

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Korsch, Dietrich (ed.), *Der verborgene Sinn*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Dober, Hans Martin

Todesanzeige, Tod

in: Korsch, Dietrich (ed.), *Der verborgene Sinn*, pp. 388-397

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Korsch, Dietrich (Hrsg.), *Der verborgene Sinn* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Dober, Hans Martin

Todesanzeige, Tod

in: Korsch, Dietrich (Hrsg.), *Der verborgene Sinn*, S. 388-397

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Tod

Der Tod lässt sich nur aus der Perspektive der Lebenden anzeigen. Er begrenzt das Leben, für das Bewusstsein bleibt er das Andere. „Seiner Immanenz überlassen gedacht, besitzt es die Idee der Endlichkeit nicht.“¹ Schon Epikur hatte diese von der Phänomenologie bestätigte Einsicht in den Witz gefasst: „Das schauerliche Übel, der Tod, geht uns nichts an. Denn solange wir da sind, ist der Tod nicht da; und wenn er da ist, sind wir nicht da.“²

Es bedarf einer intersubjektiven „Fremderfahrung“ (Blumenberg), die die Immanenz des Bewusstseins übersteigt, um einzusehen, was der am Grabe viel zitierte 90. Psalm in solche Worte gefasst hat, die nicht alt werden. Weil ich von meinem Tod nichts weiß, wie es in I. Bergmanns „Das siebte Siegel“, einer filmischen Studie zum Thema treffend heißt, und ihn selbst auch nicht anzeigen kann, bedarf es der anderen. Der Tod sprengt die Kreise des Selben, um all das, was die Individualität eines zu Ende gekommenen Lebens ausgemacht hat, der Erinnerung, dem Gedenken und der Verantwortung der anderen anzuvertrauen.

Wenn er nicht im Alter die Fülle der Jahre vollendet, bricht der Tod meist als das Fremde und Unerwartete in das alltägliche Leben ein. Am 4. 2.1982 notiert P. Noll: „Die Frage ist, wie nahe und ob überhaupt das Leben sich an den Tod herandenken kann ... Es bleibt höchstens das ‚totaliter aliter‘. Doch damit kann man gar nichts anfangen ... Alle diese Versuche, über die Grenze zu schauen, mögen anregend sein, doch muss man zugeben, dass man wirklich nichts sieht. Ich meine daher, dass dies auch nicht die Beschäftigung ist, die der Tod von uns verlangt. Vielmehr geht es ausschließlich um ... das Leben mit dem Tod ... Da wird alles sehr viel einfacher und klarer. Die zeitliche Begrenzung – dass die Uhr abläuft: das ist erfahrbar. Der Tod bleibt sich gleich, aber das Leben wird anders. Die Sinnoasen suche ich mir sorgfältiger aus als früher. Manches wird zur Sinnoase, an dem ich früher achtlos vorbeigegangen bin.“³

An dieser Notiz ist *erstens* bemerkenswert, dass die Schwelle zum Tod durchaus einen Raum intensivierten Erlebens darstellen kann, auch wenn diese Grenze unüberschreitbar ist. *Zweitens* kommt es in einer solchen Schwellenerfahrung darauf an, den Tod in die Perspektive des Lebens zu stellen. Das setzt aber voraus, dass der je eigene Tod als ein unvermeidbar und in Bälde bevorstehendes Ereignis realisiert wird. Diese Einsicht hat auch E. Tugendhat neuerdings in seinen anthropologischen Erwägungen bestätigt, die er im Ausgang von der *Angst* vor dem Tode entfaltet. Diese Angst kann mehrere Motive haben. Das eine ist die Angst davor, dass das Leben *bald* zu Ende sein könnte, dass es „aufhört“. Dass Menschen irgendwann einmal sterben müssen, weiß jeder. Es ist nicht diese allgemein anerkannte Einsicht, die schon Angst hervorruft. Wäre es so, müsste die Todesangst das ganze Leben beherrschen. Sie tritt also in der Nähe des Todes auf, doch sie kann auch ein zweites Motiv haben. Wenn nur noch wenig Zeit zum Leben bleibt, stellt sich nämlich auch die Frage, ob ich mit je meinem bisherigen Leben zufrieden, ob ich im Einklang mit Erfolgen und Misserfolgen, Erreichtem und Nicht-Erreichtem sein kann.⁴ *Drittens* besteht für die menschliche Erfahrung ein Zusammenhang zwischen Tod und Praxis. Der Tod wird erst bewusst, wenn er nicht mehr zu übersehen (und in gewisser Weise auch nicht mehr zu verdrängen⁵) ist. Die Handlungsanforderung, von ihm zu reden, entsteht angesichts des Todes der anderen sowie der Trauer derer,

¹ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 90.

² Zit. nach Jüngel, *Tod*, 18.

³ Noll, *Diktate*, 74f.

⁴ Tugendhat, *Anthropologie*, 159-175. Das aber ist, wie P. Mercier alias P. Bieri es seiner Figur Amadeu de Prado in den Mund legt, „eine Frage des Selbstbildes, der bestimmenden Vorstellung, die man sich vor langer Zeit davon gemacht hat, was man geleistet und erlebt haben müsste, damit es das Leben würde, dem man zustimmen könnte ... so könnte man die Angst vor dem Tod beschreiben als die Angst, nicht der werden zu können, auf den hin man sich angelegt hat.“ (Mercier, *Nachtzug*, 242f.)

⁵ Die These von der Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft ist von U. Roth gründlich diskutiert worden (Dies., *Die Beerdigungsansprache*, 149-219).

die unter der Macht des Todes leiden. Aus dieser knappen Beschreibung des Zusammenhangs von Tod und Praxis ließe sich der vielleicht immer noch öffentlichkeitswirksamste Teil des „Kerngeschäfts“ von Pfarrerinnen und Pfarrern begründen, die Hinterbliebenen im Trauerfall zu begleiten in persönlichen Gesprächen, in der Wahrung angemessener Rituale und in der rednerischen Würdigung der Individualität des Verstorbenen als einer „Rechtfertigung“ und „Heiligung“ von Lebensgeschichten⁶, die außerhalb eines theologischen Deutungsrahmens sinnvollerweise nicht statthaben kann. „Wahre Versöhnung gibt es in der Tat nur mit Gott.“⁷

Mit Kierkegaard wird festzuhalten sein, dass der dem Tod gebührende Ernst am Grabe entsteht, und d. h. in der Erfahrung, dass der andere gestorben ist. M. Kaleko hat einen dichterischen Ausdruck dafür gefunden: „Vor meinem eignen Tod ist mir nicht bang, / Nur vor dem Tode anderer, die mir nah sind. / Wie soll ich leben, wenn sie nicht mehr da sind? – Allein im Nebel tast ich todentlang / Und lass mich willig in das Dunkel treiben. / Das Gehen schmerzt nicht halb so wie das Bleiben. – Der weiß es wohl, dem gleiches widerfuhr; / - Und die es trugen, mögen mir vergeben. / Bedenkt: den eignen Tod, den stirbt man nur, / Doch mit dem Tod der andern muss man leben.“⁸ Es kann sein, dass im Angesicht des Todes alle Selbstverständlichkeiten zerbrechen, über die man sich vorher keine Gedanken machen und über die man auch nicht sprechen musste. Immer spielen auch die Erinnerungen derer, die am Grabe stehen, in die aktuelle Situation hinein.

Jede christliche Aussage über den Tod des Todes⁹ oder über den besiegten Tod (1 Kor 15, 55) oder über die Auferstehung von den Toten muss sich der harten Realität stellen, die am Tod des anderen oder in der Nähe des je eigenen Todes erfahren wird. In der Erfahrung „stärkster Negativität“ (Hegel) wird alle leichtfertige Rede von einem Leben, das weiter geht, oder von einer Hoffnung, die zuletzt stirbt, oder sonst einer „frommen Verkündigungsformel“¹⁰ als Schall und Rauch vergehen. Wie empfindlich die Betroffenen darauf reagieren, hat etwa der Dichter R. Gernhardt unter dem Titel „Sonntagmorgenandacht“ festgehalten: „Bis hierher hat uns / Gott gebracht in / seiner großen / Güte“ – vielleicht sollte / mal jemand dem Chor / im Haus-Sender stecken, / dass er vor Krankenhausinsassen singt.“¹¹

Nur solche Worte werden Bestand haben, die auch den Riss anerkennen, der im Leben bleibt, wenn die Wunden der Vergangenheit wieder aufbrechen, Worte, die durch die theologische Reflexion hindurchgegangen sind. Welche Wege aber führen vom Tode ins Leben? Es sind nicht nur Wege des Wortes und des Denkens, sondern auch solche der Gesten und des Rituals, recht unterschiedlicher symbolischer Formen jedenfalls.

Einer breit rezipierten soziologischen These zufolge besteht die Funktion der Religion auch und gerade unter moderngesellschaftlichen Verhältnissen darin, zur Bewältigung von Kontingenz einen relevanten Beitrag zu leisten. Ist der Tod aber unter der Kategorie der Kontingenz schon zureichend begriffen? Es gibt den Tod, der am Ende „lebenssatt“ gestorben wird (Genesis 25, 8; Hiob 42, 17), aber auch den plötzlich und viel zu früh einbrechenden Tod durch Unfall oder Krankheit. Ja, es gibt so viele Möglichkeiten individuellen Sterbens wie Individuen, den sog. „Freitod“ von eigener Hand eingeschlossen wie die Lebensverlängerung mit Hilfe von Apparaten.¹² Individuell hätte es je und je auch anders kommen können, doch das ist eine weniger weit reichende Aussage wie die, dass der Tod einmal für jeden unaus-

⁶ Vgl. Gräb, Lebensgeschichten, 231-250.

⁷ Benjamin, GS I/1, 184 [Goethes Wahlverwandtschaften].

⁸ „Memento“, Zit. nach: Eschbacher Textkarte 410 „Regenschleier“.

⁹ Vgl. Jüngel, Tod, 145-171.

¹⁰ M. Josuttis, zit. n. H. Luther, Tod und Praxis, 413.

¹¹ Gernhardt, Gedichte 1954 – 1997, Zürich 1999, 635.

¹² Die Problematik von Freitod und Sterbehilfe findet sich differenziert in dem Film „Das Meer in mir“ (Spanien 2005, Drehbuch und Regie: A. Amenábar) dargestellt. Die von E. Lévinas aufgrund der immanenten Struktur des Bewusstseins festgehaltene „Unmöglichkeit, sich zu vernichten“ (Ders., Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984, 46), wird allerdings übergangen. Vielmehr wird die aktive Sterbehilfe in bestimmten Fällen als eine Option empfohlen, für die auch das geltende Recht den Weg frei machen sollte.

weichlich ist, dass er „eine Art Rückkehr ins Allgemeine“ (D. Korsch) darstellt im Sinne des alten *ad plures ire*.

Als Individuum widerfährt dem einzelnen im Tod etwas Allgemeines, doch dieses Allgemeine muss die Individualität eines Menschenlebens nicht zunichte machen, auch im Nachhinein nicht. Prägnant ist dieses unauflösliche Wechselverhältnis im ersten Satz von M. Luthers berühmter Invokavit-Predigt aus dem Jahr 1522 zusammengefasst: „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen.“¹³ Und weil die Individualität des Menschen immer gefährdet ist, wird Rilkes Bitte ohne weiteres zuzustimmen sein: „O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod, / Das Sterben, das aus jedem Leben geht, / Darin er Liebe hatte, Sinn und Not.“

D. Rössler hat auf eine eindruckliche Weise gezeigt, wie das Ritual der Bestattung beide Gesichtspunkte aufeinander bezieht: die Individualität eines Lebens, das im Tod sein Ende findet, und die Allgemeinheit des Sterbenmüssens als schicksalhafter Bestimmung des Menschen. Das von den verfassten Religionen für den Fall des Todes bereitgestellte Ritual „umfängt und trägt den Trauernden mit feststehenden und bekannten Formen“¹⁴. So vermag es einer Sicherheit im Verhalten der Betroffenen den Weg zu bereiten, auch wenn in deren Selbst- und Weltverhältnis angesichts des erlittenen Verlusts nichts mehr sicher zu sein scheint. Insgesamt ist das Ritual als eine symbolische Form zu begreifen, die den Ausdruck von für die menschliche Situation typischen Erlebnissen ermöglicht, als eine *Sprache*, „in der die extreme individuelle Erfahrung sich zu äußern vermag“¹⁵. Dieser in eine sprachliche Form gebrachte individuelle Ausdruck hat schließlich eine Darstellungsfunktion, die das Individuelle transzendiert. Denn „der Ritus stellt das individuelle Schicksal als das allgemeine und gemeinsame dar“¹⁶. In dieser „Kommunikationsform der Ausnahmesituation“¹⁷ liegen immer wieder neu auszuschöpfende Potentiale der Deutung und der Interpretation.

Doch das Ritual spielt in einer ihm eigenen Ambivalenz. Auf den Begriff gebracht findet sie sich in der neueren Theorie¹⁸, mit Anschauung gefüllt ist er dargestellt im Film. So zeigt etwa „Moonlight Mile“, dass das Ritual einerseits notwendig ist, andererseits aber auch hilflos bis zur Lächerlichkeit sein kann¹⁹: Der Leichnam muss bestattet werden, denn die Verstorbene braucht einen Ort, um ruhen zu können. Auch kann die Bestattung nicht einsam über die Bühne gehen. Doch man weiß nicht genau, was man sagen soll: Die üblichen Höflichkeitsformeln klingen schal und hohl. Der Alltag will sich auch im Außeralltäglichen durchsetzen, doch das Außeralltägliche erweist sich als stärker. In diesem Film wird der Leichenschmaus nach dem Vorbild einer Party begangen, doch es ist alles andere als eine Party.

Nur in einem wachen Bewusstsein ist es möglich, den Gebrauch der Rituale in Freiheit und Angemessenheit zu regulieren. Diese protestantische Grundeinsicht erfordert aber, die Symbolisierungsfunktion des Rituals auf die gedanklichen Gehalte hin zu befragen, die hier Gestalt gewonnen haben. Und man wird zugestehen müssen, dass die ritualisierte Praxis als solche dem Tod noch nicht seinen Stachel nehmen kann.

Einem Wort des Angelus Silesius zufolge lässt sich ein auf das Wesen der Dinge, des Menschen und Gottes sich besinnendes Denken als Bewältigung der Kontingenz auffassen: „Mensch, werde wesentlich: denn wenn die Welt vergeht, so fällt der Zufall weg, das Wesen,

¹³ Zit. nach: M. Luther, *Ausgewählte Schriften* Bd. 1, hg. v. K. Bornkamm u. G. Ebeling, Frankfurt a. M. / Leipzig 1995, 271.

¹⁴ Rössler, *Die Vernunft der Religion*, 31.

¹⁵ A. a. O., 34.

¹⁶ A. a. O., 37.

¹⁷ A. a. O., 36.

¹⁸ Vgl. P. Bahr, *Ritual und Ritualisation. Elemente zu einer Theorie des Rituals im Anschluss an Victor Turner*, in: *ThPr* 2/1998, 143-158; D. Zilleßen, *Ritual oder Theater im Spiel des Lebens*, in: *IJPT* 2/1999, 229-250.

¹⁹ „Moonlight Mile“ (USA 2003, Regie: B. Silberling). In witziger Verfremdung ist dies auch in „About Schmidt“ (USA 2002, Regie: A. Payne) zu sehen.

das besteht.“²⁰ Die abendländische Philosophie ließe sich in ihren Hauptströmungen „von Ionien bis Jena“ hinsichtlich ihrer praktischen Funktion insgesamt nach diesem Muster begreifen. Zu Beginn seines Hauptwerkes „Der Stern der Erlösung“ hat es F. Rosenzweig damit aufgenommen. Die Erfahrung massenhaften Sterbens im Ersten Weltkrieg hatte die Einsicht hervortreten lassen, dass der Tod unausweichlich ist und in seinem Angesicht Angst entsteht, denn es wird eng mit der Zeit. Seit der griechischen Antike sucht die Philosophie das Problem der Veränderung durch Zufälle, die sich nicht vorhersehen lassen, in den Griff zu bekommen, indem sie nach dem unveränderlichen Wesen der Dinge fragt.²¹ Demgegenüber wendet Rosenzweig die Einsicht in das endliche Wesen des Menschen gegen eine Philosophie, die bis hin zum Deutschen Idealismus die Kontingenz der Welt und des (zufällig begrenzten) menschlichen Lebens in ihr dadurch zu bewältigen suchte, dass sie alles in Begriffe fasste, die mit dem Anspruch auftraten, die Erfahrung überhaupt vorstrukturieren, ja „vorsehen“ zu können, sei doch ihre individuelle Kontingenz in der Allgemeinheit ihres Wesens immer schon gut aufgehoben. Auch für die christliche Theologie ist die von Rosenzweig im Anschluss an Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche derart problematisierte „Philosophie des All“ eine stete Versuchung.

Was vermag an die Stelle solcher gedanklicher Kontingenzbewältigung zu treten? Man kann auf andere Gestalten der Philosophie verweisen, die ihren Ausgang von der Phänomenologie genommen haben, und das menschliche *Dasein* unter dem Gesichtspunkt eines „Vorlaufens zum Tode“ beschrieben (wie Heidegger), oder die in produktiver Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie kritisch über Heidegger hinausgegangen sind (wie Tugendhat). Auch Rosenzweig bleibt ja Philosoph. Sein Weg führt „vom Tode“ „ins Leben“ einer von ihm neu entdeckten Religionspraxis. Um die symbolischen und ritualisierten Formen dieser religiösen Gemeinschaften in ihrem Sinn zu begründen, geht er auf die nur durch Erfahrung zu bestätigende Wahrheit des Satzes aus dem Hohen Lied (8,6) zurück, dass stark wie der Tod die Liebe sei. Rosenzweig zufolge werden die liturgischen Ordnungen von Juden- und Christentum von der – über eine bloß gedankliche Kontingenzbewältigung hinausgehende – *Erfahrung* eines Glaubens getragen, für den die Liebe – mit Paulus gesprochen – die größte ist.

Auch in dieser jüdischen Religionsphilosophie bewährt sich die Einsicht christlicher Theologie, dass der entscheidende Unterschied darin besteht, „ob der Mensch im Tode vom Nichts begrenzt wird oder von Gott“²², der *als Liebe* zu denken ist. Im Licht der Gnade und Barmherzigkeit Gottes (um diese alten biblischen Worte zu gebrauchen, auch wenn sie vielen Zeitgenossen fremd geworden sind) kann dann auch die Angst vor dem Tod relativiert werden, die aus Dissonanzen zwischen Selbstbild und tatsächlich gelebtem Leben hervorgeht. Nicht der werden zu können, auf den hin man sich angelegt hat²³, mag zwar auch noch in der Nähe des Todes ein Stachel sein. Aber das Vertrauen, vom *gnädigen* Gott begrenzt zu werden, und nicht vom ungnädigen Anspruch anderer oder von der Macht eines orientierenden Ideals, leistet dem Stich dieses Stachels Widerstand, so dass er den Sieg nicht davontragen muss. Erst durch die Anfechtung hindurch gewinnt der Glaube Kraft. So kann die Erfahrung ihn stützen und umgekehrt der Glaube die Erfahrung leiten. In einem solchen Wechselverhältnis, das für jede theologisch angemessene Alltags-Dogmatik zu fordern ist, findet sich dann auch eine bloß gedankliche Bewältigung des kontingent betreffenden Todes auf eine Praxis des Lebens hin erweitert.

Kann der Glaube im Angesicht des Todes ewiges Leben erfahren? Unabhängig von der Erfahrung der Zeit wird Ewigkeit nicht zu denken sein. Der Tod stellt aber das Ende eines

²⁰ Zit. nach G. Grass, *Beim Häuten der Zwiebel*, Göttingen 2006, 288

²¹ Rosenzweig spielt im genannten Zusammenhang auf Platons *Phaidon* 250a an (Ders., *Der Stern der Erlösung* I, Einleitung, Frankfurt a. M. 1930, 7).

²² Jünger, *Tod*, 166.

²³ S. Anm. 4.

Lebens in der Zeit dar. Danach bleibt nur das Leben der hinterbliebenen Anderen, die für alles weitere verantwortlich sind: die Todesanzeige, das Bestattungsritual, das Gedächtnis. Das Leben geht dann weiter – ohne den Verstorbenen.

Ewiges Leben? Es deutet sich an in der Erfahrung der Zeit, im Innehalten, im Verweilen, in der Freiheit, ja der möglichen Erlösung von der Herrschaft der vergehenden Zeit. Es deutet sich an auf der Schwelle der Trauer vom Tod ins Leben. Inkorporation, Erinnerung und Gedächtnis sind hier die Begriffe, die den Weg weisen. In erfüllten Augenblicken, und sei es im Gebet am Grabe, kann eine erlöste Zeit in die Gegenwart vorfallen, und wir erfahren in ihr die Erlösung von der Zeit. Doch solche Augenblicke, in denen „die Unsterblichkeit der Religion“ erlebbar wird, weil wir für einen Moment lang „eins sind mit dem Unendlichen mitten in der Endlichkeit“²⁴ – auch solche Augenblicke vergehen, bis wir denn im Rhythmus des Lebens die Chance zur Wiederholung ergreifen.

Für den Glauben aber hat sich „eine andere Perspektive im Blick auf diese irdische Welt“ aufgetan, in der es über den Tod hinaus neues Leben zu sehen gibt²⁵, weil und insofern auch über den Tod Jesu neues Leben den Sieg davongetragen hat. Mit Bezug auf diesen Ursprung des christlichen Glaubens sprechen wir Ewigkeit dem angeredeten Du zu, dem wir im Horizont des Unendlichen alles Endliche anvertrauen, um so das Zeitliche zu segnen. „Du ewiger Gott: / lass uns nicht entfallen / von des rechten Glaubens Trost.“²⁶ Ewiges Leben kann sich nur dem Ewigen verdanken, der das Leben spendet, der es gibt und nimmt, „gelobt sei der Name des Herrn“ (Hiob 1, 21). Dem Ewigen befehlen wir jedes menschliche Leben an, wenn es sein Ende gefunden hat, sei es von mehr oder weniger Erfolg gekrönt, von mehr oder weniger Glück erfüllt, mehr oder weniger rechtschaffen geführt worden. Und wir tun das mit den Worten „Er sei ihm / ihr gnädig im Gericht und nehme sie / ihn auf in sein ewiges Reich“: Gott, den wir vertrauensvoll anreden mit den Worten „Vater unser“.

²⁴ F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 133.

²⁵ Vgl. Gräß, Predigtstudie B zu Johannes 9, 1-7, in: P. Krusche u. a. (Hg.), PrSt V/2 (1994/95), Stuttgart 1995, 170.

²⁶ Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Stuttgart 1996, Lied Nr. 518, 3 (M. Luther).