

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

SCHÖPFER UND GABE DES JETZT

Philosophische Anmerkungen zu Sterben und Tod

Gabe

Der Tag war glücklich.
Der Nebel fiel früh herab, ich hatte im Garten zu schaffen.
Die Kolibris rasteten an der Blüte des Kaprifoliums.
Es gab in der Welt kein Ding, das ich hätte haben wollen.
Ich kannte niemanden, den ich beneiden müsste.
Was Böses geschehen war, hab ich vergessen.
Ich schämte mich nicht zu denken, ich sei, wer ich bin.
Ich spürte keinerlei Schmerz im Leibe.
Aufgerichtet sah ich das blaue Meer und die Segel.¹

Czeslaw Milosz

«Als ob»: zunächst einmal nicht mehr als dies – eine Konjunktion. Zunächst einmal, denn bei näherer Betrachtung zeigt sich hinter diesem unscheinbaren «als ob» viel mehr, ein Schlüssel, um das Geheimnis des Menschseins zu verstehen. Denn es ist hier – wie immer – wichtig, auf die Nuancen der Sprache zu achten, auf ihre oft verborgenen Implikationen, darauf, welches Wissen in tiefer liegenden Schichten der Sprache verborgen ist und was wir, oft unbewusst, immer voraussetzen, immer mit sagen, wenn wir sprechen: «als ob». Was zeigt sich hier? Der Einbruch der Möglichkeit, des Irrealis, des Konjunktivs oder des Optativs in die Welt des Indikativs und der Wirklichkeit; des Kontrafaktischen in die Ordnung und Strukturen der Fakten; der Zukunft, Vision, Hoffnung oder gar Utopie in die Verhältnisse dessen, was nun einmal, ob wir es wollen oder nicht, mit oft unbarmherziger Gleichgültigkeit der Fall ist. «Dadurch, dass sich in der menschlichen Sprache», so George Steiner, «– es mag dies spät geschehen sein – Konjunktive, Optative, kontrafaktische Konditionalformen und die Zukünftigkeiten des Verbs entwickelt haben [...], ist unser Menschsein definiert und garantiert

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

worden.»² Im «als ob» zeigt sich etwas zutiefst Menschliches, nämlich etwas anderes, die Möglichkeit des Vergleichs, eine Differenz und Ausnahme, die die reine Gegenwart unterbricht.

Es ist gerade die Ausnahme schlechthin, der Tod, angesichts dessen wir immer wieder sprechen, als ob ... , angesichts dessen Wirklichkeit auf Möglichkeit – oder auf das Fehlen jeder weiteren Möglichkeit – hin durchbrochen wird. Als ob es den Tod nicht gäbe. Als ob der Tod keinen Stachel hätte. Als ob unser Leben keinen Sinn hätte angesichts seines drohenden Endes. Als ob alles nur eine Frage der Zeit wäre. Als ob unser kleines Glück, unsere kleine Hoffnung nur tollkühne Illusionen wären.

Könnte der Mensch leben ohne dieses «als ob»? Ohne dass er sich selbst zu sich selbst und vor allem zu seinem eigenen Tod verhalten könnte? Wäre er dann, jenseits des Kontrafaktischen oder der Antizipation eines Anderen, noch Mensch? Wir können vermutlich ohne jenes «als ob» nicht leben, denn selbst dort, wo der Tod zum Faktum schlechthin geworden ist, zu einem absolut-absoluten Ende, lebt es sich immer noch besser, als ob ... es den Tod gar nicht gäbe. Gerade dann, wenn es darum geht, den Tod als Tod in den Blick zu bekommen und nicht über ihn deutend, spekulierend oder gar hoffend hinweg zu schweifen, gerät der Tod daher oft in die Vergessenheit der Verdrängung.

Was sich allerdings immer neu bestimmt, ist die inhaltliche Bestimmung des «als ob», die Weise, wie dieses «als ob» verstanden und wie es im Leben vollzogen wird: Der Mensch ist gleichsam in seiner Entgegen-Setzung im «als ob» nicht beschränkt und bleibt verschiedenen Möglichkeiten gegenüber offen. Das «als ob» bleibt daher inhaltlichen Konkretisierungen gegenüber neutral: Hoffnung oder Verdrängung, Prophetie oder Ideologie, Vertrauen oder Illusion – immer wieder stoßen wir auf das «als ob», auf den Einbruch eines Anderen in die Sprache und in der Sprache, auf den Vergleich, das In-Beziehung-Setzen von Wirklichkeiten. Das «als ob» kann, wie Botho Strauss vermutet hat, allerdings lediglich Symptom eines «Ähnlichkeits- und Simulationsvirus, der sich unter Menschen und Werken ausbreitet», sein: «Oder die mediale Wolke des Als-ob und der Scheinbarkeit, die sich um unsere Anschauung legt und zur vollkommenen Ununterscheidbarkeit von Geschaffenem und bloß Gemachtem führt. Die Invasion der Wachsäugigen.»³ Es kann aber auch Ausdruck jener Hoffnung sein, die für Paulus im Zentrum des christlichen Glaubens steht und die von einer bleibenden, einer wirklicheren Wirklichkeit zu sprechen beansprucht: «Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als ob er keine habe; wer weint, als ob er nicht weine, wer sich freut, als ob er sich nicht freue, wer kauft, als ob er nicht Eigentümer würde, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht.» Und warum all dies? «Denn die Gestalt dieser Welt vergeht.»⁴

Vielleicht liegt hier, darin, dass wir «als ob» sagen können, tatsächlich eines der tiefsten Geheimnisse des Menschseins beschlossen: Für Menschen ist, was ist, nicht alles, was sein kann. Daher mag man auch vermuten, dass jenes von der Wirklichkeit entfremdende «als ob», das auf das «Ähnlichkeits- und Simulationsvirus» zurückgeht, und auch jenes eine bestimmte Wirklichkeit reduktionistisch absolut setzende «als ob» – als ob es nichts anderes gäbe und als ob alles, was der Fall ist, alles wäre – schon Verfallsformen jenes wirklich transzendierenden und vergleichend-beziehenden «als ob» sind, das eine Wirklichkeit mit einer anderen in ein fruchtbares Verhältnis setzt und nicht in die eine oder andere Richtung zu entfliehen versucht – sei es nun eine rein virtuelle oder eine rein positivistische Welt. Hier, in diesem ursprünglichen «als ob», in diesem vielleicht noch unverfälschten Mut zur Möglichkeit und Gegenwelt, der der Wirklichkeit und Welt bedarf, liegen auch die Wurzeln des menschlichen Verhaltens zu dem, was ist, die Wurzeln der Literatur, der Musik, der Kunst, der Philosophie und somit die Wurzeln aller Weisheit. Denn Weisheit ist eine Haltung, es ist eine bestimmte Weise, sich zur Wirklichkeit zu verhalten – nämlich so, als ob das, was wir so deutlich vor unseren Augen sehen, was uns auf den ersten Blick so nützlich erscheint, was uns so angenehm und erstrebenswert ist, nicht alles ist, was sich über die Wirklichkeit sagen lässt, als ob unser eigener ich-zentrierter und interessen-geleiteter Blick nicht alles erfasst, als ob ein tieferes, ein zweites, ein selbstloseres (und gerade darin, in einer paradoxen Dialektik, selbstvolleres) Sehen möglich ist und als ob Wissen dessen, was zunächst und zu-meist ist, nicht alles, sondern nur Vorstufe oder Bedingung der Weisheit ist. Aber nur in der Haltung der Offenheit für Irritation und der Liebe, der Liebe zur Weisheit, zeigt sich uns das «als ob» in all seinen Tiefen. Philosophie ist so liebende Wirklichkeitserschließung, Erschließung der Möglichkeiten und tieferen und anderen Wirklichkeit des «als ob». Das gilt vor allem im Hinblick auf jene andere Wirklichkeit, die der Tod ist. Philosophieren mag daher, wie Sokrates annahm, bedeuten, sterben zu lernen,⁵ zu leben, als müsse man heute sterben, als sei der Tod immer schon bei uns, der Schöpfer des Jetzt, wie Botho Strauss annimmt, der sich in diesem Jetzt noch zurückhält: «Der Tod war immer da, immer der ganz Nahe, er war es, der lediglich in *diesem* Augenblick nicht zustößt. Und war doch der Schöpfer des Jetzt. Der in diesem Augenblick Nicht-Zustoßende.»⁶

Wie aber kann man dieser unheimlich-schöpferischen Gegenwart des Todes begegnen? Wie überhaupt sterben oder sterben lernen? Kann man überhaupt sterben lernen? Eines lässt sich sicherlich sagen: Sterben kann man keinesfalls im Sinne eines autonomen Könnens oder Machens. Das Sterben ist nicht etwas, das sich machen ließe, das sich in den Griff bekommen oder bewerkstelligen ließe. Es ist, so sehr manchmal auch ein anderer Eindruck erweckt werden mag, kein mögliches Projekt, kein

Objekt berechnender Vernunft. Denn es ist ein einmaliger, jeder Berechnung sich entziehender Vollzug des Menschen als desjenigen Wesens, das nicht nur sterben muss, sondern darum, um seinen Tod, weiß und sich davon in Frage gestellt erfährt. Zuletzt bin ich es selbst, der stirbt – unvertretbar, meiner Macht ledig, bar jeglicher Sicherheiten, in einer Passivität, die radikal jede weitere Aktivität unmöglich macht. Nicht der Selbstmord, wie Camus annahm, sondern unsere Sterblichkeit selbst ist vielleicht das zentrale philosophische Problem.⁷

Das Sterben ist also unserem Können entzogen, so sehr man auch seinem Leben ein Ende setzen kann. Denn im Sterben geschieht mehr, als dass nur bestimmte biologische Prozesse zu einem Ende kämen. Sterben ist selbst noch einmal ein letzter, vieles, wenn oft nicht alles entscheidender Dialog mit der Wirklichkeit. Es bedeutet, in Beziehung zu treten: zu meinem Leben, zu den anderen Menschen, die in je unterschiedlicher Weise auf mich bezogen sind und von denen her ich in je unterschiedlicher Weise erfahren habe, wer ich bin, zu meiner Umwelt, zu meiner Vergangenheit und Gegenwart und zu dem, was ich mir unter Zukunft über den Tod hinaus oder unter Jenseits des Lebens und des Todes vorstelle – oder gerade nicht vorstelle. Sterben ist daher ein Prozess, eine Beziehung, die weit über den rein biologisch oder medizinisch verstandenen Tod hinausgeht. Sterben bedeutet, sich bezogen, sich abhängig, machtlos und angewiesen zu erfahren – und mithin bedeutet es also auch zu leben.⁸ Es zu lernen setzt mithin eine Einübung der Gelassenheit voraus – und damit auch die Gabe jenes glücklichen Tages, an den Czeslaw Milosz in seinem Gedicht erinnert hat: «Ich schämte mich nicht zu denken, ich sei, wer ich bin.» Und das gilt auch dann noch, wenn der Tod nicht oder nicht mehr von einem religiösen Deutungsrahmen her verstanden wird. Andernfalls würde unser Umgang mit dem Leichnam eines Verstorbenen, unsere Begräbnis- und Grabkultur nicht viel mehr sein als Ausdruck unserer feigen, sentimental verbrämten Unfähigkeit, dem, was wir für die eigentlichen Fakten halten, ins Auge zu sehen.

Wenn heute aber soviel über aktive und passive Euthanasie gesprochen wird (und reden wir nicht viel zuviel in einer überdies oft problematischen, unangemessenen, wenn nicht sogar verkümmerten Sprache über das Unnennbare – als ob wir es denn wirklich könnten?), dann geht es ohne jeden Zweifel auch um Mitleid mit todkranken Menschen, um die Möglichkeit oder auch Wirklichkeit eigenen schwersten Leidens und um den menschlich angemessenen Umgang mit schwerstem Leiden – und damit um wichtige, oft übersehene Anliegen. Denn gerade die moderne Medizin mag uns das Schreckensszenario eines Leidenszustandes zwischen Leben und Tod drohend vor Augen stellen, eines Lebens, in dem Menschen nur noch schwer einen Tod finden und ihnen ein würdiges Sterben kaum noch möglich ist. Aber es geht – näher betrachtet – nicht nur darum. Denn dann

würde man häufiger auch über die – durchaus zu intensivierenden – Bemühungen der Palliativmedizin oder über die Grenzen medizinischer Eingriffe sprechen.⁹

Das Problem, so scheint es, liegt anderswo und noch tiefer, nämlich im Sterben selbst, darin, dass es uns immer schwerer fällt, die Gelassenheit zu lernen, die einen guten Tod möglich macht. Denn Schmerz, Sterben und Tod stellen Grundmaximen der modernen Gesellschaft in Frage. Was nämlich, wenn nicht alles machbar ist? Wenn sich nicht alles in den Griff bekommen lässt? Wenn sich nicht alles auf außer ihm liegende Ziele hin instrumentalisieren lässt? Wenn nicht alles einfach nur ist, was es zu sein scheint? Es scheint, so zeigen viele Diskussionen um den Tod, schon die Sprache zu fehlen, eine Ohnmachtserfahrung recht zu verstehen, die die Ordnung des Alltages durchbricht – auf Transzendenz hin, auf das Andere des «als ob» hin, auf das hin, was nicht einfachhin da ist und sich als solches besprechen ließe. «Nur der Tod entzieht sich dem Diskurs», so George Steiner, «und das – strikt nicht mehr zu sprechen – ist seine Bedeutung, soweit seine Bedeutung uns zugänglich ist.»¹⁰ Das galt immer und erklärt und fordert die oft schweigende Scheu, mit der Menschen immer dem Tod begegnet sind. Heute aber scheinen Scheu und Schweigen aus Respekt vor dem Un-sagend-Unsagbaren mehr und mehr durch Sprachlosigkeit aus Ignoranz, Verdrängung und Verlegenheit ersetzt zu sein – eine Sprachlosigkeit, die, wie es ein ehernes Gesetz zu wollen scheint, nur allzu oft in manchmal dumme, manchmal dreiste Geschwätzigkeit umzuschlagen scheint. Unserer Gesellschaft aber fehlen, so mag man vermuten, angesichts des Un-sagend-Unsagbaren nicht nur die Worte, sondern – vielleicht – auch schon die grundlegenden Erfahrungen oder die bloßen Möglichkeiten, diese Erfahrungen zu machen. Denn mit den Worten stirbt immer auch Welt. Oder anders, noch einmal mit Steiner: «Hoffnung ist Grammatik. Das Geheimnis von Zukünftigkeit oder Freiheit – diese beiden sind eng miteinander verwandt – liegt in der Syntax.»¹¹

Und so erlaubt es die Sprachlosigkeit der Gegenwart oft nicht mehr, bestimmte Erfahrungen zu machen. Die Erfahrung zum Beispiel, dass es im Sterben gerade nicht mehr um Machen, sondern um Gelassenheit, um Dank, um ein Zeugnis über unser ganzes Leben geht, als ob alles, aber wirklich alles auf dem Spiel steht. Wir wissen hier nichts, aber können und müssen die Möglichkeit offen halten, um dem Diktat einer reduzierten und verkümmerten Wirklichkeit zu entgehen. Illusion oder Wirklichkeit? Viele Fragen, die in der Gegenwart so heftig diskutiert werden, laufen zuletzt auf diese Alternative hinaus.

Wie aber dem Sterben begegnen? Kann man Sterben lernen, ohne dass es frivol und zynisch wirkte? Ein erster Schlüssel liegt vielleicht darin, neu zu lernen, was Sterben im Leben bedeutet und was es für den Menschen

bedeutet, dass er sterben muss, dass er, demütig, seine Grenzen erfährt, dass er lebt, als ob sein Leben nicht alles wäre, da es die Unmöglichkeit der Möglichkeit gibt – als Möglichkeit, die unausweichlich einmal wirklich sein wird, ohne dass sie sich wirklich als mein Eigenstes machen ließe. Die Rede vom Tod auf Verlangen oder die Forderung nach einem Recht auf einen eigenen Tod mag zwar suggerieren, dass es hier um einen letzten Triumph der menschlichen Autonomie geht. Der Tod auf Verlangen ist aber gerade nicht mein eigener Tod, denn mein eigener Tod ist der Tod, den ich nicht gemacht, sondern den ich angenommen habe, der mir gegeben ist. «Oh Herr, gib jedem seinen eignen Tod. / Das Sterben, das aus jenem Leben geht, / darin er Liebe hatte, Sinn und Not,»¹² so Rainer Maria Rilke. Ich kann gar kein Recht auf einen eigenen Tod haben – wohl aber darauf, dass mir die Möglichkeit eines solchen, eines eigenen Todes nicht verwehrt wird. Mehr, so zeigt der Text Rilkes – ein Gebet! –, haben wir ohnehin nicht in der Hand. Denn der Tod ist nicht ein isoliertes Ereignis, keine autonome Handlung des Menschen, nicht der Schlusspunkt eines nur noch biologisch verstandenen Lebens, sondern Teil einer Beziehungsfolge, Moment einer Bewegung aus einem Leben von Liebe, Sinn und Not. So ist paradoxerweise das Eigene und Eigenste gerade nicht selbst gemacht und von allem anderen losgelöst – und das gilt für alle Grundphänomene menschlichen Lebens: das Eigenste meines Lebens, meiner Freundschaften, meiner Liebe, meines Sinnes und meines Todes zeigt sich nur in einem dialogischen Verhältnis, in einem Verhalten zu ..., in dem ich eine Ohnmacht erfahre, die sich letztlich in der Liebe – in der Erfahrung von wirklichster Wirklichkeit – als Sinn, als Ursprung und Quelle von jedem Sinn zeigt: Ohnmacht, in der eigentliche Macht sich gibt und, ohne Widerstand und in Demut, empfangen sein will.

«... gib jedem seinen eignen Tod» – Georg Bernanos hat im *Tagebuch eines Landpfarrers* in einer aufrüttelnden Weise beschrieben, wie der Landpfarrer seinem eigenen Sterben und damit der Gabe seines Todes begegnet. In der Mitte seines Ringens mit dem Tod steht die Demut, der Versuch, den Tod zu entwaffnen oder ihn gar zu rühren: «Es wird mit diesem entscheidenden Tag so gewesen sein wie mit dem andern: er ist nicht in der Furcht untergegangen, der aber nun beginnt, wird nicht in Heldenglanz aufgehen. Ich wende dem Tod nicht den Rücken, aber ich leiste ihm auch keinen Widerstand, wie dies Oliver doch sicherlich tut. Ich habe versucht, meinen Blick, so demütig ich nur konnte, zu ihm zu erheben, und es geschah nicht ohne eine geheime Hoffnung, den Tod zu entwaffnen, ihn zu rühren. Wenn der Vergleich mir nicht so töricht vorkäme, würde ich sagen, dass ich ihn so angeschaut habe, wie ich Sulpice Mitonnet oder auch Fräulein Chantal anschaute [...] Ach, dazu hätte man die Unwissenheit und die Einfalt der kleinen Kinder nötig.»¹³ Einübung in die Gelassenheit, eine Ein-

falt und Unwissenheit, durch die Weisheit möglich wird: im Blick auf die Möglichkeit des «als ob» – als ob der Tod sich entwaffnen oder rühren ließe.

Das Sterben eines Menschen, so fährt Bernanos fort, sei aber nicht nur demütige Annahme einer Gabe. Es ist, in der Passivität des Empfangens, vor allem eine Liebestat, Zeugnis der Liebe und der Hingabe, etwas, das sich nicht mit voraussehbarem Erfolg bewerkstelligen lässt. Angesichts des Todes versagt das menschliche Streben nach Autonomie, Sicherheit, Erfolg, Leistung oder Ruhm. Hier zählt die Gesinnung, die Haltung der Liebe, nicht die heroische Aktion. Denn das Machen und Bewerkstelligen zählt nicht, wo allem Machen der Boden entzogen ist: «Ehe ich Sicherheit über mein Schicksal hatte, überkam mich mehr als einmal die Furcht, ich würde im gegebenen Augenblick nicht zu sterben verstehen, denn fraglos erliege ich auf eine schreckliche Weise allzuleicht den Eindrücken der Außenwelt. Ich erinnere mich eines Wortes meines lieben alten Doktors Delbende, das ich meines Wissens in diesem Tagebuch schon einmal angeführt habe. Bei Mönchen und Nonnen, behauptet man, zeige der Todeskampf nicht immer größte Schicksalsergebenheit. Dieser Zweifel beunruhigt mich heute nicht mehr. Ich verstehe durchaus, dass ein Mensch, der seiner selbst und seines Mutes sicher ist, den Wunsch haben kann, seinen Todeskampf zu einer vollkommenen, untadeligen Leistung zu gestalten. [...] Wenn der Anspruch nicht sehr kühn wäre, würde ich sagen, dass bei einem wirklich liebenden Wesen das Stammeln eines ungeschickten Bekenntnisses schwerer wiegt als das schönste Gedicht. Und wenn man es sich richtig überlegt, ist dieser Vergleich nicht unangebracht, denn das Sterben des Menschen ist vor allem eine Liebestat.»¹⁴ Um gut zu sterben, scheint es also darauf anzukommen, nichts anderes machen zu wollen, nichts zu stilisieren, nichts einzuüben (denn das wäre, wie sehr auch immer dieser Anspruch erhoben sein mag, nicht gelassen und kaum mit der Spontaneität der Liebe vereinbar), sondern dankend anzunehmen und zu geben, wie es gerade geschieht und als ob es nicht anders ginge – denn es geht ja eigentlich gar nicht anders. Angesichts des Äußersten wird das Kontrafaktische erst einmal unmöglich, die Unmittelbarkeit und Gegenwart des Lebens ruft und fordert Gehorsam: «Ich habe kein besseres Sterben als das meine, es wird mithin sein, wie es sein kann, nicht anders.» Das Sterben – Gabe des Jetzt.

Das Sterben des Menschen – als mein je eigenes Sterben eine Liebestat. «[S]terben kann nur», so Rainer Marten in seinen Überlegungen zum «einander sterben und totsein», «wer, indem er stirbt, zugleich jemandem stirbt.»¹⁵ Es scheint verwegen, wenn nicht sogar zynisch, hier zuviel explizieren zu wollen. Es gibt Wahrheiten, die man nicht weiter erklären kann, deren Sinn sich gibt oder, nahezu unabhängig davon, inwieweit man sie deutlich zu machen sucht, auch nicht gibt. Was einzig bleibt ist, scheu, andeutend, in indirekter Mitteilung, in der Vorsicht des «als ob» auf ein

Geheimnis zu verweisen. Das Sterben ist, wenn es überhaupt als Tat gedacht werden kann, eine Tat der Liebe und des «Für-ein-ander» – und zwar gerade in der Ohnmacht, es nicht irgendwie zu wollen, sondern ihn, den Tod, sich anzueignen, sich eigen werden zu lassen, die Gabe des Anderen zu meiner eigenen Gabe werden zu lassen – Ohnmacht, die eigentliche Macht ist, ein In-Beziehung-Treten, ein Nehmen, ein Geben, ein letztes *Adieu*. Das Sterben ist daher nie ein einsamer Vollzug meines je eigenen Lebens. Denn unabhängig von allen konkreten Umständen kann ich nicht einsam und nur für mich sterben. Im Sterben stehe ich in Beziehungen. Ich gehe aus einem Leben, darin ich Liebe, Sinn und Not hatte – ein geteiltes und weiter noch geteiltes Leben. Ich lasse es nicht einfach zurück, breche nicht einfach ab. Ich setze es fort: Liebe, Sinn und Not, die über meinen Tod als ein vermeintlich isolierbares Ereignis hinaus verweisen. Sterben – eine Gabe, als ob es nicht nur um mich geht und als ob ich nicht alles bin und nicht das letzte Wort habe – und dies in Freiheit, jener Schwester des Todes, ohne die Gelassenheit und jede Gabe überhaupt eine Farce wären.

Hat also nicht nur das Leben einen Sinn, sondern auch das Sterben? Und, wenn ja, welchen? Bernanos verweist auf eine mögliche, die religiöse Sinndimension des Sterbens und des Leidens, darauf, dass es eine Dimension des Leidens gibt, die, wiederum, dem menschlichen Verfügen entzogen ist und von der her ein – möglicher – Sinn deutlich wird: «Möglicherweise gestaltet der Herrgott meinen Todeskampf als ein lehrreiches Beispiel. Nicht minder gern aber möchte ich Erbarmen erregen. Ich habe die Menschen sehr geliebt und fühle recht wohl, wie gar lieb mir diese Erde der Lebenden war. So werde ich nicht dahingehen, ohne Tränen zu vergießen. Da mir doch nichts ferner liegt als stoischer Gleichmut, warum sollte ich mir den Tod der für alles Leid Abgestumpften wünschen? Die Helden Plutarchs flößen mir allesamt Furcht und auch Langeweile ein. Beträte ich in solcher Verkleidung das Paradies, brächte ich, scheint mir, meinen Schutzengel zum Lachen. Warum sich also beunruhigen, warum vorsorgen wollen? Wenn ich Furcht habe, werde ich es sagen. Ich habe Furcht und schäme mich nicht. Möge also der erste Blick des Herrn, wenn mir sein heiliges Antlitz erscheinen wird, ein mich beruhigender Blick sein.»¹⁶ Auch hier: sterben, als ob ... , das möglich ist, weil es ein Leben, als ob ... , gibt. Denn wenn das Sterben ein Geschehen unseres Lebens ist, wenn Leben bedeutet zu sterben, so wird, wie wir leben – «Ich habe die Menschen sehr geliebt [...]» –, auch einen Einfluss darauf haben, wie wir sterben. Rainer Marten findet folgende treffende Formulierung für diese Komplementarität von Leben und Sterben: «[L]eben kann nur, wer auf eigene Weise Anderen als Sterbenden und Toten zugehört, wie auch sterben und tot sein nur der kann, der auf eigene Weise Lebenden zugehört.»¹⁷ Mehr wird man kaum sagen wollen.

Warum aber, so sei hier noch einmal gefragt, ist der Tod immer mehr zu einem Skandalon geworden, obwohl unsere Gesellschaft immer weniger Tabus anerkennt? Darf man heute nicht über alles reden – nur nicht über den Tod? Vielleicht, weil der Tod mehr als vieles andere mit Ängsten besetzt ist – ein letztes Tabu einer Gesellschaft, die sich zunehmend überlieferter Tabus entledigt hat und dieses letzte Tabu selbst noch dann anerkennt, wenn sie den Tod zum – unmöglichen – Gegenstand ihrer Geschwätzigkeit zu machen sucht: «Früher fürchteten die Menschen sich vor dem Jenseits, heute vor dem Tod.»¹⁸ Und warum? Gibt es nicht noch einen tieferen Grund nicht nur für die Furcht vor dem Tod, sondern auch für seine Tabuisierung als die bereits genannten? Dieser Grund hat sich vor allem in den Überlegungen zum engen Zusammenhang von Leben und Sterben bereits andeutungsweise gezeigt: Denn vielleicht liegt er darin, dass wir nicht nur nicht mehr ohnmächtig sterben, sondern auch im Leben Erfahrungen von Ohnmacht nicht mehr machen wollen. Hier zeigt sich, dass das Verlangen nach einem selbst bestimmten Tod (der eigentlich gar nicht ein eigener Tod ist) nicht nur zeigt, dass wir nicht mehr zu sterben vermögen. Es zeigt vielmehr noch, dass wir nicht mehr zu leben vermögen. Unter diesen Vorzeichen ist das Leben ein aufgeschobenes Verlangen nach einem eigenen Tod – aufgeschoben unter einem eigentlich unmenschlichen Vorbehalt. Das «Problem» des Todes ist dann nicht mehr das «Problem» der gelassen-demütigen, vielleicht auch betend-hoffenden Annahme des Anderen des Todes, sondern wird dann zu einem rein technischen, juristischen oder moralphilosophischen Problem, so, als ob es sich denn überhaupt lösen ließe: «Kritik an den Zuständen der medizinischen Versorgung», so Botho Strauss, «fällt heute den meisten leichter als ein Gebet.»¹⁹

Aber der Tod ist gerade kein rein technisches, juristisches oder moralphilosophisches Problem. In ihm begegnen wir – letztlich ohnmächtig – einer Grenze, einem Tabu, das anzurühren kaum absehbare Konsequenzen mit sich führen mag. Einzig wäre hier – in aller Vorsicht, in allem Wissen um das Außerordentliche der Situation, um die es hier geht – von der Möglichkeit einer Ausnahme zu sprechen, die sich ethisch nicht begreifen oder universalisieren lässt und die, wenn überhaupt, die Regel bestätigt, ohne dass je Regeln von ihr her aufgestellt, modifiziert oder begriffen werden dürften. Albert Camus berichtet von einem solchen Ausnahmefall und notiert in seinem Tagebuch über die Sterbehelfer von Minas in Mittelbrasilien: «In manchen Fällen, wenn die Agonie zu lange dauert, ruft man diese offiziell zugelassenen Herren zu Hilfe. Sie sind gekleidet wie das Personal eines Bestattungsinstitutes, grüßen bei ihrer Ankunft, ziehen ihre Handschuhe aus und begeben sich zu dem Sterbenden. Sie fordern ihn freundlich auf, ununterbrochen «Jesus-Maria» zu sagen, setzen ihm ein Knie auf den Magen und legen die Hände auf seinen Mund und drücken beflissen, bis der Ster-

bende hinübergegangen ist. Dann treten sie zurück, ziehen ihre Handschuhe wieder an, empfangen fünfzig Cruzeiros und gehen von der allgemeinen Dankbarkeit und Hochachtung begleitet davon.»²⁰ Robert Spaemann entwickelt einen bei allen Differenzen ähnlichen Gedanken: «Im übrigen aber wird es in einer humanen Zivilisation immer eine Zone des ärztlichen oder freundschaftlichen Ermessens geben, die nicht ans Licht gezerrt gehört. Wer in diesem Ermessen die Grenze des Verallgemeinerbaren überschreitet, wird die Menschlichkeit seiner Motivation am besten dadurch beweisen, dass er lieber das Risiko einer Strafe eingeht als ein Tabu in Frage zu stellen, dessen Fall die Grundlage der Menschlichkeit unserer Kultur berühren würde.»²¹ Denn Tabus dieser Art bleiben unverzichtbar, weil sich in ihnen ein «als ob» zeigt, das Leben menschlich macht, und weil darin, dass mit ihnen das Leben menschlich bleibt, auch das Sterben und der Tod zu Möglichkeiten werden, Sinn zu erfahren und zu geben. Vielleicht darf nicht viel weniger gesagt werden, sicherlich lässt sich aus rein philosophischer Perspektive aber auch nicht viel mehr sagen. Denn der «Andere, gerade auch der nächste und vertrauteste, verdient zu Zeiten unsere Scham und Scheu. Das gilt nicht weniger für den Tod. Nach soviel Zugriff auf seine Intimität», so können wir mit Rainer Marten sagen, «ist es an der Zeit, sich angesichts seiner wieder bedeckt zu halten und eher Erschrecken zu zeigen.»²²

ANMERKUNGEN

¹ Czeslaw Milosz, «Gabe», in: Czeslaw Milosz, *Zeichen im Dunkel. Poesie und Poetik*, herausgegeben von Karl Dedecius, Frankfurt am Main 1996.

² George Steiner, *Errata. Bilanz eines Lebens*, aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München 2002, 113f.

³ Botho Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München und Wien 1997, 168. Vgl. hierzu auch Botho Strauss, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München und Wien 2004, 69.

⁴ 1 Kor 7, 29–31 (leicht geänderter Text der Einheitsübersetzung). Vgl. hierzu und zum Problem der Übersetzung des paulinischen *ὡς μή* auch Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube (= GA 60), Frankfurt am Main 1995, 119–121.

⁵ Vgl. hierzu auch Eva Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, Freiburg und München 1997.

⁶ Botho Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München und Wien 1997, 33.

⁷ Das bedeutet aber nicht, dass Selbsterhaltung und das «Streben nach Unsterblichkeit» in dem von Boris Groys explizierten Verständnis Antrieb zur Philosophie sind (vgl. hierzu Boris Groys, *Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel*, München und Wien 2002).

⁸ Vgl. hierzu und zu vielen anderen wichtigen Aspekten des Sterbens und Todes auch die Ausführungen von Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, Freiburg und München 1970 und von Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, Paderborn 1987.

- ⁹ Vgl. hierzu auch Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Mainz ²2000, 328–338 (jetzt auch als «Die moralische Bewertung der Euthanasie», in: Holger Zaborowski [Hrsg.], *Wie machbar ist der Mensch? Eine philosophische und theologische Orientierung*, mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Mainz 2003, 185–197).
- ¹⁰ George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München und Wien 1990, 122.
- ¹¹ George Steiner, *Errata. Bilanz eines Lebens*, 114.
- ¹² Vgl.: Rainer Maria Rilke, «Das Stunden-Buch», in: Rainer Maria Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt am Main ⁸1996, 195–312, 293.
- ¹³ Vgl.: Georg Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*, übersetzt von Jakob Hegner, Frankfurt am Main und Hamburg 1956, 360f.
- ¹⁴ Georg Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*, 361.
- ¹⁵ Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, 100 (vgl. S. 98–101 für Martens Überlegungen zum «einander sterben und totsein»).
- ¹⁶ Georg Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*, 361f.
- ¹⁷ Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, 101.
- ¹⁸ Botho Strauss, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, 78.
- ¹⁹ Botho Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, 148.
- ²⁰ Albert Camus, *Reisetagebücher*, hrsg. und mit einer Einführung von Roger Quilliot, übersetzt von Guido G. Meister, Hamburg 1997, 92.
- ²¹ Robert Spaemann, «Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben», in: Robert Spaemann, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 410–417, 417.
- ²² Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, 141.