

Eberhard Schockenhoff

## Den eigenen Tod annehmen

Einstellungen zum Schicksal am Lebensende  
aus theologisch-ethischer Sicht

◆ Vorbereitung auf das eigene Sterben ist zunächst eine allgemein menschliche Aufgabe: den Sinn des eigenen Lebens finden, der sich auch in der Phase des Sterbens noch bewähren kann; von dem Leben, das auch im Tod noch Bestand hat; sich mit den Begrenztheiten des Daseins versöhnen und die Grenzen akzeptieren, die von außen gezogen sind. Für Christinnen und Christen gewinnt diese Aufgabe besondere Konturen, weil sie ihr Leben als Aufgabe und Geschenk aus der Hand Gottes entgegennehmen. Durch Glauben, Hoffnung und Liebe können sie ihr Sterben bewusst gestalten und begleiten (lassen). (Redaktion)

Die philosophische Besinnung auf die Bedeutung des Todes für das menschliche Leben führt vor das merkwürdige Faktum, dass uns der Tod zuerst in der Gestalt des fremden Todes begegnet. Es ist der Tod der anderen, der uns zu denken gibt. Der Tod unserer Angehörigen und Freunde ist uns näher als der eigene Tod, und dies nicht nur im zeitlichen Sinn, sondern auch, weil wir ihn als schmerzliches Ereignis und als bitteren Verlust erfahren, durch den wir selbst unwiderruflich ärmer werden. Den eigenen Tod dagegen erleben wir nicht als Verlust für uns selbst; der metaphysische Schauer, den der Gedanke an unser eigenes Nichtsein hervorrufen mag, beeindruckt die meisten Menschen wenig. Wir erleben den eigenen Tod überhaupt nicht direkt und unmittelbar, sondern in Gestalt seiner anonymen Vorboten, im Nachlassen unserer geistigen und körperlichen Kräfte, im Misslingen unserer Pläne in jungen Jahren, in Krankheit und Schuld, in Angst und Einsamkeit oder wenn eine menschliche Beziehung endgültig zerbricht. Wir

sind dann füreinander „gestorben“, aber der eigene Tod bleibt uns auch dabei fremd. Selbst dann, wenn er uns einmal bedrohlich nahe kommt und wir bei einem Autounfall oder einem Bergungsglück dem Tod schon fast ins Auge blicken, bleibt er durch die Schrecksekunde eines kurzen Entsetzens von uns getrennt, ohne dass er uns durch dieses Erlebnis im Nachhinein vertrauter geworden wäre.

Was aber bedeutet dann die Rede vom eigenen Tod? Welchen Sinn hat das Recht, den eigenen Tod in Würde sterben zu dürfen, wenn wir Menschen unseren Tod nicht direkt erleben können? Wenn in den folgenden Überlegungen vom „eigenen“ Tod die Rede ist, ist damit weder das biologische Faktum des medizinischen Todes noch das punktuelle Datum seines Eintritts, sondern der Vorgang des Sterbens und die letzte Wegstrecke des Lebens vor dem von außen verfügbaren Tod gemeint, also der Sterbeprozess, den wir bewusst gestalten und menschlich begleiten können. Das Ereignis des Todes bleibt uns unver-

füßbar, aber das Gesicht des Sterbens verändert sich, je nachdem wie wir uns gegenüber unserem unabwendbaren Schicksal verhalten. Das Wort vom eigenen Tod erschöpft sich dabei nicht im Protest gegen das anonyme Krankenhaussterben, wie er sich in Kunst und Literatur immer stärker artikuliert. Es richtet sich vielmehr an den Sterbenden selbst, für den die Vorbereitung auf den eigenen Tod zur wichtigsten Aufgabe des letzten Lebensabschnittes wird, und an seine Umgebung, die ihn in dieser letzten Lebensaufgabe durch menschlichen Beistand unterstützen soll.

### 1 Einübung ins Sterben als christliche Aufgabe

Wer einem Sterbenden beisteht, der erlebt dessen letzte Wegstrecke vor dem Tod auch als Anfrage an sein eigenes Leben. Er kann den Sterbenden zwar nicht über die Schwelle des Todes geleiten, aber er wird in dem gemeinsam durchlittenen Versuch einer Sinngebung des Todes an die Scheidelinie geführt, an der sich auch für ihn zeigt, worauf menschliches Leben im Ernstfall bauen kann und worauf nicht. Das Nichtwahrhabenwollen und die Verleugnung des Todes, die unseren öffentlichen Umgang mit dem Sterben bestimmen, leugnen nicht nur den unerbittlichen Ernst der letzten Lebensphase des Sterbenden, sondern die Wahrheit menschlichen Daseins im Ganzen. Im Schicksal des Sterbenmüssens

zeigt sich, dass eine partielle Sinngebung des Todes scheitern muss, die dessen Isolierung noch im Versuch seiner Bewältigung wiederholen möchte. Weil der Tod zum Ganzen des Lebens gehört, kann er nur von einem Lebensentwurf her Sinn erhalten, der auf das ganze Leben zielt. Der französische Dichter *Antoine de Saint-Exupéry* (1900–1944) hat dieses Ergebnis der philosophischen Todesbetrachtung unseres Jahrhunderts in einem prägnanten Aphorismus zusammengefasst: „Das, was dem Leben Sinn verleiht, gibt auch dem Tod Sinn.“ Wie Sterbehilfe nichts anderes als Lebenshilfe ist, die dem Kranken in der Situation des Sterbens beisteht, so meint die Vorbereitung auf das eigene Sterben nichts anderes als die Aufgabe, den Sinn des eigenen Lebens zu finden, der sich auch in seiner letzten Phase des Sterbens noch bewähren kann.

Das menschliche Leben wird dadurch nicht zu einem Vorspiel des Todes abgewertet, wie es in einer Traditionslinie der christlichen Spiritualität der Fall war, die von den Kirchenvätern ausging und sich später mit den mittelalterlichen *ars-moriendi*-Traktaten verband.<sup>1</sup> Ursprünglich verstanden sich auch die mittelalterlichen Sterbebücher nicht ausschließlich als Einübung in den Tod; sie handeln vielmehr von der „Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens“<sup>2</sup>. Jeder von uns kommt zwar, wie *Augustinus* das unerbittliche Nahen des Todes beschrieben hat, Jahr um Jahr, Tag um Tag und Stunde um Stunde seinem Tod

<sup>1</sup> Das Motto, das *Johannes Damascenus* unter dem Namen des *Irenäus* überliefert: „Die Lebensaufgabe des Christen ist nichts anderes, als das Sterben einzuüben“ (PG 7,1234), beleuchtet die Konzentration des christlichen Lebensprogramms auf die Einübung in den Tod ebenso wie die berühmte Anleitung der Benediktregel, „täglich die Drohung des Todes vor Augen (zu) haben“, zit. nach *Hans U. von Balthasar* (Hg.), *Die großen Ordensregeln* (Lectio spiritualis 12), Einsiedeln<sup>3</sup> 1974, 198.

<sup>2</sup> So lautet der Untertitel der wichtigen Untersuchung zur mittelalterlichen Sterbekunst von *Rainer Rudolf*, *Ars moriendi* (Forschungen zur Volkskunde 39), Köln–Graz 1957.

näher, so dass unsere ganze Lebenszeit ein einziger „Todeslauf“ (*cursus ad mortem*) ist,<sup>3</sup> aber das Sterben ist dennoch nicht das eigentliche Ziel und der letzte Horizont des Lebens. Dieser ist vielmehr eine Einheit von Leben und Tod, auf die der Mensch schon jetzt zugehen kann, wenn er den Tod und seine Anwesenheit in dieser Zeit nicht aus seinem Lebenshorizont verdrängt. Im Angesicht des Todes lebt deshalb nicht, wer immer an ihn denkt, bis er darüber krank und lebensunfähig wird, sondern wer bereits jetzt von dem lebt, das auch im Tod noch Bestand hat. Das ist der Sinn der merkwürdigen Einsicht des *Augustinus*, wonach der Tod kein schlimmer Tod sein kann, dem ein gutes Leben vorangegangen ist.<sup>4</sup> Der christliche Glaube lädt den Menschen deshalb nicht dazu ein, vom Leben weg auf den Tod zu blicken. Er fordert ihn vielmehr auf, so zu leben, dass er auch im Tod noch den Blick auf das Leben frei behalten kann. Die Kunst des heilsamen Lebens, die auf das Sterben vorbereitet, erinnert den Menschen, solange die Lebensrechnung noch offen ist, an den Maßstab, der nach dem Wort Jesu am Ende über Verlust und Gewinn entscheidet: „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“ (vgl. Mt 16,25). Die Einübung ins Sterben entwertet deshalb das Leben nicht, sondern verweist auf das einzig Notwendige im Leben, das auch im Tod noch Wert behält. Eine *ars moriendi* als die Kunst der rechten Unterscheidung, die den Menschen lehrt, aus allen Lebensbelangen das herauszuschälen, was es wirklich wert ist, gelebt zu werden, steht im Dienst des Lebens. Sie ist Lebenskunst im Angesicht des Todes

und ist so, weil sie bereits im Leben auf das setzt, was bleibt, die beste Vorbereitung auf das Sterben.

## 2 Der Tod als Augenblick einer letzten Entscheidung?

Die Tendenz, das Leben zu einer bloßen Vorstufe des Todes zu entwerten, kann sich allerdings auch hinter einer theologischen Deutung verbergen, die den Tod als den großen Augenblick einer letzten Entscheidung glorifiziert. Der Tod wird dann nicht nur als die Vollendung des Lebens, sondern als sein einzigartiger, privilegierter Ort gesehen, als die letzte Insel einer aus allen Bindungen des Lebens befreiten Freiheit, durch die der Mensch souverän über die Summe seines geschichtlichen Daseins verfügt. Wenn sich der Sinn und die Bedeutung des Sterbens jedoch nur aus der Erfahrung eines gelungenen Lebens erschließen lassen, dann gibt der Mensch im Sterben seinem Dasein keine völlig neue Richtung, so als könnte er das Ruder seines Lebens mit einer trotzigigen Gebärde um 180 Grad herumwenden. Im Tod kommt zur Endgültigkeit, was der Mensch ein Leben lang gesucht und gewollt hat, aber kein miraculöser „letzter“ Entschluss seiner Freiheit ersetzt in diesem Augenblick, was er sich selbst und anderen ein Leben lang schuldig blieb. Darin liegt der furchtbare Ernst der Todesstunde, nicht aber in der leeren Möglichkeit, in einem kurzen Augenblick alles zu gewinnen oder alles zu verspielen.

Der Gefahr, das dem Tod vorausgehende Leben zu entwerten und das eigentliche

<sup>3</sup> De civitate Dei, XIII, 10.

<sup>4</sup> De civitate Dei I, 11: „Von einem bösen Tod kann doch nicht die Rede sein, wenn ein gutes Leben vorausgegangen ist. Denn nur das macht den Tod schlimm, was dem Tode folgt.“ (Zit. nach der Übersetzung von C. Andresen, Bd. I, Zürich 1978, 23).

Drama einer letzten Entscheidungsstunde in den Augenblick des Todes zu verlegen, erlag insbesondere die Theorie einer sogenannten „Endentscheidung im Tod“, die in der katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss des Existenzialismus entwickelt wurde.<sup>5</sup> Darin gilt der Tod als ein privilegierter Moment totaler Selbstverfügung, in dem der Sterbende definitiv über den Sinn seines Daseins im Angesicht Gottes entscheidet. Der Tod soll nicht passiv erlitten, sondern aktiv gestaltet werden; die Situation des völligen Ausgeliefertseins, in der mir jede Selbstverfügung über mein Leben genommen wird, enthält noch immer die Möglichkeit, sich Gott in einem Akt der totalen Hingabe restlos anzuvertrauen und so die letzte Ausrichtung des eigenen Lebens für oder gegen Gott festzulegen.

Die Tragweite einer solchen Endentscheidung im Tod enthüllt sich erst durch eine Analyse der Bedeutung, die der Leibgebundenheit des menschlichen Daseins für das Verständnis der Freiheit und ihrer einzelnen Akte zukommt. Da der Mensch nicht reiner Geist, sondern ein leibseeisches und körpergebundenes Wesen ist, kann er das Entscheidungspotenzial seiner Freiheit nur in der langen Wegstrecke seiner irdischen Lebenszeit durch eine Vielzahl partikularer Wahlakte ausschöpfen. Er muss die Grundrichtung seines Daseins in mühevollen Schritten ausbilden und versuchen, die Einzelentscheidungen in Übereinstimmung mit einer angenommenen Grundentscheidung jeweils neu zu fällen. Diese Partikularität seines Freiheitsvollzuges ist der Körperhaftigkeit seiner ir-

dischen Existenzweise geschuldet, die ihn zwingt, sein personales Dasein in vielen kleinen Schritten auf fragmentarische Weise zu führen.

Wenn nun der Tod innerhalb des anthropologischen Schemas von der Leib-Seele-Einheit des Menschen als Trennung der Seele vom Leib verstanden wird, ist er nicht nur Auflösung und Vernichtung, sondern auch Befreiung von den konstitutiven Einschränkungen personalen Daseins, die aus dem Existenzial der Leiblichkeit resultieren. Der Tod kann dann als eine privilegierte Entscheidungssituation gedeutet werden, die dem Menschen eine im Leben ungekannte Möglichkeit zuspiegelt, sich irreversibel und ganz, ohne die jeder partikularen Entscheidung anhaftende Korrekturoffenheit für oder gegen Gott zu entscheiden.

Sofern der Tod dabei nicht mehr als ein passives Erleiden gedeutet wird, sondern durch ein Ineinander von Aktivität und Passivität bestimmt ist, kann der Moment der Annahme des Todes zugleich als Augenblick einer aktiven Stellungnahme des Menschen gedacht werden: Wie er sich zum Schicksal des Sterben-Müssens verhält, ob er seinen bevorstehenden Tod annehmen und versöhnt auf ihn zugehen kann oder ob er verzweifelt und ohnmächtig dagegen rebelliert, wird zur letzten Tat der Freiheit, zur Selbstfestlegung des Menschen gegenüber dem Schicksal stilisiert.

Dieses dezisionistische Pathos der letzten Entscheidung und der totalen Selbstverfügung steht nicht nur im Widerspruch zur empirischen Außenseite des Sterbens, die durch ein Nachlassen der körperlichen

<sup>5</sup> Vgl. *Ladislav Boros*, *mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung (Welt der Theologie), Mainz <sup>2</sup>1993 und dazu *Thomas Schnelzer*, Tod als letzte Entscheidung. Plädoyer für die Endentscheidungshypothese des Ladislav Boros (Theorie und Forschung 180: Philosophie und Theologie 12), Regensburg 1992.

Kräfte, durch Bewusstseinseintrübung und lange Übergangszeiten zu halbbewussten Zuständen gekennzeichnet ist. Indem sie der Stellungnahme gegenüber dem Schicksal des Todes höchste Bedeutsamkeit für das Verständnis des Lebens einräumt, entwertet die Theorie der Endentscheidung zugleich das Gewicht der gesamten dem Tod vorangehenden Lebenszeit. Wenn sich deren Ausrichtung durch eine privilegierte Entscheidung auf miraculöse Weise umkehren lässt, kann das Leben selbst nicht mehr als die eigentliche Gestaltungsaufgabe und Bewährungsprobe eines Menschen angesehen werden.

Tatsächlich ist der Tod nicht deshalb die letzte Tat der Freiheit, weil er diese zu ihrer höchsten Möglichkeit emporführt, sondern weil er den Menschen mit der grundlegenden Passivität seines Daseins konfrontiert, die sich in Geburt und Tod am klarsten zeigt und der gegenüber er sich zu williger Annahme oder zu verzweifelter Protest entschließen muss. Wenn ein Mensch gelernt hat, im Leben die Grenzen anzunehmen, die seinem Dasein verfügt sind, dann kann er auch das Sterben zur zusammenfassenden Tat seines Lebens machen und darin seinen Abschluss und seine Vollendung sehen. Wer sich dagegen ein Leben lang mit dem ihm zugefallenen Spielraum nicht abfinden kann, der wird auch in der letzten Ohnmacht des Sterben-

müssens keinen Sinn entdecken und das unbegreiflich Verfügte nicht annehmen können.<sup>6</sup>

Vor der Aufgabe, sich mit den Begrenztheiten seines Daseins zu versöhnen und die Grenzen anzunehmen, die ihm von außen gezogen sind, steht jeder Mensch. Die Vorbereitung auf das Sterben ist deshalb kein ausschließliches Vorrecht der Christen, auch wenn eine rein philosophische *meditatio mortis* ohne das Licht der Auferstehungshoffnung die Verhülltheit des Todes nicht aufhellen kann. Die ethische Lebensaufgabe, an den Grenzen des eigenen Daseins auf eigenmächtige Selbstverfügung zu verzichten und so die eigene Sterblichkeit anzunehmen, gewinnt für den Christen jedoch besondere Konturen, weil er sein Leben als Aufgabe und Geschenk aus der Hand Gottes entgegennimmt. Für den gläubigen Menschen ist die Zeitspanne seines irdischen Daseins ein ihm von Gott her zugedachter Auftrag, den er am Ende seiner geschichtlichen Existenz zurückgibt. Die Einsicht des Glaubens, dass sich alles menschliche Dasein seinem Schöpfer verdankt, bricht dabei nicht erst an den Randzonen des Lebens auf, aber sie bewährt sich in ihnen, weil der Christ auch die undurchschaubaren, dunklen Stunden des Lebens in der Haltung annehmen kann, in der er sein Leben empfangen hat.

<sup>6</sup> Vgl. dazu vor allem *Karl Rahner*, Über das christliche Sterben, in: *ders.*, Sämtliche Werke. Bd. 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes, Zürich 2005, 534–539; *ders.*, Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht, in: *ders.*, Sämtliche Werke. Bd. 22/2: Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie, Zürich 2008, 147–158; *Johannes B. Lotz*, Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens, Frankfurt a.M. 1976, 127–129. Mit der sog. „Endentscheidungsthese“, wonach der Mensch im Tod die „Gesamtentscheidung“ (*Johannes B. Lotz*, ebd.) seines Lebens und „die Tat des Wollens schlechthin“ (*Ladislav Boros*, *mysterium mortis* [s. Anm. 5], 42) wählt, setzen sich vor allem *Eberhard Jüngel*, Tod, Stuttgart 1971, 115–117 und *Gisbert Greshake*, Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese, in: *ders./Gerhard Lohfink* (Hg.), Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg i.Br.–Basel–Wien 1975, 121–130 kritisch auseinander.

### 3 Einübung ins Sterben durch den Glauben

Der Tod Jesu, auf den der Christ getauft ist (vgl. Röm 6,3–4), hat nichts von einem verklärten, mit einem religiösen Nimbus umgebenen Tod an sich. Jesus starb weder den satten Tod der alttestamentlichen Gerechten noch den ruhigen, gefassten Tod der antiken Philosophen, den Plato am Beispiel des Sokrates darstellt.<sup>7</sup> Vielmehr starb Jesus den schrecklichen Tod der Gottferne, der im Alten Testament als entsetzliches Schicksal gefürchtet ist. Der Kreuzestod ist die schlimmste, entehrende Strafe für einen religiösen „outlaw“, und diese trifft gerade ihn, der wie kein Prophet zuvor die rettende Nähe Gottes und den Anbruch der endgültigen Heilszeit verkündet hat. Wir wissen nicht, in welcher Verfassung Jesus seinen Tod bestanden hat, aber wir müssen damit rechnen, dass er verzweifelt und einsam gestorben ist. Seine Freunde haben ihn im Stich gelassen, nur wenige Frauen harreten bei ihm aus. Sein Werk, das mit beachtlichen Anfangserfolgen begann, blieb unvollendet; seine Botschaft wurde nach menschlichen Maßstäben durch sein eigenes Scheitern ebenfalls widerlegt. Nichts von alledem, was Menschen im Sterben erdulden müssen, blieb Jesus erspart, auch nicht der Verrat derer, auf deren Hilfe er gebaut hat.

Ob Jesus selbst an der Treue seines göttlichen Vaters irre wurde und in einer letzten, ausweglosen Verlassenheit gestorben ist, wie manche Exegeten annehmen, wissen wir nicht. Die Worte des

22. Psalms, die ihm von dem ältesten Passionsbericht der Evangelien in den Mund gelegt werden, deuten sein Sterben jedenfalls als ein Ringen darum, das Vertrauen auf die Treue seines Vaters auch vor dem Abgrund des Todes durchzuhalten. Zwar ist es angesichts seines qualvollen Sterbens unwahrscheinlich, dass Jesus den ganzen Psalm bis zu der erhörungsgewissen Bitte von Vers 22 gebetet hat, in der sich ein letztes, triumphierendes Gottvertrauen ankündigt. Aber die kurzen Gebetsschreie, deren genaue Bedeutung die Umstehenden nicht verstanden, sind als Satzfragmente oder Wortfetzen aus diesem Klagepsalm gut verständlich. „Mein Gott bist du ... bleib mir nicht fern“ (V. 11b.20) – wenn Jesus mit diesen Worten auf den Lippen gestorben ist, dann endete er trotz seines äußeren Zusammenbruchs nicht in innerer Verzweiflung, sondern in einem unerschütterlichen Gottvertrauen, das er auch im Abgrund des Todes bewahrt. Wir dürfen seinen Tod dann so verstehen, dass er im Sterben exemplarisch das Ringen des alttestamentlichen Glaubens um die Treue JHWHs zusammenfasst und den Raum der trostlosen Gottferne überwindet, der für einen gläubigen Menschen das Bitterste an seinem Todesschicksal ist.

Der „große Schrei“, den Jesus am Ende seines Lebens ausgestoßen hat (vgl. Mk 15,37), bezeugt dann, dass er den Tod eines Propheten gestorben ist, der in seinem Sterben Gottes rettende Nähe verkündet hat. Der Todesschrei Jesu steht, wenn diese Deutung zutrifft,<sup>8</sup> stellvertretend für den Schrei der Verlassenheit und den

<sup>7</sup> Vgl. vor allem die Schlussworte der Verteidigungsrede des Sokrates, die kein Zittern und kein Zurückweichen vor dem Tod erkennen lassen: „Jedoch – es ist Zeit, dass wir gehen: ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingeht, das ist allen verborgen, außer nur Gott“ (Apologie 42 a).

<sup>8</sup> Vgl. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* (HThKNT II,2), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1977, 496–498.

letzten Hilferuf, mit dem viele Menschen vor Jesus und viele nach ihm in den Tod gegangen sind. Jesus hat durch seinen Tod das Sterben aller Menschen, die auf Gott bauen, zusammengefasst und uns ein Beispiel gegeben, wie wir unseren Tod bestehen können.

Die Situation des Sterben-Müssens kann für gläubige Menschen zur Chance einer Glaubensentdeckung werden, die sie den Ernst dessen erst wirklich erlassen lässt, was sie ein Leben lang gebetet, geglaubt und mit dem Credo der Kirche bekannt haben. Am Anfang steht für den Sterbenden die schmerzliche Erkenntnis, wie sehr er an den Gütern hängt, die ihm das Leben in guten Tagen lebenswert machten, und von denen er nun lassen muss. Wie der alttestamentliche Glaube über diese Erfahrung in seine tiefste Krise geriet, aus der er erst herausfand, als er den Gedanken der rettenden Gottesnähe radikaler zu denken gelernt hatte, so gerät auch der Sterbende zuerst in eine ängstigende Leere, wenn er nach und nach alles aus der Hand geben muss. Erst nachdem er sich in diesem Vakuum vorangetastet hat, wird ihm auf dem dunklen Weg des Abschiednehmens Licht zufallen durch die Gewissheit, dass ihm eines nicht genommen werden kann: die Nähe seines Gottes, auf den er vertraut, und die Gemeinschaft mit Christus, in die er im Sterben noch tiefer hineingenommen wird. Es ist dies die letzte Erkenntnis des Glaubens, die Paulus im Gefängnis niedergeschrieben hat und die vielleicht jeder Christ erst dann verstehen kann, wenn er selbst zum Gefangenen einer schweren Krankheit oder zum Gefangenen des Todes wird. „Für mich ist Christus das Leben, und Sterben Gewinn“

(Phil 1,21). In der Enge seiner Gefängniszelle weitet sich für Paulus das Leben, indem er auf Christus schaut. Im Blick auf ihn ist ihm sogar das Sterben ein Gewinn, weil es ihn Christus näher bringt und ihn ganz mit seinem Leben verbindet. Nicht weil er das geringschätzt, wovon er Abschied nehmen muss oder wegen der Mühsal des Lebens, aus der er im Tod befreit wird, erscheint es Paulus besser, zu sterben. In diesem resignativen Sinn spricht der Trost der Philosophie vom Tod als einem Gewinn, als dem besseren Schicksal, das der Weise dem Leben vorzieht. In den Augen des Glaubens ist der Tod dagegen eine Steigerung des Lebens, weil sich in ihm die Gemeinschaft mit Christus vollendet, in der wir bereits jetzt leben.<sup>9</sup>

Jesus hat in seinem Sterben den bitteren Ernstfall des Todes in der äußersten menschlichen Verlassenheit auf sich genommen, um uns für den Ernstfall unserer letzten Lebensphase zu stärken. Er hat uns die Aufgabe des Sterbens nicht abgenommen, in der jeder zur persönlichen Sinngebung seines eigenen Todes finden muss. Aber er hat den Weg geöffnet und in seinem Sterben aufgezeigt, der über die dunkle Schwelle des Todes ins Geheimnis des göttlichen Lebens führt.

#### 4 Einübung ins Sterben durch die Hoffnung

Es gehört zu den merkwürdigen Erfahrungen, von denen Ärzte und Seelsorger berichten, dass auch sterbende Menschen fast niemals ohne Hoffnung sind. Hoffnung ist nicht eine unrealistische Einschätzung der Zukunft, die auf ein unerklärliches Wun-

<sup>9</sup> Vgl. dazu *Joachim Gnülka*, *Der Philipperbrief* (HThKNT X,3) Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, 18–24.



der hofft, das entgegen aller begründeten Erwartung am Ende irgendwann doch eintritt. Ein solcher Optimismus wird durch die sichtbaren Symptome des Krankheitsverlaufs auch für den Patienten selbst zunehmend widerlegt, während die Hoffnung als letzte Tat des Menschen erst dort aufbricht, wo alles andere Planen und Erwarten an ein Ende kommt. Hoffnung im eigentlichen Sinn nennen wir die Kraft, die dem Sterbenden zuwächst, wenn er am Ende seiner eigenen Kräfte angelangt ist. Sie hat ihren Ort deshalb nicht in der Phase einer ersten Auseinandersetzung mit dem Sterben, in der viele Kranke noch verzweifelt mit einem Wunder oder einer Verwechslung rechnen, sondern sie setzt voraus, dass der Sterbende um seinen nahen Tod weiß und in eine Haltung der Annahme ihm gegenüber hineinwächst. Die Hoffnung, die angesichts des sicheren Todes in ihm aufkeimt, sucht einen *dritten Weg* zwischen Resignation und Rebellion; sie weigert sich, das Schicksal als unabwendbares Ende hinzunehmen, mit dem alles aus ist, und verzichtet zugleich auf den sinnlosen Versuch, sich dagegen aufzulehnen.

Der dritte Weg der Hoffnung beginnt damit, dass im sterbenden Menschen eine Bewegung erwacht, die ihn zu einem inneren Transzendieren der Zeit führt. Der französische Philosoph *Gabriel Marcel* (1889–1973) zeigt am Beispiel eines unheilbaren Kranken, wie sich die anfängliche Hoffnung auf Heilung, wenn sie sich treu bleibt und der Kranke sich nicht selbst aufgibt, zu einem grenzenlosen Vertrauen weitet, das er die „absolute Hoffnung“ nennt. Der Sterbende erfährt von einem bestimmten Zeitpunkt an, was er

bis dahin nur abstrakt geglaubt, aber noch nicht in seinem Herzen verstanden hat: dass für ihn nicht alles verloren ist, wenn er seine Gesundheit nicht wiedererlangt und die erhoffte Heilung ausbleibt. Er erlebt dadurch eine tiefe Umwandlung, die in Wahrheit nicht die Enttäuschung, sondern das grenzenlose Wachstum seiner Hoffnung bedeutet. Diese Umwandlung zeigt sich in einer neuen Zeiterfahrung, die den bevorstehenden Tod nicht mehr als absolutes Ende fürchtet, sondern auf ihn wie auf eine verhangene Grenze zugeht, die sich dem Anbruch des Neuen öffnet. Die Hoffnung erscheint so als ein „Durchbruch durch die Zeit“, während der Verzweiflung das Bewusstsein der „geschlossenen Zeit“ zugrunde liegt, das die eigene Zeit als ein Gefängnis erlebt.<sup>10</sup> Das ist auch der tiefste Grund dafür, dass schwerkranke Menschen über ihren wahren Gesundheitszustand nicht im unklaren bleiben, aber niemals ein präzise benanntes Datum erfahren wollen, das ihnen jeden Ausblick verstellen und sie in ihre definitiv ablaufende Lebenszeit einschließen würde.

Das Geheimnis der Hoffnung lässt sich noch besser verstehen, wenn wir sie von dem Gegensatz zwischen Haben und Sein her beleuchten, der im Lauf der eigenen Lebensgeschichte zu einer grundlegenden Orientierung des Menschen wird. Anders als die Angst und die Verzweiflung, die wir dem Existenzmodus des Habens zurechnen müssen, übereignet die Hoffnung den Menschen auch im Fall einer zum Tode führenden Krankheit unwiderruflich dem Sein. „Man kann die innere Haltung eines Menschen begreifen, der keine Bedingung stellt, keine Grenze setzt, sich einem absoluten Vertrauen überlässt und eben da-

<sup>10</sup> *Gabriel Marcel, Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus (List-Taschenbücher 84), München 1964, 56.*



durch mögliche Enttäuschung überwindet und eine Sicherheit des Seins oder im Sein erfährt, die der grundlegenden Unsicherheit des Habens entgegensteht.“ Solche Hoffnungsgewissheit erscheint als die Antwort des Geschöpfes, das sich dem „absoluten Du“ in allem, was es ist, verdankt weiß und deshalb eine unerschütterliche Sicherheit im Sein erfährt, die das „ontologische Merkmal“ der Hoffnung ist.<sup>11</sup>

Damit weist die Betrachtung der natürlichen Hoffnung, zu der jeder Mensch eine Anlage in sich trägt, bereits auf die Hoffnung des Glaubens voraus, in der Paulus das Unterscheidungsmerkmal des Christseins sieht. Sein Wort von den Heiden, die keine Hoffnung haben (vgl. 1 Thess 4,13; Eph 3,12), meint jedoch nicht, dass den Christen ihre Hoffnung auf das ewige Leben ein sicherer Besitz ist, der ihnen den Schlüssel zum Himmel in die Hand gibt und ein unangefochtenes Sterben sichert. Die verbreitete Ansicht, wonach Christen leichter sterben, weil sie wissen, was nach dem Tod kommt, ist zwar nicht rundweg falsch. Aber sie führt leicht zu einem folgenschweren Missverständnis, das die Rede vom ewigen Leben zu einem billigen Trost verkommen lässt und die radikale Zäsur des Todes verharmlost. Wer sich im Sterben in einer letzten, rückhaltlosen Gelassenheit dem Gott seiner Hoffnung überlässt, der hat in dieser einsamen Stunde keine andere Gewissheit als die, dass er nicht „zuschanden“ kommt (vgl. Röm 5,3; 15,13). Er weiß in der bangen Ungewissheit des Sterbens nicht mehr, als dass er durch den Untergang des Todes in

den Aufgang des ewigen Lebens hineinsterben wird. Die Hoffnung auf das ewige Leben ist die Hoffnung auf ein Geschenk, das der Mensch nur mit leeren Händen empfangen kann. Sie entsteht nicht durch eine erträumte Verlängerung des Lebens in ein eigenmächtig ergriffenes Jenseits hinein, sondern im demütigen und geduldischen Sich-Einlassen auf das unverfügbare Geheimnis des Todes. Die Hoffnung auf das ewige Leben wächst heran, indem der Sterbende Distanz zu dem gewinnt, worauf er sein Leben aus eigener Verfügungsgewalt gebaut hat. Sie lehrt ihn, wenn er allmählich von den Menschen und Dingen Abschied nehmen muss, auf das einzig Notwendige zu schauen, das übrig bleibt, wenn er am Ende die vielen „kleinen“ Hoffnungen seines Lebens an die eine „große“ Hoffnung drangeben muss.<sup>12</sup>

## 5 Einübung ins Sterben durch die Liebe

Es ist eine landläufige, von Christen wie Nicht-Christen geteilte Ansicht, dass Menschen, die an ein Leben nach dem Tod glauben, besser auf das Sterben vorbereitet sind als andere, die ohne diesen Trost in den Tod gehen müssen. Seitdem wir von Erfahrungen in unmittelbarer Todesnähe wissen, die Menschen nach ihrer unverhofften „Rückkehr“ ins Leben oder unter dem Einfluss des Bewusstseins verändernder Drogen berichten, gewinnt die These vom leichteren Sterben gläubiger Menschen sogar den Anschein wissenschaft-

<sup>11</sup> *Gabriel Marcel*, Philosophie der Hoffnung (s. Anm. 10), 48–49. Vgl. dazu auch *Karl Rahner*, Zur Theologie der Hoffnung (SchzTh 8), Zürich 1967, 566–570, und *ders.*, Zu einer Theologie des Todes (SchzTh 10), Zürich 1972, 188–191.

<sup>12</sup> Zur Rede von der „kleinen“ und „großen“ Hoffnung vgl. vor allem *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich <sup>2</sup>1960, 131–132.

licher Seriosität. Nicht wenige Gläubige und auch manche kirchliche Verkündiger sehen darin bereits eine wissenschaftliche Bestätigung des christlichen Glaubens an die leibliche Auferstehung des Menschen. Aber abgesehen davon, dass solche Aussagen immer nur Grenzerlebnisse in äußerster Todesnähe wiedergeben, die prinzipiell diesseits der Todesschwelle bleiben, sind sie auch in sich eine fragwürdige Hilfe für das Verständnis der christlichen Zukunftshoffnung. Sie verweisen auf suggestive Phantasiebilder von außergewöhnlicher Erlebnisintensität und bleiben doch in einer oberflächlichen Sicht gefangen. Sie verdecken dadurch den eigentlichen Grund, warum gläubige Menschen, die ihr Sterben im Blick auf das Kreuz und die Auferstehung Christi annehmen, den Tod nicht fürchten müssen. Diese gehen ja nicht deshalb gelassen in den Tod, weil sie wissen, was „nachher“ kommt, sondern weil sie schon vorher gelernt haben, das Leben loszulassen und seine Enttäuschungen anzunehmen. Wer das Glück und die Freude seines Lebens nicht verkrampft für sich behält, sondern sich selbst weggeben kann, der übt sich in den vielen kleinen Schritten des Loslassens mit einer geradezu spielerischen Absichtslosigkeit

in die Loslösung von allem ein, die später im Sterben von ihm gefordert ist. Indem er in eine heitere Gelöstheit gegenüber den Dingen des Lebens hineinwächst, die ihm bereits vor dem Tod zur Grundstimmung seines Daseins wird, verliert die Erfahrung des Sterbenmüssens ihre total sinnwidrige, alles vernichtende Bedrohlichkeit. Vieles von dem, was der Tod ihm nehmen kann, hat er schon vorher aus der Hand gegeben, so dass er dem Tod, wenn dieser auch das noch von ihm fordert, was er im Leben nicht lassen konnte, in der Verlängerung seiner bisherigen Lebensorientierung begegnen kann. Weil das Loslassen des eigenen Lebens immer nur anfanghaft und fragmentarisch gelingt, wird das Sterben am Ende noch immer als bitterer Verzicht auferlegt sein, in den auch der gläubige Mensch nur in einer schmerzlichen, schrittweisen Ablösung von dem, was er noch nicht hergeben konnte, hineinwächst. Aber er ist der letzten Ohnmachtserfahrung des Todes nicht mehr hilflos ausgeliefert. Weil er ihre Vorboten in sein Leben eingelassen hat, ist er von ferne schon fast vertraut mit ihr. Das ist der tiefe Sinn des bereits zitierten Augustinuswortes, wonach der Tod kein bitterer Tod mehr sein kann, dem ein gutes Leben vorangegangen ist.

Die Grunderfahrung der christlichen Sterbekunst, dass die Einübung in eine gelöste Lebenskunst die beste Vorbereitung auf das Sterben ist, kann jeder Mensch unabhängig davon einsehen, ob er zur Hoffnung auf eine individuelle Überwindung des Todesschicksals findet. Sie kann ohne den Jenseitsglauben bestehen, während dieser umgekehrt ohne den Verzicht auf Besitz, Macht und Lebenschancen vor dem Tod zu einer billigen religiösen Vertröstung wird, die den christlichen Auferstehungsglauben diskreditiert. Wie der Psychologe *Erich Fromm* aufzeigt, kann

---

#### Weiterführende Literatur:

*Reiner Marquard*, Menschenwürdig sterben – Vertrauensbasierte Palliativmedizin versus Suizidbeihilfe und Tötung auf Verlangen, Leipzig 2014.

*Angelika Daiker / Judith Bader-Reissing*, Versöhnt Sterben. Palliative Care im Licht der letzten sieben Worte Jesu, Ostfildern 2014.

*Domenico Borasio*, Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen, München 2014.

---

eine reine Jenseitsvorstellung, die nicht schon im Leben zum Loslassenkönnen befreit, einer im Modus des Habens verhafteten Lebensorientierung keinen wirklichen Trost spenden. „In dem Maß, in dem wir in der Existenzweise des Habens leben, müssen wir das Sterben fürchten, und keine rationale Erklärung wird uns von dieser Angst befreien.“ Die Gegenüberstellung von Haben und Sein als der beiden einzigen Existenzweisen des Menschen führt ihn dabei an den Grundgedanken der christlichen *ars moriendi* heran. „Die Anleitung zum Sterben ist in der Tat dieselbe wie die Anleitung zum Leben. Je mehr man sich des Verlangens nach Besitz in allen seinen Formen und besonders seiner Ich-Gebundenheit entledigt, umso geringer ist die Angst vor dem Sterben, da man nichts zu verlieren hat.“<sup>13</sup>

Von einem philosophischen Standpunkt aus kommt *Wilhelm Kamlah* zur gleichen Erkenntnis. Obwohl er dem Tod in seiner „Meditatio Mortis“ keinen Sinn abgewinnen kann, empfiehlt er dem Menschen nicht die Auflehnung gegen sein absurdes „Widerfahrnis“, sondern die Lebenskunst einer befreienden Annahme des Todes. „Die *ars vitae*, die mit Hilfe philosophischer Besinnung gelingende Kunst zu leben, besteht zuallererst nicht im Handeln-Können, sondern im Loslassen-Können. Die Einübung in die Hinnahme unabänderlicher Verluste durchzieht dann wiederum unser ganzes Leben und findet in der einwilligenden Hinnahme des eigenen Todes nur ihre Vollendung.“<sup>14</sup>

Was in diesen beiden Zeugnissen aus psychologischer Beobachtung und phi-

losophischer Einsicht gesagt ist, entspricht einem Grundgedanken des christlichen Glaubens. Wer ihn nicht nur theoretisch eingesehen, sondern mit seinem Herzen begriffen hat, der hat alles verstanden, was ein christliches Leben und Sterben ausmacht. Das Markusevangelium beschreibt die praktische Grundeinsicht des Christentums als eine paradoxe Einheit von Gewinn und Verlust, zu deren Erkenntnis das Evangelium befreit: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten“ (Mk 8,35). Die Dynamik des Loslassens, in der ein Mensch sich Gott öffnet und sein Leben aus der Hand gibt, kann sich unter vielen Gesichtern zeigen. Ein Mensch „verliert“ sein Leben, wenn er einem Beleidiger verzeiht, oder von erlittenem Unrecht absieht und auf Vergeltung verzichtet. Er lässt sein Leben los, wenn er auf seinen Nächsten zugeht und sich seiner ohne berechnendes Kalkül annimmt. Er löst sich aus der Selbstverkrampfung in das eigene Ich, wenn er das Wagnis des Vertrauens über sein Bedürfnis nach Sicherheit stellt und einem anderen auch dort noch treu bleibt, wo dieser seine Treue gebrochen hat. Schließlich kann einer sein Leben um der Treue zu sich selber willen verlieren, wenn er schlicht auf sein Gewissen hört, auch wenn ihm niemand solche Treue mehr dankt.

Wer dem täglichen Sterben und Loslassen des Lebens nicht aus dem Weg geht, der wird, wenn seine Zeit gekommen ist, auch dem letzten Loslassen des Lebens im Tod ohne Angst entgegengehen können.

<sup>13</sup> *Erich Fromm*, Haben und Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (dtv 1490), Stuttgart 1980, 123–124.

<sup>14</sup> *Wilhelm Kamlah*, Meditatio Mortis. Kann man den Tod „verstehen“ und gibt es ein „Recht auf den eigenen Tod“, Stuttgart 1976, 13.

Er weiß, dass sein Leben nicht vergeblich ist, weil jede gewagte Tat der Liebe, jeder geduldig zu Ende geführte Einsatz und alle drangegebene Mühe seines Lebens nicht ins Leere gehen. Das ist die Erkenntnis der Liebe, die im Angesicht des Todes alle Furcht „vertreibt“, weil sie auf das gesetzt hat, was bleiben wird. Das Leben nach dem Tod, auf das die Liebe zugeht, ist ja nicht ein Hindurchschreiten in einen weiteren Raum unseres Lebenshauses, der sich an die alten anschließt, sondern die endgültig gewordene Ernte und der bleibende Ertrag des ein für allemal getanen Lebens. Wer hier vor dem Tod mehr zu wissen vor-

gibt, betrügt sich selbst und tauscht die Hoffnung, mit der man leben und sterben kann, gegen eine grandiose Erkenntnis ein, die er auf der Schwelle des Todes zurücklassen muss.

**Der Autor:** *Geb. in Stuttgart 1953, Studium der Katholischen Theologie in Tübingen und Rom, Professor für Moralthologie in Regensburg und Freiburg, Publikationen: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2014; Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2014; Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein, Freiburg i. Br. 2014.*

# Das Leiden erklären

THOMAS HARTMANN

## Gott im Himmel, das Böse auf Erden?

Warum es Krankheit, Leid und Katastrophen gibt

Wie kann der gute Gott all das Böse und Leiden in der Welt zulassen? Erstmals bringt dieses Buch Argumente aus den verschiedensten Bereichen zusammen und vereint sie zu einem stimmigen Hoffnungsbild.

»Unkonventionell, spannend und lesenswert.«

DOMRADIO

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2535-2

€ (D) 16,95 / € (A) 17,50



Verlag Friedrich Pustet



[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)