

Stephan Goertz / Magnus Striet

## Ein Gott der Lebenden!

Systematisch-theologische Überlegungen zum Gelingen endlichen Lebens

*Denn wer mehr Leben lebt als eins,  
Der stirbt auch mehr als einen Tod.*  
(Oscar Wilde)

### I

Die biblischen Texte kennen keine Diesseitsvergessenheit. Weder die Texte der jüdischen Bibel, noch die neutestamentlichen. Natürlich spielen auch Fragen des Todes im biblischen Denken zunehmend eine Rolle. Vor allem die Frage nach der Gerechtigkeit für die Toten rückte – und musste es schließlich auch – zunehmend ins Zentrum des Nachdenkens. Zunächst einmal aber sind die biblischen Texte prall voll mit Fragen nach einem gelingenden Leben. Vor allem aber gibt es kein Nachdenken über ein mögliches Leben über den Tod hinaus, ohne dass dieses in seinem Zusammenhang mit dem gelebten Leben geschähe.

Vor dem Hintergrund dieses Erbes muss erschrecken, dass, aus unterschiedlichen Motiven heraus gespeist, dem christlichen Glauben gegenüber immer wieder – und dies ja leider auch nicht zu Unrecht<sup>1</sup> – der Vorwurf erhoben wurde, dass dieser lebensfeindlich sei, Fragen glückenden Lebens und damit die Frage nach dem Glück überhaupt diskreditiert wurden durch eine Theologie, deren hermeneutische Richtschnur einzig und allein die Sünde des Menschen war. Dass der christliche Glaube die Menschen um das Leben vor dem Tode betrüge, zählt zu den klassischen Vorwürfen derjenigen, die im verkündeten Glauben an ein Leben nach dem Tode eine bloße Vertröstungsstrategie entdecken können. Man lese nur bei Bertold Brecht: »Laßt euch nicht betrügen! / Das Leben wenig ist. / Schlürft es in schnellen Zügen! / Es wird euch nicht genügen / Wenn ihr es lassen müsst!«<sup>2</sup>

1 L. Karrer, Glück, in: *Diakonia* 35 (2004), 229–233, hier 232: »Welche moralischen Keulen sind nicht gegen Sexualität, gegen die Sinnlichkeit, gegen die Welt, gegen die Selbstbestimmung und gegen das freiheitsliebende Denken geschleudert worden, statt sich in den Dienst zu stellen für eine Kultur des Glücks und deren Pflege angesichts deren Bedrohung durch den Menschen selber.«

2 B. Brecht, *Gesammelte Werke* 8, *Gedichte* 1, Frankfurt a.M. 1967, 260. Vgl. dazu B. Grom, *Der Tod in der neueren Lyrik*, in: *StZ* 216 (1998), 767–776. Spätestens mit der Aufklärung findet eine Verlagerung der Aufmerksamkeit

Nicht aber ist es allein die um das Leben betrügende Vertröstung, die in die Kritik gerät, sondern mehr noch, dass zugleich mit ihr die mögliche Veränderung der Verhältnisse untergraben wird. Die christliche Hoffnung darauf, dass die Macht des Todes gebrochen ist, bewirke ein sich Abfinden mit dem gegenwärtigen Elend. Der Protest gegen das zum Himmel schreiende Unrecht und Unglück werde um seinen Ernst und seinen Elan gebracht, wenn ein Leben in der Fülle der göttlichen Schau verheißen werde. Erziele der Glaube hier eine beunruhigende Beruhigung der Gläubigen, so verderbe er durch die Versicherung des drohenden jenseitigen Gerichts auch noch das wenige Glück, das im Genuss der irdischen Güter möglich sei. Die repressive christliche Moral entfalte erst durch den Gerichtsgedanken und die Höllenangst ihre ganze Inhumanität. Das Leben trotz Tod zu leben, wird so gleichsam zu einer Aufforderung der Abkehr von der christlichen Religion. Diese linkshegelianischen religionskritischen Zusammenhänge gilt es hier zu erinnern, um zu verstehen, warum die Theologie schließlich antritt zu zeigen, dass das Leben vor dem Tod und trotz des Todes eine neue Qualität gewinnt im Glauben an den lebendig machenden Gott, ja dass der Gott der jüdisch-christlichen Tradition eng bezogen ist auf das Leben. Denn in dem Moment, wo das Leben gelebt und nicht weiter vertröstet sein will, stirbt ein Gott, der dem Leben desinteressiert gegenüber bleibt.

Diese theologische *Wende zum Leben*, so lässt sich vermuten, wurde durch zwei weitere Entwicklungen nochmals forciert. Zum einen büßte die christliche Religion ihre Monopolstellung, nämlich die der verbindlichen Sinngebung des Todes, ein. Weil die Vorführung menschlicher Nichtigkeit nicht selten in den Dienst der moralischen Unterweisungen trat, also funktionalisiert wurde, verlor sie für den nach Emanzipation strebenden Menschen an Glaubwürdigkeit. Zugleich bewirkte die zunehmende Verinnerlichung der Auffassung von Schuld und Strafe (von der Höllenpein zur Gewissenszerknirschung) eine Verlagerung der theologischen Aufmerksamkeit. Die Androhung jenseitiger Verdammnis galt

statt. Die Auskostung des Lebens bis zur letzten Stunde wird kritisch gegen die christliche Tradition des *Memento mori* gewendet, die man als Instrument von Machtinteressen zu deuten beginnt. Der religiösen Sinngebung wird die vermeintliche Friedlichkeit eines natürlichen Todes entgegengesetzt. Dass damit aber eine sinnhafte Integration des Todes in das Leben erschwert wird, zeigen A. Nassehi / G. Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft*. Entwurf zu einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989, 327ff. Vgl. auch N. Ricken, »Memento mori« – oder: Zum Zusammenhang von Bildung und Tod, Vortrag auf dem Jahreskongress 2004 der DGfE in Zürich, März 2004 (unveröffentlichtes Manuskript 2004).

nun als unangebrachte Form der sittlichen Ermahnung. Moralität geschieht um der Moralität willen, nicht aber aufgrund der Androhung äußeren Zwangs. So vermag dann zwar ein drohender Gott ins Legalitätsprinzip zu zwingen, nicht aber die Bestimmung des Menschen zur Moralität einzusehen. Soziologisch betrachtet korrespondiert diesem Vorgang, dass der überlieferte Drohgott in seiner Inhumanität eingesehen und unglaubwürdig wird, ein weiteres. Dem säkular gewordenen Staat kann die Androhung ewiger Verdammnis kein probates Mittel mehr zur Durchsetzung seiner Rechtsvorstellungen sein. In der kirchlichen Verkündigung wurde man dagegen zunehmend gewahr, dass die Androhung der Strafe Gottes die biblische Botschaft vom barmherzigen und gerechten Gott konterkariert. Die Betonung liegt deshalb nun »auf dem Glück und dem Heil statt auf der Verdammnis«<sup>3</sup>, so Alois Hahn. »Mit der Zivilisierung und Disziplinierung der Massen kann auf Höllenstrafen weitestgehend verzichtet werden. Sie stören das Bild des liebenden Gottes und vertreiben die Klientel«<sup>4</sup>. Das Glück in der Spanne von Leben und Tod wird nun zunehmend zum bestimmenden Thema, wenn die Todessemantik überhaupt noch weiterhin primär religiös geschweige denn christlich codiert ist. Denn der Tod kann zwar mit guten Gründen immer noch als »das religiöse Thema schlechthin«<sup>5</sup> bezeichnet werden. Aber eine religiös geprägte Todesdeutung steht, sich bereits lange abzeichnend, inzwischen neben anderen Weisen der Kommunizierbarkeit des Todes innerhalb unterschiedlicher semantischer Funktionssysteme. Nicht nur wird eine christliche Todesdeutung nun zu einer unter vielen religiös möglichen. Vielleicht inzwischen sogar zu einer Minderheitenoption. Sondern zunehmend wird der Tod verobjektiviert. Die Rede vom Tod wird verwissenschaftlicht, verrechtlicht, medikalisiert, politisiert usw. Diese mit der Differenzierung von Kommunikationsweisen einhergehende »Geschwätzigkeit des Todes« (Armin Nassehi) steht einer verbreiteten und vordergründigen Sichtweise der *Todesverdrängung* kritisch gegenüber<sup>6</sup>. Diese

3 A. Hahn, Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie, Frankfurt a.M. 2000, 191. Vgl. auch M.N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004.

4 Hahn, Konstruktionen (s. oben Anm. 3), 190.

5 A. Nassehi, Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2003, 293. Die Begründung – mit Luhmann – lautet: Wenn die Funktion der Religion in der Bestimmbarkeit des Unbestimmbaren liegt, dann wird sich dies besonders am Tod bewähren wollen.

6 Vgl. Nassehi, Geschlossenheit (s. oben Anm. 5), 296ff., im Anschluss an die Kritik von Hahn, Konstruktionen (s. oben Anm. 3), 192–196.

zu beklagen als Zeichen und Ursache moralischer Orientierungslosigkeit, um sich anschließend als Sinndeutungsressource wieder in Erinnerung zu rufen, greift indessen zunächst zu kurz. Eine solche Form von Kulturkritik übersieht, dass genau die Form von Gesellschaft, die angeklagt wird, erst eine individuelle Sinnggebung des Todes ermöglicht. Die ja auch christlicherseits eingeforderte individuelle Stellungnahme dem Tod gegenüber wird in einer Gesellschaft hervorgerufen, die dafür zugleich kulturell allgemeinverbindliche Formen nicht mehr vorsieht. Es kommt jedenfalls nicht notwendig zu einem Verlust, sondern zunächst einmal zu einer Differenzierung von möglichen Sinnggebungen des Todes. Was für die einzelnen zur Konsequenz hat: »Sterben bedeutet eben für viele je anderes, wenn auch das, was man darüber sagen kann, nie einzigartig ist«<sup>7</sup>. Nicht zu bestreiten ist freilich auch, dass es kulturelle Tendenzen gibt, in denen der Tod nicht mehr vorkommt – oder, präziser gesagt, in denen die Verweigerung, in ein existentiell bestimmtes Verhältnis zum Tod zu treten, dominiert. Ein geschwätziges Bereden des Todes kann dann sehr wohl Indiz für eine den Tod verdrängende Kultur sein, jedenfalls bemessen an der Möglichkeit, auch noch und gerade im Bewusstsein der Gewissheit des Todes die Frage nach der Würde und der Bestimmung des Menschen stellen zu können und so die dem Menschen unausweichlich aufgegebenen Aufgabe, sich in ein bestimmtes Verhältnis zum Dasein zu setzen, zu bewältigen.

## II

Wie sich auch das Verhältnis zum Tod im einzelnen gestaltet – was liegt, da der Theologie und dem Christentum das Definitionsmonopol längst entzogen ist, theologisch näher, als sich dieser prekären Lage zu entziehen und die soziale Relevanz und Glaubwürdigkeit auf dem Felde der konkreten Lebensführung zurückzugewinnen, zumal in Zeiten, in denen Entwürfe zur Lebenskunst und zum glücklichen Leben Konjunktur haben<sup>8</sup>. Dass ein Leben in Fülle keine religiöse Vertröstung, sondern eine bereits jetzt wirksame und verändernde Verheißung ist, gilt es aber nicht einfach zu behaupten, sondern praktisch zu bewahrheiten. Die Theologie folgt damit in gewisser Weise der junghegelianischen Philosophie

7 Hahn, Konstruktionen (s. oben Anm. 4), 194.

8 Hier ist vor allem zu nennen: W. Schmid, Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt a.M. 1999. Instruktiv: H. Steinfath (Hg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen, Frankfurt a.M. 1998.

des 19. Jahrhunderts: Sie will praktisch werden<sup>9</sup>. Sie entzieht sich so dem nagenden Verdacht, für ein gelingendes Leben dysfunktional – oder vielleicht dramatischer und heute verbreiteter: schlichtweg irrelevant zu sein. Nicht zuletzt deshalb geschieht eine Wende hin zu Fragen der Orthopraxie. Praktische und politische Implikationen des Glaubens geraten zunehmend ins Zentrum theologischen Nachdenkens. Dabei zeigt sich aber auch, dass die Tradition oder zumindest das, was als Tradition gilt, nicht mehr notwendig Antworten auf die Fragen des Menschen von heute bereit hält. Jedenfalls wird dies so erlebt. Wenn nicht alles täuscht, ist diese Begegnung mit der Tradition oftmals nicht einmal mehr konfliktiv bestimmt. Selbstverständliche Lebensorientierungen können im krassen Gegensatz zu kirchlich vertretenen Positionen stehen, aber es wird nicht einmal mehr als irritierend empfunden. »Es muss«, so Klaus Demmer, »zutiefst beunruhigen, dass der Glaube für die konkrete Lebensbewältigung nichtssagend und geradezu unerheblich wird«<sup>10</sup>.

Innerhalb der theologischen Ethik schlägt sich diese Beobachtung, dass Tradition und faktische Lebensführung immer stärker auseinanderdriften, in dem Bemühen nieder, dem als beengend empfundenen Korsett einer verrechtlichten Morallehre zu entschlüpfen, die oft eher entlang der Vermeidung von sündigen Taten als entlang der Idee einer positiven und ermutigenden christlichen Lebensgestaltung entwickelt wurde. Moralthologie versteht sich demnach nun als eine Handlungswissenschaft, die unter Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse »Ziel- und Leitvorstellungen umfassend geglückten Lebens« entwirft und dabei die Bedeutung des Glaubens für das gute und richtige Handeln des Einzelnen und der Gesellschaft reflektiert<sup>11</sup>. Ohne diese Integration bliebe die theologische Ethik zum einen nicht anschlussfähig an das faktische Selbstverstehen des gegenwärtigen Menschen. Zum anderen ist ja aber auch überhaupt nicht ausgemacht, ob diese nichttheologischen Wissenschaften nicht in der Tat Substantielles zu einem Selbstverstehen des Menschen beizutragen haben. Was zu bestreiten die theologische Anthropologie und damit auch die theologische Ethik wohl auch zu Recht nicht nur ins wis-

<sup>9</sup> Vgl. S. Goertz, Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis (ratio fidei 23), Regensburg 2004.

<sup>10</sup> K. Demmer, Das theologische Anforderungsprofil der Moralthologie. Überlegungen zu einer Ortsbestimmung des Fachs, in: S.E. Müller / B. Sill (Hg.), Glaube, der leben hilft. Moralthologische Perspektiven. FS B. Fraling (GuE 2), Münster 2004, 15–39, hier 16.

<sup>11</sup> J. Reiter, Moralthologie, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 5 (2002), 1495–1498, hier 1495.

senschaftliche, sondern auch ins gesellschaftliche Aus stellen würde. Bei diesem Erneuerungsprozess geht es freilich nicht um einen Bruch mit der Tradition. Sondern um eine Scheidung der Geister.

Der eudaimonistischen und tugendethischen Tradition christlicher Moral wird in diesem Zuge neue Aufmerksamkeit zuteil, weil sie anders als eine am normativ Gesetzhaften interessierte Morallehre das Glücken der ganzen Person in ihrer habituellen Grundausrichtung wie in der Vieldimensionalität ihrer Existenz ins Auge fasst<sup>12</sup>. Ein Glücken aber, das sich der ganzen Hinfälligkeit menschlicher Existenz wohl bewusst bleibt<sup>13</sup>. Theologie bedenkt menschliche Existenz ungeschönt und geht den Infragestellungen ihres Sinns nicht aus dem Wege. »Glauben heißt im Grunde nichts anderes, als in hoffender Gespanntheit des Geistes gegen die verwirrende Sinnlosigkeit, Ungerechtigkeit, ja Brutalität der Wirklichkeit befreiend wie versöhnend anzudenken und entsprechende Handlungsalternativen zu entdecken, um sie dann zeugnishaft durchzusetzen. Er ist geradezu ein flammender Protest des Geistes, kontrafaktisch wie er ursprünglicher und rückhaltloser nicht mehr sein kann«<sup>14</sup>.

Nun wird man kaum bestreiten können, dass diese zu beobachtende Hinwendung der Theologie zu praktischen Fragen nicht nur pragmatische Gründe hat. Vielmehr sind es ja theologische Gründe, ist es die Diesseitsbezogenheit des Glaubens an den rettenden und befreienden Gott, die in dieser Wende zu Fragen rechten Tuns zur Geltung gebracht wird. Dies ist freilich eine Diesseitsbezogenheit, die auf engste Weise verknüpft ist mit dem im jüdischen und christlichen Glauben zugrunde gelegten Gottesbild. Dieser Gott will deshalb Barmherzigkeit und ein Herz aus Fleisch, nicht aus Stein, weil er selbst der Barmherzige ist. Die in vielen theologischen Aufbrüchen der vergangenen Jahrzehnte zu beobachtende Wende hin zu praktischen Fragen ist deshalb keineswegs zufällig oder nur strategischer Art gewesen. Letzten Endes waren es theologische Gründe, ein radikales Neuverstehen des biblisch bezeugten Gottes, die dazu motivierten. Und es mussten und müssen auch theologische Gründe sein. Denn der seit Feuerbach kursierende religionskritische Verdacht, dass Religion nichts ande-

12 Hierzu nur zwei Titel: *W. Korff*, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985; *D. Mieth*, *Die neuen Tugenden*, München 1984.

13 Vgl. dazu *J. Lauster*, *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh 2004.

14 *Demmer*, Anforderungsprofil (s. oben Anm. 10), 27.

res als die Projizierung eines Gattungspotenzials in einen leeren Himmel sei<sup>15</sup>, würde ja auch eine streng an Fragen gelingenden Lebens orientierte Theologie betreffen. Auch eine solche ist nicht einfach davor gefeit, nur Anthropologie zu sein, sofern sie nicht deutlich machen kann, dass sie im Namen des von Welt und Mensch unterschiedenen Gottes über ein diesem Gott entsprechendes Leben nachdenkt und so versucht, gestaltend in alle Dimensionen menschlichen Lebens einzugreifen. Und auch ist der Protest gegen das Unrecht und zugunsten des Lebens im Namen Gottes vom Verstummen bedroht, wenn dieser Name nicht mehr geglaubt, ja dieser vielleicht sogar davon bedroht ist, aus dem kulturellen Gedächtnis zu verschwinden. Vielleicht ist der Prozess dieses Verschwindens Gottes auch schon viel weiter vorangeschritten, als theologisch Interessierte wahrhaben wollen. Und vielleicht verstummt inzwischen auch bereits der Prozess gegen das Unrecht, der sich nicht mehr im Namen des menschenfreundlichen Gottes, sondern ausschließlich im Namen des Menschen formuliert. Zumindest gibt es Tendenzen für solche Prozesse, und sie werden auch seit langem vermerkt. Jürgen Habermas macht, selbst wenn er am Projekt einer konsequenten Übersetzung aller religiösen Semantiken in säkulare Sprache streng festhält, seit langem darauf aufmerksam, dass das auf freiheitlichen Prinzipien ruhende säkulare Gemeinwesen auf Traditionen aufruht, die religiöser Natur sind, und dass es durchaus sein könnte, dass mit dem Erlöschen der Erinnerung an diese Wurzeln dieses Gemeinwesen der Gefährdung erliegen könnte, sich voraufklärerisch zu remythisieren.

Diese Zusammenhänge machen aber eines deutlich. Theologisches Nachdenken über Fragen des Lebens erzwingt immer auch eine Verständigung über das semantische Potenzial des Gottesbegriffs. Dies wird aber nur dann entwickelt, wenn in letzter Ernsthaftigkeit über das menschliche Dasein nachgedacht wird – was einschließt, auch über den Tod nachzudenken. Kann man aber deshalb überhaupt über das Leben nachdenken, über Fragen gelingenden Lebens nachdenken, ohne zugleich auch über den Tod nachzudenken? Und heißt deshalb nicht, über das Leben und den Tod nachzudenken, immer auch über Gott nachzudenken? Und geschehe dies auch nur im Modus seiner Möglichkeit?

15 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1998, 54: »Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d.h. Wirklichen, leiblichen Menschen ...«

## III

Wie trotz Tod zu leben ist, kann als Prüfstein eines Glaubens verstanden werden, »der leben hilft«<sup>16</sup>. Der Glaube soll seine lebensdienliche Kraft entfalten auch angesichts des jeden unerbittlich einholenden Todes. Gerade weil der Tod aber unerbittlich ist, kann es auch kein Nachdenken über das Leben geben, ohne dass dieses nicht zugleich auch ein Nachdenken über den Tod wäre. Deshalb geht es hier in diesen Überlegungen auch nicht um den Einsatz normativer Ethik bei der Bewahrung des Lebens gegen all seine Bedrohungen, sondern um eine zu gewinnende Haltung dem Tod gegenüber, einer Haltung meinem Tod gegenüber, die das sterbliche Leben anzunehmen sich ermutigt und befreit erfährt. Ein Leben trotz Tod ist demnach menschlich möglich als ein Leben aus der »Erfahrung erfüllten Lebens. Wer meint, sein Leben überhaupt noch nicht gelebt zu haben, wird sich schwerlich aus der Hand geben können«<sup>17</sup>. So menschlich leben zu können, bedingt aber ein Verhältnis zum Tod, das zwar nicht notwendig eines der Akzeptanz sein muss. Aber die Gewissheit des Todes darf das Leben auch nicht so durchkreuzen, dass dieses von ihr zerfressen wird. Dies ist aber leichter gesagt und wird auch gemeinhin leichter gesagt, als gelebt. Jedenfalls ist dies dann schwer zu leben, wenn der Mensch nicht ablässt darin, seiner Humanität das Zeichen der Ernsthaftigkeit und damit der Freiheit einzuprägen. Schauen wir präziser auf die Zusammenhänge.

In seinem Essay »Über die Einsamkeit der Sterbenden« hat Norbert Elias die heute verbreiteten Vorstellungen über das Sterben und den Tod mit seiner Theorie des zivilisierten Individuums erklärt. Die Gesellschaftsentwicklung produziert ein Bild des einzigartigen, kontrollierten und letztlich vereinzelt Selbst (>homo clausus<), das so sterben wird wie es lebt: »ganz für sich, eben als isolierte Monade«<sup>18</sup>. Steht das Leben unter dem Verdacht der individuellen Bedeutungslosigkeit, der Einsamkeit, dann droht der sinnlose Tod. Dies abzuwenden, wird zu unserer moralischen Herausforderung und bedeutet, Menschen in ihrem Leben und in ihrem Sterben nicht beachtungslos zu begegnen<sup>19</sup>. Freilich können

16 So der Titel von Müller/Sill (Hg.), Glaube (s. oben Anm. 10).

17 H. Niederschlag, Die Kunst des Sterbens lernen, in: ebd., 187–204, hier 203.

18 N. Elias, Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt a.M. 1982, 83.

19 Vgl. ebd., 96f: »Heute sucht man Sterbenden vor allem dadurch Hilfe zu geben, daß man ihre Schmerzen lindert und, so gut es geht, für ihr körperliches Wohlbefinden sorgt. Durch dieses Bemühen zeigt man ihnen bereits, daß man

diese Begleitungen das Grunddilemma menschlicher Existenz auch nicht beheben. Denn auch da, wo das Sterben nach menschenmöglichen Maßstäben gelingt, bleibt es eine Katastrophe. Das Gerede von der Natürlichkeit des Todes, auch das vom guten Sterben unterschlägt doch, dass der Mensch sein will – und dies auch sein soll, weil seine Würde unbedingt ist.

Der Verdacht aber, dass einem die Momente eigener, sinnvoller Identität stets wieder entgleiten und das Leben fragmentarisch bleiben wird, bohrt sich in die Selbstwahrnehmung des umhergetriebenen Menschen der späten Moderne und lässt den Tod als das Ende eines immer vergeblichen Bemühens erscheinen. Wer vermag zu entscheiden, ob dies als Segen oder als Fluch empfunden wird<sup>20</sup>? Jedenfalls dürfte die Erwartung, dass eine *Ars moriendi* als Einübung in das sterbliche Leben auch den Alltag bestimmen wird, zu der Frage führen, woher denn die hier in Anspruch genommenen Sinnressourcen stammen können. Und angeschräfft: dass das gläubige Individuum ansatzweise sein Sterben und seinen Tod bewusst in seine Existenz zu integrieren vermag, das ist nicht zu bezweifeln und dankbar anzuerkennen, aber was ist mit denjenigen, die der Gabe eines der Verzweiflung widerstehenden Glaubens nicht teilhaftig sind, sei es, dass sie niemals die Gelegenheit zur Selbstannahme hatten, weil sie durch Gewalt oder Schuld daran gehindert wurden, sei es, dass ein anderer Tod ihnen die Hoffnung auf Sinn entwunden hat: *der Tod der anderen*.

»Der eine wurde von einem Stapel Heizkörper erschlagen. Dann lief dieses Mädchen hinter ihrem Schulbus hervor. Einer bekam ein Messer zwischen die Rippen, zwei haben sich selbst umgebracht. Von dem Mädchen, dem man gerne die Schultasche getragen hat, blieb nur ein Motorradhelm auf der Bundesstraße. Eine, die man nie geküsst hat, starb an Brustkrebs. Einer an Aids. Leben heißt, die anderen sterben zu sehen.«<sup>21</sup>

nicht aufgehört hat, ihnen als Menschen Beachtung zu schenken. Aber in vielbeschäftigten Krankenhäusern geschieht das begreiflicherweise oft etwas mechanisch und unpersönlich. (...) Es ist nicht immer ganz leicht, Menschen auf dem Wege zum Tod zu zeigen, dass sie ihre Bedeutung für andere Menschen nicht verloren haben.«

20 Oder in wissenschaftlicher Terminologie: »Der Tod kann insofern einmal als erlösende Befreiung von den sozialen Zumutungen, als Aufhebung unserer Tragik, thematisiert werden, nimmt er uns doch die Last der Anpassung an die gesellschaftliche Alterität ab, andererseits aber als Inbegriff der Tragik selbst, insofern die Versöhnung zwischen Individuum und Gesellschaft als Aneignung der gesellschaftlichen Totalität nur bei unendlicher Lebenszeit möglich wäre«, so Hahn, Konstruktionen, 133, der damit die nicht eindeutige Position von Georg Simmel in dieser Frage wiedergibt.

21 K. Bruckmaier, Acht. Neun. Aus, in: Süddeutsche Zeitung vom 23. Juni 2004.

Die Überlebenden werden mit dieser Frage keinen Frieden machen. Mit dem Grad der Individualisierung, dies sei gegen die vorschnelle Idee anthropologischer Universalien gesagt, verschärft sich das Leiden an der Sterblichkeit. Der Tod eines anderen unverwechselbaren Individuums »ist deshalb um so definitiver, je mehr [er] einzig ist« (Georg Simmel)<sup>22</sup>. Es ist das Sterben und der Tod der von uns geliebten anderen Individuen, die ihr Sterben und ihren Tod nicht einüben konnten, die »zu früh« starben, die den Tod nicht annehmen konnten und nicht durften, deren Tod in einer individualisierten Gesellschaft ein Skandal ist.

Die Gegenwartsliteratur ist voll von solchen Todesthematisierungen. In Siri Hustvedts Roman »Was ich liebte« ist es der Unfalltod des jungen Sohnes, der das Leben der Eltern umstürzt und fortan auseinander treibt. »Wie sollen wir jetzt weiterleben?«<sup>23</sup> Weiter leben trotz eines Todes der Anderen, der auch die Theologie »nicht nur in den Erklärungs-, sondern auch und nicht zuletzt in den Verstehensnotstand«<sup>24</sup> treibt? Und: wie kann – ist diese Frage erlaubt? – Gott weiter leben trotz dieses Sterbens und trotz dieses Todes bar jeden für uns erkennbaren Sinns? Der Notstand des Verstehens fordert die Theologie hinaus, sie darf hier nicht das Denken einstellen und Gott im Unbestimmten lassen. Auch noch hier muss ihre Hoffnung eine begründete Hoffnung sein. Damit wird nichts hinweggeklärt – im Gegenteil: die Theologie verschärft erst den Unfrieden mit dem Tod der anderen, wenn sie von einem gerechten und barmherzigen Gott spricht. Sie ist eine Theologie für die Überlebenden, deren Fragen nicht aufhören und die nichts mit Sinn versehen, was nicht selbst sich in Freiheit dazu verhalten konnte.

So nachvollziehbar und wichtig also der Versuch einer Amalgamierung von Glaube und gutem Leben trotz des Todes ist, weil er sich der Relevanzfrage des Glaubens in der alltäglichen Erfahrungswelt stellt, so eindringlich meldet sich die Frage, was mit all denjenigen ist, die nicht trotz des Todes leben konnten, sondern denen das Leben genommen wurde, plötzlich, quälend, zufällig, gewaltsam. »Schrecklich ist es, wenn Menschen jung sterben müssen, ehe sie

22 G. Simmel, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, München 1985, 97. Insofern hat die jüdisch-christliche Tradition, indem sie das Individuum als eigenwertiges, von Gott gewolltes Subjekt versteht und es so aus dem bloßen Naturzusammenhang entlässt, die Bedrohlichkeit des Todes gesteigert. Und dies nötigt zu einer neuen Intensität der Auseinandersetzung mit der Endlichkeit; vgl. dazu Nassehi/Weber, Tod (s. oben Anm. 2), 148ff.

23 S. Hustvedt, Was ich liebte, Reinbek bei Hamburg 2003 (What I loved, New York 2003), 178.

24 Demmer, Anforderungsprofil (s. oben Anm. 10), 26.

ihrem Leben einen Sinn geben und von den Freuden des Lebens kosten konnten«<sup>25</sup>. Und die, die es mit ansehen mussten, nicht verhindern konnten, schuldig wurden – wie leben diese trotz dieses Todes? Was darf von ihnen verlangt werden, was darf erwartet werden?

## IV

Freilich stehen die bisher vorgetragenen Überlegungen, die vornehmlich nach der Möglichkeit gelingenden und glückenden Lebens angesichts des Todes fragten, bereits unter bestimmten Vorzeichen. Heimlich setzten sie immer bereits voraus, aussagen zu können, was denn gelingendes Leben sei und dass es, jedenfalls zunächst einmal, dieses Leben und nicht irgendein ausstehendes Leben ist, das sein soll und gelebt sein will. Fragt man in religionsgeschichtlicher Perspektive, so ist es zweifelsohne auch das Leben und nicht der Tod, welches im Zentrum theologischen Nachdenkens steht. Dies gilt insbesondere für die abrahamitischen Religionen. Grund hierfür ist sicherlich, dass im Glauben Israels zunächst einmal der Gott JHWH ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Die Durchbrechung der Todesgrenze erfolgt erst spät. Vor allem ist es die bedrückende Frage nach der Gerechtigkeit für die Toten, zumal die Frage nach der Gerechtigkeit für diejenigen, die um der Gerechtigkeit Gottes willen, der Tora, gestorben sind, die die Hoffnung auf Auferstehung aufkeimen und allmählich mit dem Namen des Gottes verbinden lässt, der aus Unterdrückung und Gefangenschaft befreit<sup>26</sup>. Aber selbst wenn schließlich der Tod vertiefend über Gott nachdenken lässt, so hindert dies doch nicht an der Feststellung, dass der Gott Israels ein am Diesseits, ein am Jetzt und seinen konkreten Verhältnissen interessierter Gott ist. Der Grund hierfür liegt darin, dass der Glaube Israels ohne seinen konstitutiven Bezug zur Geschichte nicht zu verstehen ist. Die Gerechtigkeit dieses Gottes spiegelt sich deshalb auch in den konkreten geschichtlichen Formen menschlichen Zusammenlebens wider. Es sind Formen, die immer wieder neu gefunden werden müssen – oder anders formuliert: Immer wieder müssen die konkreten sozialen und kulturellen Verhältnisse daraufhin überprüft werden, ob sie der Gerechtigkeit dieses Gottes entsprechen oder nicht. Dass es Kontrasterfahrungen zur Gerechtigkeit dieses Got-

25 *Elias*, Einsamkeit (s. oben Anm. 4), 99.

26 Vgl. insgesamt S. v. *Dobbeler*, Die Bücher 1/2 Makkabäer (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament), Stuttgart 1997.

tes sind, die dann vor allem die prophetische Kritik provozieren, muss kaum erinnert werden. In ihrem schonungslosen Realismus wissen diejenigen, die im Namen Gottes zur Umkehr aufrufen, dass der Mensch dazu neigt, sich an die endlichen Dinge zu hängen und in deren Vergötzung dann gnadenlos Würde und Rechte der anderen Menschen mit Füßen zu treten. Auch der neutestamentliche Jesus, ganz auf dieser Linie den Gott Israels auslegend, weiß um das Geneigtsein des Menschen, das Böse zu tun – bis dahin, dass keiner mehr da ist, der nicht in dem Bewusstsein lebt, gesündigt zu haben. In der johanneischen Erzählung von der Ehebrecherin (Joh 8,1–11) wird dies schonungslos aufgedeckt, vor allem aber der Hinweis auf die Allgemeinheit der Sünde faktisch mit der Mahnung verbunden, nicht zu verurteilen. Die Sünde *als* Sünde zu identifizieren und den Sünder mit ihr zu behaften, ist allein Sache *Gottes*, nicht aber des Menschen.

Gleichwohl ist der Gott, der die Sünde aufdeckt, ein barmherziger Gott, der die Sünde nicht das letzte Wort über das Verhältnis zwischen ihm und dem Menschen sein lassen will. Ganz im Gegenteil ist Gottes letztes Wort hinsichtlich des Menschen, auf diesen warten zu können<sup>27</sup>, bis dass dieser umkehrt und zu dem Gott entsprechenden Menschen<sup>28</sup> wird. Darauf zu verweisen, heißt nicht, die Rede von der Sünde verbannen zu wollen zugunsten eines Kuschelgottes, dessen einzige Funktion dann darin besteht, das immer schon gelebte Leben nochmals gutzuheißen<sup>29</sup>. Keine Frage ist, dass ein solcher Gott nichts mit dem Gott Israels, damit mit dem Gott Jesu zu tun hätte und damit der biblischen Götzenkritik anheimfallen würde<sup>30</sup>. Deswegen wäre auch der Schluss, viel-

27 H. Verweyen, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg, 2000, 88, der im Anschluss an Hosea die »souveräne Freiheit Gottes« als eine beschreibt, die warten kann: »unendlich lange ..., bis alles, was er als sein Bild erschuf, zu diesem Bilde herangereift ist.«

28 Vgl. den schönen Aufsatztitel von E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: *ders.*, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, 290–317.

29 Vgl. R. Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

30 Wenn wir uns eine Bemerkung erlauben dürfen, die zweifelsohne so manchen, die gegenwärtig in der liturgischen Praxis mit einem überhaupt nicht zu bestreitenden hohen Engagement tätig sind, aufstoßen dürfte: Gerade in Kindergottesdiensten, die viel mehr etwas über den Glauben der Erwachsenen als über den Glauben der Kinder aussagen, fragt man sich ja, ob denn die Infantilität, die hier oftmals herrscht, nicht dem heimlichen Versuch entspringt, die eigene konkrete Existenz bloß nicht in Berührung kommen zu lassen mit dem, was als Glaube ausgegeben wird. Hierfür spricht, dass das Bedürfnis, Gottesdienste zu gestalten und eine Gebetssprache zu verantworten, schnell zu Ende

leicht sogar aus theologischen Gründen Glaube und Ethik strikt trennen zu wollen, ein Irrtum. Zwar ist der Glaube mehr als Ethik. Vor aller Ethik spricht der Glaube an den Gott Israels dem Menschen sein Seindürfen zu. Gotthard Fuchs hat hierfür die schöne Formel vom »kategorischen Indikativ«<sup>31</sup> geprägt. Diesem Gott vertrauen zu können, darauf vertrauen zu können, dass der *Deus semper maior* sein Ja zum Menschen auch da noch aufrechterhält und spricht, wo alle menschliche Möglichkeit zu Ende ist, darauf vertrauen zu können, kategorisch gerechtfertigt zu sein, vermag das Leben von der Not zu entlasten, das Leben selbst auch da noch leisten zu müssen, wo es dieses aus sich selbst heraus nicht mehr vermag – daran nicht nur angesichts der Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten zu scheitern, sondern in dem vergeblichen Versuch bereits jetzt zu verzweifeln.

In seinen Analysen menschlicher Existenz hat Sören Kierkegaard<sup>32</sup> in einer bis heute unübertroffenen Weise die Logik aufgedeckt, die Menschen an sich selbst scheitern lässt. Auch diese Analysen sind radikal diesseitig, interessiert am konkreten Menschsein wie die biblisch-anthropologischen Aussagen. Aber es sind eben Analysen, die das mit der Neuzeit reflexiv gewordene Bewusstsein um die unveräußerbare Würde menschlicher Freiheit sowie ihrer Autonomie konsequent in den Mittelpunkt des Denkens stellen. Kierkegaard beharrt darauf, dass in der radikalen Autonomie des Menschen, dem Freigelassenen der Schöpfung, Gott Gott für den Menschen sein will, und weist zugleich auf, dass der Mensch nur dann wahrhaft Mensch sein und gelingend leben kann, wenn er sich vom Bewusstsein des Angenommenseins durch Gott gefangen nehmen lässt. Denn sofern der Mensch darum weiß oder doch zumindest erahnt, sich in einem unvertretbaren Akt der »Selbst-Wahl« in seinen konkreten Lebensbedingungen übernehmen zu müssen, eben dies die Notwendigkeit seiner Freiheitsbestimmung ist, erfährt er die ganze Abgründigkeit und Ambivalenz menschlicher Freiheit. Weiß der Mensch sich einerseits als radikal frei,

ist, wenn Kinder konzentriert zu fragen beginnen und Antworten erwartet werden. Wenn dieser Prozess überhaupt noch einsetzt, da viele der eingespielten liturgischen Formen jegliche Sperrigkeit vermissen lassen, so dass eine fundamentale Auseinandersetzung mit dem überlieferten Glauben überhaupt nicht mehr stattfinden kann. Das gleiche Phänomen ist freilich auch in ästhetisierenden Gottesdiensten zu identifizieren, wo der Schutzwall der Tradition von der eigenen konkreten Existenz absehen lässt.

31 G. Fuchs, Glaubenserfahrung – Theologie – Religionsunterricht. Ein Versuch ihrer Zuordnung, in: KatBl 103 (1978), 190–216.

32 Vgl. zum Folgenden S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Gütersloh 1992.

weiß er sich doch andererseits als radikal begrenzt. Der Mensch findet sich vor, und nur in der Übernahme dieser konkreten Vorfindlichkeit vermag der Mensch seinen Möglichkeitshorizont adäquat zu realisieren. Und immer schon weiß der Mensch, dass sein Möglichkeitshorizont beschnitten ist durch den kommenden Tod. Der Tod, der bereits in das Leben hineinragt, weil der Mensch wissend auf diesen zuläuft, durchkreuzt bereits das Leben und damit alle menschliche Möglichkeit. Die Lehre von der Erbsünde konsequent freiheitstheoretisch transformierend, zeigt Kierkegaard auf, *dass* und *wie* faktisch alle Menschen diese Aufgabe der »Selbst-Wahl« verfehlen, und er zeigt zugleich den einzig verbleibenden Ausweg aus diesem Dilemma verfehlter »Selbst-Wahl« auf: zu verzweifeln, um dann, in einem letzten Sich-durchsichtig-Werden, sich im Glauben und damit in Gott und seinen Möglichkeiten zu gründen. Die Autonomie des Menschen vollendet sich, indem sie sich in Gott gründet, sich von diesem mit sich selbst beschenken und beanspruchen lässt.

Kierkegaards Existenzanalysen sind deshalb von ungebrochener Aktualität, weil sie frappierend einsichtig zu machen vermögen, warum der Mensch immer wieder dazu neigt, gegenüber sich selbst, mehr aber noch gegenüber dem anderen Menschen gnadenlos zu werden. Es ist die Angst, die die Freiheit überkommt, wenn sie sich dazu aufgefordert sieht, sich eine verbindliche Existenz zu geben, die sie dazu geneigt macht, sich zu abstrahieren und nun nur noch in ästhetisierender Beliebigkeit zu existieren oder gar den mit der Freiheit gegebenen Möglichkeitshorizont auszutoben. Denn sie weiß darum, dass in der Verwirklichung konkreter Möglichkeit, des Liebens eines konkreten Menschen, andere Möglichkeit nicht nur vernichtet wird, sondern er sich diesem anderen Menschen, seinem Ja ausliefert. Und nicht nur dies. Er liefert sich ja auch der Pflicht aus, dieses Ja durchhalten zu sollen, wo schließlich vielleicht die Agonie bestimmend wird. Wo das Leben nicht mehr bestaunt wird, weil es eine im gegenseitigen Ja sich ausdrückende Menschlichkeit möglich macht, sondern der Schmerz bestimmend zu werden droht. Ist es dann aber nicht näher liegender, sich von vornherein jeder verbindlichen Wahl und damit auch der verbindlichen »Selbst-Wahl« zu enthalten? Weil sie den Schmerz unerträglich anspannt? Potenzierend wirkt im Vergleich zu einem Leben, das sich der Ernsthaftigkeit und damit unbedingtem Mitleidens verweigert? Gerade das Phänomen mangelnder Bindungsfähigkeit ist gegenwärtig weit verbreitet. Denn konkrete Verbindlichkeiten einzugehen heißt immer auch, in verbindlicher Weise sich selbst zu wählen, damit behaftbar zu werden. Heißt aber auch hilflos zu werden angesichts von Situationen, wo kein menschliches Erbar-

men mehr hilft, sondern es nur noch auszuhalten gilt. In der Tat, um das diesem Text vorangestellte Motto von Oscar Wilde aufzunehmen: »Wer mehr Leben lebt als eins, der stirbt auch mehr als einen Tod.«

Die im Bereich des Intersubjektiven identifizierte Logik lässt sich auch andernorts identifizieren. Dafür, dass der Mensch dazu geneigt ist, seinen Möglichkeitshorizont auszutoben, lassen sich viele Beispiele anführen – für eine vom Prinzip der Humanität erfüllte Vernunft erschreckende Beispiele. Das Verstehen kommt an Grenzen, wo alles möglich zu werden scheint und die Bosheit oder der Wahn von Menschen Massengräber schafft. Aber muss dies nicht auch noch einmal als in der Konsequenz eines Menschen liegend verstanden werden, der den Möglichkeitshorizont als potenziell eigenen erkannt hat und diesen nun jenseits von Gut und Böse auszuleben beginnt?

Kierkegaards Analysen solcher Existenzen als Verzweigungsformen wollen nun freilich gerade nicht verstehen, um zu entschuldigen. Aber sie wollen errahnen lassen, warum Menschen zu Unermesslichem fähig sind. Auch der in so manchen gentechnologischen Phantasien wütende Machbarkeitswahn könnte seinen heimlichen Grund in einer Verzweigung haben. Die Perfektionierung des Menschen nun durch den Menschen selbst verweigert sich der Anerkennung seines Bedingtheits, seines Verdanktheits. Stattdessen schwingt sich der Mensch nun dazu auf, wie Gott sein und die Schöpferrolle einnehmen zu wollen. Statt sich autonom in Gott zu gründen, auf diesen zu hoffen, wo menschliche Möglichkeit endet, verabsolutiert sich die menschliche Autonomie und wird gewalttätig. Eine menschliche Unterscheidung zwischen lebenswert und nicht lebenswert maßt sich die Rolle Gottes an, muss sich aber auch fragen lassen, ob sie sich nicht maßlos übernimmt. Ein in eigener Autonomie gelebtes Leben, das Freiheit als ethischen Maßstab nimmt, wird sich deshalb Grenzen der Machbarkeit setzen und damit den eigenen Möglichkeitshorizont beschneiden müssen, um nicht in das Dilemma hineinzugeraten, am Ende nicht nur wie Gott sein zu wollen, sondern dies auch zu müssen. Denn nur ein durch Freiheit sich auszeichnender Gott, eine vollkommene Freiheit, der jede mögliche Möglichkeit möglich ist, kann die Hoffnung auf unbedingte, *alle* Menschen umfassende Solidarität<sup>33</sup>, die zu leben dem Menschen aufgegeben ist und die er doch nicht zu leben vermag, weil seine Möglichkeiten begrenzt

33 Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1978, 305–310.

sind, erfüllen. Stirbt diese Hoffnung ab, stirbt vielleicht auch das Bewusstsein dafür, was es heißt, dass einem jeden Menschen eine unveräußerbare und damit auch unverzweckbare Würde zukommt. Heimliche Verzweiflung macht sich breit und zwingt den Menschen dazu, der Hybris des Gottseins zu verfallen. Entschließt der Mensch sich aber zum unbedingten Seinsollen einer jeden menschlichen Freiheit, entspricht er *so* dem Gesetz der Freiheit<sup>34</sup>, dann darf nie ein Mensch verzweckt werden, aus keinem Interesse.

## V

Welche Humanität der Glaube an einen die Freiheit des Menschen wollenden und achtenden Gott entfaltet, auch und gerade angesichts menschlicher Existenzangst in einer Welt voller immer ungenutzter Möglichkeiten, das hat Kierkegaard mit größter Eindringlichkeit vor Augen geführt. Die Beschneidung des Möglichkeitshorizontes muss nicht zur Verzweiflung führen, wenn sich denn der Mensch zur Entschiedenheit befreien lässt. Kierkegaard hat damit Analysen vorgelegt, die ihre Zukunft in unserer viel beschriebenen »Multioptionsgesellschaft« (Peter Gross) vielleicht erst noch vor sich haben.

Die Endlichkeitserinnerung – und dafür steht das *Memento mori* – bewahrt menschliche Existenz vor Illusionen, vor tödlichen Illusionen, wenn man die gezeigte Dynamik einer die eigene Konstitution verdrängenden Sicht auf den Menschen ernst nimmt. Das Verhältnis hat sich also umgedreht: das Nicht-Ausweichen vor der Endlichkeit menschlicher Autonomie muss nun nicht mehr als Beschneidung des Lebens im Interesse der Demütigung, sondern kann als Befreiung des Lebens im Interesse der Würde begriffen werden.

Dass dieser Perspektivenwechsel alles andere als eine selbstproduzierte theologische Wunschvorstellung ist, um endlich doch die vermisste Lebensrelevanz unter Beweis zu stellen und den zu Beginn in Erinnerung gerufenen religionskritischen Vorbehalten zu entkommen, das soll und kann abschließend gezeigt werden. Im Gegensatz zum Beginn des bürgerlichen Zeitalters besitzt das *Memento mori* heute eine kritische Funktion im Dienste der Freiheit. Wie ist es dazu gekommen? Ein früher Artikel des Soziologen Christian von Ferber, der sich aufgeschlossen für normative Ge-

34 Vgl. Th. Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtungen, in: JCSW 36 (1995), 11–26.

danken philosophischer Anthropologie zeigt, weist bis heute den Weg.<sup>35</sup>

Es stimmt schon: die Aussparung des Todes aus der öffentlichen Kommunikation in der bürgerlichen Welt seit dem 17./18. Jahrhundert kann als Versuch gelten, sich gegen ein von der Kirche bestimmtes Ethos durchzusetzen, in dem das Memento mori einen zentralen Platz einnahm. Da klerikale Vorherrschaft als Blockade gesellschaftlicher Innovationen erlebt wurde, tritt die heroische Abschattung der Todeserfahrung in den Dienst eigener, neuer Gestaltungsmöglichkeiten. Dieser von Bernhard Groethuysen<sup>36</sup> eruierte Zusammenhang hebt auf die emanzipatorische Wirkung der Zurückdrängung des Todes aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein ab. Diese soziale Ignorierung des Todes aber ist in der Gegenwart in einen anderen Zusammenhang zu stellen. Sie trägt, das ist die aufregende These, zur »soziale(n) Entmündigung der Individuen«<sup>37</sup> bei, was nichts weniger bedeutet, als die »Würde des Menschen in und gegenüber gesellschaftlichen Zugriffen«<sup>38</sup> zu beschädigen. Der Grund liegt darin, dass das Memento mori die Totalität relativiert, mit der sich die einzelnen Teilsysteme der Gesellschaft gerieren und mit der sie in entpersönlicher Weise die Individuen je in Beschlag nehmen. Die verschiedenen semantischen Codes entwickeln einen selbstbezüglichen und unentrinnbaren Automatismus, von dem zu distanzieren immer schwerer fällt und der in den reibungslosen Konformismus treibt. Die Privatisierung des Todes unterstützt diese scheinbare Fraglosigkeit des gesellschaftlichen Prozesses. In einem parallelen Verlauf hat die Moderne die Lebensfrist überaus erfolgreich ausgedehnt und bisher nicht gekannte Sicherheiten gegenüber den Bedrohungen des Lebens produziert und zugleich die Erinnerung an den Tod in die Privat-

35 C. v. Ferber, *Soziologische Aspekte des Todes. Ein Versuch über einige Beziehungen der Soziologie zur Philosophischen Anthropologie*, in: ZEE 7 (1963), 338–360. Daran später anknüpfend: *Nassehi/Weber*, Tod (s. oben Anm. 2), 331–347. Ausdrücklich vermerkt sei jedoch, dass sich die Reflexion einer heute möglichen Bedeutung des Memento mori stets der eigenen gesellschaftlichen Verfassung bewusst bleiben muss, um nicht zeit- und kontextlose Konzepte zu entwickeln. In einer Situation, in der zunächst ein Überleben in Würde auf dem Spiel steht, wird die Frage der Sinnintegration sekundär. Dort stellen sich der Theologie andere praktische Herausforderungen; vgl. den Hinweis von H. Rolfes, *Ars moriendi. Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil*, in: H. Wagner (Hg.), *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens* (QD 118), Freiburg i.Br. 1989, 15–44, hier 37f.

36 B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd. 1, Halle 1927.

37 Ferber, *Aspekte* (s. oben Anm. 35), 348.

38 Ebd., 339.

sphäre verbannt. So aber versiegt eine Quelle, um »in der Praxis den Abstand zur sozialen Situation aufrechtzuerhalten, aus dem die Freiheit soziokultureller Selbstbestimmung lebt«<sup>39</sup>. Die soziale Verdrängung des Todes wird zum Zeichen verdrängter Freiheit, wenn denn Freiheit auch die Fähigkeit einschließt, gegenüber dem als selbstverständlich Geltenden und Praktiziertem in ein Verhältnis der Distanz treten zu können. Ein nicht nur privat kommuniziertes Memento mori leistet genau diese kritische Distanzierung und es wirft unvermeidlich die Frage nach der Konstitution von Sinn auf. Der Tod nötigt das Individuum zu einer existentiellen Reflexion, nicht eine Gesellschaft, die eine intersubjektiv geteilte Sinnggebung nicht mehr kennt<sup>40</sup>. Das Memento mori ist von einer lebensfeindlichen, entmündigenden Intention heute weit entfernt, im Gegenteil: »nur insoweit, als wir uns bereit finden, die Inhalte, in denen unser Dasein sich als ein sinnvoller Prozeß bewährt, sub specie mortis zu betrachten, erreicht unsere Existenz ihre eigentliche humane Spannung«<sup>41</sup>. Der Tod wirft den Menschen auf sich als *Ganzen* zurück, denn er bedroht unser Selbst. Sinn aber können die zweckrationalen Komponenten der modernen Lebenswirklichkeit nicht garantieren. Kraft zur Distanz ist also notwendig, um den eigenen Lebensprozess nicht in der Zersplitterung münden zu lassen. Im Ringen des Subjekts um sich selbst kann der Glaube an Gott als des *Deus semper maior* die Distanz und Kritik initiieren, die um der Freiheit und des gelingenden Lebens willen vom Todesthema nicht zu lassen bereit ist.

39 Ebd., 343.

40 Vgl. *Nassehi/Weber*, Tod (s. oben Anm. 2), 342f.

41 *Ferber*, Aspekte (s. oben Anm. 35), 358f.