

Tod

P. Alkuin Schachenmayr OCist

Die Konfrontation mit dem Tod führt Christen zu einer unausweichlichen Auseinandersetzung mit den Fragen, auf die ihre Religion eindeutige Antworten gibt. Die Auferstehung Jesu von den Toten ist die Urbotschaft, der wesentlichste Inhalt des christlichen Glaubens.¹ Der Prozess des Sterbens, der tote Leib und seine Bestattung, die Trauer um einen Geliebten und die Pflege der Erinnerungskultur aus dem Glauben an die Auferstehung: Diese Situationen rufen ein christliches Spezifikum hervor, definieren die konkrete Glaubenswelt der Christen und grenzen sie von Andersgläubigen ab. Der Tod steht in vielen Epochen der Kirchengeschichte als Lehrmeister da, aber auch als Verdränger oder als Verführer. Theologen dürfen den Tod nicht ausklammern, weil der Umgang mit ihm die Gemeinschaft der Gläubigen in einer jeweiligen Kultur ortet, ihre religiösen Einstellungen erkennbar macht, nach Gedächtnis und Erinnerung verlangt, den Menschen als Geschöpf präzisiert, sogar die Kunstrichtungen prägt.

Der Tod ist auch in säkularisierten Epochen beinahe immer ein Kontaktmoment zur Kirche: Priester gehen zu Sterbenden, Tote werden in die Kirche gebracht. In das Thema einführend sollen hier einige Bereiche der Frömmigkeitsgeschichte vorgestellt werden. Abschließend behandeln wir die gegenwärtige »Kultur des Todes« als jüngsten Abschnitt einer bedrohlichen Entwicklung, die einen Bruch mit dem christlichen Glauben darstellt. Gottes Sieg über den Tod in seiner Auferstehung bleibt der souveränste aller Gottesbeweise. Alles Geschaffene – wie auch immer es ins Sein gelangte – hat ein Ende, der menschgewordene Gott aber nicht. Weil Jesus Christus die Macht des Todes durchbrochen hat, ist er Ende und Anfang zugleich, der Letzte und der Erste. Christus ist der Erstgeborene der Toten (vgl. Kol 1,18), der Herr über Leben und Tod. So schließt

¹ Vgl. Marlé, René, Auferstehung Jesu, in: Fries, Heinrich (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1962, 130-137, 130-131.

ein Gebet aus der Totenmesse: „Gott, Du allein hast die Macht, den Toten ewiges Leben zu schenken.“² Beim Tod muss der Christ endgültig einsehen, dass er nicht über sich selber verfügt.³ Durch den Glaubensvollzug – vor allem im Empfang der Taufe (vgl. Röm 8,11) und der Eucharistie (vgl. Joh 6,51) – kann er bereits zu Lebzeiten erkennen, dass er im Heiligen Geist Teilhabe an der Auferstehung Jesu hat.

Dieser Beitrag nennt die wichtigsten theologischen Zugänge zum durchaus widersprüchlichen, nuancierten Thema des Todes in der christlichen Tradition. Dabei werden in breiten Zügen – repräsentativ für eine beinahe unüberschaubare Fülle – einige wenige bekannte Autoren und Topoi genannt. Angesichts der jüngeren Umbrüche in westlichen Kulturen endet der Beitrag mit einem Hinweis auf die von Papst Johannes Paul II. als »Kultur des Todes« gekennzeichnete Lage zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Was sich im ersten Teil als Grundinhalt christlicher Theologie und Frömmigkeit präsentiert, erscheint im zweiten Teil als fremdes und bedrohliches Verhalten, das sich nicht mit dem Christentum verträgt.

1. Zugänge aus der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte

Wie der biologische Tod ein Faktum bleibt, so ist auch in der Erlösungslehre des Christentums der Tod ein unumgehbarer Schritt auf dem Weg zum unzerstörbaren Leben, das in Christus gewonnen wird. Leben und Tod entwickeln sich in der paulinischen Theologie zu sich gegenseitig ergänzenden Begriffen. Sie sind so eng verbunden, dass sie gegenseitig aus einander hervorgehen.⁴ Im Tod wird „Deinen Gläubigen, o Herr, (...) das Leben gewandelt, nicht genommen“, erklärt die oft zitierte Präfation aus der Totenmesse.⁵ Der Tod wird zum Befreier, er macht aber auch auf die Unersetzbarkeit des Lebens aufmerksam.⁶

² Das Messbuch, deutsch, Teil II, Regensburg-Wien 1975, 1127.

³ Vgl. Vorgriener, Herbert, Art. Tod, in: ders. (Hrsg.), Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2000, 622-625, 624.

⁴ Vgl. Hügli, Anton, Art. Tod, in: Ritter, Joachim u.a. (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel 1998, 1227-1242, 1231.

⁵ Vgl. Messbuch (Anm. 2), 453.

⁶ Vgl. Mt 16,26; Mk 8,36; Lk 12,16-21; 16,19. Hoffmann, Peter, Art. Tod. Biblisch, in: Fries, Heinrich (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1962, 661-670, 664.

Das Geheimnis des Todes als Zentrum des Glaubens zeigt sich im Ursymbol des Christentums, dem Kreuz. In seinem Tod nahm Jesus den persönlichen Tod jedes einzelnen Menschen auf sich und besiegte ihn durch seine Auferstehung. Der Tod ist zugleich Folge der Sünde (vgl. Röm 6,23) und Tor zum Leben (vgl. Phil 1,21). Indem Gott Mensch wird, konfrontiert er sich mit dem biologischen Tod. Das römische Stundenbuch formuliert dieses Geheimnis so: In der Fleischwerdung aus Maria zieht Jesus das „Totenkleid“⁷ an. Umgekehrt legt der getaufte Christ das Totenkleid ab und wird in Christus gekleidet, es ist ein „Hineingenommenwerden in den Tod des Herrn, um auch an seiner Auferstehung teilnehmen zu können.“⁸ Bei aller Versetzung in Christi Durchgang durch den Tod und Vergegenwärtigung seines Sieges, so bleibt der Tod eine tägliche Herausforderung. Das belegt der Benediktus-Gesang, Hauptstück des offiziellen kirchlichen morgendlichen Stundengebets, täglich millionenfach wiederholt, wenn es mit einer Akzentsetzung auf den Tod endet. Der Christ hat Sehnsucht nach dem »oriens ex alto« (dem Erscheinenden aus der Höhe), der allen leuchten wird, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens (vgl. Lk 1,79).

Die christliche Vollendung ist erst nach dem Tod zu erwarten, so sind liturgische Formulierungen bewusst unpräzise in ihrem Bezug auf die Befreiung aus dieser bedrohlichen Macht. Wenn es in einem Schlussgebet der Totenmesse heißt, „Führe ihn vom Tod zum Leben, aus dem Dunkel in das Licht, aus der Bedrängnis in deinen Frieden“⁹, so ist der Bezug zu einem Reinigungsort hergestellt, aus der die Seele des Verstorbenen befreit werden soll, doch erlaubt die Formulierung ebenso den Bezug auf irdisches Leben als dunkel und bedrängend. Christliche Mystik kennt sogar die Eifersucht der Lebenden auf die Toten, weil das irdische Leben als schlimmere Variante verstanden wird: Bernhard von Clairvaux (1090-1153) spricht in seiner Trauer um seinen verstorbenen Bruder vom Überleben als Mühe und Not; die Verstorbenen, dahingegen, genießen im Idealfall Gottes Gegenwart.¹⁰

⁷ Hymnus zur Zweiten Vesper des Marienfestes vom 1. Jänner, in: Stundenbuch, 1. Advent und Weihnachtszeit, Einsiedeln 1978, 244.

⁸ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1006.

⁹ Messbuch (Anm. 2), 1127.

¹⁰ „Porro supervivere tibi, labor et dolor. Vivam, quoad vivam, in amaritudine; vivam in moerore: et haec sit mihi consolatio, ut moerendo affligar. Non parcam; et iuvabo manum Domini: etenim manus Domini tetigit me. Me, inquam, tetigit et percussit,

Um Gott zu sehen, muss man sterben; dementsprechend schrieb Teresa von Avila (1515-1582), dass nur die Hoffnung auf den Tod sie am Leben hielt.¹¹ In allen monotheistischen Religionen ist Gotteserkenntnis mit der Einsicht in die Nichtigkeit des Menschen verbunden. Angesichts der Seinsfülle des transzendenten Beziehungsobjektes verschwindet das Subjekt. Das Alte Testament versteht das erblickte *Tremendum* als zwingendes Ende des menschlichen Lebens. Zu Mose spricht Gott: „kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20). Die Menschwerdung Gottes bringt zwar Rettung aus dem Tod, doch nicht eine Umgehung dessen. Ja, Stellen des Neuen Testaments deuten sogar an, dass die Erkenntnis der Gottheit Jesu Christi zum Tod führt: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen“ (Phil 3,10). Diese Erkenntnis führt zum Leben. Das Ende der alten Ordnung wird erst durch die neue erkennbar. »Disce mori« (Lerne das Sterben), »respice finem« (Schau auf das Ende) oder »mors initium vitae« (Der Tod ist Anfang des Lebens) sind Beispiele der *memento mori*-Geisteshaltung. Doch den Tod zu denken bleibt widersprüchlich, weil uns der Gedanke vom Ende überfordert. Die eben angeführte Erklärung vom Tod als Anfang lässt sich auch umkehren: Der Tod kann auch als Vollendung des Christen, als seine „Auszeitigung oder Auszeugung“¹² verstanden werden.

2. Ersehnte Ruhe – gefürchtete Vertreibung

Im Christentum ist der Tod eine Grenze zwischen Erde und Jenseits, Zeit und Eschaton, sei es zum Schlechten oder zum Guten. Die kurze Frist irdischen Lebens ist die einmalige Handlungsmöglichkeit innerhalb eines umschriebenen Raumes, worin die ewige Seligkeit erlangt werden kann oder auch nicht. Von dieser Grenzziehung her gesehen ist der Tod eine definierende und daher lebendig machende Grenze. Diese Thematik des Endes, in der christlichen Theologie als Eschatologie oder die Vier Letzten Dinge bekannt, stellt einen eigenen Fachbereich dar und soll hier nur erwähnt werden, denn es geht dabei um Ereignisse, die *nach* dem Tod kommen. Doch ist die Sorge um einen guten Ausgang des Endes, auf

non illum, quem vocavit ad requiem“, Leichenpredigt des hl. Bernhard über seinen verstorbenen Bruder Gerhard, *Patrologia Latina* 183, 908D-909A.

¹¹ Vgl. Teresa von Avila, *Soliloquia*, München 1739, 216.

¹² Vorgrimler, *Tod* (Anm. 3), 624.

ewiges Leben hin, in vielen Religionen ein Kernthema und zeichnet sie, wie das Christentum, als »höhere« Religionen aus. Gericht und Ewigkeit sind unter anderem eine Motivation zum rechten Handeln, sei es im Konkreten (Almosen, Fasten und liturgisches Beten) oder in der Herzensgesinnung: „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 18,3).

Darüber hinaus macht die Gemeinschaft mit den Menschen, die die Schwelle des Todes bereits überschritten haben, einen wesentlichen Aspekt des christlichen Gebetslebens aus. Seelenmessen, Andachten zur Linderung der Schmerzen der Armen Seelen und das regelmäßige Gedenken der Toten durch Nennung des Namens verbinden die lebenden Christen mit ihnen. Der Tod leitet ein neues Beziehungsgeflecht unter Christen ein. In vielen Epochen und Frömmigkeitsformen werden die Toten als Freunde der Lebenden verstanden. Im Mittelalter ist der Tote nicht eigentlich tot. Er ist zwar nicht mehr am Lebensbereich der Normalexistierenden beteiligt, aber er lebt woanders weiter. Als Handlungs- und Rechtssubjekt ist er gegenwärtig.¹³ Theologisch ist die Behauptung gesichert: Die Verstorbenen sind vom Glauben zum Schauen übergegangen und bleiben doch mit denen verbunden, die glauben und noch nicht schauen. Freilich hütet sich katholisches Beten für die Toten vor übereilter Heiligsprechung: Die Kirche weiß, dass die Verstorbenen im Normalfall der Reinigung von ihrer Schuld bedürfen. Daher wird für sie das Messopfer als Sühneleistung dargebracht.¹⁴

Obwohl die Volksfrömmigkeit Ruhe für die Verstorbenen erbittet (»requiescant in pace«), ist der Tod Eingangspforte zu einem abwechslungsreichen und bewegten Raum. Tod ist Abbrechen einer Herberge und Einzug in eine ewige Wohnung, die im Idealfall von der katholischen Tradition als Heimkehr verstanden wird.¹⁵ Dieser Raum wird populär als Bereich der Ruhe verstanden, ist jedoch im vertieften Verständnis nicht als schläfrige Ruhe, sondern als Sehnsucht des Sabbaths zu verstehen. Im Fall schwerer Sünde ist der Aufbruch der Seele des Verstorbenen durchaus beängstigend, weil sie in einen Raum der Ungewissheit und Verwir-

¹³ Vgl. Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2005, 676.

¹⁴ Vgl. Messbuch (Anm. 2), 1131.

¹⁵ Vgl. ebd., 1124 und 1135.

rung gerät. Das Chaos der Unterwelt lässt sich in den Totenmessen hören: „Rette unseren Bruder.“¹⁶

In diesem Zusammenhang ist die Todsünde zu nennen, jene Sünde, die zum Tod führt (vgl. 1 Joh 5,16-20). Die Todsünde ist nach dem Neuen Testament bedrohlicher als der biologische Tod, der ja von Christus besiegt wurde. Die Todsünde – eine Handlung, die dem göttlichen Gesetz und dem letzten Ziel des Menschen schwer widerspricht und mit Wissen und Willen begangen wird – zerstört in uns die Liebe. Wird sie nicht bereut und gebeichtet, zieht sie den ewigen Tod nach sich.¹⁷ Dieser ist nicht von Ruhe geprägt, sondern paradoxerweise von einer nie nachlassenden Vertreibung.¹⁸

3. Das Totengedenken

Die Religionswissenschaft stellt fest, dass alle großen, alten Kulturen wesentlich Totenkulturen sind. Menschen in diesen Gesellschaften bemühen sich intensiv um jene, die ihnen in das Totenreich vorausgegangen sind.¹⁹ Prächtige Beisetzungen, Mahlfeiern am Grab, prunkvolle Monumente, Jahresgedächtnisse – der ritualisierte Umgang mit den Toten hat einen beachtlichen Stellenwert in den Großkulturen der Antike. Doch waren ihre Jenseitsvorstellung teilweise diffus und setzten einen diesseitigen Akzent. Das Christentum übernimmt das Prinzip der Totenehrung, doch nicht als Selbstzweck und schon gar nicht als Personenkult. Jesu strenges Wortspiel „Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes!“ (Lk 9,60) warnt vor einem übertriebenen oder eiteln Totenkult.

Das Totengedenken beginnt mit der Benachrichtigung zum Verschcheiden des Menschen und ist fortan mehr oder weniger mit dem Fürbittgebet für den Verstorbenen verknüpft. In den ersten Tagen und Monaten nach

¹⁶ Ebd., 1133.

¹⁷ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1874.

¹⁸ Bilder wie „Hinausgeworfen sein in die äußerste Finsternis“, „Heulen“ und „Zähneknirschen“ (Mt 8,12) kommen sechsmal im Matthäus- und einmal im Lukasevangeli-um vor. Zum Volksglauben siehe: Sörries, Reiner, Lebender Leichnam, in: ders. (Hrsg.), Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkralkultur, Bd. 1, Braunschweig 2002, 188.

¹⁹ Vgl. Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Ars moriendi. Nachdenken über ein schwieriges Feld, in: dies. (Hrsg.), Eros, Glück, Tod und andere Versuche im christlichen Denken, Gräffelfing 2001, 183-202, 184.

dem Tod überragt typischerweise der fürbittende Aspekt; je größer der zeitliche Abstand desto mehr ist die Memoria der Ehrung gewidmet.

Im frühen Christentum herrschten zunächst römische Bestattungsbräuche vor. Feuerbestattung war bekannt, aber bald verpönt und über viele Jahrhunderte verboten, galt sie doch als Gewaltakt am menschlichen Leib. Im 3. und 4. Jahrhundert nach Christus avancierte die Körper-Erd-Bestattung zum Normalfall. Das Mittelalter entwickelte sich von der familiären zu kollektiven Totenfürsorge, die christliche Gemeinde war nun für die Gräber zuständig und setzten diese zunächst außerhalb der Siedlung und dann als Bestattungsort in der Kirche oder um sie herum; somit kam es zum Kirchhof, was heute Friedhof heißt.²⁰

Der Friedhof hat in seiner heute konventionellen Form keine lange Tradition. Erst um das Jahr 1800 wird die geordnete und teilweise hierarchisch eingeteilte Begräbnislandschaft zum Ort des Gedenkens. Diese Anlage wurde in der Moderne ein Ort der Vermittlung, Deutung und Darstellung des Todes und der Vergegenwärtigung der Toten. Die Geschichte des Friedhofs kennt überraschende Bezeichnungen für den Ort: vom neutralen »Kirchhof« zum allegorischen »Gottesacker« oder »Freudhof«. Das 18. Jahrhundert kannte sogar die Gleichsetzung von »dormitorium« mit »coemeterium«.²¹ Der Name deutet auf den jeweiligen Zugang einer Epoche zum Totengedenken.

Und heute? Die Bestattungskultur befindet sich am Anfang des 21. Jahrhunderts in einem tiefgreifenden Wandel. Das ästhetische und hygienische Friedhofsbild, das durch die Aufklärung in westlichen Ländern dominant wurde, erlitt um 1875 eine erste Schwächung durch die in Mode gekommene Feuerbestattung. Diese wurde von privaten, säkularisierten Vereinen gefördert. Einäscherung und Naturbestattung sind im Verlauf des 20. Jahrhunderts immer beliebter geworden, bis hin zur Aschenzerstreuung über Felder oder Wasserkörper. Derartige Praxen sind nach den Maßstäben katholischer Theologie grundsätzlich fragwürdig, da eine Art pantheistische Kommunion des Menschen als Rückkehr in die Natur im Widerspruch zur christlichen Anthropologie steht, doch haben jüngste (2008) liturgierechtliche Entscheidung der römisch-katholischen Kirche sogar die Aschenzerstreuung im gegebenen Fall erlaubt. Derartige

²⁰ Vgl. Sörries, Reiner (Hrsg.), Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung, Braunschweig 2003.

²¹ Vgl. Happe, Barbara, Friedhof I (im Christentum), in: Schmid, Otto (Hrsg.), Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Bd. 10, München 2011, 902-961, 935.

Gegenwartspraxis schwächt die geheimnisvolle und ehrfurchtgebietende Maxime der traditionellen christlichen Bestattung, die den Leib des Verstorbenen zugleich als abwesend und präsent bezeugt. Der Tote ist im christlichen Verständnis im Geheimnis der Verwandlung begriffen, nicht der Vernichtung. Wie Paulus schreibt: „dieses Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit“ (1 Kor 15,53).

Mit dem Rückgang kirchlicher Beteiligung an der Bestattungsfeier nimmt die Naturbestattung zu. Diese Praktiken entstammen der Fantasie privater Anbieter und lassen sich kaum kategorisieren. Alles von der Bestattung im Wurzelbereich von Bäumen bis hin zur Weltraumbestattung ist möglich. Diese mehr oder weniger ritualisierten Verabschiedungen sind meist von synkretistischer Rhetorik begleitet, die häufig zur Reinkarnation oder Auflösung der Person greifen, beide sind für Christen unakzeptable Denkmodelle.

Die kirchliche Approbation für die derzeit aktuellste Form der Trauerpraxis, nämlich die »digitale Trauer«, ist noch nicht erfolgt. Präzedenzfälle wie Einäscherung und Aschenverstreung zeigen jedoch, dass anfänglich vehemente Ablehnung im Laufe einer oder zwei Generationen nachlassen kann. Eine Memoria am Bildschirm ist praktisch, aber kann sie sich als Liturgie verstehen? Die virtuellen Gedenkseiten übernehmen immer mehr die Funktion von Todesanzeigen und gelten als eine Art Friedhof der Zukunft.²²

4. Die Kultur des Todes. Aktuelle ethische Fragen

Die Kultur des Todes – seit etwa 1995 ein stehender Begriff im katholischen Diskurs²³ – erstreckt sich über eine ideengeschichtliche Spanne, die man als »langes 20. Jahrhundert« bezeichnen könnte. Die Verherrlichung des Individuums, seines Willens und seiner Begehrlichkeiten, die Fragmentierung der Person, die Beseitigung der christlichen (Sexual-)Moral wurden im Westen durch die wohlwollende Rezeption von Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud weit verbreitet. Die Kultur des Todes setzt die Verbindung von Tod und Ästhetik (mal bewusst, mal unbe-

²² Vgl. Luthe, Svantje, Digitale Trauer – Inszenierung von Erinnerung, in: Friedhof und Denkmal 4/5 (2012) 28-31.

²³ Vgl. Johannes Paul II., Über den Wert und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens: Enzyklika »Evangelium vitae« vom 25. März 1995.

wusst) fort; der Körperkult spielt in ihr eine wesentliche Rolle, wie etwa bei den Zielen der Eugenik und des Darwinismus. Andererseits ist seit dem Fin de Siècle um 1900 der Tod zur erotisch geprägten Erfahrung geworden; durch die HIV-Epidemie wurden Sexualität und Tod wieder verknüpft, etwa als lustvoller Untergang. Utopisches Denken von Auguste Comte und Karl Marx, der Existentialismus eines Sartre, die erhoffte Emanzipation des Feminismus, alle müssen mit dem Tod zurechtkommen, auch wenn dieser sich in der Moderne aus dem Bereich der Religion in andere kulturelle Felder verlegt hat. Ist er eine angeblich naturverbundene Rückkehr ins All, das geforderte Opfer eines heidnischen Kollektivkultes oder eine nihilistische Befreiung durch Zerstörung?²⁴ Heutige Gender-Theoretiker gehen sogar über den biologisch fixierten Rahmen des Körpers hinaus und wollen Geschlecht zu einer frei verfügbaren Entscheidung machen. Aus der Sicht der katholischen Ethik sind Abtreibung, Euthanasie und Stammzellenforschung die bedrohlichen Folgen dieser von Europa und Nordamerika ausgehenden Bewegung und werden spätestens seit dem Pontifikat von Paul VI. streng abgelehnt.

Denker der Gegenwart verabschieden sich von der Ästhetik des Todes, weil sie sich schwer auf die Endlichkeit des Todes einigen können.²⁵ Augustinus hatte sich bereits dieser Herausforderung gewidmet: Solange wir noch leben, sind wir vor dem Tod; wenn wir nicht mehr leben, haben wir den Tod hinter uns.²⁶ Sterben an sich, im-Tod-sein, ist nicht erfassbar, der Augenblick des »Übergangs« ist nicht präzise feststellbar. Diese fragwürdige Grenze entfacht bis heute Debatten, etwa die Frage zum Gehirntod oder der Sterbensfähigkeit eines »ungeborenen« Kindes. Leben und Tod bleiben als Begriffe zutiefst auf einander angewiesen. Einige Theologen haben versucht, den Moment des Todes spekulativ vom präzisierten Augenblick des Exitus zu entkoppeln; stattdessen blicken sie auf das ganze menschliche Leben als ein langes Sterben, das aber ein Ziel hat. Dieses Argument bejaht die Tatsache, dass das irdische Leben einen Endpunkt hat, dieser ist aber als Übergang zum Vater zu verstehen und daher schwer präzisierbar.²⁷ Dieses Argument kann aber vor den bedroh-

²⁴ Vgl. Gerl-Falkovitz, *Ars moriendi* (Anm. 19), 183-202.

²⁵ Im Werk des 2010 verstorbenen deutschen Regisseurs Christoph Maria Schlingensiefel dokumentierte sich der postmoderne Umgang mit dem Tod. Anlässlich seiner Lungenkrebsdiagnose im Jahr 2008 inszenierte er die von ihm verfassten Werke »Eine Kirche der Angst vor dem Fremden in mir« (2008) und »Sterben lernen« (2009).

²⁶ Vgl. *De civitate Dei*, XIII, 11.

²⁷ Vgl. Vorgrimler, *Tod* (Anm. 3), 624.

lichen Elementen der Euthanasie und Abtreibung nicht langfristig standhalten.

Im Medienzeitalter und dem fragmentierten Denken des digitalen Zeitalters ist die Präsenz des Menschen oft nur postuliert, nicht wirklich vorhanden. Weil der Tod postmodern nicht als Ende gesehen wird, aber auch nicht als Anfang, sondern lediglich als Aufschub der bislang nicht gelungenen Suche nach Identität, ist der Umgang mit ihm schwer auszudrücken.²⁸ Die erprobte und geschichtlich weit verbreitete Gattung der christlichen Erbauungsbücher über die »letzten Worte« eines Christen auf Erden wollte den idealen christlichen Tod als Vorbild zur Nachahmung schildern.²⁹ Die Postmoderne findet keinen Zugang zu dieser Frömmigkeitsübung, weil im 20. Jahrhundert der Personenbegriff wesentlich abgeschwächt wurde; das irdische Ende einer Person ist für postmoderne Verhältnisse ein verschwommenes Verschwinden, da das Streben des Subjekts nach Identität nach postmoderner Bewertung nicht gelingen kann.

Aus der Sicht der katholischen Theologie hat sich eine »Kultur des Todes« zum einflussreichen Gegenlager in Politik und Öffentlichkeit entwickelt, auch wenn die Vordenker des Lagers dezentralisiert und heterogen sind. Gesellschaftliche sowie rechtliche Strukturen sind in den säkularisierten Teilen der Welt errichtet worden, die eine epochale Herausforderung für die Katholische Kirche im 21. Jahrhundert darstellen. Der Ansatz Johannes Pauls II. (Pontifikat 1978-2005) bestand darin, die bereits vollzogene Schädigung des Gemeinwohls mit einem theologischen Gegenprogramm des Personalismus zu bekämpfen.³⁰

Mit seiner öffentlichkeitswirksamen Begriffsbestimmung einer »Kultur des Todes« hatte der aus einem kommunistischen Land kommende Papst katholische Denker mobilisiert, sich auch über sein Pontifikat hinaus für die Rechte der Schwächsten einzusetzen. Höchste Aufmerksamkeit verdienen dabei die Menschen, die sich an den Grenzen des Lebens

²⁸ Vgl. Hügli, *Tod* (Anm. 4), 1237.

²⁹ Vgl. Feldhohn, *Sophronia/Kaffanke, Jakobus* (Hrsg.), *Sich täglich den Tod vor Augen halten. Sterbeberichte früherer Mönche und Nonnen, Weisungen der Väter*, Bd. 2, Beuron 2010.

³⁰ Vgl. besonders seine Enzyklika *Evangelium Vitae*; auch Spieker, Manfred, *Verteidiger des Rechtsstaates: Johannes Paul II. und der Schutz des menschlichen Lebens. Zum dreißigsten Jahrestag der Papstwahl von Karol Wojtyła*, in: *Die Tagespost*, 15. Oktober 2008, <http://www.zenit.org/article-16159?l=german> abgerufen am 8. Jänner 2013.

befinden, weil sie entweder soeben gezeugt wurden oder kurz vor dem biologischen Tod stehen. Überall dort, wo Leben nicht sichtbar ist, droht der Tod.

Auf dem Feld dieser unsicheren Definitionen des Lebens kam es im postindustriellen Zeitalter zu zahlreichen ethischen Konflikten. In der chronologischen Reihenfolge von Abtreibung, aktiver Sterbehilfe und Stammzellenforschung sind die virulentesten Problemfelder genannt, die zum Teil schon Jahrzehnte kursieren, die aber für Nachfolgenerationen von Theologen weichenstellend sind.³¹ In diesen Fragen hat der postmoderne Diskurs den Rechtsstaat überrannt und ihn durch medizinische Angebote im grenzenlosen Internet in der Praxis überfordert.

Reproduktionsrechtliche Grundfragen stellen sich in einem zunehmenden Maße auch außerhalb der säkularisierten Wohlstandsländer, weil internationale Hilfsorganisationen, überwiegend im Westen beheimatet, ihre Leistungen in Entwicklungsländern zunehmend an Konditionen binden: Die Hilfeempfänger müssen sich zur Abtreibung und künstlichen Empfängnisverhütung verpflichten.³² Empfängnisverhütung ist deswegen eine Kategorie des Todes, weil sie erstens ein Nein zum Leben ist und zweitens weil die dazu eingesetzten Mittel häufig auf Abortiva zurückgreifen.

In der Diskussion zur Sterbehilfe hat Robert Spaemann auf die materialistischen Wurzeln der Euthanasie-Frage hingewiesen: In dem Moment, wo Tötung der Pflegebedürftigen zur Option wird, muss der Kranke oder wie auch immer Pflegebedürftige die Kosten (materiell oder anders verursacht) verantworten, die die Menschen in seiner Umgebung aufbringen. Die Entscheidung für ein Weiterleben wird somit kostenpflichtig. Dieses Denken hat mit christlicher Schöpfung nichts mehr zu tun und führt Spaemann zum Schluss: „Aus dem Recht zum Selbstmord wird so unvermeidlich eine Pflicht.“³³

³¹ Vgl. Rubin, Eva (Hrsg.), *The Abortion Controversy: A Documentary History*, Westport [Connecticut, USA] 1994.

³² Vgl. United Nations Population Fund (UNFPA) Press Release dated 14 November 2012: „Additional Investments in Family Planning Would Save Developing Countries More Than \$11 Billion a Year. Access to family planning is an essential human right that unlocks unprecedented rewards for economic development“, <http://www.unfpa.org/public/home/news/pid/12601> abgerufen am 20. März 2013.

³³ Spaemann, Robert, *Es gibt kein gutes Töten*, in: Spaemann, Robert/Fuchs, Thomas, *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht*, Freiburg 1997, 12-30, 19-20.

Die Verwendung von menschlichen embryonalen Stammzellen in Forschung und Medizin ist deswegen zur Kontroverse geworden, weil die Untersuchungsgegenstände vom katholischen Lehramt als Menschen verstanden werden; aufgrund ihrer Würde sind sie unantastbar und für Experimente indisponibel.³⁴ Die Vermutung, dass Cloning in manchen Teilen der Welt bereits praktiziert wird, ist weit verbreitet.

Vor die Herausforderung des digitalen Zeitalters und virtueller Lebensmodelle gestellt, kann die Katholische Kirche zur Orientierungsfindung beitragen, auch wenn sie kaum eine Judikatur beeinflussen kann. Die benediktinisch-cisterciensische Tradition hat dabei einen dringenden Auftrag zu erfüllen, den Schatz des Glaubens zu verbreiten und vertiefen, im Dienstes eines Gottes, der nicht den Tod des Menschen will, sondern dass er umkehrt und lebt.³⁵

³⁴ Vgl. Miranda, Gonzalo (Hrsg.), *The Stem Cell Dilemma: For the Good of All Human Beings? Proceedings from the international Colloquium held November 13-14, 2001 in Rome, Boncourt [Schweiz] 2002.*

³⁵ Vgl. Ez 33,11, zitiert in: *Regula Benedicti*, Prolog 38.