

HERMENEUTISCHE BLÄTTER
2 • 2002

TOD

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Thematisches

Editorial <i>Philipp Stoellger</i>	1
Der Tod im Text. Todesvorstellungen in der Literatur <i>Jan Bauke-Ruegg</i>	2
Die Art, wie einer stirbt. Eine Henkerswahrheit <i>Pierre Bühler</i>	6
Von der Lust an Sterbenssachen. Das Schreckliche lockt <i>Brigitte Boothe</i>	13
Körper im Jenseits. Die Nahtoderfahrung als Statuspassage <i>Hubert Knoblauch</i>	23
Individualisierung und Konsumierung – Zum postmodernen Umgang mit der Todesthematik in Seelsorge und Psychoanalyse <i>Matthias Neugebauer</i>	29
Sterben – eine Frage des guten Lebens <i>Stefan Grotefeld</i>	35
Eine Abdankung am Rande des Lebens <i>Ralph Kunz</i>	43
Satt vom Leben – zum Dessert den Tod <i>Christine Stark</i>	46
Stille, Lärm und Tod – das Leben und der Rock 'n' Roll <i>Peter Schwagmeier</i>	50
Der Tod – ein menschlicher Mangel? <i>Dietrich Korsch</i>	53

Aus dem IHR

Tagungen 2003	
Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion: »Hermeneutik der Religion in pragmatistischer und semiotischer Perspektive« (29.-31.5.2003)	58
Call For Papers – Forschungskolloquium des IHR Zürich: »Krise der Subjektivität – und die Antworten darauf« (4.-5.7.2003)	60
Literaturhinweis: »Mythe & Science«	62
Impressum	63

Editorial

Philipp Stoellger

›Tod‹ in der Weihnachtszeit? Das klingt nach unzeitgemässen Betrachtungen, zu Zeiten von Gesang und Besinnung eine dissonante Unterbrechung. Diese Dissonanz ist eine harte Fügung, seltsam unpassend. Und das war noch nicht einmal beabsichtigt – wie beim Tod üblich.

Aber die Zeit der Erscheinung dieser Hermeneutischen Blätter ist zumindest ein passendes Versehen. Einst waren sie als Fussnote gedacht zum XI. Europäischen Kongress für Theologie, der von der ehrwürdigen ›Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie‹ und der Theologischen Fakultät im September dieses Jahres in Zürich ausgerichtet wurde. Ein wissenschaftliches Grossereignis, das nur alle drei Jahre stattfindet und allenfalls alle neun in der Schweiz. Dieser Kongress hatte ein Thema, das an der Zeit ist: nicht weniger als ›Leben‹, und zwar unter den Aspekten von ›Verständnis, Wissenschaft, Technik‹.

Was lag angesichts dessen näher, als von hermeneutischer Seite zu thematisieren, was sich ›dem Verständnis, der Wissenschaft und der Technik‹ grundsätzlich entzieht, der *Tod* eben. Wie soll man verstehen, wovon wir keinerlei Erfahrung haben? Was wäre eine ›Wissenschaft vom Tod‹? Nur die Technik, die beiden vorausseilt, rückt dem Tod zu Leibe, vergeblich zwar, aber die Unendlichkeit der Aufgabe spornt sie nur an, wie es scheint.

Mit der Zeit aber – mit den kreativen Verzögerungen, die die Nachdenklichkeit der Autoren dieser Blätter mit sich brachte, und zwar im besten Sinne – haben sich die Zeiten geändert. Der Kongress ist vorüber, das Leben geht weiter und der Tod kommt immer noch zur Unzeit. So dissonant der ›Tod‹ zur Weihnachtszeit scheint, so unpassend sind die vorliegenden Blätter dennoch nicht, zum Glück.

Zumindest dem, der in der Adventszeit viel besungen wird, dürften die Hermeneutischen Blätter diesmal ganz angesagt erscheinen. Schliesslich beginnt mit Weihnachten im Grunde schon die Passionszeit, für ihn zumindest. Und für alle übrigen Leser meist schon mit der Adventszeit. Aber das wäre ein anderes Thema von anderen Blättern.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Der Tod im Text

Todesvorstellungen in der Literatur

Jan Bauke-Ruegg

Der Tod als Energie literarischen Schreibens

In seiner »Phänomenologie des Geistes« hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel den Tod als »Energie des Denkens« bezeichnet. Was Hegel für die philosophische Reflexion des Geistes formuliert hat, gilt mutatis mutandis für die »Genealogie der Literatur«: Der Tod ist die »Energie des Schreibens«. Schon die ersten archäologisch rekonstruierbaren Schriftzeichen ritzen sich als Grabinschriften gewissermassen in den Tod ein und suchen – dies der testamentarische Charakter allen Schreibens (Jacques Derrida) – gelebtes Leben seiner endgültigen Vernicht(ig)ung und Vergleichgültigung durch den Tod zu entreissen. Hinreichend erklärt ist der Tod mit diesen Inschriften und Postscripta freilich nicht. »Es gibt noch keinen angemessenen Grabspruch«, so Arnold Stadler, der Büchner-Preisträger von 1999, »der diesen Skandal, dass da einer gestorben ist, erklären helfen könnte«. Der Tod, nicht so sehr der eigene Tod – »Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht« (Ludwig Wittgenstein) – sondern der Tod des oder der anderen – »Der Tod des Anderen ist der erste Tod« (Emmanuel Levinas) – gibt Rätsel auf, macht sprachlos und spornt gerade darin erneut und verstärkt zum Schreiben an. Zumindest im Falle des Ich-Erzählers in Arnold Stadlers stark autobiographisch geprägtem Roman »Mein Hund, meine Sau, mein Leben« (1994) ist der Tod der Hunde Caro und Gigi und der Sau Frederic der eigentliche Anlass zur Schriftstellerei: »Damals«, so der Ich-Erzähler im erinnernden Rückblick und mit Anspielung auf den platonischen Topos vom (göttlichen) Wahnsinn der Dichter, »muss ich den Verstand verloren haben, denn unmittelbar darauf begann ich zu dichten. So begann es mit der Schriftstellerei... Der Tod dieser drei Lebensgefährten auf Zeit machte mich zu einer Art Schriftsteller, in jenem Augenblick, der mir die Sprache verschlagen hat.« Denn die Welt, so noch einmal Stadler, war nach diesem dreifachen Tod »nicht mehr vollständig. Und das hat mich schliesslich zum Schreiben gebracht«. Schriftsteller schreiben demnach, um Todesverluste zu kompensieren.

Literatur als Auseinandersetzung mit dem Tod

Nicht nur in Stadlers Schreiben ist der Tod – bis hin zum Roman-
titel »Der Tod und ich, wir zwei« (1996) – präsent. Von den Anfän-
gen der abendländischen Literatur in den griechischen Tragödien hat
der Tod einen prominenten Platz in ihr und tritt quer durch alle
literarischen Gattungen und Formen als literarische Figur auf: als
»recht wirkender Mäher« und gelehrter Disputant in Johann Tepls
»Der Ackermann aus Böhmen« (1401), als metaphorischer »Meister
aus Deutschland sein Auge ist blau / er trifft dich mit bleierner Ku-
gel er trifft dich genau« in Paul Celans »Todesfuge« (1952) oder als
fetter und feister Beerdigungsunternehmer, der den alten und ange-
sichts der Unzahl von Toten im Zweiten Weltkrieg ohnmächtigen
Gott – »Wie die Fliegen kleben die Toten an den Wänden dieses
Jahrhunderts« – als neuer Gott abgelöst hat, in Wolfgang Borcherts
Hörspiel »Draussen vor der Tür« (1947). Bis weit in die Moderne
hinein überwiegt dabei die Darstellung des Todes als erhabener Vor-
gang und seine Verklärung zum eigentlichen Lebensziel. Mit dem
rapiden Wegbrechen der futurischen Eschatologie in der Aufklärung
und der rasanten Entwicklung der modernen Massenmedien mit ih-
ren Möglichkeiten, Todesnachrichten in kürzester Zeit weltweit zu
verbreiten, spätestens aber seit den Massenenmorden im Ersten und
Zweiten Weltkrieg wird der Tod zunehmend als grausames und
sinnloses Ende des menschlichen Lebens empfunden: »Ein Hund /
der stirbt / und der weiss / dass er stirbt /wie ein Hund //«, defi-
niert Erich Fried, »und der sagen kann / dass er weiss / dass er stirbt
/ wie ein Hund / ist ein Mensch.« Zumindest moderne Literatur ist
über viele Seiten eine unaufhörliche Auseinandersetzung mit dem
Tod und der Versuch, dem nicht fassbaren Tod Gestalt und mensch-
liche(re) Züge zu verleihen.

Die Trostlosigkeit des Todes

In der postmodernen westlichen Welt freilich ist die Auseinanderset-
zung mit dem Tod trotz seiner globalen Medienpräsenz längst zur
Todesvergessenheit und -verdrängung mutiert. Zahlreiche Werke
der jüngsten Literatur schreiben daher vom Tod, um seine allgemei-
ne Verdrängung und Tabuisierung in der Gesellschaft (wieder) auf-
zubrechen. Eines dieser – zahllosen – Bücher ist der Roman
»Froschnacht« (1985) des Schweizer Schriftstellers Markus Werner
(*1944). Gegen Ende des Romans, der durchwirkt ist vom – unzei-

tigen – Sterben im nächsten Umfeld seiner beiden Protagonisten, räsonniert Franz Thalmann, ehemals Pfarrer, seit einer Affäre mit einer Minderjährigen nun aber »Saufbruder« und »Lebensberater« über den Tod und seinen Schrecken – auch das spätestens seit dem »Tod des Kammerherrn Christoph Detlev Brigge auf Ulsgaard« in Rainer Maria Rilkes »Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge« (1910) ein fester Topos in der Literatur. »Man könnte heiter sein,« so Franz Thalmann, »wenn er das Leben nur *vernichten* würde, so gnädig aber ist er nicht..., er macht es vielmehr *nichtig*, unser Dasein, und es ist mehr als nur ein muskuläres Phänomen, dass alle Toten aufgerissne Augen haben, die das Entsetzen widerspiegeln, das jeden Sterbenden beim Blick zurück befällt. Der Tod berührt uns an den Schultern, dreht uns – als hätte er nichts weiter als ein Tänzchen vor – um hundertachtzig Grad herum, stösst uns sein Knochenknie ins Kreuz und kommandiert: Nun Augen auf! – Und wir, gewöhnt ans Vorwärtsschauen, gewöhnt, auf Ziele hin zu leben im Glauben, dass jeder zielbewusste Schritt auch sinnvoll sei, wir blicken jetzt verstört auf das, was der abrupte Perspektiven-Wechsel uns vielleicht erstmals sehen lässt: ein Panorama grandioser Kläglichkeit.« Trost ist angesichts dieser Situation für den ehemaligen Pfarrer fehl am Platz: »Ich stand an manchem Sterbebett. Als Pfarrer. Und immer überfordert, hilflos, schuldbewusst. Es war nicht Teilnahmslosigkeit, im Gegenteil, ich spürte einfach meine Ohnmacht, ich spürte, dass für den Todgeweihten der Trost, nach dem er sich so sehnt, erbärmlich klingt und dass er nur aus Höflichkeit und Schwäche nicht ausbricht in ein Hohngeheul. Untröstlichkeit ist das normale Schlussgefühl des Gehenden, nimm seine Hand, sprich wenig, begreife seinen Trotz: er fühlt sich hintergangen, er ist vergleichbar einem Radrennfahrer, der voller Zuversicht in die Pedale tritt und der – beflügelt von der Vorstellung des Ziels, vielleicht sogar des Sieges – Etappe um Etappe tapfer meistert. Er nährt sich dem Ziel, hebt seinen Hintern, spurtet, sieht nicht, dass hinter der Ziellinie die Strasse eingebrochen, die Erde ausgehoben ist, und saust hinab, und es geht allen so«.

Der Tod als Lebenslehre(r)

Was tun angesichts dieses Entsetzens und dieser Untröstlichkeit? Drei Strategien hat Franz Thalmann als Pfarrer wahrgenommen, die Strategie der Verklärung, die den Tod als Tor zur eigentlichen Heimat deutet, die Strategie des Sich-ins-Unvermeidliche-Schickens –

»die meisten ... starren voller Grauen ... auf jenes dürre Pfuschwerk, das in der Sprache aller Nekrologe ›erfülltes Leben‹ heisst« – und schliesslich die Strategie, den eigenen Lebenstext umzudichten, also den Weg zu verklären und nicht erst das Ziel (wie in der ersten Strategie). Franz Thalmann sucht diese gewissermassen postmoderne Variante des klassischen und monastischen »memento mori« geometrisch zu plausibilisieren: »Wir tragen auf der Ordinatenachse y die Todesangst, auf der Abszissenachse x die Lebensfülle ein. Und beide nehmen zu vom Nullpunkt aus. Behauptung: y ist umgekehrt proportional zu x . Das heisst: Die grafisch dargestellte Funktion erweist sich als Hyperbel, die sich der Achse x beziehungsweise y verhalten nähert. Das heisst: Wüchse die Lebensfülle ins Unendliche, dann würde sich die Todesangst (freilich nur asymptotisch) gegen Null bewegen. Bescheiden formuliert: Je molliger die Existenz, desto gelassener der Abgang.« Auch das ist lediglich eine Strategie des Umgangs mit dem Tod und keine gültige Antwort auf sein Rätsel. Zumindest latent schwingt in ihr aber wohl doch das Wissen um die Vergänglichkeit und Kostbarkeit des Lebens mit. Und nur, so die untergründige Botschaft dieser postmodernen ars moriendi, wer das Leben mit allen Sinnen auskostet, kann in der Stunde seines Sterbens »lebenssatt« (Gen 25,8; 35,29; Hi 42,17; 1Chr 23,1; 2Chr 24,15) vom Leben lassen. Es ist der Tod, der uns das Leben lehrt.

— Dr. Jan Bauke-Ruegg ist Privatdozent für Systematische Theologie und Fachmitarbeiter der Zürcher Landeskirche für Hochschulfragen (wsg).

Die Art, wie einer stirbt. Eine Henkerswahrheit

*Im Andenken an Clairette Karakash,
am 9. Juli 2002 tödlich verunglückt*

Pierre Bühler

Der Mann, ein Schriftsteller, sitzt im Dunkeln an seinem Schreibtisch. Der andere klettert durch das Fenster ins Zimmer hinein, und zerbricht dabei, ungeschickt, einen griechischen Weinkrug. So beginnt das Hörspiel »Nächtliches Gespräch mit einem verachteten Menschen« von Friedrich Dürrenmatt¹.

»Verächtlichster unter den Menschen«

»Der Mann« und »der andere«: Zwischen diesen zwei Gestalten, oder besser – da es ja ein Hörspiel ist – zwischen diesen zwei *Stimmen* entwickelt sich ein nächtliches Zwiegespräch. Der Mann wartete auf Besuch, er ahnte, dass jemand kommen musste, um ihn umzubringen, denn er war der Regierung gegenüber in Missgunst geraten. »Der Ministerpräsident hat mich angegriffen, man weiss, was dies bedeutet, die Reden Seiner Exzellenz pflegen unästhetische Folgen zu haben.« (S. 14) Gefangen im Gefängnis der Ächtung des Staates, verlassen von den Freunden (»da sich jeder zum Tode verurteilt, der mich besucht«, S. 15), war er sich darauf gefasst, dass man einmal einen Menschen zu ihm schicken würde, um ihm den Tod zu geben. Erwartet hatte er jedoch einen Mörder, und für diesen hatte er bereits eine grosse Rede vorbereitet. Einen Mörder hätte er würdig empfangen, mit ihm wie mit einem Bruder gekämpft, um ihn in der Triumphstunde seines Todes mit seinem Geist zu besiegen. »Diesem Menschen wollte ich noch einmal – zum letztenmal – sagen, wofür ich ein ganzes Leben lang gekämpft habe. Ich wollte ihm zeigen, was die Freiheit ist, ich wollte ihm beweisen, dass ein freier Mann nicht zittert.« (S. 15)

Doch nun ist nicht ein Mörder gekommen, sondern der Henker, der seit fünfzig Jahren für den Staat Menschen umbringt. »Es freut mich, dass der Staat wenigstens einen Fachmann schickt und keinen

¹ Geschrieben 1951, erstmals 1952 in einer Zeitschrift, 1957 dann in Buchform veröffentlicht. Der Untertitel heisst: »Ein Kurs für Zeitgenossen«. Das Stück wurde im Laufe der Jahrzehnte mehrmals als Theaterstück aufgeführt, als Radiohörspiel gesendet und als Fernsehfilm produziert. Ich zitiere den Text nach der *Werkausgabe in 37 Bänden*, Zürich, Diogenes, 1998, Bd. 17, 9-32.

Anfänger.« (S. 16) Aber trotzdem ist die Enttäuschung gross: Was könnte man schon einem Henker Erhabenes sagen? Der Henker, »ein Beamter..., der tötet und einmal fürs Töten eine Pension beziehen wird, um satt wie eine Spinne auf seinem Sofa einzuschlafen«, ist »verächtlichster unter den Menschen« (ebd.).

Kunst des Sterbens

Diesem »verachteten Menschen« gegenüber vergeht dem Schriftsteller zunächst das Sprechen. Doch gerade dadurch kann er nun auch auf ihn hören. Denn der Henker hat durchaus etwas zu sagen. Zugegeben, er versteht zwar nichts von der Freiheit, für die heute alle kämpfen, und dasselbe gilt von der Gerechtigkeit (vgl. S. 17). Den rasenden Lauf der Welt, das Aufsteigen und Versinken der Menschen, ihre Kämpfe und Niederlagen, all das erahnt er nur bruchstückhaft. Bei ihm bleibt alles gleich, »das immer gleiche Zuschlagen, bei Schuldigen und Unschuldigen, zuschlagen, zuschlagen wie ein Hammer, zuschlagen wie ein Beil, das man nicht fragt« (S. 18). Doch das langjährige Henken hat den Henker nicht gleichgültig gemacht. Auf die etwas gehässige Frage des Schriftstellers »Was ist einem Henker schon wichtig?«, antwortet er: »Die Art, wie einer stirbt, Herr.« (Ebd.) Er habe, so der Henker, gewaltige Unterschiede bei der »Kunst des Sterbens« beobachtet. Er sehe, dass einige diese Kunst besitzen und viele nicht. Es gebe »Stümper in dieser Kunst« und »grosse Meister« (S. 19). Um es wirklich zu erfassen, müsste er zwar mehr von den Menschen wissen, »wie sie in ihrem Leben sind, was sie denn eigentlich unternehmen die ganze ungeheure Zeit über, bis sie zu mir kommen; was das heisst, heiraten, Kinder haben, Geschäfte machen, eine Ehre besitzen, eine Maschine handhaben, spielen und trinken, einen Pflug führen, Politik betreiben, sich für Ideen oder ein Vaterland aufopfern, nach Macht streben, und was man nur immer tut« (ebd.). Deshalb wisse er auch nicht die ganze Wahrheit vom Menschen, sondern nur seine Wahrheit.

Also eine *perspektivische* Wahrheit, die Wahrheit über das Sterben des Menschen aus der Perspektive des Henkers. Und so sagt ihm denn auch der Schriftsteller mit kritischem Ton: »Zeig sie her, deine Henkerswahrheit.« (Ebd.)

Drei Arten des Sterbens

Der Henker unterscheidet zunächst drei Arten des Sterbens. Davon ausgehend, dass das Leben alles sei, was man beim Sterben verlieren könne, habe er zunächst natürlich gefunden, dass man sich gegen den Henker wehre, dass sich ein Kampf mit ihm entwickle. »So starben die wilden Burschen aus den Wäldern, die im Jähzorn töteten oder einen Raubmord unternahmen, um ihrem Mädchen einen roten Rock zu kaufen. ... Da war Verbrechen in ihrem Handeln und Gerechtigkeit in meinem Henken, die Rechnung war klar und ging auf. Sie starben einen gesunden Tod.« (S. 20)

Bei der zweiten Art des Sterbens verschiebt sich die Perspektive. Zwar wird der Henker weiterhin verachtend behandelt, jedoch im stolzen Gefühl, im Recht zu sein. Grosse Reden über Freiheit und Gerechtigkeit werden hier gehalten, die Reichen oder die Tyrannen angegriffen, um damit zu zeigen, wie gleichgültig der Tod gegenüber der Sache des geführten Kampfes ist. »Auch hier war die Rechnung klar und einfach: Es war Krieg zwischen ihnen und mir. Sie starben im Zorn und in der Verachtung, und ich schlug im Zorn zu, die Gerechtigkeit lag bei beiden, meine ich. Die starben einen imposanten Tod.« (S. 21)

Dieses heldenhafte Sterben findet gleich den Beifall des Schriftstellers: »Brav umgekommen! Mögen heute viele so sterben!« (Ebd.) Doch der Henker weiss anderes zu berichten: Zu einem solchen Sterben bedarf es eines Publikums, wie früher bei den öffentlichen Hinrichtungen. »Aber heute hat sich das geändert. Man stirbt allein mit mir.« Und damit kommt es zu einer dritten Art des Sterbens: »Da man mich verachtet, spricht man auch nicht mehr, und das Sterben stimmt dann auch nicht, weil die Rechnung nicht aufgeht und der Verurteilte zu kurz kommt. So sterben sie denn, wie Tiere sterben, gleichgültig, und das ist doch auch nicht die rechte Kunst... Das ist dann ein trauriger Tod.« (S. 21f.)

Der Schriftsteller scheint nun plötzlich resigniert: Er wollte wie ein Held sterben (im Sinne des imposanten Todes also), und nun ist er mit dem Henker allein. »Auch mir bleibt nichts anderes übrig, als umzukommen, wie die Tiere umkommen« – ein trauriger Tod also (S. 22).

Noch ein anderes Sterben...

Doch hier bricht plötzlich eine Wende ins Gespräch ein, mit der knappen Bemerkung des Henkers, es gebe noch ein anderes Sterben. Der Schriftsteller horcht auf. Was denn diese vierte Art des Sterbens sei, fragt er. »Indem man demütig stirbt, Herr.« (Ebd.) Diese Antwort löst zunächst den Zorn des Schriftstellers aus. Demut sei heute eine unanständige Tugend geworden, und man dürfe überhaupt nicht demütig sterben. Diese heftige Reaktion wird nun dazu führen, dass sich zwischen Henker und Schriftsteller die drei soeben beschriebenen Arten des Sterbens sukzessive abspielen, wie drei Phasen einer lebhaften Auseinandersetzung.

Wenn schon der Staat die Gerechten zwingt, wie Verbrecher zu sterben, wolle er auch wie ein Verbrecher mit dem Henker kämpfen. Gelassen antwortet der Henker: »Es ist sinnlos, mit mir zu kämpfen.« (S. 23) Doch der Schriftsteller tritt zum Fenster und schreit in die Nacht hinein: »Hört, ihr Leute, hier kämpft einer mit seinem Henker! Hier wird einer wie ein Tier abgeschlachtet! Leute, springt aus euren Betten! Kommt und seht, in welchem Staat wir heute leben!« (Ebd.) Doch niemand bewegt sich, alles bleibt still. »Man stirbt heute allein. Die Furcht ist zu gross.« (S. 24) Der Schriftsteller greift neben den Zigaretten nun zum Schnaps, und weil der Henker weiterhin gelassen bleibt, speit er dem verachteten Menschen Schnaps ins Gesicht. »Sie sind verzweifelt«, sagt der Henker (S. 25). Es folgt jetzt der Versuch des Schriftstellers, seinen Kampf mit den Waffen des Geistes zu rechtfertigen. Doch er bricht ab, denn der Henker ist nicht aus der Ruhe zu bringen. Und nach einer stillen Zeit kommt die dritte Phase, die des traurigen Todes:

- »Ich kann nicht mehr kämpfen.«
- »Das müssen Sie auch nicht.«
- »Ich bin müde.«
- »Das wird jeder einmal, Herr. (Ebd.)«

Etwas später heisst es dann: »Ich habe mich dir ergeben.« (S. 26) Doch geschickt lenkt der Henker das Gespräch auf die vierte Art des Sterbens um: »Wie die Demütigen, Herr.« (Ebd.) Weil der Kampf durchgekämpft wurde, kann der Schriftsteller nun dem Henker zuhören. Nichts sei so schwer zu verstehen wie die Demütigen, aber wenn es einem gelinge, könne man erkennen, »dass sie die grossen

Meister des Sterbens sind« (ebd.). Sie ergeben sich wie die Traurigen, aber nicht aus Müdigkeit. Zuerst habe er gedacht, es sei die Angst, doch wie die Stolzen hätten auch die Demütigen keine Angst. Deshalb habe er dann gedacht, es seien wohl die Verbrecher, die ihren Tod als Strafe hinnehmen. Aber merkwürdig sei, dass auch Unschuldige demütig sterben, und die seien am schwierigsten hinzurichten, da ihr Tod so irrsinnig und unbegreiflich sei. Heftig tut der Schriftsteller ein solches Sterben als Narrheit ab. Doch der Henker antwortet bloss: »Ich kann Ihnen nur sagen, was ich von denen gelernt habe, die unschuldig starben und demütig, Herr.« (S. 27) Der Schriftsteller bemerkt spöttisch: »Ei! Du lernst auch noch von den Unschuldigen, die du tötest! Das nenne ich praktisch!« (Ebd.) Der Henker lässt sich nicht aus der Ruhe bringen. Was er gelernt habe: »Was ich besiegen kann und was unbesiegbar ist.« Höhnisch fragt der Schriftsteller zurück: »Deine Macht findet ein Ende?« (Ebd.)

Was besiegtbar und was unbesiegtbar ist

Es folgt eine grosse Rede des Henkers. Seine Macht sei die Macht, die die Mächtigen auf ihn übertragen hätten, und damit sei auch die Schande auf ihn abgewälzt, »damit ich ihrer aller Schande trage« (S. 28). So könne man die Mächtigen bewundern, beneiden, so dass alle wie im Rausch nach Brocken der Macht schnappen, während der Henker allein, der verachtete Mensch, die Schande trägt.

Doch an ihm wird auch die Grenze der Macht offenbar. »Ihren Leib kann ich nehmen, Herr, der ist der Gewalt verfallen, denn alles, was in Staub zerfällt, ist ihr unterworfen, aber wofür Sie gekämpft haben, darüber habe ich keine Macht, denn es gehört nicht dem Staub.« (S. 29)² Damit verbindet sich die »Lehre« des demütigen Sterbens:

»Dass einer in der Stunde seines ungerechten Todes den Stolz und die Angst, ja auch sein Recht ablegt, um zu sterben, wie Kinder sterben, ohne die Welt zu verfluchen, ist ein Sieg, der grösser ist, als je ein Sieg eines Mächtigen war. Am leisen Hinsinken der Demütigen, an ihrem Frieden, der auch mich umschloss wie ein Gebet, an der Ungeheuerlichkeit ihres Sterbens, das jeder Vernunft widersprach, an diesen Dingen, die nichts sind vor der Welt als ein Gelächter, weniger noch, ein Achselzucken, offenbarte sich die Ohnmacht der Ungerechtigkeit, das Wesenlose des Todes und die Wirklichkeit des

² Diese Stelle enthält biblische Anspielungen, Gen 3,19 und Mt 10,28.

Wahren, über die ich nichts vermag, die kein Scherge ergreift und kein Gefängnis umschliesst, von der ich nichts weiss, als dass sie ist. ...« (Ebd.)

Wenn der Mensch bloss Leib wäre, wäre es für die Mächtigen leicht, sie könnten ihre Reiche »Quader an Quader gefügt zu einer Welt aus Stein« erbauen (S. 30). Doch gilt hier, wie die Demütigen zeigen, etwas Unbesiegbares:

»... in die Leiber der Geschändeten, mit denen sie bauen, in dieses schwache Material ist das Wissen eingesenkt, wie die Welt sein soll, und die Erkenntnis, wie sie ist, die Erinnerung, wozu Gott den Menschen schuf, und der Glaube, dass diese Welt zerbrechen muss, damit sein Reich komme, als eine Sprengkraft, mächtiger denn jene der Atome, die den Menschen immer wieder umprägt, ein Sauerteig in seiner trägen Masse, der immer wieder die Zwingburgen der Gewalt sprengt, wie das sanfte Wasser die Felsen auseinanderzwängt und ihre Macht zu Sand zermahlt, der in einer Kinderhand zerinnt.« (ebd.)

Diese grossen Überlegungen werden vom Schriftsteller als Binsenwahrheiten abgetan. Worauf der Henker: »Es geht heute nur um Binsenwahrheiten, Herr.« (Ebd.)

Der Henker als Offenbarer

Nach einer Stille geht es nun aber dem Ende zu. Der Schriftsteller hat seine letzte Zigarette zu Ende geraucht. Auch Schnaps will er nicht mehr. Das Fenster wird geschlossen. Die erste Strassenbahn fährt, der Morgen bricht an.

Der Henker hat wie ein Offenbarer gewirkt. »Ich wollte zu meinem Mörder erhabene Dinge sprechen, nun hat der Henker zu mir einfache Dinge gesprochen.« (S. 31) Bescheiden berichtet der Schriftsteller noch einmal, wie versöhnt, über seinen Kampf für Freiheit, Gerechtigkeit, Würde. »Es war ein Kampf um Selbstverständlichkeiten, und es ist eine traurige Zeit, in der man um das Selbstverständliche kämpfen muss.« (Ebd.) Dieser Kampf, dieser gute Kampf wird aber weitergeführt werden. Immer wieder wird er aufgenommen, irgendwo, von irgendwem und zu jeder Stunde. Deshalb darf man ihn beim Eintreten des Todes auch loslassen. »... dann darf man wieder demütig sein, dann geht es um etwas, das nicht selbstverständlich ist: um die Vergebung unserer Sünden und um den Frieden unserer Seelen.« (Ebd.)

Und so ergibt sich denn am Schluss »der Mann« dem »anderen«:

- »Ich habe nichts mehr zu sagen. Es ist soweit. Nimm jetzt das Messer.«
- »Sind Sie wohl in meinem Arm, Herr?«
- »Sehr wohl. Stoss zu. (S. 32)«

Einfaches und Unselbstverständliches

Das Hörspiel von Dürrenmatt verarbeitet auf originelle Weise die alte Tradition des »ars moriendi«, in dem auch immer ein »ars vivendi« auf dem Spiel steht. »Die Art, wie einer stirbt«, offenbart auch die Art, wie einer lebt. Dürrenmatts Verarbeitung geschieht, wie der Untertitel andeutet, in Form eines »Kurses für Zeitgenossen«. Das gibt dem Hörspiel teilweise einen etwas didaktischen Ton. Es steht jedoch fest: »Das Sterben ist eine gar zu schwere Kunst« (S. 25), und der Henker, mit seiner Henkerswahrheit, weiss auch nicht, »ob man diese Kunst lehren kann, noch wie man sie lernt« (S. 19). Ob es also eine Kunst des Sterbens, eine »ars moriendi« gibt, und gar in Form eines Kurses, bleibt schliesslich offen. Sicher aber ist, dass es hier um »einfache Dinge« geht, die auch ein Henker, »verächtlichster unter den Menschen«, sprechen kann, und dass in diesen einfachen Henkersdingen zugleich auch immer das Unselbstverständliche in Leben und Sterben anbricht.

Wie auch beim anderen »Verächtlichsten unter den Menschen«, auf dessen Kommen wir im Dunkeln warten...

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät.

Von der Lust an Sterbenssachen. Das Schreckliche lockt

*»Es ist eine allgemeine Erscheinung in unserer Natur, dass uns das Traurige, das Schreckliche, das Schauerhafte selbst mit unwiderstehlichem Zauber an sich lockt.«
(F. Schiller, Über die tragische Kunst, 30)*

Brigitte Boothe

Todeslust in der Literatur des 20. Jhs.

Das 20. Jh. der Weltkriege, der Demontage von Autoritätstraditionen und der säkularen Demokratisierung hat eine europäische Kunst und Literatur hervorgebracht, die reich ist an religiösen Motiven. Menschliche Existenz erscheint in komischer oder tragischer Fragilität. Sie kommt als beschädigt, als Schwundform, als todverfallen ins Bild. Komische Gottsuche, Gottesfinsternis und leere Transzendenz sind nicht nur Schlüsselthemen für Franz Kafka und Samuel Beckett. Menschliche Existenz in komischer und tragischer Fragilität und Todverfallenheit war auch ein wichtiges Thema der klassischen Psychoanalyse. Freud spricht vom »Todestrieb« (1920) als machtvollem und stumm wirksamem Drang, das eigene Absterben herbeizuführen. Dieser Drang, sich selbst und andere auszulöschen, ist unter bestimmten krisenhaften Bedingungen mächtiger als der »Lebenstrieb«, das Verlangen, Leben zu erhalten, zu vermehren, zu erneuern, zu erweitern. Ersteres, der »Lebenstrieb«, ist eine krafterfüllte Bewegung des Gedeihens, der Entwicklung, der Reife, der Individuation, der Selbstvollendung des Einzelnen oder einer Gemeinschaft. Letzteres, der »Todestrieb«, eine von innen heraus wirksame Bewegung des gewaltsamen oder leisen Verlöschen, der unbedingten Preisgabe an die Destruktion. Diese evolutionär befremdliche Idee wirkt überaus phantasiebeflügelnd, wahrscheinlich gerade der bildhaften und vagen Formulierung wegen. Sie bleibt bis heute innerhalb und ausserhalb der Psychoanalyse umstritten. Sie regt indessen zum Verständnis an für eine breit gefächerte kulturelle Erscheinung des 20. Jhs., und zwar, wenn es, jenseits konfessionell bekennender Kunst und Literatur, um menschliche Bezogenheit auf ein Göttliches geht. Dann sind menschliches Nicht-Gedeihen, das Ausbleiben von Individuation und Personalität, Preisgabe an Tod und Verlöschen Schlüsselmerkmale der Darstellung. Sie verbinden sich auf abgründig ironische Weise mit einem prekären sakralen Bezug, zum Beispiel bei Kafka mit dem vergeblichen Warten auf den »Schlossherrn«, das

»Gericht«, das »Gesetz«, bei Samuel Beckett sprichwörtlich mit dem »Warten auf Godot«. Todestrieb als Abwendung von sozialer Integration, um sich zu verschleudern und auszulöschen und Teil einer grossen Leere zu werden, die etwas Sakrales hat.

Messias-Anspielungen, Verlorene Söhne, Ungerettete

Grossartiger Selbstzerfall ist todesbrünstige Hingabe an grossartig leere Transzendenz. »Heilige Trinker« und nirwanaverfallene Fixer, Depressionszermalnte und bindungslose »Taxidriver« sind uns aus Belletristik, Film und Fernsehen bis heute und bis zum Überdruß wohlbekannt. Diesen Geschichten ist gemeinsam, dass die – überwiegend männlichen – Protagonisten, verstrickt in ein selbstzerstörerisches Aktionsfeld, sich nicht entwickeln, sondern in radikaler Zurückgeworfenheit auf sich selbst in ihrer prekären Existenz jenseits sozialer Einbindung zerfallen, und dass dieser Zerfall eine Art Grosse Absage hin zu einer Art Grosser Freiheit vermittelt. Diese Dramaturgie bedient sich nicht selten explizit religiöser Bildtraditionen und Handlungskonstellationen. Eine davon soll im Folgenden exemplarisch zur Sprache kommen, eine messianische Dramaturgie. Es ist die Geschichte eines Sohnes, der vermeintlich und nach dem Willen des Autors F. Dürrenmatt auf lachhafte Weise zur heiligen Erlöserfigur wird. Diese Sohnesfigur, die als Messias auftreten soll, zeigt modellhaft die Verbindung von Entwicklungsstagnation, personalem Zerfall und vergeblicher Suche nach dem Grossen Vater. Diese Sohnesgeschichte ist interessant, weil sie eine innere Logik hat. Sie lässt sich studieren in Dürrenmatts späten und wenig bekannten Romanentwurf »Der Rebell« (Stoffe III, 281). Hier findet sich unverhüllt das grosse religiöse und literarische Motiv vom Messias, vom gottgesandten Menschheitserlöser. Dürrenmatt verweist im Titel »Der Rebell« freilich nicht auf den religiösen Kontext, sondern auf das Bedeutungsfeld des gesellschaftlichen Umsturzes. Dieser bestimmt aber nicht den Inhalt des Erzählwerkes. Vielmehr sind es dann in der Tat Motive der Befreiung, Rettung und Erlösung, wie die religiöse Überlieferung sie bietet. So ist der künftige »Rebell« zunächst ein verlassener, verarmter und bedürftiger Sohn, der den Vater sucht und schliesslich auf eine heilige Vater-Figur im Amt eines Hohepriesters trifft; ein bedrücktes, geknechtetes Volk hofft auf Erlösung durch einen verheissenen Heiland, man hält ihn, den vermeintlichen Rebellen, für den angekündigten Messias.

Der schwache Sohn als literarischer Protagonist

König Ödipus ist ein starker Sohn und scheitert an seiner Stärke. Der Rebell ist ein schwacher Sohn und feiert das eigene Absterben: heilige Todeslust. Söhne sind es: der Rebell, der verlorene Sohn des Neuen Testaments, König Ödipus. Ödipus, der König, der Bezwin-ger der Sphinx, Befreier von Theben, Gatte und Vater, wird im Lauf der Ermittlungen ein anderer. Wir sehen auf der Bühne, wie dieser Sohn, der unwissentlich seinen Vater erschlagen hat, sich in einem zerreisenden Prozess zwischen Zweifel, Entsetzen und Ah-nung der eigenen Geschichte stellt, sich das Augenlicht nimmt, blind ist wie Teiresias, der Seher, und in der Isolation der sozialen Ächtung weiterlebt als ein anderer und ein Wissender. Der verlore-ne Sohn, reich ausgestattet mit dem Gut, das der Vater ihm auf Verlangen zugeteilt hat, scheitert in der Welt, erfährt dort, verarmt und ruiniert, soziale Ächtung und verwandelt sich, indem er sein Scheitern und das Ausmass seines Scheiterns anerkennt und gerade darin die Liebe des Vaters als Segen und Rettung erfährt. Der Re-bell aber – und damit wird er zu einem Modellfall moderner Lite-ratur – verwandelt sich nicht. Er ist ein Immergleicher, existiert und verendet. Die Verwandlung ist ihm versagt, und damit gleicht er all den anderen Protagonisten der Dürrenmattschen Komödien und vieler grossen und weniger grossen Schriftsteller der Aktualität. Das Ausbleiben der Verwandlung ist bei Dürrenmatt komödienhaft; und doch fühlen wir Leser und Zuschauer uns kaum erheitert, denn al-les, alles schreit nach Verwandlung. Sie bleibt aus.

Versagende Eltern, verlassenes Kind: ein Erfolgsdrehbuch

Freud analysierte in der Dramaturgie der Ödipustragödie ein zen-trales Paradigma von Liebe und Macht. Er analysierte den emotio-nalen Mitvollzug des Zuschauers oder Lesers und formulierte auf dieser Basis das Drehbuch vom Liebesanspruch des starken Sohnes der Mutter gegenüber, vom Wunsch, den Vater auszuschalten und der furchtbaren Konsequenz, sich dem strafenden Überich auszulie-fern. Freud legte in seiner Schrift »Jenseits des Lustprinzips« (1920) und in »Das ökonomische Problem des Masochismus« (1924) den Ansatz einer Geschichte, die uns Heutige mehr bewegt: Ein schwa-cher Sohn entgeht der Herrschaft eines todbringenden Überichs nicht, er betreibt selbstruinös und als ein systematisch Verfallender die eigene Auslieferung. Das ist ein thematisches Feld, das nicht nur

im psychoanalytischen Denken des späten Freud, sondern auch im 20. Jh. in Kunst und Literatur Prominenz genießt. Es war und ist noch in mannigfacher Ausgestaltung beherrschend präsent, auch für die Psychoanalyse: als Thematik der Vaterlosigkeit, der ungenügenden und versagenden Eltern, der vaterlosen Gesellschaft, der Selbstsuche und Vatersuche, als Thematik des Narzissmus und des Ringens um Identität – oder kabarettistisch mit Robert Gernhardt ausgedrückt: »ich ich ich«. Diese »narzisstische Krise« oder »Krise der Selbstwerdung« (von Matt 1999, 369) steht als ödipales Paradigma vom starken, aber schuldigen Sohn jenem vom bedürftigen und verlassenen Kind (Kohut 1971) gegenüber. Diese einfache Gegenüberstellung zeigt bei Ödipus auf den schuldigen Sohn und bei Narziss auf schuldige Eltern. Die Anklage der schuldigen Eltern ist prominent und beliebt, in der Literatur, der Publizistik und der Psychotherapie. Auch Dürrenmatt scheint diesem Schema – wenn auch tragikomödiantisch – im Romanentwurf »Der Rebell« gewissenhaft zu folgen. Er führt uns Lesern geradezu aufdringlich die sprichwörtlich kalte Mutter und den sprichwörtlich sich entziehenden Vater vor und das arme Kind, das an den schuldigen Eltern zugrunde geht.

Liebe, die den Tod will

Aber so einfach ist es nicht. Und Dürrenmatts Rezept auch nicht. Da gibt es ein Jenseits der Elternschuld. Und das muss uns interessieren. Das scheinbar bloss eindimensionale Paradigma von vergeblicher Identitätssuche in gott- und vaterloser Welt hat einen verborgenen Hintergrund. Erst wenn man diesen Hintergrund aus seiner Verborgenheit zieht und beleuchtet, erhält die Identitätssuche im Drehbuch ihren schlüssigen Ort, wird ihre Vergeblichkeit notwendig, die Elternanklage schlüssig. Dürrenmatts Romanentwurf »Der Rebell« ist zwar eine scheinbar unscheinbare Geschichte und einem grösseren Publikum wenig bekannt, aber sie eignet sich trotzdem, hier eine machtvolle erotisch-sexuelle Dramaturgie freilegen, die sich selbst zu verneinen sucht und aus der Verneinung heraus den Gang der Ereignisse tödlich und todbringend determiniert. Diese Dramaturgie einer Liebesfinsternis gestaltet sich als Labyrinth der Kälte und Unfruchtbarkeit, als Offensive der Verachtung und der Todeslust. In dieser Programmatik der Todeslust finden sich ratio als Rationalität, die in aller Schärfe das »Schlimmstmögliche« artikuliert, und religio als heiliger todbringender Kosmos.

»Eine Geschichte ist dann zu Ende gedacht, wenn sie ihre schlimmstmögliche Wendung genommen hat«, so lautet der dritte von »21 Punkte(n) zu den Physikern« (Dürrenmatt 1962, 82). Die Geschichte vom Rebellen wendet sich von der Verlassenheit des Sohnes zur bodenlosen Verlassenheit in Gefangenschaft, die Vatersuche scheitert, die Bedrückung des Volkes setzt sich fort, das Religiöse ist Farce. Es ist die Geschichte eines Sohnes, den man radikal im Stich lässt und verrät, der gerade nicht wie der verlorene Sohn des Neuen Testaments Schutz und liebevolle Aufnahme beim Vater findet. Dieser Rebell ist ein Jüngling ohne Gesicht. Er sitzt nach dem Willen seines Autors als lächerliche Existenz im Labyrinth gefangen, um dort zu verenden. Warum kommt es nicht zur rettenden Begegnung von Vater und Sohn? Weil der Sohn für wirkliche Begegnungen und wirksames Eingreifen in dieser Welt verloren ist. Er ist verloren, weil er im abgeschiedenen und verborgenen Liebesreich der Mutter gefangen ist. Denn die Geschichte von der vergeblichen Vatersuche hat ihre Basis nicht im Verlangen des Sohnes, mit dem Vater zu ringen, konfrontativ, rebellierend, anerkennend, reibungslustig. Sie hat ihre Basis vielmehr in jenem Liebeslabyrinth, gerade weil der Text es lediglich anlegt – wenn auch in aller Konsequenz – und keineswegs offen und transparent artikuliert. Eindrucksvoll und schlüssig organisieren die an dieses mütterliche Liebesreich sich knüpfenden Angst- und Lustphantasien den besonderen Gange der Dürrenmattschen Erzählung und lassen sie zu einem Modellfall jener ›Lust an Sterbenssachen‹ werden, wie die europäische Kunst und Kultur des 20. Jhs. sie gestaltet hat.

Ein Exodus in den Tod

Dürrenmatts Romanentwurf »Der Rebell« ist die Geschichte eines Sohnes, der seine Heimat verlässt und in die Welt hinauszieht, um seinen Vater zu suchen. Damit entfaltet der Autor eine Erzähldynamik, die einen *Exodus* gestaltet, nicht den Exodus eines Volkes wie beispielsweise im biblischen Exodus der Israeliten aus Ägypten, nicht den Exodus ins Abenteuer, in die weite Welt, wie beispielsweise bei »Hänschen klein«, sondern den Exodus, der als Suche nach dem Ursprung angelegt ist. Der Exodus des Kindes – seine Chance zur Freiheit und zur Positionierung in der Welt – ist ein Prüfstein der Macht und der Liebe (Boothe 1999). Alle Geschichten, die diese existentielle Situation thematisch konstellieren, lassen sich in einem

Koordinatensystem anordnen, das die damit verknüpften Erfahrungen bündelt. Die Heimatbasis, gewöhnlich in Gestalt der Mutter oder des Vaters oder beider Eltern in ihrem Umfeld, stellt eine Ressourcenbasis dar. Sie kann reich oder dürftig sein. Die karge Heimat oder die bösen Eltern können den Exodus erzwingen, dann wird er zur Flucht oder zur Notemigration wie häufig im Märchen. Die reiche Heimat hingegen kann unstillbares Heimweh motivieren, aber auch Selbstvertrauen schaffen, weil die Eltern das Kind reich für die Reise ausstatten – als Repräsentanten einer Dynastie gleichsam – und weil es nicht als Bettler, sondern als Botschafter einer guten Welt in der Fremde auftritt. Aber dieser materielle oder geistige oder emotionale Reichtum kann die Eltern zu unüberwindlichen Monumentalgestalten machen, denen man in kindlicher Unterwerfung treu bleibt wie der zur starken Monumentalgestalt des gütigen Vaters zurückgekehrte verlorene Sohn. Der Exodus kann mit elterlichem Kredit oder elterlichem Misskredit erfolgen, mit Fluch oder mit Segen. Das Kind kann in der Ferne den Eltern Ehre machen oder Schande bereiten. Der Exodus gestaltet die Generationenspannung von Verfall und Gedeihen. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn ist der Sohn dem Verfall preisgegeben, er scheitert vollständig am Versuch, autonom zu werden, alles Gedeihen ist beim Vater, alle Ressourcen des Lebens sind beim Vater, der Preis der Rettung durch den Vater ist Autonomieverzicht. Vom Väterlichen gehen das Leben und die Ordnung des Lebens aus. Anders gestaltet sich das bei Joseph und seinen Brüdern. Da verfügt der Sohn über Ressourcen der Macht, der Stärke, des Reichtums. Da kann der ehemals von den Brüdern Bedrohte überlegene Versöhnungsbereitschaft auf der Basis der Machtumkehr genießen. Die Generationenspannung kann sich aber auch im Schatten einer Überlebensschuld entfalten: Wenn die Söhne und Töchter leben dürfen, die Eltern aber sterben, ermordet werden wie in tragischen Geschichten Überlebender des Konzentrationslagers, wie im *Simplizius Simplizissimus* Grimmlausens, wie bei Kindern von Eltern, die in Schande geraten sind. Die Generationenspannung von Verfall und Gedeihen bildet die Folie für die Geschichte der Autorität. Der verfallende Vater – oder allgemeiner der Vater in seiner Schwäche, die Mutter in ihrer Schwäche – schafft ein ungeheures Konfliktfeld für die literarischen Protagonisten in Tochter- und Sohnesrolle. Dies ist für die Literatur des 20. Jhs. besonders prominent und bildet ausserdem inzwischen

ein psychotherapeutisches Klischee. Kafka gestaltet lange vor Dürrenmatt und lange vor der autobiographischen Abrechnungsliteratur der 70er Jahre, im sprichwörtlichen »Urteil«, einen väterlichen Riesen und Prothesengott in bizarrer Willkür, der den Sohn nicht zum Mann und zum Liebenden werden lässt, sondern als altes Kind verhöhnt und in den Tod treibt.

Im Liebesnest zugrunde gehen

Dürrenmatt skizziert in seinem Romanentwurf »Der Rebell« einen fürchterlichen und lächerlichen, ungreifbaren und todbringenden Vater im Gewand eines kirchlichen Würdenträgers, der den Sohn verrät und ans Messer liefert. Er erzählt vom einsamen und verlassenen Sohn, dem man auf lächerliche Art eine messianische Maske aufklebt, ein Sohn, der ebensowenig wie Kafkas Verurteilter zum Mann und zum Liebenden werden kann und als altes Kind im Kerkerloch verschmachtet. Aber die Geschichte von der vergeblichen und tödlichen Vatersuche ist nur das eine. Von besonderem Interesse ist etwas anderes, das uns angesichts der effektvollen und eigentümlichen Vater-Sohn-Verstrickung entgehen könnte, in Wirklichkeit aber die Logik dieser Dichtung ausmacht: die Mutter-Sohn-Verstrickung. Die Dürrenmattsche Todeslust im ausweglosen Labyrinth unter kaltem und heiligem Firmament basiert auf einer Mutter-Sohn-Dramaturgie, die sich der ödipalen Verwicklung, wie Freud sie literarisch analysiert und auf existentielle Glücks- und Katastrophenerfahrungen bezogen hat, exemplarisch gegenüberstellt. In der Tragödie des Sophokles scheitert der starke Sohn an seiner Stärke und findet durch Selbstkastration den Weg zur Verwandlung. In der Romankomödie Dürrenmatts feiert der schwache Sohn seine Schwäche und zelebriert die Selbstausslöschung im mütterlichen Labyrinth. Im Drehbuch ist verdeckt ein anarchisches Mutter-Sohn-Liebesnest angelegt. Was sind die Glücksbedingungen eines solchen Liebesnestes? Sie lassen sich in allgemeiner Form genau beschreiben: Jenseits des Gesetzes, jenseits der Ordnungsmacht hat die Liebeslust der beiden, Mutter und Sohn, die Chance, sich ins Schrankenlose zu entwickeln, in ein Alles-ist-möglich, in ein seliges lust- und schmerzerfülltes Reich des Polymorph-Perversen, wie Freud sich ausgedrückt hätte. Gleichzeitig handelt es sich um ein Paar, das asymmetrisch einander zugeordnet ist, es gibt notwendig ein Oben und Unten. Der Sohn befindet sich der Mutter gegenüber in der

unterlegenen Position. Sie ist es, die ihm das Leben gegeben hat, sie ist die Meisterin der Liebe, sie führt ihn in die Liebe ein, sie ist diejenige, die sein Leben organisiert und geschützt hat, sie ist die Näherin und Ressourcenträgerin. Das Liebesglück zwischen Mutter und Sohn im Liebesnest bedeutet: Sie nährt, schützt und vergöttert ihn. Er überlässt sich ihr. Es gibt keinen Zukunftshorizont, keine Öffnung nach aussen. Es gibt nur völliges Genügen aneinander, völliges Aufgehen im Hier und Jetzt, Bereitschaft, den Augenblick zu leben und danach zu verlöschen, zu sterben im Augenblick des Ineinandersinkens. Es ist die mächtige Mutter, die Grosse Mutter, die den Sohn umfängt, in sich hineinnimmt, der sich der Sohn hingibt, die er mit seinen erotischen Mitteln beglückt. Die Hingabe des Sohnes an die Grosse Mutter ist absolute Preisgabe, es gibt keinen Halt und kein Halten, keinen Schutz und keine Sicherheit. Die Mutter kann sich jederzeit der Sexualität, der Phallizität des Sohnes bemächtigen, sie sich aneignen, zum Verschwinden bringen. Er ist ihr ausgeliefert. Er ist, auch wenn sie ihn vergöttert, pflegt und schützt, in einer Position der Schwäche. Er ist sich seiner Männlichkeit, seiner Phallizität nicht sicher, kann sie nicht zu seiner eigenen machen.

Dürrenmatt braucht das Handlungs- und Gefühlspotential der Mutter-Sohn-Intimität als geheime Basis für die Schlüssigkeit der tödlichen Gefangenschaft des Jünglings im Labyrinth, aber er spielt sie, im Unterschied zu späteren Autoren und Filmschaffenden, nicht aus. Die Dynamik wirkt, bleibt selbst aber stumm. Der Sohn figuriert lediglich als stummer Zeuge angesichts eines stumm wirkenden Berührungstabus. Er vergeht nicht im seligen Liebeslabyrinth, sondern wird verlassen, wird zum letzten Hüter des Hauses und begibt sich auf die Suche nach dem Vater. Es ist freilich folgerichtig, dass er diesen Exodus in der Position der Schwäche – aus einer Situation des Preisgegebenseins heraus – unternimmt. So wird er zum Gespött des Vaters. Der lässt den Sohn fallen, macht ihn, den kleinen Gefährten der Mutter, der in Abwesenheit des Vaters im gemachten Nest sass, verächtlich. Der Sohn nimmt die väterliche Verachtungsstrafe als Selbstmarginalisierung und Selbstverachtung, als Bereitschaft zur Selbstauslöschung an. Denn mächtig und furchtbar bleibt das Bild der Mutter. Sie hat die Ferne zum Vater hergestellt, auch dieser ist nur ihr Diener und Priester. Gerade weil und indem sie – entindividualisiert, depersonifiziert – kein Gesicht und keine menschliche Stimme hat, herrscht sie als mythische Wesenheit.

Kein Entkommen

In der ödipalen Dramaturgie, wie sie Freud am Modell der Sophokleischen Tragödie entwickelt hat, verhält es sich so: Wer mit der Mutter verkehrt und den Vater erschlägt, der ist ein Schadensbringer und wird aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Er hat die Chance zur Verwandlung über die Selbstbestrafung – Bild der Blendung bei Sophokles – und erfährt das Leben wissend als ein Gezeichneter. In der Mutter-Sohn-Dramaturgie, wie Dürrenmatt sie anlegt, verhält es sich so: Der Vater zieht sich aus der Mutter-Sohn-Gemeinschaft zurück und überlässt das Feld der Liebe dem Mutter-Sohn-Paar. Mutter und Sohn erkennen einander, genügen einander, etablieren jenseits der sozialen Ordnung eine abgeschlossene Nische bei Preisgabe von Autonomie, Zukunft und Fruchtbarkeit. Die erschlichene ödipale Privilegierung verfällt der Verachtung und mündet in Selbstpreisgabe und Tod. Diese Dynamik gestaltet Dürrenmatt in zahlreichen Texten, eine machtvolle überlegene sexuelle Muttergestalt erscheint bemächtigend, verführerisch und bedrohlich schon in »Griechen sucht Griechin«, im Gewand der Rachegöttin inszeniert sie sich im »Besuch der alten Dame«, nicht verführerisch, aber bemächtigend, ausbeutend und in Gefangenschaft haltend zeigt sie sich in den »Physikern« als Anstaltsärztin. Als Schreckbild taucht sie zweifach, als ausliefernde Mutter und verführende Tochter, in »Vinter« auf. Dürrenmatt kennt das Heilige sehr wohl. Es ist die verwandelte Mutter: der indifferent ewige Kosmos, die indifferente Natur, die den Tod bringen kann, wann immer sie will. Das Drehbuch sieht Erhabenheit vor. Da herrscht heilige Scheu. Heiliger Schrecken. Das Weibliche ist gross und mächtig und furchtbar für den Mann, der seiner frontal und unverstellt ansichtig wird. Und gross und furchtbar ist das Weibliche auch, wenn es sich begehrend und im Liebesverlangen dem Sohn nähert. Da bleibt nur ein Rettensich-wer-kann, so lange noch Zeit ist. Sonst muss man dran glauben und alles hergeben, das Leben im Bedarfsfall eingerechnet wie all die Gatten und der abtrünnige Liebhaber im »Besuch der alten Dame«, wie der verirrte Jüngling in »Das Haus« (Dürrenmatt 1998a, 113-130), wie der entsetzte Vinter aus der gleichnamigen Erzählung (Dürrenmatt 1998a, 189-232), wie die »Physiker« (Dürrenmatt 1962), die sich im weiblich kontrollierten Schoss der Anstalt so sicher glaubten, wie Moses Melker in »Durcheinandertal« (Dürrenmatt 1989), dessen stationär gebettete, gefräßige Gattin alles weiss,

alles beherrscht. Da bleibt die religiöse Entrückung des Weiblichen ins indifferent-fern-Unendliche, dort, in den kalten gestirnten Himmel, die »Weltallkälte« (Dürrenmatt 1989, »Mondfinsternis«, 253) zu blicken und zu beten, dass sie fern bleibt, kalt und uninteressiert. Die Einschüchterung schafft die Notwendigkeit der Distanz. Die Distanz verknüpft sich mit der Inszenierung von Lächerlichkeit. Der Mensch in seiner Urlächerlichkeit stellt seinen gefährdeten, bedrohten, beeinträchtigten, geschundenen, von Hässlichkeit und Deformation gezeichneten Prothesenleib dar, offensiv, um ein Liebesbegehren im Keim abzutöten, um die Vereinigung der Leiber zu verhindern. Die aus der Inszenierung von Verachtung und Selbstverachtung gewonnene Isolation hebt aber gerade die existentielle Abhängigkeit des lebendigen Geschöpfes nicht auf, und daher verbindet sich mit der destruktiven Sezierlust die Ergebung. Das ist eine prominente und literarisch-kulturelle Gestaltung des Todestriebes als heilige Todeslust, die in der Gegenwart des 20. Jhs. kräftig wirkt.

Literatur

B. Boothe, Vom Verlassen des Elternhauses. Die Dramaturgie der Trennung in literaturwissenschaftlicher Perspektive (Buchbesprechung P. von Matt, Verkommene Söhne, missratene Töchter. Familiendesaster in der Literatur, München 1995), Psychotherapie und Sozialwissenschaft 1, 1999, 162-168.

F. Dürrenmatt, Der Besuch der alten Dame, Zürich 1956. *Ders.*, Die Physiker, Zürich 1962. *Ders.*, Romulus der Grosse, Zürich 1964. *Ders.*, Play Strindberg. Totentanz nach August Strindberg, Zürich 1969. *Ders.*, Grieche sucht Griechin. Eine Prosakomödie, Zürich (o.J.). *Ders.*, Der Mitmacher. Ein Komplex, Zürich 1986. *Ders.*, Durcheinandertal, Zürich 1989. *Ders.*, Labyrinth. Stoffe I-III. Der Winterkrieg in Tibet. Mondfinsternis. Der Rebell, Zürich 1998. *Ders.*, Mondfinsternis, XXX. *Ders.*, Turmbau. Stoffe IV-IX. Begegnungen. Querfahrt. Die Brücke. Das Haus. Vinter. Das Hirn, Zürich 1998.

S. Freud, Jenseits des Lustprinzips. Gesammelte Werke XIII, 1920, 1-69. *Ders.*, Das ökonomische Problem des Masochismus. Gesammelte Werke XIII, 1924, 369-383.

H. Kohut, Narzissmus, Frankfurt 1971.

M. Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit I. In Swanns Welt. Erster Teil: Combray, Frankfurt 1955 (1913).

F. Schiller, Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe, hg. v. *E. von der Hellen*, Stuttgart 1904-1905. *Ders.*, Über die tragische Kunst, in: Vom Pathetischen und Erhabenen. Ausgewählte Schriften zur Dramentheorie, hg. v. *K.L. Berghahn*. Stuttgart 1970, 30-54.

P. von Matt, Verkommene Söhne, missratene Töchter. Familiendesaster in der Literatur, München 1995. *Ders.*, Die Liebe in der Literatur. Zur Dramaturgie einer Himmelsmacht. *Familiendynamik* 24, 1999, 369-381.

— Dr. Brigitte Boothe ist Professorin für Klinische Psychologie an der Universität Zürich und Mitglied der Leitung des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik (ZKH).

Körper im Jenseits

Die Nahtoderfahrung als Statuspassage

Hubert Knoblauch

Als Nahtoderfahrungen oder Todesnäheerfahrungen bezeichnen wird gemeinhin aussergewöhnliche Erlebnisse, bei denen Menschen den Eindruck haben, zu sterben, gestorben zu sein oder dem Tod »ins Auge gesehen« zu haben. Diese Erfahrung ist häufig – aber keineswegs immer – mit dramatischen äusseren Situationen verknüpft, in denen die Körper der Betroffenen schwer in Mitleidenschaft gezogen werden (Unfälle, Verletzungen, schwere organische Dysfunktionen). Solche Erfahrungen wurden in einer breit angelegten Untersuchung erforscht, deren Ergebnisse hier nicht wiedergegeben werden können (vgl. dazu Knoblauch 1999; Knoblauch/Soeffner 1999; Knoblauch/Schmidt/Schnettler 2001). Hier möchte ich mich lediglich auf eine besondere Frage konzentrieren: Welche Rolle spielt der Körper *in* den Berichten über diese Erfahrungen. Dabei soll die These nachgegangen werden, ob die Todesnäheerfahrung als eine Art Passageritual betrachtet werden kann. Die angedeutete Untersuchung über Nahtoderfahrungen ergab eine überraschende Vielfalt der Inhalte dieser Erfahrungen. So uneinheitlich die Inhalte von Nahtoderfahrungen auch gestaltet sind, so kehrt doch ein Phänomen immer wieder, das allerdings auch als Einzelphänomen ohne Nahtoderfahrung auftreten kann. Es handelt sich um die sog. *Out-of-Body-* oder *Ausserkörperlichkeitserfahrung (OBE)*. Diese Bezeichnung bezieht sich auf Erfahrungen, bei denen die Betroffenen den Eindruck haben, sie befänden sich ausserhalb ihres eigenen Körpers.

Der Körper in der Nahtoderfahrung

Handelt es bei diesem Verlassen des Körpers, das in vielen Nahtoderfahrungen vorkommt, um »körperlose« Erfahrungen? Betrachtet man sich die Beschreibungen von Nahtoderfahrungen, bemerkt man, dass ihre *Sinneswahrnehmungen* als offenbar vollkommen erlebt werden. Die Befragten sind sich zwar nicht immer aller Sinnesmodalitäten bewusst – was ja auch im Alltag die Regel ist – aber sie machen offenbar gut funktionierende Wahrnehmungen, auch dann, wenn sie sich von ihrem physischen Körper getrennt haben: Sie sehen (in der OBE sogar sich selbst), sie schmecken, fühlen, riechen – und das zuweilen sogar in einer übersteigerten Form. Diese sinnliche

Erfahrung kann mit einer starken Emotion verbunden sein, die als grosses Glücksgefühl, Gefühl der Freude und des inneren Friedens beschrieben wird. Dieses Gefühl kann allerdings auch ohne direkten Bezug auf die sinnlichen Komponenten auftreten (etwa im Falle einiger mystischer Erfahrungen des »Verschmelzens« mit dem Ganzen, die auch in Todesnähe auftreten können), und schliesslich sollte man nicht verschweigen, dass es emotional auch sehr negative Erfahrungen gibt (die häufig mit Visionen verbunden sind, die an Traumata erinnern). Körperlichkeit drückt sich aber auch noch in einem weiteren Merkmal aus: In der Regel machen die Betroffenen das, was man eine *kinästhetische Erfahrung* nennt: Sie fühlen (in der Alltagswirklichkeit regungslos liegend), dass ihr Körper sich bewegt. Darüber hinaus bleiben viele auch in der Erfahrung handlungsfähig: Sie bewegen sich, sie entscheiden und agieren. Vor allen Dingen entfallen bei den meisten die für viele schier unerträglichen Schmerzen des physischen Körpers. Häufig tritt in diesen Erfahrungen eine Person auf, die im wirklichen Leben schon verstorben ist. Mit diesen »Geistwesen« wird dann in einer Weise kommuniziert, die durchaus auch die nonverbale Kommunikation miteinbezieht: Die Geistwesen winken, sie machen ein trauriges Gesicht, aber sie sprechen auch, manche rufen sogar. Besonders hervorzuheben aber ist, dass die *Kommunikation* zwar mit den Geistwesen gelingt, nicht aber mit den Lebenden. Dies nämlich zeichnet die OBE aus: Die Betroffenen befinden sich zwar im selben Raum wie die noch Lebenden (die gelegentlich an deren physischem Körper herumlaborieren). Eine Kontaktaufnahme mit Personen in der Alltagswirklichkeit und eine Kommunikation mit ihnen scheint indessen unmöglich.

Das Subjekt der Nahtoderfahrung ähnelt darin etwas einer Monade, die bestenfalls nach aussen blicken kann, aber sonst nach innen, und zwar offenbar auch zum eigenen Körper hin abgeschlossen ist. Dabei ist jedoch das im Bewusstsein angesiedelte Körperschema weitgehend funktionsfähig.

Die solipsistische Statuspassage

Mündliche Berichte über Nahtoderfahrten weisen eine recht stabile narrative Form auf: (1) In der Einleitung wird der Geschichte durch spezifische Informationen über Ort, Zeit und Umstände Glaubwürdigkeit verliehen; (2) darauf folgt der eigentliche Bericht bzw. die Kernerzählung; (3) der Schluss geht auf die Bedeutung,

hier also die Folgen der Geschichte ein. Dieses rekonstruktive Schema weist tatsächlich eine gewisse Nähe zum Ablauf der Passagerituale auf, wie sie van Gennep (1909) so eindrücklich geschildert hat. Genauer genommen, handelt es sich um eine Art *Statuspassage*, also ein Prozess des Übergangs von einem sozialen System zu einem anderen, bei dem ein Identitätswechsel erfolgt (Glaser/Strauss 1971). In der Tat ist die These, dass die Nahtoderfahrung selbst eine Statuspassage darstellt, keineswegs abwegig. Er erscheint zwar ungewöhnlich, denn die Nahtoderfahrung (NDE) ist ungeplant, unerwartet und oft auch ungewollt. Der Begriff der Statuspassage in diesem Zusammenhang erscheint auch deswegen unpassend, da die Nahtoderfahrung ja überdies in keiner Weise sozial ritualisiert ist. Sie spielt sich lediglich im Innenleben der betroffenen Person ab, die man in diesem Zustand beinahe als solipsistisch bezeichnen könnte: Sie kann in diesem Moment nicht kommunizieren, und auch später lassen sich ihre Erfahrungen häufig schwer versprachlichen. (Dies gilt indessen nur für die Welt des Alltags, haben die Betroffenen doch der Eindruck, im Moment ihrer Vision einen Blick ins Jenseits zu werfen.) Dennoch scheint die Parallele zur Statuspassage nicht völlig aus der Luft gegriffen zu sein. Und das liegt nicht nur am narrativen Schema, das oben angeschnitten wurde. Es liegt auch im Ablaufmuster einiger der Erfahrungen begründet. Um dieses Ablaufmuster herauszustellen, ist es ratsam, sich wenigstens einen Fall zu betrachten. Blicken wir daher auf den Bericht von Frau Rast, die während einer schweren Krankheit die folgende Erfahrung macht:

»Es war ganz hell. Und wie ein Bienenschwarm flogen Engel in diesem *Licht*. Das Licht kam langsam auf mich zu, wie wenn jemand es schieben würde. Und ich wurde gezogen. Und ich sagte: ›Das ist das Jüngste Gericht. Jetzt kommt's doch.« Und ich habe mich gefreut, dass ich mitdurfte. Ich habe geschrien, ich darf mit. Es hat mich angezogen wie ein Magnet. Ich bewegte mich auf das Licht zu, und dann lösen sich diese Engel aus dem Klumpen, dem Gewimmel, dem Schwarm. Zwei Engel. Die kommen auf mich zu, ganz gross waren sie, übergross, weit grösser als der Mensch. Schneeweiss angezogen. Ob sie Flügel hatten, weiss ich nicht mehr. Sie kamen auf mich zu und blieben etwa drei Meter vor mir stehen. Ich war in freudiger Aufregung. ›Ich darf mit, ich darf mit, ich darf mit!« Und da sah ich, wie die Engel den Kopf schütteln und sagen: ›Nein, wir dürfen dich nicht mitnehmen. Dein Kleid ist nicht sau-

ber.< Ich habe geweint. Ich habe geschrien. Ich bin nach Hause, wo ich herkomme in Norddeutschland, zu meiner Mutter. Ich habe geschrien: ›Mama, Mama, gib mir mal ein anderes Kleid, ich brauche ein anderes Kleid, die nehmen mich nicht mit.< Wir haben gewählt und gesucht nach dem neuen Kleid, und wie wir am Suchen waren nach dem neuen Kleid, gehen diese Engel auf diesen Klumpen zu, ganz langsam, wie sie gekommen sind. Das Ganze zieht sich so zurück, und die Engel gehen, und die Helligkeit geht, und es war dunkel.« Als sie wieder wach wurde, war ihr zum Heulen. Sie weinte, brüllte, und sie wusste: »Wenn die Engel mich mitgenommen hätten, wäre ich jetzt tot.«

Die schon im Rentenalter befindliche Frau Rast erinnert sich zum einen Teil sehr gern an diese Erfahrung, die sie – wie viele andere auch – in der Erinnerung beinahe noch einmal durchlebt. Sie sieht ein Licht, in dem Engel fliegen. Die Begegnung mit den Engeln löst bei ihr eine grosse Wonne aus. Dass sie die Engel sogar in einen Schwarm aufgehen sieht, erinnert übrigens an ein Motiv, das schon Hieronymus Bosch (nach früheren Mustern) sehr anschaulich gemalt hat (Holländer 1975). Frau Rast aber sieht kein Bild, sie durchlebt eine Situation, deren Ablauf an ein Märchen erinnern. Ohne diese Motivik hier weiterverfolgen zu können, ist für uns hier nur von Bedeutung: dass sie diese märchenhafte Situation durchlebt, die offenbar wiederum ihre körperliche Entwicklung widerzuspiegeln scheint. Auch hier wird das an der Stelle deutlich, an der sie selbst die Parallele entdeckt. Noch einmal nämlich bekräftigt sie: »Wenn die Engel mich mitgenommen hätten, wäre ich jetzt tot. Eindeutig tot. Das Kleid war nicht gut genug. So musste ich hierbleiben. Und ich wäre doch so gerne mitgegangen«. An dieser Berührungsstelle zwischen dem »profanen« körperlichen Zustand und der visionären Erfahrung wird sichtbar, dass das Berichtete in einer gewissen Weise Ausdruck der körperlichen Situation ist. Und im Vergleich zur Alltagssituation ist es ein sehr bildhafter, traumähnlicher Ausdruck. Aber wir sollten bedenken: Was die betroffene Person in ihrer subjektiven Zeit erfährt, ist eben nicht ihr häufig bedauernswürdiger körperlicher Zustand. Ihre Erfahrungswirklichkeit, besser: ihre Lebenswelt besteht in dieser Zeit tatsächlich ausschliesslich aus solchen Visionen.

Wie hier spiegeln viele der berichteten Erfahrungen (ausführlicher in Knoblauch 1999) in geradezu allegorischer Weise die – in der

Regel – körperlichen Krisen der Betroffenen wider. »Allegorisch« bezieht sich dabei zum einen auf den Inhalt der offenbar nichtalltäglichen Wirklichkeit, die visionär erfahren wird. Und es bezieht sich zum zweiten darauf, dass diese Wirklichkeit mit einer besonderen Form der Kommunikation erzeugt wird. Dabei handelt es sich keineswegs nur um »symbolhafte« Bildzeichen, wie der Sensenmann. Entscheidend ist auch für die Erfahrenden selbst, dass diese Erfahrung tatsächlich auch für sie die Form eines Rituals, genauer: eines Passagerituals, annimmt (oder wenigstens in dieser Form von ihnen rekonstruiert – und damit sinnhaft – wird).

Von einem Ritual bei einer subjektiven Erfahrung zu reden, die in ihrem Vollzug keinerlei äussere Zeichen setzt, mag etwas verwegen klingen. Allerdings sollte man beachten, dass selbst die berühmten schamanistischen Ritualen, die als Musterbeispiele für Passagerituale gelten, keineswegs nur auf Verhalten beruhende äussere Abläufe beruhen, sondern sich vollständig in der inneren Wirklichkeit der Schamanen abspielen können. Es sind »Träume«, in denen sie ihre Reisen unternehmen (Halifax 1980, 5ff.). Auch wenn sich die Nahtodberichte von diesen »Wiedergeburtserfahrungen« unterscheiden, so gibt es doch eine weitere Parallele zu den erlebten Jenseitsreisen der Schamanen, die für die symbolische Struktur spricht. Denn während bei den meisten anderen Berichten über Ungewöhnliches oder Übernatürliches (UFOs, Geister, Erscheinungen) die Tatsächlichkeit des Erfahrenen in der gemeinsamen Wirklichkeit hervorgehoben wird, betonen die Nahtoderfahrungen ja den Bruch mit dieser Wirklichkeit: Wie schon erwähnt, beginnen sie damit, dass sie die äussere Situation schildern, an die die Todesnäheerfahrung anschliesst. Ziemlich exakt werden die Zeitpunkte und Orte etwa von Krankenhausaufenthalten, Operationen oder Unfällen angegeben und der Verlauf wird mehr oder weniger ausführlich geschildert. Die »geistig abwesende Situation« setzt zwar mir einem Realitätsbruch ein, zeichnet sich aber durch einen übermässigen Realitätsakzent und eine übernormale Bewusstseinsspannung aus.

Das vermeintliche Bild ist also gar kein Bild: Ähnlich wie beim Traum ist es eine eigenständige Wirklichkeit, die die Betroffenen erfahren. Allerdings ist es nicht die intersubjektive Wirklichkeit, die wir alle gemeinsam erfahren. Es ist also nicht das, was wir als Alltagswirklichkeit bezeichnen. Dennoch aber handelt es sich nicht nur um eine blosser Halluzination, wie oft abwertend gemeint wird, son-

dern um eine eigenständige Wirklichkeit. Und gerade weil die Bildhaftigkeit zuweilen ins Phantastische gerät, ist vermutlich die eigenwillig körperlose Leiblichkeit der wesentliche Grund für die eindrucksvoll betonte »Wirklichkeit« dieser Erfahrungen. Sie besitzen dabei zwar keinen Körper mehr – ein Grund für die Ausseralltäglichkeit. Doch der Leib bleibt erhalten: Die Betroffenen machen Erfahrungen in allen – häufig intensivierten – Sinnesmodalitäten, sie verfügen über ein funktionierendes Körperschema, bleiben konstant erfahrende und erinnerungsmächtige Identitäten, oftmals auch aktiv und willentlich handelnde Subjekte. Neben dieser Leiblichkeit ist es aber vor allem die ausgeprägte (zum Leib gehörende) Bewusstheit, die den Betroffenen bedeutet, dass diese Erfahrungen keineswegs »einfach« Träume sind: Nicht nur dass diese Erfahrung nicht an den Schlaf gekoppelt ist, die Betroffenen fühlen sich hellwach, und vor allen Dingen erscheint das Erfahrene, wirklicher als die (alltägliche) Wirklichkeit. Sofern es sich um eine andere Wirklichkeit handelt, haben wir es ganz zweifellos mit einer grossen Transzendenz zu tun – einer Wirklichkeit, die den Alltag transzendiert. Deswegen lässt sich diese Erfahrung abschliessend durchaus auch als eine Passage skizzieren: Es handelt sich um eine gleichsam verinnerlichte Passage, in der das Subjekt einer Monade gleicht, die ihre Trennung von der sozialen Welt vollzieht und damit zugleich einen Sinnraum eröffnet, der ihr dann als andere Wirklichkeit erscheint, wenn eben diese soziale Welt diese Wirklichkeit zulässt. Und das tut sie offenbar im traditionellen Schamanismus wie auch im Zuge dessen, was man als die gegenwärtige Spiritualisierung des Subjekts bezeichnen könnte.

Literatur

A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909. (dt.: *Übergangsriten*. Frankfurt a.M. 1999).

B. Glaser/A. Strauss, *Status Passage*, London 1971.

J. Halifax, *Shamanic Voices. The Shaman as Seer, Poet and Healer*, Harmondsworth 1980.

H. Holländer, *Hieronymus Bosch. Weltbilder und Traumwerk*, Köln 1975.

H. Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits*, Freiburg 1999.

Ders./H.-G. Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem aussergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, 9-36.

Ders./I. Schmied/B. Schnettler, »The different experience. A report on a survey of near-death experiences in Germany«, in: *Journal of Near-Death Studies* 20/1 (2001), 15-29.

— Dr. Hubert Knoblauch ist Professor für Allgemeine Soziologie/Theorie moderner Gesellschaften am Institut für Soziologie der TU Berlin.

Individualisierung und Konsumierung –

Zum postmodernen Umgang mit der Todesthematik

Matthias Neugebauer

Wenn Menschen ihre Erlebnisse von Sterben und Tod kommunizieren, so handelt es sich in der Regel nie um den eigenen Tod, vielmehr geht es um das Sterben und den Tod anderer. Der eigene Tod kann nicht sensu strictu erlebt werden bzw. wenn überhaupt, so handelt es sich um ein finales Erlebnis sui generis. Jedenfalls sind Sterbende nicht mehr in der Lage das Sterben und schliesslich den Eintritt des Todes diskursiv zu vermitteln. Und die Stereotypen von ›Tunneln und hellem Licht‹, die von Menschen berichtet werden, die ›zurückgekehrt sind‹, lassen sich mühelos als Epiphänomene des Zusammenbruchs der Bewusstseinsstrukturen interpretieren, die keinesfalls für das Erlebnis des Todes in toto stehen. Das Erleben von Tod, das sozial kommunizierbar ist, beschränkt sich also quasi von selbst auf das Erleben des Todes anderer.

Es ist nun ein Signum der modernen bzw. postmodernen Gesellschaft westlicher Couleur, dass die persönliche Begegnung mit dem Tod mehr und mehr zur Ausnahme wird. War es in den zu grossen Teilen noch agrarisch geprägten europäischen Gesellschaften des 18. und 19. Jhs. die Regel, dass Menschen zu Hause starben und dass am Tod anderer intensiv Anteil genommen wurde, so werden in der postmodernen Gesellschaft die meisten Todesfälle in der Öffentlichkeit immer weniger wahrgenommen. Der Tod, das Erleben von Tod wird dem modernen Bewusstsein gewissermassen mehr und mehr entfremdet.

Dies hat zunächst äussere Gründe, die an kontingente gesellschaftliche Strukturen gebunden sind. Die in sich differenzierte Gesellschaft der Moderne hat den Tod und das Sterben von Menschen weitgehend in die Hände funktional eingerichteter und agierender Institutionen gelegt. Die meisten Menschen ereilt der Tod im Krankenhaus oder in anderweitig medizinisch betreuter Umgebung, wo zuvor ein Team hochqualifizierter Fachkräfte mit z.T. immensem technischen und finanziellen Aufwand den Eintritt des Todes so lange wie möglich hinauszuzögern bemüht ist. Mit komplexer Medizinerung und aufwendigen technischen Vorrichtungen versucht sich die Medizin dabei in einer wachsenden Beherrschung des Todes, und sie hofft, mit Hilfe von Gentechnik und Molekularbiologie dem

Tod irgendwann endgültig das Handwerk zu legen. Der Glaube an die diesbezügliche Leistungsfähigkeit der Medizin gleitet dabei mitunter in beinahe religiöse Dimensionen: So fand kürzlich in der Schweiz ein Kongress statt, der die theologisch anmutende Frage zum Thema machte: ›Hat der Tod eine Zukunft?‹ – ein geradezu klassischer Beleg für Max Schelers berühmte These, dass das Vertrauen in den wissenschaftlich-technischen Fortschritt Hand in Hand geht mit einer nachhaltigen Verdrängung des Todesbewusstseins.

Neben der medizinischen Beschäftigung mit dem Tod stehen weitere – im hohen Masse auch dem an dieser Stelle gewachsenen Einfluss des Staates geschuldeten – Rahmenbedingungen. Der Tod eines Menschen geht einher mit einem gehörigen Mass an Bürokratisierungen: Der Tod muss ordnungsgemäss von einem Arzt festgestellt werden und unter Angabe der Todesursache auf dem Totenschein vermerkt werden. Für den Umgang mit dem Leichnam gibt es strenge hygienische Vorschriften. Meist verschwinden die Toten schnell in den kalten Leichenzellen der Leichenhäuser. Die früher übliche Aufbahrung von Verstorbenen in den eigenen vier Wänden ist heutzutage eine höchst seltene Ausnahme und auch nur unter Bestimmten erlaubt. Die Beerdigung wird vom Beerdigungsinstitut geregelt und auch hier gibt es genügend Richtlinien. Und auch gesamtgesellschaftliche Strukturwandlungen haben dazu geführt, dass das Sterben und der Tod aus der öffentlichen Wahrnehmung gerückt sind. Hier ist zu denken an Phänomene wie das Sinken der Geburtenzahlen, das Steigen der Scheidungsraten, Isolation sowie Einsamkeit im Alter.

Dies alles hat zur Folge, dass der Tod, dass das Erleben von Sterben und Tod in den Hintergrund geraten sind. Und das wiederum hat Auswirkungen auf die gesellschaftliche Kommunikationspraxis in Bezug auf Tod und Sterben. Was nicht mehr erlebt wird, kann auch nicht kommuniziert werden, und folglich sind Tod und Sterben in der öffentlichen Kommunikation weithin zu randständigen Inhalten geworden. Daran ändern auch die zum Teil heftig geführten Debatten über Sterbehilfe und ähnliche Themen nichts, denn das postmoderne Alltagsbewusstsein lässt sich davon genauso wenig beeindrucken wie durch andere Prozesse der politischen, ethischen oder religiösen Meinungsbildung. Der Preis für diese Entwicklung ist eine extreme Subjektivierung und Verinnerlichung von Aussagen über den Tod. Todesaussagen werden zu Authentizitätsaussagen,

und besonders Aussagen über den eigenen Tod werden zu etwas Intimem, die das Eigenste des Menschen, ›unser Ureigenstes‹ (Jünger) betreffen.

Dass der Tod bzw. die Rede und Reflexion auf den Tod ins Hintertreffen geraten ist, bedeutet nun nicht, dass der Tod völlig dem modernen Bewusstsein abhanden gekommen ist. Im Gegenteil: Es ist ein weiteres Phänomen der postmodernen Wirklichkeit, dass der Tod und das Sterben von Menschen auf andere Weise wie nie zuvor präsent ist. Im Fernsehen oder Radio kann man beinahe hautnah miterleben, wie Menschen in der Dritten Welt massenhaft verhungern, wie Hutus und Tutsis sich zu zehntausenden abschlachten, wie die vielen kleinen und grossen Kriege auf der ganzen Welt ihre unzähligen Opfer fordern und wie Terror und Naturkatastrophen überall auf dem Globus zahllose Menschenleben auslöschten.

Und auch die fiktionalen Medien nehmen sich des Themas Tod dankbar an. Bücher über Mord und Totschlag stehen hoch im Kurs, in einem guten TV-Krimi muss es auch mindestens um ein Tötungsdelikt gehen, und im Kino werden dann gleich ganze Erdteile und Planeten mit Millionen, wenn nicht Milliarden Einwohnern vernichtet. Die postmoderne Gesellschaft scheint nach zwei Weltkriegen abgehärtet, was die Kenntnisnahme von Tod und Massensterben anbelangt. Man gewinnt fast den Eindruck, es herrsche geradezu eine Lust am Morbiden, ein Eindruck, der sich spätestens nach dem Ansturm auf die ›Körperwelten‹ eines Gunther von Hagen nahe legt.

Um diese eigenartige Spannung – die fortschreitende Verdrängung der Todesthematik einerseits und die massenhafte Repräsentation des Todes andererseits – zu verstehen, ist es sinnvoll, sich eine entscheidende Differenz vor Augen zu führen, die den jeweiligen Erlebnischarakter des Erlebens von Tod betrifft. Im ersten Fall, also dem Erleben von Tod, das einem tatsächlichen Todesfall unmittelbar aufrucht und das gesamtgesellschaftlich betrachtet auf dem Rückzug ist, handelt es sich ein direktes Erleben, sozusagen um eine authentische Begegnung mit dem Tod. Im zweiten Fall, also dem Erleben von tatsächlichem oder fiktionalen Tod im Modus des Mediums, ist es, wenn nicht ohnehin fiktional, so doch kein unmittelbares Erleben. Das, was die moderne Gesellschaft hier an Tod erlebt, vollzieht sich im indirekten Erleben. Es ist quasi ein ›Erleben zweiter

Hand, also ein Erleben, das, wie Arnold Gehlen scharf gesehen hat, wesentlich durch Selektion, Interpretation und Kontextualisierung belastet ist.

Der Tod, den die Postmoderne auf diese Weise erlebt, ist dann gewissermassen mundgerecht zubereitet, sei es in Form der betroffenen Nachricht, des unterhaltenden Kinofilms oder in Gestalt der schauerlichen Sterilität des Platinats. Und die Menschen bezahlen dafür. Mit den Informationen in Zeitungen und Fernsehen wird genau so Geld verdient wie mit Büchern und Kinofilmen. Der Tod wird hier regelrecht konsumiert, und Selektion, Interpretation und Kontextualisierung sind die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der Tod als fiktionales oder tatsächliches Ereignis dem grossen Kreislauf des Konsums überhaupt beigeordnet werden kann.

Will man den Ursachen für den geschilderten Befund nachspüren, so kommt man einen Schritt weiter, wenn man einen Blick auf die der postmodernen Gesellschaft inhärenten Tendenzen wirft. Wenn man den diesbezüglichen Einsichten der zeitgenössischen Soziologie Glauben schenken darf, dann ist die postmoderne Gesellschaft westlicher Couleur unter anderem von zwei auffälligen Tendenzen mitbestimmt. Einerseits ist demnach ein Trend zur Individualisierung unübersehbar. Was mit diesem Begriff gemeint ist, hat der Soziologe Ulrich Beck auf drei Merkmale konzentriert: Die Menschen werden aus den herkömmlichen Klassenbindungen und Versorgungsbezügen der Familie herausgelöst und auf ihr individuelles Arbeitmarktschicksal verwiesen. Mit der Auflösung der industriegesellschaftlichen Lebensform der Kleinfamilie geht ein Verlust traditionaler Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen einher. Gleichzeitig erfolgt eine neue Art der sozialen Einbindung. Die freigesetzten Individuen werden arbeitsmarktabhängig und damit abhängig vom Bildungssystem. Singles, für viele Inbegriff des Individualisierungstendenz, nennt Beck in diesem Zusammenhang die »Pioniere der Moderne«. Die zweite Tendenz betrifft die moderne Konsumorientiertheit bzw. das Konsumdenken. Hinter diesen Stichworten verbirgt sich eine in Westeuropa seit Ende der 60er Jahre massiv zunehmende Einstellung, die den Lebenssinn mehr und mehr in den Erwerb von Gütern verlagert. Sie macht den Lebensstandard zu einem zentralen Wert und erkennt im Konsumieren, Kaufen und Verbrauchen einen wesentlichen Bestandteil des alltäglichen Lebens, einen Zeitvertreib bzw. ein Grundrecht.

Es hat ganz den Anschein, als ob der postmoderne Umgang mit der Todesthematik in engem Zusammenhang mit den benannten Tendenzen steht. Konkret bedeutet das: Der Umgang mit dem Tod zeichnet sich offensichtlich auch in zwei (zumindest in der westlichen Welt) gesamtgesellschaftliche Tendenzen ein. Zum einen der extremen Individualisierung, was eine schwindende persönliche Erfahrbarkeit des Todes und somit eine abnehmende Kommunizierbarkeit des Themas nach sich zieht und zum anderen der Konsumorientiertheit, die sich bereitwillig das natürliche Interesse am Tod kommerziell zunutze macht.

Es liegt auf der Hand, dass die genannten Phänomene wenigsten miteinander korrespondieren, wenn nicht gar sich gegenseitig verstärken. Die fortschreitende Verdrängung der Erlebbarkeit von Tod aus der Öffentlichkeit führt zur Suche nach alternativen Formen der Auseinandersetzung, und die zahlreiche Konsumierung von Tod in den Medien wiederum entlastet scheinbar von der Aufgabe, sich anderweitig mit der Thematik Tod auseinander zusetzen. Alles in allem scheint der geschilderte Zusammenhang ein Musterbeispiel dafür zu sein, wie sich gesamtgesellschaftliche Tendenzen auf konkrete Phänomene der Lebenswelt abschatten und so ganz bestimmte Formen des Umgangs mit humanen Grundthemen generieren.

Aber was tragen diese Überlegungen aus? Zunächst vielleicht, dass sie einen Anlass bieten, den gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod zu überdenken. Der Tod ist ein zu wichtiges und auch zu schwieriges Thema, um ihn problemlos dem postmodernen ›Way of life‹ einzugliedern. Das soll nun keine pauschale Verteufelung der Postmoderne bedeuten. Schon deshalb nicht, weil es wohl kaum möglich sein wird, einen dem Tod tatsächlich angemessenen Umgang ins Licht zu setzen. Denn ein reduktionistischer Umgang mit dem Tod ist der Todesthematik genauso wenig adäquat wie eine theologische oder philosophische Überhöhungen des Todes, die ihn dann wie auch immer zum metaphysischen Prinzip erhebt.

Die Frage des Todes ist schliesslich eine Frage, die jeden in irgendeiner Weise etwas angeht. Das Wissen um den Tod gehört zum Menschsein dazu, wie der Tod selbst. Aus diesem Grunde ist es wichtig, dass eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Tod stattfindet, und deshalb auch, dass der Tod erlebt wird. Denn wenn der Tod verdrängt und zu einem ›modernen Tabu‹ wird, dann schwindet damit auch eine Grenzerfahrung, die – so schmerzhaft, bedroh-

lich und vernichtet sie für einen Menschen im Einzelfall sein kann – dennoch zentral ist für das menschliche Selbstverständnis. Es soll dabei keinesfalls einem primitiven morbiden Interesse und schon gar nicht dem Voyeurismus der an der Guillotine stehenden Gaffer das Wort geredet werden. Aber das Erleben von Sterben und Tod hat nicht zuletzt auch die Funktion, die in jedem Menschen im Hintergrund schwelenden Ängste vor dem Tod zumindest teilweise zu bewältigen. Denn dies hat zum Schluss den grossen Wert, den eigenen Tod besser oder gar gut erleben zu können. Der grosse Mystiker und philosophus teutonicus Jacob Böhme wusste dies nur zu gut, als er schrieb: »Wer nicht stirbt, bevor er stirbt, der verdirbt, wenn er stirbt.«

— Dr. Matthias Neugebauer ist Assistent am Institut für Sozialethik der Theologischen Fakultät.

Sterben – eine Frage des guten Lebens

Stefan Grotefeld

Sterben ist eine Frage des guten Lebens. Das klingt zwar paradox, trifft aber dennoch zu. Denn wie wir zu sterben wünschen, hängt mit unseren Vorstellungen von einem guten Leben zusammen.

Normalerweise wollen Menschen leben. Aber es kann sein, dass sie in eine Situation geraten, in der sie lieber sterben als leben wollen. Dieser Wille kann im Einklang mit ihrer Lebenseinstellung stehen, und sofern er rational und autonom zustande gekommen ist, verdient er Respekt. Wer dagegen einwendet, das menschliche Leben an sich sei heilig und verlange absoluten Schutz, beruft sich seinerseits auf eine bestimmte Weltanschauung. Da sich ein liberaler Staat gegenüber divergierenden Konzeptionen des guten Lebens neutral verhalten sollte, ist es fragwürdig, wenn er das Verbot der aktiven Sterbehilfe mit einer bestimmten Vorstellung von der Heiligkeit des Lebens begründet.

Lieber lebendig als tot

Unter normalen Umständen wollen Menschen lieber leben als tot sein. Das klingt banal. Weniger banal erscheint dieser Sachverhalt jedoch vielleicht, wenn wir uns fragen, warum es sich so verhält. Weshalb ist der Tod für den, der ihn erleidet, ein Übel?

Klammert man die Frage aus, ob es so etwas wie ein Leben nach dem Tod gibt, und geht davon aus, dass der Tod das endgültige Ende unserer Existenz bedeutet, dann ist nicht ohne Weiteres klar, warum der Tod schlecht sein soll. Denn wer tot ist, erlebt diesen Zustand nicht und kann ihn dementsprechend auch nicht beklagen. Das Subjekt, das von diesem vermeintlichen Unglück betroffen ist, hat aufgehört zu existieren. Tot zu sein, ist demnach nicht aufgrund positiver Qualitäten, die mit diesem Zustand einhergehen, schlecht. Dennoch halten wir ihn für ein Übel – und das nicht nur wegen des Verlustes, den andere dadurch erleiden mögen, oder weil der Prozess des Sterbens qualvoll sein kann. Warum?

Folgt man Thomas Nagel³, dann lautet die Antwort: weil der Tod uns des Lebens beraubt. »Wir finden es gut, am Leben zu *sein*, gewisse Dinge zu *tun* und bestimmte Erlebnisse zu haben. Doch sofern der Tod ein Übel ist, ist es eher der *Verlust des Lebens* als irgendein

³ T. Nagel, *Letzte Fragen*, 1996.

Zustand, tot, nicht mehr existent oder bewusstlos zu sein, an dem wir etwas auszusetzen haben.« (S. 19) Unsere physische Existenz schätzen wir, weil sie die Voraussetzung für ein gutes Leben bildet – unabhängig davon, was wir im Einzelnen unter einem guten Leben verstehen. Wir halten den Tod für schlecht, weil er uns für immer die Voraussetzung der Möglichkeit nimmt, ein gutes Leben zu leben. Dementsprechend neigen wir dazu, die Tragik eines Todes an dem durch ihn verursachten Verlust von Möglichkeiten zu bemessen: Georg Büchners Tod im Alter von nur 23 Jahren erscheint uns beklagenswerter als der Tod des 83-jährigen Victor Hugo.⁴ Dass es nicht das Leben an sich ist, das wir für wertvoll erachten, kann man sich auch an folgendem Beispiel klar machen: »Fast jedermann wäre es *ceteris paribus* egal, ob er auf der Stelle tot wäre oder nur in ein Koma fiele, das 20 Jahre später, ohne dass er je wieder erwacht wäre, mit dem Tod endete.« (S. 18) Sofern wir uns allerdings bewusst sind, dass unsere physische Existenz die Bedingung der Möglichkeit für ein gutes Leben ist, und die Hoffnung auf ein solches Leben nicht aussichtslos erscheint, wollen wir normalerweise selbst dann lieber lebendig als tot sein, wenn wir unser gegenwärtiges Leben für alles andere als gut halten.

Lieber tot als lebendig

Dennoch gibt es Situationen, in denen sich Menschen den Tod wünschen. Häufig mag dieser Wunsch irrational sein. Er kann auf falschen Annahmen beruhen oder einer momentanen emotionalen Verwirrung entspringen. In anderen Fällen scheint es sich jedoch um einen durchaus rationalen Wunsch zu handeln, der Ausdruck einer autonomen Entscheidung ist. So gibt es Menschen, die dank der Errungenschaften der modernen Medizin unter Bedingungen am Leben erhalten werden, die von ihnen selber als nicht lebenswert erachtet werden. In einer solchen Situation äussern manche von ihnen den Wunsch zu sterben.

⁴ Auch wenn man den Tod als Verlust von Möglichkeiten auffasst, erklärt dies noch nicht, welches das von ihm betroffene Subjekt ist. Wer tot ist, kann ja nicht nur seinen Zustand, sondern auch den Verlust der Möglichkeiten, die ihm vor seinem Tod offenstanden, nicht mehr beklagen, wenn denn der Tod das unwiderrufliche Ende seiner Existenz darstellt. Thomas Nagel schliesst daraus, »dass das Subjekt fast jeden Glücks oder Unglücks eine Person ist, die nicht durch den kategorischen Zustand, in dem sie sich befindet, sondern durch die Geschichte ihres Lebens und all das, was ihr in diesem Leben möglich ist, identifiziert wird – so, dass sich zwar das Subjekt räumlich und zeitlich exakt lokalisieren liesse, nicht aber unbedingt auch alles Gute und Schlechte, das ihm widerfahren kann.« (S. 22)

Ob es einer solchen Person verwehrt sein sollte, ihr Leben zu beenden bzw. beenden zu lassen, ist bekanntermassen umstritten. Da ihr Wille nur dann zumindest prima facie unseren Respekt verdient, wenn es sich dabei tatsächlich um eine autonome Entscheidung handelt, stellt sich zunächst die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine solche Willensäußerung als autonom qualifiziert werden kann.

Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, an welchem Autonomiekonzept man sich orientiert. Folgt man dem Standardwerk zur biomedizinischen Ethik von Beauchamp/Childress⁵, dann gilt es, allein die betreffende Handlung in den Blick zu nehmen. Ihres Erachtens ist eine Handlung autonom, wenn sie erstens absichtlich, zweitens mit Einsicht und drittens ohne kontrollierende Fremdeinflüsse erfolgt (S. 123). Demgegenüber hat Michael Quante⁶ die These vertreten, dass Handlungsautonomie nie unabhängig von personaler Autonomie besteht, weil eine autonome Handlung die Fähigkeit des betreffenden Akteurs voraussetze, autonome Handlungen zu vollziehen. Diese Fähigkeit wiederum könne nicht unabhängig von seiner personalen Autonomie gedacht werden (S. 208-215).

Versteht man unter Autonomie das Vermögen, selbstbestimmt zu entscheiden und zu handeln, dann, so Quante, kann dieses zwar mehr oder minder stark ausgeprägt sein, doch wird es in der Regel »von durchschnittlich entwickelten Mitgliedern unserer Gesellschaft in hinreichendem Masse im Rahmen einer normalen Sozialisation erworben« (S. 174). Sie erwerben dieses Vermögen, indem sie lernen, rational zu überlegen und ihre Situation und ihre Handlungsoptionen angemessen zu bewerten. Um autonom entscheiden und handeln zu können, müssen sie freilich auch ihre eigenen Wünsche kennen und in der Lage sein, eine Beziehung zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung herzustellen. Personen, die ihren Willen entsprechend ausprägen, entwickeln dabei ein evaluatives Selbstverhältnis und eine individuelle Persönlichkeit, deren Autonomie sich an der allgemeinen Fähigkeit bemisst, »ein hinreichendes Mass an Kohärenz« (S. 177) zwischen konfligierenden Wünschen sowohl erster als auch vor allem zweiter Ordnung herzustellen und sich in ein kritisch-reflexives Verhältnis zu ihren eigenen Wünschen und Vorstellungen zu setzen. Damit von personaler Autonomie die Rede

⁵ T.L. Beauchamp/J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 41994.

⁶ M. Quante, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, 2002.

sein kann, muss schliesslich ausgeschlossen sein, dass die Wünsche und Überzeugungen einer Person das Ergebnis externer Manipulation sind. Dies setzt die Fähigkeit zu einer evaluativen Identifikation mit der eigenen Sozialisation voraus: »Sozialisationsprozesse, welche die Fähigkeit zur kritischen Selbstreflexion ermöglichen und dann, wenn das Subjekt sie erkennt (bzw. erkennen würde), positiv bewertet werden (bzw. würden), können als autonomiefördernd oder als zumindest mit personaler Autonomie vereinbar angesehen werden.« (S. 184)

Die Persönlichkeit einer Person konstituiert sich jedoch nicht nur durch die Identifikation mit vergangenen Erlebnissen. Wesentlich für ihre biographische Identität ist vielmehr auch die evaluative Antizipation zukünftiger Zustände. Personen verhalten sich wertend gegenüber ihrer künftigen Biographie, indem sie die möglichen Optionen gegeneinander abwägen und sich für eine von ihnen entscheiden. Unter bestimmten Bedingungen kann es allerdings geschehen, dass eine Person ihre künftige Existenz überhaupt ablehnt und sterben, sich töten oder getötet werden möchte, weil sie keine Möglichkeit sieht, ihr Leben in einer Weise fortzuführen, die im Einklang mit ihrer Biographie steht, so dass es ein für sie gutes Leben sein könnte. Sofern es sich hierbei tatsächlich um eine Entscheidung handelt, die im Einklang mit der Persönlichkeit der betreffenden Person steht und die absichtlich, mit Einsicht und ohne kontrollierende Fremdeinflüsse getroffen wird, wird man sie als rational und autonom anerkennen und ihr – zumindest prima facie – moralischen Respekt zollen müssen (S. 231). Denn eine Person, die gegen ihren Willen in einen Zustand versetzt wird, mit dem sie sich nicht identifizieren kann, weil er im Widerspruch zu ihrer biographischen Identität steht, wird in der Entfaltung ihrer Persönlichkeit beeinträchtigt.

Heiligkeit des Lebens?

Treffen die im vorangehenden Abschnitt im Anschluss an Quante skizzierten Überlegungen zu, dann verdient der Wunsch zu sterben, sofern die genannten Bedingungen erfüllt sind, prima facie moralischen Respekt. Zugleich stellen sie ein Argument für die Zulässigkeit aktiver Sterbehilfe dar. Nun gibt es allerdings auch eine Reihe anderer Argumente, die gegen die Lockerung des Verbotes der aktiven Sterbehilfe vorgebracht werden. Dabei beruft man sich zuweilen

auf die Heiligkeit des menschlichen Lebens. Da es sich hierbei ähnlich wie bei dem Autonomie-Argument um einen moralischen Einwand prinzipieller Art handelt, verdient er besondere Beachtung.

Obwohl die Idee der Heiligkeit des menschlichen Lebens ihren Ursprung in der jüdisch-christlichen Tradition hat, ist sie trotz der Säkularisierung in unserer heutigen Kultur breit verankert. Allerdings wird sie unterschiedlich interpretiert. Während die einen aus ihr ableiten, dass das menschliche Leben unverfügbar ist und unter allen Umständen geschützt werden muss, fassen die anderen sie als ein allgemeines Prinzip auf, das in konkreten Handlungssituationen gegen andere Prinzipien und Normen abgewogen werden kann.

Die zweite Lesart interpretiert die Idee der Heiligkeit des menschlichen Lebens als ein allgemeines Prinzip. Als solches bringt es eine evaluative Grundeinstellung zum Ausdruck, die konkrete Entscheidungen nicht von vornherein determiniert, sondern »*Spielräume des Überlegens, Entscheidens und Handelns*«⁷ offen lässt. Deshalb kann und soll es auf der Ebene der Normen- und Maximenbildung gegen andere Prinzipien und Normen abgewogen werden. Dabei büsst es seine handlungsorientierende Bedeutung nicht ein, schließt aber auch begründete Ausnahmen nicht aus. Solchermassen interpretiert, stellt die Idee der Heiligkeit menschlichen Lebens ein Prinzip mittlerer Reichweite dar, das sich innerhalb der medizinischen Ethik breiter Anerkennung erfreut, da es auf der Grundlage unterschiedlicher Konzeptionen des guten Lebens akzeptiert werden kann. Das gilt m.E. auch für die christliche Ethik. Zwar hat diese Suizid und Sterbehilfe seit ihren Anfängen meist negativ beurteilt, doch diese historische Beobachtung präjudiziert nicht die gegenwärtige theologisch-ethische Reflexion über diesen Sachverhalt, zumal ja die Idee der Heiligkeit des menschlichen Lebens in der Geschichte der christlichen Ethik keineswegs immer im Sinne einer absoluten Norm ausgelegt worden ist, sondern z.B. die Selbstverteidigung oder das Töten im Krieg nicht ausschloss. Heute lässt sich die im Kontext der Schöpfungslehre verankerte christliche Überzeugung von der Heiligkeit menschlichen Lebens m.E. aber auch durchaus im Sinne eines allgemeinen Prinzips verstehen, das uns zu einem behutsamen Umgang mit dem Leben ermahnt und uns lehrt, »das Leben unter dem Gesichtspunkt der Schutzwürdigkeit zu betrachten und zu interpretieren.« (Ebd., 199)

⁷ Vgl. hierzu J.-P. Wils, *Sterben. Zur Ethik der Euthanasie*, 1999, 197.

Wird die Idee der Heiligkeit des menschlichen Lebens als ein allgemeines Prinzip verstanden, dann schliesst sie die Zulässigkeit aktiver Sterbehilfe nicht kategorisch aus. Anders verhält es sich, wenn sie im Sinne einer absoluten Norm aufgefasst wird, die unter keinen Umständen verletzt werden darf. Diese Interpretation ist freilich verschiedenen Einwänden ausgesetzt. So werden ihre Vertreterinnen und Vertreter des Speziesismus beschuldigt, da sie die Idee der Heiligkeit des Lebens in ungerechtfertigter Weise allein auf menschliche Wesen zu beschränken würden. Darüber hinaus seien sie inkonsistent, wenn sie einerseits die Absolutheit des Heiligkeits-Prinzips behaupteten, es andererseits aber für angemessen hielten, menschliches Leben nicht unter allen Umständen und um jeden Preis zu erhalten.⁸ Auch wenn mir vor allem dieser zweite Einwand, der sich gegen die bekannte Unterscheidung von Tun und Unterlassen richtet, bedenkenswert erscheint, halte ich es doch für möglich, dass jemand in konsistenter Weise von der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens überzeugt ist, indem er z.B. glaubt, dass das menschliche Leben eine Leihgabe Gottes ist, die der Verfügung des Menschen entzogen ist und deshalb von ihm auch nicht preisgegeben werden darf. Allerdings wird er eine solche Position nur auf der Grundlage einer solchen spezifischen Konzeption des guten Lebens vertreten können, so dass Personen, die eine andere Konzeption des guten Lebens verfolgen, sich seine Position nicht zu eigen machen können. Auch wenn man einer solchen Person nicht das Recht absprechen darf, für sich selber zu entscheiden, dass sie ihrem Leben unter keinen Umständen ein Ende setzen (lassen) will, so kann sie doch nicht ohne weitere schwerwiegende Argumente den Anspruch erheben, dass ihre eigene Position die Grundlage einer staatlichen Gesetzgebung bildet. Denn ein liberaler Staat sollte sich gegenüber divergierenden Konzeptionen des guten Lebens neutral verhalten und sich daher bei der Gesetzgebung zu ethisch relevanten Sachverhalten an moralischen Prinzipien orientieren, die weitreichende Zustimmung geniessen.

Sterbehilfe in der Schweiz

Anders als in Belgien oder den Niederlanden ist die aktive Sterbehilfe in der Schweiz verboten.

⁸ Vgl. hierzu *H. Kuhse*, Die »Heiligkeit des Lebens« in der Medizin. Eine philosophische Kritik, 1994, 40-43 sowie *Quante*, 241-250.

1994 verlangte die Motion Ruffy eine Lockerung dieser Strafbestimmung. Nachdem diese auf Vorschlag des Bundesrates vom Nationalrat 1996 in ein Postulat umgewandelt wurde, setzte das Eidgenössische Justiz- und Polizeidepartement eine Arbeitsgruppe »zur Überprüfung der Fragen rechtlicher und tatsächlicher Natur aus dem Umkreis der Sterbehilfe«⁹ ein. Diese legte 1999 das Ergebnis ihrer Beratungen vor. Die Mehrheit der Arbeitsgruppe plädierte dafür, das Strafgesetzbuch durch eine Klausel zu ergänzen, wonach die aktive Sterbehilfe zwar weiterhin als rechtswidrig gelten, aber unter bestimmten Bedingungen nicht strafrechtlich verfolgt werden sollte. Eine Minderheit der Arbeitsgruppe vertrat demgegenüber die Auffassung, die Schutzpflicht des Staates gegenüber dem menschlichen Leben dürfe nicht gelockert werden und lehnte deshalb eine Strafbefreiungsklausel ab. In seinem Bericht vom Juli 2000 hat sich der schweizerische Bundesrat der Position der Minderheit der Arbeitsgruppe angeschlossen und sich dabei besonders auf Stellungnahmen von kirchlicher Seite wie die des Kirchenrates der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (vgl. <http://zh.ref.ch/kirchenrat/antraege/sterbehilfe.pdf>) berufen. Dieser hatte in seinen »Überlegungen zur Sterbehilfe aus evangelischer Sicht« die Zulässigkeit der aktiven Sterbehilfe als einen Verstoss gegen das Tötungsverbot abgelehnt und dabei das Tötungsverbot aus dem christlichen Glauben an »Gott als den Geber unseres Lebens« abgeleitet. »Menschliches Leben und Sterben«, so heisst es in dieser Stellungnahme, »liegt letztlich nicht in der Verfügungsmacht der Menschen ... Dem entspricht das Tötungsverbot. So gesehen, haben Menschen weder ein moralisches Recht auf Selbsttötung noch eines auf Tötung auf Verlangen.« (S. 6)

Der schweizerische Bundesrat hat sich diese Position zu eigen gemacht. Zwar erklärt er, dass die religiöse Neutralität des Staates einen direkten Rekurs auf die christlichen Sozialethiken zur Begründung einer legislatorischen Entscheidung« verbiete, doch sei »davon auszugehen, dass aufgrund der gesellschaftsprägenden Kraft der christlich-jüdischen Tradition die von den Kirchen formulierten Standpunkte in unserer Gesellschaft eine breite Abstützung finden und ihnen deshalb ein bedeutsamer Stellenwert zuzuerkennen ist.«¹⁰

⁹ *Arbeitsgruppe Sterbehilfe*, Sterbehilfe. Bericht der Arbeitsgruppe an das Eidg. Justiz- und Polizeidepartement, 1999, 9.

¹⁰ Bericht des Bundesrates zum Postulat Ruffy, Sterbehilfe. Ergänzung des Strafgesetzbuches, 11 (abrufbar unter: <http://www.ofj.admin.ch/d/index.html>).

Vor diesem Hintergrund ist der Bundesrat zu dem Schluss gekommen, die Zulassung der aktiven Sterbehilfe »käme einer Lockerung des Fremdtötungsverbotes gleich und würde somit ein Tabu brechen, das in unserer christlichen Kultur tief verankert ist.« (S. 15)¹¹

Angesichts der oben angestellten Überlegungen erscheint diese Entscheidung des Bundesrates problematisch. Auch wenn sie für sich in Anspruch nimmt, nur indirekt auf die kirchlichen Stellungnahmen zu rekurrieren, stützt sie sich doch argumentativ auf sie ab. Dabei orientiert sie sich zugleich an einer Interpretation des Heiligkeits-Prinzips, die auf einer ganz bestimmten, auch innertheologisch nicht unumstrittenen Konzeption des guten Lebens beruht. Dies aber widerspricht dem Selbstverständnis eines liberalen Staates, der sich gegenüber divergierenden Konzeptionen des guten Lebens neutral verhalten sollte.

— Dr. Stefan Grotefeld ist Oberassistent am Institut für Sozialethik der Theologischen Fakultät.

¹¹ Nachdem im September 2000 auch der Nationalrat eine parlamentarische Initiative zur Neuregelung der Strafbarkeit der aktiven Sterbehilfe abgelehnt hat, bleibt diese in der Schweiz auch weiterhin verboten.

Eine Abdankung am Rande des Lebens

Ralph Kunz

Ein strahlender Frühlingstag. Die Urne am offenen Grab. Der Friedhofsgärtner und ich halten den Blick gesenkt. Wir sind allein.

Zu spät gekommen

Ich bete den 23. Psalm und das Unser Vater. Keine Grabrede. Für wen auch? Ich will gerade zum Segen ansetzen, da bemerke ich, dass der Gärtner jemanden hinter mir fixiert. Zwei Frauen steuern eilig auf uns zu. Beim Grab angekommen, entschuldigen sie sich: Ein Stau auf der Autobahn, sagt die eine; sie habe sich verirrt auf dem grossen Friedhof, die andere. Ich warte, bis die beiden zu Atem gekommen sind und wiederhole mein kleines Ritual. Dann schweigen wir alle. Der Gärtner versenkt die Urne und wartet. Noch ein Räuspern, ein gegenseitiges Kopfnicken, und die Zeremonie ist zu Ende. Oder doch nicht? Die ältere der beiden Frauen hebt den Kopf und beginnt zu sprechen: »Jetzt hat er seine Ruhe.« Die andere nickt. »Er war ein lieber Kerl, wir mochten ihn gern«, fährt die ältere fort. Die jüngere hustet. Dann erwidert sie: »*Ich* habe keine guten Erinnerungen an ihn.« – »Haben sie den Hans, den *ich* kenne, überhaupt gekannt? Sie haben ihn doch seit 14 Jahren nicht mehr besucht.« Die ältere Frau sagt das nicht vorwurfsvoll, eher bedauernd. Zwischen den beiden Frauen entspannt sich ein Zwiegespräch. Ich stehe daneben und höre Bruchstücke einer Geschichte, die dem Toten etwas Leben einhauchen. Die jüngere ist seine Nichte. Sie hat ihn damals ins Altersheim gebracht, weil er zuviel trank. Die ältere ist die Leiterin des Heimes, in dem Hans Zraggen¹² die letzten Jahre seines Lebens verbrachte. Sie erzählt, dass er kurz nach Eintritt eine Kur absolviert und bis zum Lebensende keinen Tropfen Alkohol mehr angerührt habe. »Ihr Onkel war ein sehr feinfühliges Mensch. Er hat sehr darunter gelitten, dass Sie ihn vergessen haben.«

Schon lange gegangen

Mit diesem Gespräch hatte die »Sozialabdankung« eine untypische Wende genommen. Meistens finden durch das Fürsorgeamt organisierte Beerdigungen ohne Angehörige, Freunde oder Bekannte statt.

¹² Name geändert

Dass das Grabritual dann auf ein liturgisches Minimum reduziert wird und keine Rede gehalten wird, ist verständlich. Jeder Mensch hat das Recht auf ein anständiges Begräbnis, aber es macht wenig Sinn, Handlungen zu vollziehen, die niemand sieht, und Worte zu sagen, die niemand hört. Die Beschränkung auf das Anständige bei Sozialab dankungen führt drastisch vor Augen, dass sich die Handlung auf die Lebenden bezieht. Was bei einer Beerdigung gesagt und getan wird, richtet sich an Menschen, die jemanden verloren haben. Wenn aber zur Bestattung niemand kommt, hat der Tote schon zu Lebzeiten die Menschen verloren. Ihn möchte man trösten, ihm zurufen, »fürchte Dich nicht, ich habe Dich bei deinem Namen gerufen«, ihm die Hand drücken und den Segen geben. Aber er hört es und fühlt es nicht mehr. Wenn keine Trauernden da sind, die auf tröstende Worte und Gesten warten, ist das Ritual trostlos. Am Grab von Hans Zraggen kam zur Sprache, was sonst verschwiegen wird. Seine Nichte hatte ihn schon vor 14 Jahren begraben. Mir wurde bewusst, wie sehr die Lebens- und Sterbensgeschichte des Toten Konsequenzen hat für die Gestaltung der Beerdigung. Wenn ein Mensch vergessen geht und sich niemand mehr für sein Leben und Ableben interessiert, fehlt auch dem Ritual das Leben.

Wovon lebt die Beerdigung?

Ist eine Bestattung, die man von Amtes wegen und »nur« dem Toten zuliebe abhält, eine tote Beerdigung? Sicher, die Beerdigung lebt von der Resonanz der Trauergemeinde. Aber wenn das alles Leben wäre, das Christen am Grab erwarten könnten, wären sie »bejammernswerter als alle anderen Menschen« (1Kor 15,19). Denn Christen reden von etwas ganz anderem und hoffen auf etwas ganz anderes, wenn sie einander am Grab göttliches Leben versprechen. Was heisst das aber, wenn die Trauergemeinde ausbleibt? Wenn nur eine Pfarrperson und ein Friedhofsgärtner am Grab stehen, bilden sie gewissermassen eine Minimalgemeinde. Und weil sie Gemeinde sind, stehen sie nicht für sich selbst da. Sie sind Stellvertreter der unsichtbaren Kirche. Davon lebt die christliche Beerdigung. Das harte Jesuswort, »lass die Toten ihre Toten begraben« (Mt 8,22), scheint dem zu widersprechen. Und es gibt tatsächlich keinen unmittelbaren Auftrag aus dem Neuen Testament zur Bestattung der Toten. Aber die Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft ist untrennbar mit der Person Jesu verknüpft. Einen Menschen beerdigen, der für seine

Mitmenschen schon zu Lebzeiten gestorben ist, erinnert mich an das Gleichnis Jesu, in dem die Frage nach der Gottesherrschaft auf den leidenden Menschen zugespitzt wird: »Herr, wann sahen wir dich hungrig und haben dich gespeist? Oder durstig und haben dich getränkt? Wann sahen wir dich als Fremden und haben dich beherbergt? Oder nackt und haben dich bekleidet?« Und könnte man nicht fortfahren: »Wann sahen wir dich sterben und sind zu dir ans Grab gekommen?« Und der König wird ihnen antworten: »Wahrlich, ich sage euch: Wiefern ihr es einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr es mir getan.« (Mt 25,37ff.) Die Sozialbestattung ist ein Grenzfall – in doppelter Hinsicht. Sie findet statt am Rand der Öffentlichkeit und ist ein letzter diakonischer Akt an einem Menschen, der an den Rand des Lebens gedrängt wurde. Dass jemand stirbt und niemand protestiert, ist ein öffentlicher Skandal, dem die Öffentlichkeit geraubt wurde. Im Markusevangelium wird von Klagefrauen erzählt, die bestellt und bezahlt wurden, um zu heulen (Mk 5,38). Manchmal wünschte ich mir, dieser Brauch wäre noch lebendig.

Sendung

Das Gespräch ist verstummt. Ich habe noch nichts gesagt, kein Sterbenswörtchen. Im Zuhören bin ich ein Trauernder geworden. Hans Zgraggen ist noch einmal zum Leben erwacht, aber die Familie hat es nicht bemerkt. Ist jetzt Zeit für ein Wort, das Leben spendet? »Ich habe Ihrem Gespräch zugehört. Mir ist dabei die Geschichte vom verlorenen Sohn in den Sinn gekommen. Erinnern Sie sich, was der Vater zum älteren Sohn sagte? Als dieser sich gegen das Festessen für den Heimgekommenen sträubte, gab der Vater ihm zur Antwort: ›Du solltest fröhlich sein und dich freuen; denn dein Bruder war tot und ist lebendig geworden, er war verloren und ist wiedergefunden worden‹ (Lk 15,32). – Ist es Ihnen recht, wenn wir mit einem Gebet schliessen?« Beide Frauen nicken. Ich danke für das wiedergefundene Leben von Hans Zgraggen und verbinde den Dank mit der Bitte um Vergebung. Gott lässt Hans Zgraggen, seiner Nichte und auch mir, der ich mich von der Trostlosigkeit einer Beerdigung ohne Trauer überwältigen lassen, Gerechtigkeit widerfahren. Er ist kein Gott der Toten, sondern ein Gott der Lebendigen.

— Dr. Ralph Kunz ist Assistenzprofessor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät.

Satt vom Leben – zum Dessert den Tod

Christine Stark

Da ist dieser Mann, eigentlich schon so alt, dass er kaum noch etwas vom Leben erwarten kann, ja schon so alt, dass er täglich mit dem Tod rechnen muss, aber auch so fromm, dass er dem Sterben voll Gottvertrauen entgegen sehen dürfte. Nein, stopp! Gerade dieses Gottvertrauen hält ihn noch davon ab, seine Augen für immer zu schliessen...

Der alte Mann und das Baby

... denn er hat eine Zusage – ein Gotteswort, wie er selbst sagt – dass er den Tod nicht schauen werde, bevor er den Gesalbten Gottes gesehen hätte. Also hält er die Augen offen: Eines Tages kommen junge Eltern mit einem neugeborenen Buben in den Tempel, er erkennt ihn sofort und freut sich. Kein Klagen, dass sein Leben nun enden wird, kein Feilschen um noch ein wenig Zeit – nein, Simeon dichtet einen Psalm: »Nun lässt du deinen Knecht, o Herr, nach deinem Wort in Frieden dahingehen; denn meine Augen haben dein Heil gesehen...«. Damit hat der alte Mann so etwas wie ein typisch alttestamentliches Todesverständnis formuliert, auch wenn das Ganze im Neuen Testament überliefert ist (Lk 2,25-35).

Der alte Mann und der Tod im Leben

Sterblichkeit und Tod gehören nach den Schriften des Alten Testaments ganz selbstverständlich als zwar nicht wünschenswerte, wohl aber unausweichliche Elemente zum menschlichen Erleben. Die Erfahrung der zeitlichen Begrenztheit durch den Tod führt nicht zu Jenseitskonzeptionen, nach denen ein weiteres Leben oder ein Weiterleben für möglich gehalten werden. Vielmehr bildet sich aus einem positiven Verständnis des einmaligen, diesseitigen Lebens die idealtypische Vorstellung heraus, dass ein solches viele Tage zählen sowie mit Segen erfüllt sein solle und dann durch ein friedvolles Sterben beschlossen werde. Dieses Ideal kommt beispielsweise am Ende des Hiobbuches zur Sprache, wenn der allerletzte Vers notiert »Und Hiob starb alt und lebenssatt« (Hi 42, 17).

Zugegeben ist Hiob nicht gerade als Symbolfigur eines idealen Lebens entworfen, denn bei ihm wird die Segensfülle ja bekannter-

massen schmerzlich beschnitten und an seinem Beispiel durchexerziert, wie Leiden und Todesnot das Leben vergällen können. Er, der gottesfürchtig anfangs richtig gut lebt, wird zum Spielball göttlicher Machtdemonstration und verliert erst einmal alles, was sein bisheriges Leben ausmachte: Familie, Wohlstand, Gesundheit – fast scheint er nur noch als atmender Organismus dahin zu vegetieren. Doch *das* kann kein Leben sein, und deswegen wird gemeinsam mit Hiobs Freunden debattiert und überlegt, gestritten und mit Gott gehadert.

Das Problem, das im Hiobbuch verhandelt wird, ist nicht der physische Tod; es ist klar, dass Hiob wie alle andern Menschen einmal sterben wird. Die Probleme Hiobs sind all die leidvollen Widerfahrnisse, die ihn mitten in seinem Leben treffen: körperliches Leid und grosse Verluste, der Tod seiner Kinder, die viel zu jung umkommen. Diese Einschnitte, die zweiflerischen Fragen nach Schuld und Unschuld, die Angst vor Gottes Willkür und Gottesferne – das alles sind kleine Tode, die Hiob das Leben sauer machen.

Doch nach vielen, vielen Kapiteln und Versen kommt eine Art happy end und mit ihm neue Lebenskraft, neuer Wohlstand, neue Kinder für Hiob. In einem Film würde hier abgeblendet werden, so kann sich das Publikum der Illusion von ewigem Glück hingeben, Held und Heldin halten sich für immer jugendlich in den Armen. Etwas anders ist dagegen der Schluss eines Märchens, das aus der Phantasiewelt ins normale Leben vielleicht ein wenig ironisch mit der Bemerkung entlässt: »Und wenn sie nicht gestorben sind, leben sie glücklich und zufrieden bis auf den heutigen Tag.« Im Alten Testament nun wird das Sterben nicht in den konditionalen Nebensatz abgeschoben, sondern setzt einen eigenen Schlusspunkt: »Und Hiob starb alt und lebenssatt.«

Alte Gelassenheit

Hiob ist die Figur einer Lehrgeschichte, die, nachdem sie theologische Höhen und Tiefen ausgemessen hat, in ein nahezu idyllisches happy end mündet, dem zugleich doch auch ein gewisser Realismus eignet, was das Faktum des Todes angeht. Letzteres trifft auf das ganze Alte Testament zu, nämlich dass der Tod als alltägliche Erscheinung präsent ist, ohne einen besonderen, von schweren Krankheiten, Kriegsnot oder Naturkatastrophen unterschiedenen Schrecken zu verbreiten. Es ist von einem erstaunlich realistischen Einsehen geprägt, dass jedes Leben unausweichlich einmal mit dem Tod

enden wird. Dieser Tatsache kann niemand entgehen, und vielleicht wird gerade daher dem Leben eine besondere Qualität zugesprochen bzw. von ihm erhofft. Denn sind die Lebensstage zahlreich und mit Gutem erfüllt, kann sich ein Mensch seines Lebens freuen und sich daran so sättigen, dass er dem Tod gelassen entgegen sieht und lebenssatt zu sterben vermag. In der Genesis wird erzählt, wie die Eltern Abraham und Sara, Isaak und Rebekka am Ende ihrer reichlich verschlungenen Lebenswege hochbetagt sterben, ebenso Jakob und sein Sohn Josef. Doch begegnet auch der Schmerz über einen unzeitigen Tod: Eindrucksvoll ist das Beispiel Rahels, der geliebten Frau Jakobs, die im Kindbett stirbt (Gen 35,16-20), oder die Trauerklage Davids um seinen Sohn Absalom (2Sam 19,1), obwohl er mit ihm ja nicht mehr gerade gut stand.

Zu jung zum Sterben

So wünschenswert es ist, ein hohes und zufriedenes Alter zu erreichen, so grausam ist es, wenn junge Leute oder Kinder sterben. Solche Todesfälle gehören jedoch zur Alltagserfahrung – und sie irritieren das schöne Bild vom lebenssatten Frommen. Aber gerade eine realistische Einschätzung des Todes muss sich nicht an idyllischen Bildern festklammern, und so versuchen alttestamentliche Texte auch, mit dem Unwägbareren früher, unzeitiger Tode umzugehen. Da gibt es zum einen gesetzliche Regelungen, die natürlich nicht den Tod verbieten können, wohl aber die Gefährdung junger Männer durch den Kriegsdienst bedenken und denjenigen Aufschub oder gar Befreiung gewähren, die sich ihr Leben gerade in einem neuen Haus oder mit einem neuen Weinberg aufbauen, oder denjenigen, die frisch verlobt sind, ja sogar denen, die zu ängstlich sind, um sich kriegerischen Gefahren auszusetzen (Dtn 20,5-8).

Zum anderen gibt es – trotz fehlendem Konzept zu einem Leben nach dem Tod – Auferweckungsgeschichten. Hier geht es jedoch nicht um jene theologischen Aussagen, die dann v.a. im Neuen Testament und Christentum entfaltet worden sind, sondern es zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass ein zu früher Tod das Weiterleben der Hinterbliebenen so sehr zu beeinträchtigen droht, dass er aufgehoben und rückgängig gemacht werden muss, auch um des Lebens anderer willen: Deswegen erweckt der Prophet Elia den Sohn einer gastfreundlichen Witwe, die allein gelassen völliger Armut preisgegeben wäre (1Kön 17,17-24). Gleichermassen hilft sein Nachfolger

Elisa einem Ehepaar, als dessen einziges Kind plötzlich stirbt (2Kön 4,18-37). Gedanken einer umfassenderen Auferstehung sind im Alten Testament erst ansatzweise enthalten, in metaphorischer Prophetenrede bei Ezechiel (Ez 37) oder apokalyptischer Ankündigung bei Daniel (Dan 12,1-2).

Im Jetzt leben – satt werden

Ganz anders wiederum akzeptieren weisheitliche Stimmen den Tod als Grenze des Lebens, aber auch jeglicher Spekulation. Ob es ein ›Danach‹ gibt und wie ein solches vorzustellen sei, das kann nicht vernünftig erschlossen werden, meint der Prediger Kohelet und wendet sich lieber dem Essen und Trinken und Jetzt-gut-Leben zu.

Und schliesslich ist der Tod, sowohl im Sinne eines ›sozialen‹ wie auch des physischen Todes, ein Thema religiöser Sprache und Zwiesprache mit Gott. Nicht zuletzt werden Schuld und Gottesferne als tödlich erlebt. So kann auch ein Zusammenhang zwischen einem als Strafe verstandenen, vorzeitigen Tod und schuldhaftem, gottwidrigem Verhalten hergestellt werden (z.B. Ez 3,18-20). Dabei ist allerdings jeweils die konkrete Tat im Blick und nicht eine generelle menschliche Bosheit im Sinne der nachalttestamentlichen Erbsündenvorstellung.

In den Psalmen wird so manches Lied von Todesnot und Todesangst gesungen. Wer, wenn nicht der lebendige Gott, soll sich anhören, wie gefährdet und beeinträchtigt ein Leben sein kann, so alles andere als sättigend. Über die Grenze des diesseitigen Lebens wird dabei jedoch kaum hinausgedacht, auch in den Psalmgebeten geht es um gegenwärtiges Erleben und die Hoffnung darauf, dass es – und zwar noch zu Lebzeiten des Betenden – besser wird.

In einem prophetischen Hymnus schliesslich wird Gott als der machtvolle Verfechter des Lebens gepriesen, von dem geglaubt werden kann, dass er zuletzt dem Tod den Todesstoss versetzen wird (Jes 25,8).

Im Alltag ist der Tod der letzte Aspekt des Lebens, und statt depressiver Todesangst belebt die alttestamentlichen Texte verheissenes Leben und die Hoffnung, sich an Lebensfülle zu sättigen – wie bei den alten Männern gesehen: vor ihrem Gottvertrauen sieht der Tod ganz schön alt aus.

— Christine Stark schreibt an einer Dissertation im Fach Altes Testament.

Stille, Lärm und Tod – das Leben und der Rock 'n' Roll

Peter Schwagmeier

Fred Smith starb am 4. November 1994 im Alter von 46 Jahren. Vermutlich wäre sein Tod eine Randnotiz in den Annalen des Rock 'n' Roll geblieben, hätte seine Witwe ihm und ihrer Trauer nicht ein musikalisches Denkmal gesetzt, das sich nur schwer in die gängigen Muster der Rockkultur einfügt. Im Juni 1996 veröffentlichte Patti Smith *Gone Again*.

Noch ist die Welt voll Rollen, die wir spielen

Als Elvis 1977 starb – ich war im Schullandheim, und der Flurälteste konnte alle Zimmer unter Androhung von Faustschlägen von der Notwendigkeit einer Schweigeminute überzeugen – da war mir zwar klar, dass ein ganz Grosser gestorben war, aber aus meiner Perspektive war Presley mit seinen 42 Jahren seinem natürlichen Lebensende ohnehin bedrohlich nahe gewesen.

Damals starben Stars nicht im eigentlichen Sinn, sie fielen vielmehr in heldenhafter Konsequenz auf den Schlachtfeldern des Rock 'n' Roll: Sie rasten mit Autos vor Bäume, wurden von irgendwem erschossen oder starben den gloriosen Drogentod. Das taten sie gewissermassen in Stellvertretung, man selbst war ja leider schulpflichtig. Der Tod kanonisierte ihr Werk (auch wenn man Selbiges erst Jahre später hörte) und garantierte Glaubwürdigkeit. Und so hängen sie bis heute an unzähligen Wänden, zu Ikonen verklärt: Bob Marley, weil der so toll kiffen konnte; Jimi Hendrix, weil der so toll tot ist. Diese beiden ausgenommen – die Liste der Musiker, deren grösste Leistung es war, im richtigen Moment zu versterben, ist lang. «Tod» war mythisch besetzt. Und wehe denen, die es wagten, zu überleben. (Dylan war eine Ausnahme, der hatte aber immerhin seinen Motorradunfall gehabt und war dann für längere Zeit der Öffentlichkeit entzogen; eine Art Assumptio Eliae also, angesichts derer sich niemand wundern musste, als Er auf der Isle of Wight dann plötzlich wieder da war – in anderer Gestalt freilich, mit Bart und ganz in Weiss.) Im Rock 'n' Roll stirbt man nicht an Darmtumoren oder Herzversagen.

Madman drummers bummers / and Indians in the summer / with a teenage diplomat / In the dumps with the mumps as / the adolescent pumps his / way into his hat – gut, man wusste nicht so ganz genau, was das

eigentlich bedeuten sollte, aber man spürte, da stand einer in New Jersey, die Gitarre gezückt, und forderte die Welt heraus. Nicht der Text war die Botschaft – die Botschaft war das Gefühl. Und dazu bot der Rock Rollen an, die es erlaubten, das Einerlei des eigenen Alltags als Erzählung zu erleben, die einen Anfang und vor allem ein Ende hatte: Das Leben als Abfolge von Szenen. Das funktionierte, weil nicht Gewinner, sondern Verlierer die Helden im Rock sind. Verlierer allerdings, die um die Unausweichlichkeit ihres Scheiterns wissen und ihrem Untergang erhobenen Hauptes entgegengehen: broken heroes, scared and lonely riders. Diese Musik machte es möglich, auch noch die schlimmste Demütigung als einen Akt ungebrochener Selbstbehauptung zu begreifen und so in Würde älter zu werden. Tod? Ein Topos aus dem Blues.

Jugend, die mir täglich schwindet

Eines Tages stellt man dann fest, dass der mittlere Lebensabschnitt kaum vorkommt im Brevier des Rock 'n' Roll und dass Tod mehr ist als ein Topos. Und in dem Mass, in dem die Rollenmuster keinen Schutz mehr bieten, fehlen dem Rock Themen, die im Leben Raum einfordern.

Orientierungslosigkeit lässt sich bisweilen aber auch auf der anderen Seite der Lautsprecher beobachten, wenn man dort meint, so bleiben zu müssen, wie man schon immer war. Wie etwa Bruce Springsteen, wenn er während seiner «Comeback»-Tour mit der E Street Band *Born to Run* ungebrochen und in Originalfassung zelebriert. Die Band spielt tadellos, Max Weinberg drischt auf die Felle ein, als hätten sie Prügel verdient. Und doch bleibt ein irgendwie trauriges Nachbeben. Hier wird aufgeführt, nachgespielt bis zur Kenntlichkeit. Und das Einstimmen des Publikums in die Schlachtengesänge klingt wie der Chor der Verzweifelten. Oh Bruccer, where art thou?

Gone Again: Ich habe Tote, und ich liess sie hin

Gone Again ist anders, ist keine Fahrt auf dem Nostalgieexpress. Es ist kein eingängiges Album, und bedenkt man, dass Patti Smith verantwortlich zeichnet, ist es geradezu wortkarg. Mit Ausnahme des Titelstücks, das die Platte eröffnet und losbricht, als berste eine Stau-mauer, kommen die Stücke ohne das Pathos aus, das den Rock

prägt, seit Robert Johnson an den Crossroads stand. Auf *Gone Again* ist Tod kein Topos und nicht mythisiert, hier ist der Tod auf beklemmende Weise präsent.

Zur immer gleichen hypnotischen Akkordvariation reiht Smith die Satzketten aneinander. *This maze of being skin*. Die Stimme ist fassungslos, ringt um Empörung. *Amazed to stumble / where gods get lost*. Klagt zu unwirklichen Klanglandschaften, bald wie in Trance, bald voller Wut. *Toward another / he has gone / to breathe an air / beyond his own*. Die Musik verliert sich in Chaos und Erschöpfung. Das Atmen der Sängerin zu hören, ist eine Tortur. Beschwörungsartig wiederholt, schwilt *you pledged me you heart / till death do us part* zum Vorwurf an. Dann, mit beängstigender Autorität: *if ye cannot bring good news / then don't bring any*. Zum Schluss ist sie allein. »This little song is for Fred.« Der Abschied von ihrem Mann, begleitet nur auf der akustischen Gitarre, in seiner Schlichtheit von erschütternder Traurigkeit. *Darling you died*. Das Album ist an keiner Stelle peinlich. Patti Smith, *fieldmarshall of rock & roll*, oft verwundet, aber nie besiegt, hatte Frieden geschlossen, die Veränderung gewagt. Das Album markiert die zweite Reife des Rock.

Aus der Wanduhr tropft die Zeit

Es hat sich etwas getan. 1994 schoss Kurt Cobain sich mit einer Schrotflinte ins Gesicht und damit ins Nirvana. Gegen die Flut der postwendend einsetzenden Heiligsprechungen beschimpfte seine Witwe ihren Gatten, weil er sie und das Kind nun habe sitzen lassen. Und ausgerechnet Keith Richards, Mr. Rock 'n' Roll, die wandelnde Widerlegung des Pschyrembel, der Anfang der 80er noch gedroht hatte, die Stones verlasse man nur «in a box», nannte Cobain «some prissy little spoiled kid».

In all seiner Banalität hat das Leben den Rock eingeholt und verändert. Und Alben wie *Gone Again* geben Anlass zu der Hoffnung, dass wir nicht dazu verdammt sind, für den Rest unseres Lebens Barry Manilow zu hören, weil man sich zu *Mandy* so schön entspannen kann.

— Dr. des. Peter Schwagmeier arbeitet derzeit als Übersetzer an der Revision der Zürcher Bibel.

Der Tod – ein menschlicher Makel?

Dietrich Korsch

Über den Tod gibt nur das Leben Auskunft. Aber was erzählt das Leben? Und wie steht er, der Tod, zum Leben und seiner Geschichte? Ist er seine Konsequenz und Vollendung, ist er seine Auslöschung und Vernichtung, ist er beides zugleich?

In seinem Roman »Der menschliche Makel« (*The Human Stain*) lässt Philip Roth einen Autor auftreten, der nach dem Tode seines Protagonisten dessen Leben zu verstehen versucht. Coleman Silk heisst der ehemalige Professor für Antike Literatur und spätere Dekan eines Colleges im Nordosten der Vereinigten Staaten. Seine offizielle Biographie ist rasch erzählt. Als erster Jude ist er Professor am College von Athena geworden, als Dekan hat er mit harter Hand für eine qualitätsvolle Neuorganisation seiner Hochschule gesorgt, dabei manche älteren Kollegen aus dem Amt gedrängt. Seine letzten zwei Dienstjahre will er dann noch einmal unterrichten, da macht ihm eine nachlässig-ironische Bemerkung im Seminar dies unmöglich. Zwei Studierende, die noch in der fünften Sitzung nicht anwesend waren und die er nicht einmal kannte, bezeichnet er als »spooks«, »Gespenster«; bis in die fünfziger Jahre auch eine abfällige Bezeichnung für Schwarze. Dieser Doppelsinn mobilisiert die political correctness der Interessierten am College. Silk wird in eine denunziatorische Kampagne hineingezogen, in die er sich verbeisst und aus der er nur noch herauskommt, indem er vorzeitig sein Amt aufgibt. Dass seine Ehefrau bald danach stirbt, führt er auf diese Anfeindungen zurück. Diese Deutungsverbindung von College-Vertreibung und Tod führt Silk zum Autor Nathan Zuckerman, der in der Nähe wohnt – mit der Bitte, genau diesen Zusammenhang zu rekonstruieren. Als der sich nicht darauf einlässt, versucht es Silk selbst – und scheitert daran, seine Lebensgeschichte und die seiner Frau mit den jüngsten Vorfällen zu verknüpfen.

Dass das so ist, hat mit dem ersten nichtöffentlichen Subtext der Biographie Coleman Silks zu tun. Denn nach dem Tode seiner Frau geht er ein erotisch-obsessives Verhältnis mit einer jungen Frau ein, Faunia Farley, Reinigungskraft im College und in der Dorfpost. Eine Beziehung, die scheinbar im Privaten bleibt, aber doch mindestens von Faunias früherem Ehemann voller Eifersucht und Hass beobachtet wird. Und die wenig später, als sexuelles Ausbeutungsver-

hältnis denunziert, ans Licht der Öffentlichkeit gezerrt wird. Abermals von Delphine Roux, der jungen Collegeprofessorin französischer Herkunft, aus eigener innerer Unsicherheit die politische Korrektheit bemühend, die schon die »spook«-Affäre vorangetrieben hatte. Als Reaktion darauf ziehen sich Coleman und Faunia immer mehr zurück – und kommen nach kurzer Zeit durch einen mysteriösen, von mancherlei Verdächtigungen begleiteten Autounfall ums Leben. Coleman Silk wird danach, in der offiziellen Trauerfeier des Colleges, rehabilitiert. Ob der Unfall auf eigenes Verschulden zurückgeht, bleibt ungeklärt.

Soweit erzählt Philip Roth eine eingängige Geschichte aus dem heutigen Amerika. Seine Unheimlichkeit gewinnt das Buch aber durch den zweiten, entschiedenen Subtext der Biographie Coleman Silks. Den könnte schon der Name verraten, ist man erst einmal hellhörig geworden. Colemanite ist ein weisses, fast durchsichtiges Kristall, dem Borax verwandt, zu Reinigungszwecken verwendbar. Und was die Seidenraupe tut, ist ein Gespinst zu erzeugen, das sie selbst umgibt, hinter dem das, was sie ist, unsichtbar zu werden vermag. Coleman Silk hat sein Leben selbst ersponnen – als Weisser. Denn von Herkunft ist er Schwarzer, nur von hellhäutigem Aussehen. Mit seinem Eintritt ins Militär hat er seinen Status gewechselt. Doch das ist viel zu wenig gesagt: Er hat seine Biographie selbst neu erzeugt, wie ein radikaler Konstruktivist. Unter Absage an seine Familienherkunft, unter Abbruch der Beziehung zu seiner Mutter. Dass er Jude sei, ist auch seine Erfindung; der Ausgang aus der einen minoritären Statusgruppe ist zum Eintritt in eine andere geworden. Alles hat sich dieser Erfindung seiner selbst untergeordnet. Sein Beruf, seine Ehe, seine Kinder, wohl auch seine Härte in der Collegeführung, schliesslich die Unnachgiebigkeit des Insistierens auf seiner Unschuld, mit dem Ausdruck »spook« keine Schwarzen abgewertet, sondern nur fehlende Seminarteilnehmer ironisiert zu haben. Potenzierte Ironie, dass die political correctness ausgerechnet gegen den inkognito lebenden weissen Schwarzen sich wendet.

Auch Faunia Farle hat ihr Leben erfunden. Nicht im aktivistisch-fichteanischen Sinne wie Silk, sondern im Gestus des Lassens; die Maskerade als Analphabetin ist es, die ihr Schutz geben soll, die ihr auszuweichen erlaubt vor den Übergriffen der Männer. Und die jetzt, in der Gestalt Colemans, auf das konstruktive Pendant der eigenen Selbsterfindung stösst. Dass es gerade die ausschweifende Se-

xualität ist, in der sich beide begegnen, spricht für die natürlich-triebhaftige Seite, deren alle Konstruktion doch immer bedarf. Allerdings – ungefährlich und domestiziert ist diese zuletzt. Vielmehr meldet sich in ihr die unbeherrschbare Kontingenz, auf der alle diese Konstruktionen aufruhen. In der Ironie Colemans kommt sie ungefiltert ans Licht, in der Eifersucht Lester Farleys, des gewalttätigen Ex-Ehemanns und Vietnam-Veteranen, auf Faunias Verhältnis zu Coleman ebenso.

Ist dieser Subtext erst einmal in den Blick gerückt, dann kommt an den Tag: So wie die beiden Protagonisten machen es alle. Alle erfinden sich selbst, können gar nicht anders – und kommen doch damit nicht durch. Auch Delphine Roux, die auf der Suche nach sich und um der Konstruktion ihrer selbst willen Frankreich verlassen hat und nach Amerika gegangen ist, erweist sich als von gleicher Art. Sogar Les Farley, der tief traumatisiert aus Vietnam nach Hause gekommen ist und kein »normales« Leben führen kann, der besessen ist von Hass und Angst und Aggression, scheint sich eben darin selbst zu machen. Der Autor Nathan Zuckerman, den Philip Roth auftreten lässt, hat das Erfinden von Lebensgeschichten zur Profession gemacht. Am Grabe Silks erst entdeckt er, halb zufällig, das verborgene Geheimnis des Toten, als er dessen Schwester begegnet. Und erst dann beginnt er seine Recherche, die es ihm ermöglichen soll, diese eigenartige Biographie aus mehreren Schichten zu verstehen. So webt er, den Tod Colemans schon immer im Rücken, ein kunstvolles Gespinnst aus Lebenserfindungen, selbst wie ein Kokon sich ausnehmend. Zu diesem Gewebe gehört die Insistenz darauf, dass, trotz aller Verquickungen von Konstruktionen und Kontingenzen, so etwas wie ein Faden erkennbar werden muss, der fortläuft. Diese Haltung verdichtet sich in der selbst obsessiven, freilich über lange Strecken hin vom Leser geteilten Meinung, der tobsüchtige, paranoide Les habe Coleman und Faunia, das ins Sinnfreie der Sexualität entrückte Paar, auf dem Gewissen. Dass der Tod der beiden diese Ursache haben müsse, ist so etwas wie ein Strohalm von Sinn im Meer der Turbulenzen von Erfundenem und Gegebenem. Mit dem Beginn der Nachforschungen über den Toten, mit einem Besuch in dessen Elternhaus, endet der Roman.

Vorher freilich, und das rückt alles abermals und definitiv in ein verstörendes Helldunkel, begegnet Zuckerman, auf dem Weg zu Colemans Schwester, dem mordverdächtigen, traumatisierten, ag-

gressionsgeplagten Les, in absoluter Stille auf einem gefrorenen Bergsee, beim Eisfischen. Das Monster Les, es sitzt da an seinem Eisloch, den Eisbohrer als potentiell Mordinstrument in Griffweite, mit völliger Klarheit über sich selbst und in völliger Gelassenheit. Beim Eisfischen, so sagt Les zu Nathan, muss man Glück haben, eine Schule von Fischen zu finden. Wenn nicht, fängt man keinen einzigen Fisch. »Also sitzt man einfach nur herum.« »Nahe bei Gott«, sagte ich. »Sie haben's erfasst.« War er der Mörder, der das Paar von der Strasse abgedrängt und so den tödlichen Unfall ausgelöst hat? Wenn er es war, dann hat der Tod einen Sinn. Dann ist er das Ende des Konflikts zwischen Konstruktion und Kontingenz, dem Sich-erfinden-müssen und dem Sich-geben-finden. Dann kommt, wenigstens im Tod, diese Spannung zum Ausgleich und zur Ruhe. Oder war er es nicht? War es »nur« ein Unfall, reine Unachtsamkeit nach einem gemeinsam verbrachten Abend? Dann ist der Konflikt unauflösbar. Dann hat nicht einmal das Widereinander von Selbstmachen und Sichfinden einen Sinn; dann gibt es nur das auf Dauer gestellte Sich-Abarbeiten an diesem Gegensatz, für alle. Oder – das wäre eine dritte Möglichkeit des Ausgangs – ist gerade dieser Sachverhalt das Gesuchte, das Unumgängliche, das Gute? »Gegen Ende unseres Jahrhunderts bietet einem das Leben nur selten einen so unschuldigen, friedlichen Anblick wie diesen: Auf einem idyllischen Berg in Amerika sitzt ein Mann auf einem Eimer und fischt durch ein Loch im fünfundvierzig Zentimeter dicken Eis in einem See, dessen Wasser ständig erneuert und gereinigt wird.«

Unübersehbar spielt Philip Roth mit den Versatzstücken der antiken Tragödie. Das College namens Athena, der Altphilologe, die Geliebte Faunia, die orakelhaft Delphine und so fort. Nur dass es nicht die Tugend ist, die ins Unglück führt, sondern schon das schlichte Leben – in seiner Notwendigkeit, gelebt und also erfunden werden zu müssen. Der menschliche Makel, das ist das Leben selbst, befleckt und verfärbt und anrühlich. Physisch wie moralisch. Und kann gar nicht anders sein. Und doch ist der Tod nicht die Lösung, sondern der Ort, an dem sich alle Fragen neu stellen. Darum geht Roth über die Tragödie hinaus, indem er sie zugleich bestätigt. Kathartisch ist sein Buch, indem es dem Tod keinen Sinn verleiht. Nicht den der Lösung, nicht den der Konsequenz, nicht den der Strafe. Durch die Erfindungen der Geschichte, der Lebensgeschich-

ten hindurch, gerade im Zwielficht von Konstruktionen und Kontingenzen, so und nur so: »nahe zu Gott«. »Sie haben's erfasst.«

Philip Roth lässt den Autor Nathan Zuckerman seine Sinnsuche in den Lebensgeschichten, seine Konstruktion der Biographien erst dann beginnen, wenn die Unmöglichkeit der Konstruktion erkannt ist. Geschichten erzählen muss man trotzdem. Sie sind aber nicht Schritte auf dem Weg zu irgendwelchen Zielen, sondern Selbstzwecke. Unerschöpflich und widersprüchlich, unverzichtbar und ausweglos. Gerade im Moment des Erzählens kommt zur Ahnung, was Leben und Tod gemeinsam durchgreift.

Was das Leben vom Tod erzählt? Vielleicht ist schon diese Frage eine zuviel.

*P. Roth, Der menschliche Makel (The Human Stain, 2000),
aus dem Amerikanischen von D. van Gunsteren, München 2002.*

— Dr. Dietrich Korsch ist Professor für Systematische Theologie an der Philipps-Universität-Marburg.

Aus dem IHR

Tagungen 2003:

Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion

Das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie plant seine dritte Tagungsreihe für das Jahr 2003, nach den Tagungsreihen über ›Vernunft, Kontingenz und Gott‹ 2000/1 und der folgenden ›Horizonte der Wahrheit – Wahrheit in Horizonten‹ (2001/2), nun über die ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹.

Die Reihe wird mit einer Tagung eröffnet zum Aspekt:

›Hermeneutik der Religion

in pragmatistischer und semiotischer Perspektive« (29.-31.5.2003)

Hermeneutik wird in theologischen wie philosophischen Zusammenhängen meist als Fortschreibung Heideggers und Gadammers betrieben. Nur, so etabliert diese Tradition ist, hat sie doch Grenzen, die mittlerweile vielfach benannt und erörtert wurden, und ihre Eigenarten verstellen nicht selten die Diskussion mit problemgeschichtlich und methodisch verwandten Perspektiven wie dem Interpretationismus, der Semiotik, dem Pragmatismus, der Semiologie, der Phänomenologie und der Symboltheorie in Tradition Cassirers und Goodmans. Diese teils konstitutiven, teils faktischen Appräsenzen klassischer Hermeneutik sollten endlich überschritten werden, und zwar in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und als Arbeit an ihrer Horizonterweiterung, zumal angesichts der vielfältigen hermeneutischen und hermeneutisch affinen Arbeiten in anderen Wissenschaften als der Theologie und Philosophie.

Seit ungefähr zwei Jahrzehnten werden hermeneutische Fragestellungen und Methoden jenseits von Theologie und Philosophie ausdrücklich thematisch, wie in der Geschichtsschreibung, der Anthropologie, der Soziologie bzw. den Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Wissenschaftstheorie und den diversen Textwissenschaften. Diese diversen ›Parallelaktionen‹ ereignen sich weitgehend jenseits der Tradition Heideggers und Gadammers – und bestätigen daher die Horizontintention, nach den Perspektiven der Hermeneutik jenseits ihrer klassischen Gestalt zu suchen.

Daher fragt sich, wie eine Hermeneutik neben und jenseits dieser Tradition konzipiert werden könnte. Wie sehen die Perspektiven der Hermeneutik aus jenseits von Existentialontologie und Wirkungsgeschichte? Die Frage kann man als eine Frage nach der Wirkungsgeschichte der klassischen Hermeneutik verstehen, aber sie zielt auf mehr: welche Methoden, Probleme und Perspektiven sich für ›die‹ hermeneutische Frage stellen im Kontext der Wissenschaften und der verwandten Methoden und Theorien?

Diese Frage nach den Perspektiven gegenwärtiger und künftiger Hermeneutik könnte man in einer Bestandsaufnahme der Präsenz hermeneutischer Fragestellungen in diversen Wissenschaften durchführen. Das ist ansatzweise im Rahmen des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik mit der interdisziplinären Vorlesungsreihe ›Interpretation in den Wissenschaften‹ auch geschehen – und bedarf einer Weiterführung.

In diesem Sinne darüber hinaus will die Tagungsreihe ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹ des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie nach verschiedenen, der Hermeneutik verwandten Verstehens- und Darstellungsmethoden *in Bezug auf das Verstehen von Religion* fragen, um an einem konkreten Problemzusammenhang zu explorieren, was sich in diesen verschiedenen Perspektiven zeigt und wie sie zu einer *Horizontenerweiterung der Hermeneutik* beitragen könnten – und wie dementsprechend eine Hermeneutik der Religion(en) sich neu und weiter als bisher zu orientieren vermöchte.

Interessierte können sich per Post oder mail anmelden unter hermes@theol.unizh.ch, das Programm der Tagung wird demnächst auf der homepage des Instituts zu sehen sein unter www.unizh.ch/hermes.

Call For Papers – Forschungskolloquium des IHR Zürich:

»Krise der Subjektivität – und die Antworten darauf« (4.-5.7.2003)

»Subjektivität« ist ein fragwürdiges Thema. Was vor 200 Jahren das Paradigma moderner, neuzeitlicher Theologie war, ist in die Jahre gekommen und mit der Moderne gealtert. Seit wenigstens 100 Jahren ist in Zeiten der Spätmoderne Subjektivität suspekt. Seit »Fichtes ursprünglicher Einsicht«, wie sie von Schmitz und Henrich genannt wurde, sind dessen Postulate offen geblieben, eine Suchformel nach dem präpropositionalen, irrelationalen, infalliblen Subjekt. Eine Suchformel, die wie ein Vexierbild fungiert: Sie lässt suchen nach einem »je ne sais quoi«, das keiner je gesehen hat – das aber manche immer noch eifrig suchen.

Und manche meinen sogar, es gefunden zu haben. Denn seit ihrem Revival im Zuge der analytical philosophy of mind, wie sie von Henrich, Tugendhat und Frank in die deutsche Philosophie eingeführt wurde, ist die Frage nach dem Subjekt wieder en vogue. In der Theologie fungiert sie als – etwas verspätetes – Plädoyer für die Modernisierung der Theologie, endlich von der Substanz zum Subjekt fortzuschreiten, um die dogmatischen Substantialismen zu entsorgen oder kritisch zu rekonstruieren. Dass dieses Plädoyer vor allem in nostalgischer Orientierung an den Idealismen des 19. Jhs. formuliert wird statt in Aufnahme der analytischer Traditionen des 20. Jhs., lässt es nur um so deutlicher verspätet erscheinen.

Fraglich ist dabei nicht nur, welche Subjektivität gemeint ist, sondern auch, welcher Gebrauch von diesem Theorem gemacht wird. Es kann als Entsorgungsstrategie gebraucht werden, wenn man Religion als individuelle Kultivierung der Subjektivität reduzieren will, oder als Versorgungsstrategie, die die gegenwärtige Theologie mit vergangenen Problemen versorgt, oder auch als eine Erinnerung, Wiederholung und Durcharbeitung, um diese Probleme endlich los zu werden. Aber das ist längst nicht alles, was man mit der Subjektivität anstellen kann.

Fraglich ist bei aller Wiederbelebung dieses modernen Theorems in Zeiten der Spät- und Postmoderne auch, was man sich damit einhandelt. Denn das Subjekt ist nicht grundlos in Verruf gekommen: Wenn Subjekt, dann nicht nur Selbsterhaltung, sondern Selbststeigerung, war Nietzsches plausibler Einwand. Wenn aber Selbststei-

gerung, dann gerät das Subjekt in eine hybride Dynamik, an der es nur scheitern kann, so nicht nur Blumenbergs Erwiderung – wenn da nicht die Träume nach genetischer Vollendung des Übermenschen wären. Die autonome Selbststeigerung ist allerdings nur das eine Problem, dessen Entsprechung die Steigerung von Selbst und Leben kraft Gottes Zuwendung wäre. Dass sich seine Gegenwart als Steigerung und Intensivierung unseres Lebens auswirkt, ist eine irritierende ›Schubumkehr‹ dieser Dynamik, die vielleicht nicht weniger prekär ist.

Fraglich ist schliesslich, ob das Plädoyer von der Substanz zum Subjekt nicht für manche wie ein Streit aus grauer Vorzeit erscheinen muss. Wer längst von der Substanz auf die Funktion gekommen ist wie in Cassirers Symboltheorie oder in der Semiotik oder wer von der Funktion längst bei der Struktur gelandet ist wie in der Systemtheorie oder der Semiologie, dem wird der Fortschritt zum Subjekt v.a. als Vergangenheitsbewältigungsversuch erscheinen.

Die weiterführenden Antworten auf die Krisen der Subjektivität sind, so gesehen, nicht die dauernden Kritiken oder die Versuche, sie tiefer zu legen, sondern Umbesetzungen durch andere Leitfiguren, sei es die Funktion oder die Struktur oder das Zeichen. Und zu diesen anderen Leitfiguren zählt nicht zuletzt auch die Frage nach Alterität und Sozialität, von denen ausgehend sich die Frage nach dem Subjekt etwas anders ausnimmt.

Wenn Sie sich durch diese Ultrakurzversion der Themenstellung auch zum Widerspruch herausgefordert fühlen, sind Sie herzlich eingeladen, an einem Forschungskolloquium teilzunehmen, das vom 4.-5. Juli 2003 am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie in Zürich stattfinden wird. Wir würden uns freuen, wenn Sie Ihre Thesen zum Problem zur Diskussion stellen würden. Das Kolloquium soll dazu Gelegenheit geben. Bitte lassen Sie uns möglichst bald wissen, ob Sie teilnehmen wollen und können. Das erleichtert uns die weitere Planung.

Ingolf U. Dalferth & Philipp Stoellger

Papers bitte bis zum 1.5.2003 per mail an:

hermes@theol.unizh.ch

oder per Post an:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie,
Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich

Literaturhinweis

Andreas Dettwiler/Clairette Karakash (Hg.),

Mythe & Science. Actes du colloque »Mythe et science« du 14 au 16 mars 2002 Neuchâtel, Suisse,

Lausanne 2003.

Die Beziehung zwischen Mythos und Wissenschaft scheint heute offener zu sein als zu anderen Zeiten. Das Auftauchen neuer Mythen, hervorgebracht von der modernen Rationalität (totale Herrschaft über das Leben, unendlicher Fortschritt etc.), fordert von uns, die im Mythos enthaltene Wahrheit mit neuer Aufmerksamkeit und Umsicht zu bedenken. Anstatt den Mythos durch die Vernunft austreiben zu wollen, ist es vielmehr notwendig, der Wahrheit des mythischen Gedankens Rechnung zu tragen, ohne die wissenschaftlich-kritische Haltung aufzugeben. Mehrere der Beiträge, die in dieser Veröffentlichung vereint sind, schlagen vor, das Imaginäre zu einer besonders geeigneten Schnittstelle für »Wissenschaft« und »Mythos« zu machen.

Im März 2002 veranstaltete das »Institut romand d'herméneutique et de systématique« (IHR) der Theologischen Fakultät der Universität Neuchâtel ein internationales Kolloquium unter dem Titel »Mythe et Science«. Der vorliegende Band repräsentiert die Mehrheit der Beiträge der Teilnehmenden.

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät
Kirchgasse 9 • 8001 Zürich
Tel. 01 634 47 53 • Fax 01 634 49 91
hermes@theol.unizh.ch
www.unizh.ch/hermes/

Redaktion / Gestaltung:

Dr. Philipp Stoellger / Tobias Claudy
