sich dabei freilich um Phantasmata, bei denen – wie es schon in

der Stoa gebräuchlich war – die eigene Person gleichsam verdoppelt wird und in dieser Vergegenständlichung (als wortwörtlich «toter Gegenstand») beobachtet wird. Denkbar und vorstellbar ist ebenso wenig der Tod eines anderen Menschen. Nicht nur Kinder fragen angesichts eines toten Menschen intuitiv, «wo» dieser Mensch nun sei – auch wenn die Leiche vor ihnen liegt. Es ist evident, dass dem, was tot daliegend erkennbar ist, im Vergleich zum lebendigen Menschen «etwas» fehlt. Dieses «Etwas» ist auch noch – in der Sprache klassischer Metaphysik – das Wesentliche, nämlich das, was ihn für uns unverwechselbar zu dem macht, der er ist bzw. war. Erkennbar – und auch naturwissenschaftlich erklärbar – scheint gerade das am Tod zu sein, was eigentlich nicht unser Problem ist. Umgekehrt ist es gerade das eigentlich Problematische, was sich unserer objektivierenden Erkenntnis aus prinzipiellen Gründen entzieht. Ist es überhaupt «etwas», was dem Toten an sich selbst fehlt? Kann eine substantialistische oder auch eine relationale Ontologie dem beikommen?

Den Tod als Undenkbares zu bestimmen hängt allerdings bereits mit der vorausgesetzten Todesdefinition zusammen. Die Bestimmung *Tod als vollständige Vernichtung* des Subjekts bzw. der Person erscheint uns für die philosophische Überlegung grundlegend, weil sie eine theoretisch notwendige Extremposition markiert. Diese ist philosophiegeschichtlich keineswegs die herrschende Meinung. Von ihr aus lässt sich aber fragen, ob die historisch prominenteren Todeskonzepte das Problem des Todes überhaupt gelöst, oder nicht vielmehr lediglich undefiniert – und damit die theoretische Aporie des Todes eingestanden – haben. Denkbar und begreifbar wird der Tod nämlich, sofern er nicht als vollständige Vernichtung, sondern als «Teiltod» innerhalb eines Identitätskontinuums gedacht wird. Bei der für uns dominanten platonischen, frühjüdischen und dann christlichen Vorstellung einer unsterblichen oder jedenfalls *über den leiblichen Tod hinaus* existierenden Seele liegt die Annahme zugrunde, dass «nur» die empirisch erfahrbare «Hülle» des Körpers tot sei, während die Seele sich als Substanz des Menschen und Identitätsprinzip im Tod vom Körper trenne. Damit wird eine Dichotomie von Körper und Seele angenommen, in der mit «Körper» Begriffe wie Materie, Akzidentalität, Sinnlichkeit, Vergänglichkeit, Passivität mit «Geist» bzw. «Seele» aber Form, Substanz, Ewigkeit bzw. Unsterblichkeit und Aktivität assoziiert und einerseits der «Körper» als «Träger», «Hülle» oder gar «Grab», andererseits «Geist» bzw. «Seele» als prioritärer «Kern» und «Inneres» metaphorisiert werden.

Wenn Tod aber nur noch als «Trennung der Seele vom Leib» bestimmt wird – welchen Sinn hat der Begriff dann noch? Wie, wenn nicht im Begriff des Todes, ist die unabweisbare Frage nach der Möglichkeit des eigenen Nichtseins bzw. der eigenen Vernichtung thematisiert? Wer eine unsterbliche Seele behauptet, hat die Frage nach dem «leiblichen Tod» beantwortet

– dafür aber zwei weitere aufgeworfen: nämlich die nach der Begründung für die Annahme einer «unsterblichen Seele» (deren Existenz ja alles andere als evident ist)¹³ sowie die nach der Qualität jenes «zweiten Todes», des «geistigen Todes».¹⁴

Angesichts der These von der philosophischen Undenkbarkeit des Todes und von der Bestreitung eines «Wissens» über ihn stellt sich die Frage nach dem Status des humanwissenschaftlichen Wissens über den Tod des Menschen. In der Nachfolge der Theologen und Philosophen scheinen heute die Humanwissenschaftler und Mediziner genau über den Tod Bescheid zu wissen. Nachdem mit dem Bedeutungsverlust von Theologie und Philosophie im Blick auf die Frage nach dem Tod des Menschen in der Moderne eine Aufwertung der «positiven» Empirie einherging, gilt es als Commonsense, dass *vorgängig* zu jeglichen subjektiven, weltanschaulichen oder gar religiösen «Deutungen» – also «rein wissenschaftlich» – der Tod eine biologische Tatsache sei. Dem ist zu entgegnen, dass selbstverständlich jedes naturwissenschaftliche Wissen über den Tod auf umfangreichen philosophischen Voraussetzungen beruht. Ein Mediziner kann wohl den Tod eines Menschen diagnostizieren anhand bestimmter, objektiv prüfbarer Kriterien. Diese Kriterien aber setzen einen *Begriff* davon voraus, was überhaupt ein Mensch ist, und welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit die Aussage «Dieser Mensch ist tot» für zutreffend gehalten wird. Dieser Begriff aber resultiert aus (subjektiven oder konventionellen) philosophischen Einsichten, religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen oder was auch immer, nur nicht aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen.¹⁵

Es ist das Verdienst M. Foucaults, nicht nur das «Erscheinen» des Menschen als Gegenstand der «sciences humaines» in der Moderne, sondern ebenfalls seine Problematik als «empirisch-transzendente Dublette» rekonstruiert zu haben.¹⁶ Welche Qualität hat das «objektive» Wissen über «den Menschen», wenn er von sich das erkennt, was bereits alle seine Erkenntnis bedingt? Seine Rede von der «Erfindung» bzw. vom «Tod des Menschen» – das berühmte Ende von «Les mots et les choses»: der Mensch werde verschwinden wie ein Gesicht im Sand, das von den Wellen des Meeres ausgelöscht wird – wurde missverstanden, als ob es z.B. um das Ende der Menschheit gehe. Tatsächlich ging es Foucault darum aufzuzeigen, dass der Mensch, verstanden als zentrales Subjekt-Objekt einer historischen «Episteme», nämlich der Moderne, verschwinden würde, sobald diese historische «Ordnung des Wissens» sich verändern würde.¹⁷ «Die große Flut», die den Menschen als geschlossenes, mit sich identisches Cogito der philosophischen Moderne wie auch als objektivierbaren, wissenschaftlich begreiflichen Gegenstand der empirischen Humanwissenschaften unterläuft, ist das Andere, Nichtidentische, Nichteinholbare, Unbewusste des Lebens, Sprechens und Handelns – schließlich auch der Tod, der die

Identität des «Cogito» in Frage stellt: «Kann ich sagen, dass ich jenes Leben bin, das ich in der Tiefe meiner selbst spüre, das mich aber gleichzeitig einhüllt durch die gewaltige Zeit, die es mit sich vorwärts schiebt und die mich einen Augenblick lang oben auf ihren Kamm auftauchen lässt, aber auch durch die unmittelbar drohende Zeit, die mir meinen Tod vorschreibt? Ich kann sagen, dass ich das bin und dass ich das alles nicht bin. Das Cogito führt nicht zu einer Bestätigung des Seins, sondern es eröffnet den Weg zu einer ganzen Reihe von Fragen, wo es sich um die Frage des Seins handelt.»¹⁸

III. Wer fragt nach wessen Tod?

Die erkenntnistheoretische Frage Kants auf den Tod angewendet führt das neuzeitliche und moderne Denken in eine aporetische Situation, die man pointiert so beschreiben könnte: *si enim comprehendis, non est mors* – Sobald man den Tod begriffen hat, hat man nicht den Tod begriffen. So tun, als wisse man über den Tod im allgemeinen und besonderen Bescheid, ist – um die Anlehnung an Augustin fortzuführen – nur eine *temeraria scientiae professio*, ein verwegenes Präsentieren von Wissen. Sobald die Philosophie sich aufschwingt, den Tod verstehen und begreifen zu wollen, muss sie dazu ein seiner selbst mächtiges, ja eben auch des Todes mächtiges Subjekt konstruieren, welches sich eben deshalb auch re- und dekonstruieren lässt. Wenn die modernen empirischen Humanwissenschaften den Menschen (und seinen Tod) zu erklären beginnen, so gelingt dies nur in einer abstrahierenden Objektivierung, die als solche schon voraussetzt, was sie eigentlich erst erforschen will.

Aber geht es überhaupt um «den Tod» «des Menschen»? Wer fragt überhaupt nach dem Tod? Geht es nicht vielmehr um *meinen* Tod? Sind wir nicht nur *media vita in morte*, sondern ist der Tod nicht im Innersten des Subjektes selbst? Sehr vereinfacht gesagt ist dem Idealismus und der Romantik ein Verständnis des Todes gemeinsam, das diesen als aktives Ende individueller Endlichkeit, «Aufhebung» in eine unendliche, geistige Allgemeinheit, selbstmächtige und äußerste Tat des Menschen versteht. Selbst die religionskritische, dann atheistische Philosophie geht, wenn sie auch nicht mehr an eine unsterbliche Seele glaubt, von einem übergeordneten Kontinuum der Natur oder der Fortschrittsgeschichte der Menschheit aus, von dem her der Tod nicht als vollkommene Vernichtung der individuellen Person, sondern als bleibende Tat gedacht wird. Noch bevor der Tod in den Kriegen, Pogromen und Völkermorden des zwanzigsten Jahrhunderts in aller Brutalität und Sinnlosigkeit erfahren wurde und auch die ganz und gar diesseitigen Fortschritts- und Heilsutopien enttäuscht waren, wies S. Kierkegaard auf die Problematik der modernen Subjektivität hin, sich selbst nicht begründend einholen zu können, und er hat genau dieses subjekttheoretische Problem als die «Krankheit zum Tode» des Subjektes bezeichnet.¹⁹

Insofern sich der Mensch, so die These Kierkegaards, zu sich selbst verhält, verhält er sich zu etwas, das selbst Verhältnis und Synthese ist von Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigem und Zeitlichem, Notwendigkeit und Freiheit. Als solches Verhältnis verhält sich das Selbst zu einem anderen seiner selbst; es geht nicht in der Synthese auf, zu der es sich verhält. Die «Krankheit zum Tode» des Subjekts ist nun die Verzweiflung darüber, dass dieses transzendente Verhältnis immer schon gegeben ist, ohne dass das Subjekt es loswerden noch andererseits selbst setzen könnte, das «Missverhältnis in dem Verhältnis einer Synthese, das sich zu sich selbst verhält».²⁰ «Verzweiflung [ist] die Krankheit zum Tode, dieser qualvolle Widerspruch, diese Krankheit im Selbst, ewig zu sterben, zu sterben und doch nicht zu sterben, den Tod zu sterben.»²¹ Der Tod als die Möglichkeit der Vernichtung und äußerste Passivität ist keine aktive Möglichkeit des Selbst, sondern ermöglicht und erzwingt vielmehr das Verhältnis des Selbst: «Von dieser Krankheit erlöst zu werden durch den Tod ist eine Unmöglichkeit, denn die Krankheit und deren Qual – und der Tod ist gerade, nicht sterben zu können.»²² Das Selbst kann sich weder seiner selbst bemächtigen noch auch sich selbst loswerden – dies ist der «beständig im Leben umgesetzte» Tod, die Krankheit der Existenz zum Tode.

M. Heidegger hat diese Überlegungen in «Sein und Zeit» fortgeführt, indem er das «Vorlaufen zum Tode» als existentialen Vollzug des Daseins herausgestellt hat, das sich in seinem Sein sorgend zu diesem selbst verhält.²³ Vorgängig zu jeder Verallgemeinerung und vorgängig zu einem allgemeinen «der Mensch ist sterblich» oder «man stirbt» bin *ich* es, der ich mich zu meinem Tod verhalte. Das sich um sein Sein sorgende Dasein *fürchtet* den Tod nicht (wie etwas konkret Begegnendes), sondern *ängstigt* sich unbestimmt vor dem *je eigenen* Tode, den es «jeweilig selbst auf sich nehmen muss».²⁴ Dasein ermöglicht sein Seinkönnen nach Heidegger durch das «Vorlaufen zur Möglichkeit des Nichtseins», zur «Möglichkeit der Unmöglichkeit jedes Verhaltens zu...».²⁵ Damit ist der Tod «als Ende des Daseins [...] die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins»²⁶ – eine Konzeption, die gerade auch in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts einflussreich wurde.²⁷

Gegen Heideggers Verständnis des Todes als «äußerste Möglichkeit des Daseins» – von seinem eigenen Schüler E. Fink als «verhängnisvoller Solipsismus» kritisiert²⁸ – wandte sich schon in einem frühen Werk «Die Zeit und der Andere» E. Levinas. Der Tod ist für Levinas nicht Ereignis der Freiheit, sondern die unergreifbare und uneinholbare «Unmöglichkeit jeder Möglichkeit». Während bei Heidegger der Tod als «Ereignis der Freiheit» den Horizont des Daseins bildet, behauptet Levinas seine schlichte Nichtthematisierbarkeit und Passivität: «Was entscheidend ist im Nahen des Todes ist dies, dass wir von einem bestimmten Moment an nicht mehr können

können; genau darin verliert das Subjekt seine eigentliche Herrschaft als Subjekt.»²⁹ Der Tod wird damit zu einem Angelpunkt in Levinas' Kritik der abendländischen Philosophie als einer imperialistischen Beseitigung von Alterität durch das System, insbesondere der neuzeitlichen und modernen Subjektphilosophie als Theorie eines «selbstherrlichen», in sich geschlossenen *Ego cogito*. Das Subjekt, das sich seiner selbst in seinem Sein zu versichern sucht, verfehlt sich, insofern es immer schon einer Alterität unterworfen («*Subjectum, sujet*») ist, die sich jeder ontologischen Objektivierung und Vergegenständlichung entzieht: «Die Intentionalität bewahrt die Identität des Selben, sie bezeichnet ein Denken, das nach seinem Maß denkt, ein Denken, das nach dem Modell der Vergegenwärtigung des Gegebenen strukturiert ist, der noetisch-noematischen Korrelation. Aber das Betroffensein [*l'affection*] durch den Tod ist Affektivität, Passivität, Betroffensein durch das Un-maß, Affektion der Gegenwart durch die Nicht-Gegenwart, intimer als jede Intimität bis zur Spaltung, *a posteriori* älter als jedes *a priori*, unvordenkliche Diachronie, die nicht auf Erfahrung zurückzuführen ist.»³⁰

Dem Subjekt, das sich zu seinem Sein verhält und sich in seinem Sein zu erhalten sucht (einschließlich der Möglichkeit, dafür «über Leichen zu gehen»), widerfährt der Tod als Ereignis einer nicht einholbaren, nicht zu begreifenden Andersheit: «Diese Situation, in der das Ereignis einem Subjekt widerfährt, das es nicht übernimmt, einem Subjekt, das hinsichtlich dieses Ereignisses nichts können kann, in der es jedoch gleichwohl auf eine bestimmte Weise diesem Ereignis gegenübersteht, diese Situation ist das Verhältnis zu *dem* anderen [*autrui*], das von Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen, die Begegnung mit dem Antlitz, das zugleich den anderen gibt und entzieht.»³¹ Vor aller Objektivierung, Konzeptualisierung des Todes, selbst vor der Frage nach meinem eigenen Tod bin ich konfrontiert mit dem Tod des Anderen, der sterbend aus jeder Beziehung herausfällt, *zerfällt* in einem weit mehr als biologischen Sinn, dessen Gesicht zur Maske wird, der mir kein Zeichen mehr gibt. Der Tod des Anderen, der «mir bedeutet hat» und dem ich verantwortlich gewesen bin, ist deshalb kein empirisches Faktum, dem man sich induktiv zu nähern hätte. Die Begegnung mit dem Anderen als Erfahrung einer vor-ontologischen, ethischen Differenz begründet nach Levinas vielmehr eine unvertretbare Verantwortung, als Begegnung mit dem anderen Menschen in seiner Sterblichkeit sogar eine unbegleichbare Schuld des Überlebenden, wie er in seinen Vorlesungen über den Tod und die Zeit von 1975 herausstellt.³² Dem sich seines Seins versichernden Subjekt in seiner Furcht um das eigene Sein³³ gebietet der andere Mensch: «Du sollst nicht töten!» bzw. «Du sollst mich in meinem Sterben nicht alleine lassen.» In diesem Sinne begegnet der Tod im widerständigen Gesicht des sterblichen anderen Menschen, «*La mort de l'autre, c'est là la mort première*». – «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. [...] (Ich bin für den Anderen verantwortlich, insofern er sterblich ist.) Der Tod des Anderen ist der erste Tod.»³⁴

Was können wir über den Tod wissen? Nach wessen Tod fragen wir? Es wurde zu zeigen versucht, inwiefern der Tod kein Gegenstand intentional-begrifflichen Erkennens oder konzeptueller Verallgemeinerung im Sinn der philosophischen oder humanwissenschaftlichen Anthropologie («der Tod des Menschen im allgemeinen») sein kann. In Absetzung zu einem idealistischen Begriff des Todes als äußerste Tat der Person wurde über Kierkegaard und Heidegger das Subjekt bzw. das Dasein als nach seinem je eigenen Tod fragende und sich unter dem Horizont des Todes entwerfende bzw. verfehlende Existenz angesprochen und dem die Kritik Levinas' und seine Konzeption der vor-ontologischen Ethik des Anderen gegenübergestellt. Frage ich nach meinem Tod? Ja, aber zuvor schon hat mich der Tod des Anderen «affiziert» und «infiziert», «identifiziert» und «subjektiviert» mit der Verantwortung für den Anderen in seiner Sterblichkeit.³⁵

IV. «*Ars moriendi*» als Symbolisierung und Institutionalisation der Fraglichkeit des Todes

Angesichts des Todes stellt sich nicht nur die Frage nach dem Tod im allgemeinen oder die Frage nach meiner eigenen Sterblichkeit, sondern *prioritär* «stellt mich» der Andere, wenn man Levinas folgen will, in Frage und in Verantwortung, er stellt mich zur Rede – als Überlebenden, als «Hinterbliebenen». Wenn der Dialog von Frage und Antwort abgebrochen ist und der Andere keine Fragen mehr stellt, auf die man antworten könnte, aber auch keine Antworten mehr gibt auf meine Fragen, wird etwas wirklich Schreckliches erfahrbar: der sprachlose Tod in der Unmittelbarkeit seiner obszönen Nähe *ist* eine einzige Frage, eine Provokation, auf die eine «vernünftige», «erschöpfende», «abschließende» Antwort nicht *möglich* ist. Der Tod hinterlässt «Verantwortliche», die nichts mehr rational Sinnvolles sagen oder tun können, die aber zugleich auch nicht nichts sagen und nicht nichts tun können, und die genau um diese Widersprüchlichkeit auch wissen. In dieser «Double-Bind»-Situation kommt ein *anderes* Sprechen und ein *anderes* Handeln ins Spiel, ein Sprechen und Handeln jenseits einer intentionalen, auktorialen Subjektivität und einer rezeptiven Alterität, jenseits der Alternative von Rationalität und Irrationalität: die un-mögliche Antwort ist eine symbolische und institutionale.³⁶

Es gilt deshalb, dem «symbolischen Tod» und den «symbolischen Formen» einer *ars moriendi*, einer «Kunst des Sterbens», Aufmerksamkeit zu schenken, die jene institutionalisierten Ensembles von Texten, Gesten, Riten umfasst,

mit denen der Tod und die Fragen nach dem Leben des Toten, nach seiner «Zukunft», nach den Hinterbliebenen, nach Schuld und Sühne, nach Sinn und, ja, auch nach Gott individuell und kollektiv symbolisiert und eine neue Relation zum Toten hergestellt werden. Ohne diese Formen des symbolischen Todes bleiben, wie der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker S. Žižek beschrieben hat, die Toten nicht unter der Erde, sondern kehren wieder und suchen die Lebenden heim.³⁷ Unter der philosophischen Perspektive, die wir hier einnehmen, sollten solche symbolische Formen nicht als Antworten missverstanden werden, die die aporetische Fraglichkeit des Todes in irgendeiner Form erledigen. Damit würden sie Gefähr- laufen, ideologisch missverstanden und wohl auch ihrer eigentlich theo- logischen Pointe beraubt zu werden. Es ist vielmehr anzunehmen, dass die Symbolisierung der un-möglichen Antwort auf die Fraglichkeit des Todes zugleich Symbolisierung der Fraglichkeit des Todes als solcher ist.³⁸ Es geht noch vor der Frage nach einer Antwort auf die Frage nach dem Tod *zuerst* um die *Ermöglichung der Frage* selbst und um deren intersubjektive *Form*. Damit beginnt unter zeitgenössischen philosophischen Voraussetzungen das Nachdenken über eine *ars moriendi*.

Hier kann ein fruchtbarer Bezug zum Spätwerk M. Foucaults hergestellt werden, das sich mit der Frage nach «Selbsttechniken» und «Existenzkünsten» beschäftigt, die es einem «Subjekt» – in dem oben angedeuteten neuen, wenn man will «post-modernen» Sinn von Subjektivität – ermöglichen, in seiner Sorge um sich selbst als der Sorge um die Wahrheit angesichts der ethischen Alterität des Anderen und innerhalb der Machtdispositive und Herrschaftsstrukturen postmoderner Gesellschaften eine Lebensform zu geben.³⁹ Die Begriffe der *ars, techne*, «Lebenskunst», «Ästhetik der Existenz» gewinnen weitab von «Lifestyle», Ästhetizismus (etwa im Sinne Kierke- gaards) oder dem naiven Missverständnis «postmoderner Beliebigkeit» ein zutiefst ethisches Verständnis, das mit dem traditionellen Bemühen um einen «guten Tod» (und ein dementsprechendes Leben) vereinbar, jedoch gerade auch für eine kritisch-säkulare Vernunft anschlussfähig ist.

Im Kontext katholischer Theologie wäre unter Berücksichtigung der philosophischen Präambula – dies kann hier nur angedeutet werden – ein neues Verständnis der institutionalisierten Riten, Gebete, Liturgien, Texte und Kunstformen, der offiziellen und der Volksfrömmigkeit zu entwickeln, mit denen die katholische Tradition den Tod «umgibt», nicht ohne zu- gleich auch den systematischen Status dieser symbolischen Formen im Blick auf das *Symbolon* des Glaubens in seiner wissenschaftlichen Diskursform innerhalb der Glaubensgemeinschaft zu reflektieren. Dies wird allerdings kaum gelingen, ohne sich von jenem metaphysisch-hermeneutischen Konzept zu lösen, das auf der prinzipiellen (idealistischen) Unterscheidung und Hierarchisierung von «reinem» Denken und kategorialer Erscheinung,

ewiger Glaubenswahrheit und historischem Ausdruck gründet. Manche Spannungen in der Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik, Gebet und Argument wären hier zu klären: Bringen die «symbolischen Formen» die *fides quae* zum Ausdruck oder handelt es sich bei den dogmatischen Konzeptualisierungen um sekundäre, abstrahierende Übersetzungen religiöser, kultischer Unmittelbarkeit? Beten wir, weil wir glauben, oder glauben wir, weil wir beten? usw.⁴⁰

Die *Anrufung Gottes*, die *invocatio Dei*, ist die – aus Sicht der Philosophie – un-möglich mögliche Antwort auf den Tod und die Fraglichkeit des Todes, eine Antwort, die als Gebet zugleich die Frage als solche symbolisiert. Das «*inclina, Domine, aurem tuam ad preces nostras*»⁴¹ angesichts des Todes ist das Grundprinzip aller Texte, Riten, Symbole, Gesten, Gesänge, d.h. aller Elemente einer katholischen *ars moriendi*, die sich *nicht* lediglich reflexiv an das eigene Selbst wendet (als bloße stoische Technik der Selbsttherapie), noch auch an die Anderen (als soziale Ermahnung, Ermutigung oder dergl.), sondern die jene abwesend-anwesende, geheimnisvolle Alterität Gottes *anruft* – den Anderen schlechthin, den Ewigen und Unsterblichen, der den Tod auf sich genommen hat. Im einzelnen wäre dies nicht nur für die Sterbe- und Begräbnisliturgie, sondern auch für die Sakramente der Taufe (Begrabenwerden «durch die Taufe auf den Tod» – Röm 6,4), für das *Memento mori* in der kirchlichen Stundenliturgie und in prominenter Weise in der Feier der Eucharistie nachzuweisen, die das «Geheimnis des Glaubens» schlechthin symbolisiert – das *Geheimnis* des Glaubens als Geheimnis von Leben und Tod, als Geheimnis von Leben *durch* den Tod.⁴²

Die mystagogische Erzählung von der Begegnung mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13–35) setzt unmittelbar bei der Affektion durch den Tod des Anderen an: Ausgehend (nach der Erfahrung, weggehend, flüchtend?) von einem Tod und einem Toten, nachdem sie den Anderen haben sterben lassen, gehen Menschen einen Weg sprachloser und ratloser Trauer. Der Tod in seiner Fraglichkeit, die Provokation des Todes, der Tote, «stellt ihnen nach»: Schuld der Überlebenden, nachdem der Andere sein Leben und seinen Tod gegeben hat. Es gibt keinen Sinn dieses Todes – *warum* das alles geschehen musste. Die Augen, die von ihrer eigenen Sichtweise beherrscht sind, die wissen wollen, was geschehen ist (*ginoskein ta genomena*), sind blind. Aber in der Stummheit und Dummheit des Todes gibt es Worte, denen sie sich aussetzen und die das Herz brennen machen, ohne dass sie wüssten, wer es ist, der spricht. Und es gibt die Gabe des Brotes, Gabe des Gedächtnisses, Gabe zum Gedächtnis, die ihnen die Augen öffnet, den Tod über den Tod hinaus neu zu sehen. Der ganz Andere begegnet und verschwindet in der Begegnung, (solange) «bis er wiederkommt». In diesem Aufschub («*donec venias*») liegt das *mysterium fidei*, das die Fraglichkeit des Todes verantwortet: Unmöglichkeit der Philosophie, aber Ermöglichung des Glaubens.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. allgemein: H. HOLZ, *Art. Tod*, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 5, München 1975, 1514-1523; G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 2. Aufl. 1988; B.-C. HAN, *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München 1998. Einen philosophisch-begriffsgeschichtlichen Überblick und umfangreiche Lit. bietet A. HÜGLI, *Art. Tod*, in: J. Ritter u. K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, 1227-1242.

² A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Werke, hg. v. L. Lütkehaus, Bd. 2), Zürich 1988, 184f.: «Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; [...] Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als das innere Wesen der Natur hier zum ersten Mal mit Bewusstsein dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdrängt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik.»

³ A. CAMUS, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek 1959, 32. 39.

⁴ Text und Melodie von M. VULPIUS 1609, vgl. Phil 1,21, in: Gotteslob Nr. 662; Evangelisches Gesangbuch Nr. 516.

⁵ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enz. «Fides et ratio» über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*, Rom 1998 (dt. Üb.: Verlautbarungen des Apost. Stuhls 135, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998), Nr. 3-5.

⁶ Vgl. etwa die Überlegungen von J. Derrida, G. Vattimo, H.G. Gadamer u.a. (J. DERRIDA U. G. VATTIMO [Hg.], *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001; frz.: *La religion*, Paris 1996). Derrida vermutet, «dass man das Phänomen verkennt, das «Religion» oder «Rückkehr des Religiösen» heute genannt wird, behauptet man weiter auf naive Weise einen Gegensatz zwischen Vernunft und Religion, Kritik und Religion, Wissenschaft und Religion, wissenschaftstechnischer Moderne und Religion. «Was-heute-in-der-Welt-mit-der-Religion-geschieht: [...] Wird man es verstehen, wenn man weiterhin an jenen Gegensatz glaubt, ja an jene Unvereinbarkeit, das heißt: wenn man weiterhin in einer gewissen Tradition der Aufklärung steht [...]?» (48).

⁷ J. BAUDRILLARD, *Der symbolische Tausch und der Tod* (frz. orig.: *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976), München 1991, 232.

⁸ JOHANNES PAUL II., *Enz. «Evangelium vitae» über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*, Rom 1995 (dt. Üb.: Verlautbarungen des Apost. Stuhls 120, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995), Kap. 1 v.a. Nr. 19; J. BAUDRILLARD, a.a.O. 198.

⁹ Vgl. DERRIDA, a.a.O. 49.

¹⁰ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Werke hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1956ff., Bd. 5), § 48, A 138.

¹¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (Werke Bd. 1), Frankfurt a.M. 1984, Sätze 1; 5.6ff.; 6.431ff.

¹² Vgl. DIOGENES LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, üb. v. O. Apelt, Hamburg 1967, X 125, S. 281.

¹³ Nach Kant wird kein Philosoph einfachhin von der (unsterblichen) Seele als einer substantiellen, gegenständlichen Realität im Sinn einer allgemeinen Ontologie sprechen. Unter dem Stichwort der «Paralogismen der reinen Vernunft» handelt I. KANT die traditionelle Lehre von der Seele als einer (bleibenden) Substanz ab in der *Kritik der reinen Vernunft* (Werke a.a.O. Bd. 2), A 341-406; B 399-433; vgl. auch: ders., *Prolegomena*, a.a.O., §§ 46-49, A 135-A 141). Für Kant ist die Unsterblichkeit der Seele «ein Postulat der reinen praktischen Vernunft» aufgrund der notwendigen Möglichkeit zur Heiligkeit (im Sinn einer «völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz»); ders., *Kritik der praktischen Vernunft* (Werke a.a.O. Bd. 4), A 220.

¹⁴ Ohne hier in eine theologische Auseinandersetzung einzutreten, sei es zumindest angemerkt, dass die traditionelle christliche Theologie von diesem zweiten Tod der Seele unter den Autoritäten der Schrift und der Antike eine originelle, wenn auch paradoxe Lösung entwickelt hat: Unter dem «geistigen» Tod wird die durch unwiderrufene Abkehr von Gott (die «Todsünden») bewirkte endgültige Trennung von der Anschauung und vom Leben Gottes verstanden, allerdings gerade keine

Vernichtung der Seele, sondern deren ewige, allerdings qualvolle Weiterexistenz (vgl. DH 72. 764; IV. Laterankonzil: DH 801 und zuletzt *Schreiben der Glaubenskongregation «Recentiores episcoporum synodi»* (1979): DH 4657). Die Angst davor zu sterben, verbindet sich mit der Angst davor, *ewig nicht sterben zu dürfen* – eine im übrigen perverse Phantasie (was ist noch schlimmer als der Tod...?). Andererseits hat den Tod (und das Gericht Gottes) in ihrer Radikalität zu denken in der evangelischen Theologie die Ganztod-Theorie versucht. Der Annahme einer unsterblichen Seele stellt sie in ihren radikalen Vertretern entgegen, dass der Mensch *ganz*, also mit Leib und Seele, sterbe. Gottes Treue allein bleibe, ohne dass dieser von Seiten des Menschen etwas Bleibendes entspreche. Dagegen wurde mit Recht eingewandt: Wenn der Mensch ganz (wirklich ganz) stirbt – *wozu* sollte dann von Seiten Gottes eine Beziehung der Treue bestehen? Wenn das, was aufersteht, eine gänzliche Neuschöpfung sein sollte, wie kann dann noch die «Auferstehung der Toten» bekannt werden?

¹⁵ Dies wurde insbesondere in der Diskussion um den Hirntod als Tod des Menschen deutlich: Medizinisch feststellbar ist – vereinfacht gesagt – der Ausfall der Gehirnaktivität; sie mit dem Tod des Menschen zu identifizieren, setzt allerdings *vorgängig* die nichtempirische Gleichsetzung von Gehirnaktivität, Selbstbewusstsein und personalem Leben voraus. Vgl. dazu: J. HOFF u. J. IN DER SCHMITTEN (Hg.), *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterium*, Reinbek 1994.

¹⁶ Vgl. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 329.

¹⁷ Vgl. etwa CH. BAUER u. M. HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod?*, Mainz 2003.

¹⁸ M. FOUCAULT a.a.O. 335f. (vgl. dt. *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt 1971, 391f.).

¹⁹ S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (Werke, hg. v. L. Richter, Bd. 4), Hamburg 1991, 13ff. Ebd. 15.

²⁰ Ebd. 15.

²¹ Ebd. 18.

²² Ebd. 21. Die Verzweiflung als «Krankheit zum Tode» führt nun zu den gleichermaßen unmöglichen Versuchen, verzweifelt man selbst sein zu wollen (die «Verzweiflung des Trotzes»), oder dem entgegen ein anderer als man selbst sein zu wollen (die «Verzweiflung der Schwachheit»): «Das Selbst ist sein eigener Herr, absolut, wie es heißt, sein eigener Herr, und gerade dies ist die Verzweiflung, aber auch das, was es als eine Lust, seinen Genuss ansieht. Und doch vergewissert man sich durch näheres Hinschauen leicht dessen, dass dieser absolute Herrscher ein König ohne Land ist, er regiert eigentlich über nichts. [...] Das Selbst will verzweifelt die ganze Befriedigung genießen, sich zu sich selbst zu machen, sich selbst zu entwickeln, es selbst zu sein [...]. Und doch ist es im letzten Grunde ein Rätsel, was es unter sich selbst versteht» (ebd. 67f.).

²³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 16. Aufl. 1986, 235–267. Vgl. zu Heideggers Philosophie des Todes J. DERRIDA, *Apories*, Paris 1996.

²⁴ HEIDEGGER, a.a.O. 240; 253.

²⁵ Ebd. 262.

²⁶ Ebd. 258.

²⁷ K. Rahners Verständnis des Todes knüpft wesentlich an die existentialontologische Analyse Heideggers an, zugleich mit ihm aber auch an das christliche und idealistische Erbe, das den Tod als «äußerste» personale Tat versteht: «Der Tod muss also beides sein: das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewährendes Auszeugen und toales Sich-in-Besitz-Nehmen der Person, ist Sich-selbst-gewirkt-Haben und Fülle der frei getätigten personalen Wirklichkeit. Und der des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von außen, Zerstörung, Parzenschnitt, Widerfahrnis, das den Menschen unmittelbar von außen trifft, so dass sein «eigener Tod» von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ereignis der radikalsten Entmächtigung des Menschen ist, Tat und Leiden in einem.» (K. RAHNER, *Art. Tod IV*, in: J. Höfer u. K. Rahner [Hg.], *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg i.Br. 1965, 221–226; 224; vgl. ders., *Zur Theologie des Todes* [Quaestiones disputatae Bd. 2], Freiburg i.Br. 1958). Aber warum, so ist Rahner zu fragen, *muss* der Tod Selbstvollendung, «aufwachsendes Auszeugen» usw. sein? Resultiert dieses «muss» aus den dogmatischen Vorgaben, denen Rahner sich unterstellt? Oder bezeichnet es eine theoretische Notwendigkeit im Rahmen einer Subjektivitätsphilosophie, für die der Gedanke eines totalen Sich-selbst-Verlierens im Tod theoretisch undenkbar ist, ja für die nicht nur der Tod undenkbar ist, sondern eigentlich die Undenkbarkeit des Todes?

- ²⁸ E. FINK, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969, 38.
- ²⁹ E. LEVINAS, *Die Zeit und der Andere* (frz.: *Le temps et l'autre* [1946/47], Montpellier 1979), Hamburg, 2. Aufl. 1989, 47. Vgl. auch ders.; *Totalität und Unendlichkeit* (frz.: *Totalité et Infini*, Den Haag 1971), Freiburg i.Br. u. München 1987, 339–346.
- ³⁰ E. LEVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit* (Dieu, la mort et le temps, Paris 1993), Wien 1996, 24f. Vgl. ders., *Ohne Identität*, in: *Humanismus des anderen Menschen* (frz.: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972), Hamburg 1989, 88.
- ³¹ LEVINAS, *Die Zeit*, a.a.O. 50.
- ³² LEVINAS, *Gott*, a.a.O. 22; 128.
- ³³ LEVINAS, *Totalität*, a.a.O. 340.
- ³⁴ LEVINAS, *Gott*, a.a.O. 52f. (*Dieu* a.a.O. 54). In der ethischen «Verwicklung» mit dem Anderen steht nach Levinas der Wille dann «unter dem Urteil Gottes, wenn seine Furcht vor dem Tode sich umkehrt in die Furcht, einen Mord zu begehen», und die Liebe – die Heiligkeit der Verantwortung – besteht darin, «que la mort d'autrui m'affecte plus que la mienne» – dass der Tod des Anderen mich mehr betrifft als mich selbst (vgl. *Totalität*, a.a.O. 359; *Gott*, a.a.O. 128).
- ³⁵ Es ist angesichts dieser ethischen Relation offensichtlich, um dies nur am Rande zu erwähnen, welche tiefe moralische Bedeutung jede individuelle oder institutionalisierte Form von Sterbebegleitung hat und wie intim auch diejenigen, die einen Sterbenden in seinem Sterben nicht alleine lassen, in seiner Nähe bleiben und seine Nähe aushalten, jenseits aller Emotionalität von dessen Tod affiziert sind.
- ³⁶ Der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker S. Žižek hat auf J. Lacan aufbauend auf das Problem «der Kluft zwischen zwei Toden, dem Lebensende im biologischen Sinn, und dem symbolischen Tod, der «Beglückung der Rechnungen», der Erfüllung des «Schicksals» im Sinne der symbolischen Lebensgeschichte» hingewiesen. Am Beispiel von Sophokles' «Antigone», Shakespeares «Hamlet» und Hitchcocks «Immer Ärger mit Harry» zeichnet er den Weg nach, den die «sogenannte westliche Zivilisation» gegangen sei, um die mit dem Tod verbundene symbolische Schuld zu bearbeiten: S. ŽIŽEK, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*, Berlin 1991, 70ff.
- ³⁷ Der Tod bleibt damit nicht nur, wie eingangs angedeutet, stumm und dumm, sondern er verschwindet, so Žižek, unter der Oberfläche «als schrecklicher, obszöner, traumatischer Inhalt»: Žižek, a.a.O. 72.
- ³⁸ Der Zusammenhang von unvertretbarer, durch den Tod in Frage gestellter Individualität und der «institution du croire» der Kirche und ihres Bekenntnisses zur Auferstehung darf hier sicher nicht übersehen werden. In der Dialektik beider wird der Glaube überhaupt erst jenseits einer verweltanschaulichten ideologischen Alternative von Ja oder Nein, Glaube oder Unglaube ermöglicht. Vgl. dazu: M. DE CERTAU, *La faiblesse de croire*, Paris 1987; ders., *L'institution du croire*, in: *Recherches des sciences religieuses* 71 (1983), 61–80.
- ³⁹ Vgl. M. FOUCAULT, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3* (frz. *Histoire de la sexualité*. Vol. 3 *Le souci de soi*, Paris 1984), Frankfurt a.M. 1986; W. SCHMID, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und der Begründung der Ethik bei Michel Foucault*, Frankfurt a.M. 1991. Vgl. auch die Begriffe der Lebensform und des Sprachspiels beim späteren Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen*.
- ⁴⁰ Beachtung verdient in diesem Zusammenhang das neu erwachte Interesse der systematischen Theologie an der Liturgie. Vgl. etwa (allerdings ganz unterschiedliche) Perspektiven: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padua 1995; C. PICKSTOCK, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.
- ⁴¹ Tagesgebet der Totenmesse: *Missale Romanum, Ed. typica tertia*, Vatikanstadt 2002, 1204. Vgl. dazu grundsätzlich: R. SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf 1989.
- ⁴² Vgl. dazu die eindrucklichen Überlegungen von PAPST JOHANNES PAUL II. in der Eucharistie-Enzzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (Verlautbarungen des Apost. Stuhls 159), Bonn 2003, und im Apostolischen Schreiben *Mane nobiscum Domine* zum Jahr der Eucharistie, in: *Osservatore Romano* (dt. Wochenausgabe), 34 (2004)/Nr. 42, 7–10.