

Einleitung	4
Tod und Gesellschaft	6
<i>Differenzierung des Todesbegriffes: zwei Thesen</i>	8
These 1: Ausfall der Ich-Perspektive	8
These 2: Kognitive und instrumentelle Orientierungen prägen expressive und normative Todeskonzeptionen	9
<i>Enthäuslichung des Sterbens</i>	10
Die Entpersonalisierung des Sterbenden	11
Die Biologisierung des Todes	13
Der Tod als postvitale Niederlage	14
<i>Der Tod innerhalb eines funktionalistischen Deutungshorizonts</i>	15
Gesellschaftliche Funktionalisierung des Todes	15
Tod und Körperfunktion	17
<i>Soziales und physisches Sterben</i>	19
<i>Prozessualisierung von Tod und Trauer</i>	21
Therapeutische Norm und Todeskontrolle	22
Trauerarbeit	24
<i>Tod und Virtualität – ein mediales Paradoxon</i>	25
Der Tod als hyperreale Sekundärerfahrung	25
Virtuelle Unsterblichkeit	26
Josef Pieper: Tod und Unsterblichkeit	28
<i>Hinführung und Überblick</i>	28
<i>Todesproblem und philosophisches Fragen</i>	31
Hinführung zum Philosophiebegriff Piepers	31
Die Bedeutung des Phänomens „Tod“ für den Philosophiebegriff	31
Die philosophische Methode	32
Problematisierung der Methode	34
Zugang zum Phänomen	35
<i>Das in der Sprache eingekörperte Wissen</i>	36
<i>Leib und Seele</i>	40
Der Tod als Trennung von Leib und Seele	40
„Platonismus“ und die Entwicklung des Sterbens	41
Ablehnung substanzdualistischer Positionen	42
<i>Tod und Schöpfung</i>	46
Der Tod: natürlich oder nicht?	46
Ausgeschlossene Thesen	47
Der Sinn des Todes	48
Der Zustand des Menschen: nun doch so nicht gedacht?	49
Die Verknüpfung von Tod und Sünde als latente Erfahrung	50
Die Verschärfung des Problems der Uneigentlichkeit	53
Die Kontradiktion von <i>posse mori</i> und der Natur der <i>anima</i>	55
Reaktion auf den Tod in Erfahrung und intellektueller Stellungnahme	56
Reaktion auf den Tod als Strafe	57
Die einzig sinnvolle Reaktion	59
<i>Tod und Vollendung</i>	59
Sterben: passives Widerfahrnis und personale Aktivität	59
Die Beendigung des status viatoris	60
Beendigung und Vollendung	62
<i>In Freiheit Sterben?</i>	62
Äußere Nötigung und innere Freiheit	62
Das Problem von Zeit und Bewusstsein	64
Sterben lernen	66

<i>Die unzerstörbare Seele</i>	67
Das Streitgespräch über die Unsterblichkeit der Seele	68
Der Auslöser des Streitgespräches	69
Der materialistische Vorwurf an den Unsterblichkeitsbegriff	71
Analyse des Begriffes der Unsterblichkeit bei Platon und Kritik seiner Rezeption	72
<i>Wahrheit und Unzerstörbarkeit</i>	73
Schluss	79
Verzeichnis der verwendeten Literatur	84
Zusammenfassung	86
Abstract	88
Biographie	90

Einleitung

Der Tod stellt ein ausnahmslos alle Menschen zwangsläufig betreffendes Faktum dar. Allerdings ist das Phänomen trotz seiner Allgemeinheit schwer zugänglich. Eine kommunizierbare Primärerfahrung über das Sterben gibt es nicht. Die unmittelbare Erfahrung des Todes hat nur der jeweils tatsächlich Sterbende. Er nimmt sie buchstäblich mit in sein Grab. Der direkte Zugang zu einer Beschreibung vom Wesen des Todes ist uns daher verschlossen. Will man ihm auf die Spur kommen, ist man auf Deutungen angewiesen. Dieser Deutungsleistung widmen sich traditionell philosophische und theologische Anstrengungen. Der weite Horizont vielfältiger Traditionen lässt Raum für plurale Zugangsweisen und Perspektiven. Jede Epoche und jeder kulturelle Kontext ist durch sein eigenes, sich stets veränderndes Ideengefüge geprägt. Die spezifische Konstellation dieses fließenden Ideengefüges taucht das Phänomen des menschlichen Todes in ein je neues Licht.

Der kulturelle Kontext unserer Zeit bildet in diesem Zusammenhang keine Ausnahme. Auch der Zeitraum nach dem zweiten Weltkrieg hat seinen sich ständig wandelnden Ideenraum, innerhalb dessen auf das Todesphänomen zugegangen wird. Der Horizont dieses Ideenraums ist gekennzeichnet durch die zunehmende Entpersonalisierung und Naturalisierung des Sterbens. Noch nie in der Geschichte der Menschheit wurden die Menschen so alt wie in unseren Industrie- und Mediengesellschaften. Gleichzeitig werden Sterben und Tod meist in zentrale geriatrische Institutionen ausgelagert. Die omnipräsente mediale Inszenierung des Themas zeigt Züge euphemistischer Ästhetisierung. Der Tod erscheint als eine natürliche biologische Tatsache, die *nach* dem individuellen sozialen Ausleben stattfindet. Der Tod und die existentielle Auseinandersetzung mit dem eigenen Todesschicksal sind keine Themen unserer Zeit.

Unter diesen interpretatorischen Vorzeichen verlieren die Deutungshorizonte, in denen der Tod als existentielles und spirituelles Grundproblem des menschlichen Daseins aufscheint, an Plausibilität. In einer existentiellen Konfrontation mit dem eigenen Todesschicksal drängt sich die Rätselhaftigkeit der eigenen Existenz auf. Warum muss ich sterben? Warum und woraufhin lebe ich überhaupt? Was ist der Grund von Dasein und Wirklichkeit? Mit dem Ausfall der existentiellen Perspektive bleiben auch diese Fragen ungestellt.

Der deutsche Philosoph Josef Pieper (1904-1997) war Professor für Philosophische Anthropologie an der Universität Münster und gilt als einer der international meistgelesenen deutschen Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts. Seit dem Abschluss der Herausgabe seines Gesamtwerkes im Jahre 2008 durch Berthold Wald ist sein Denken in acht Bänden gut

zugänglich. Eines der Hauptanliegen seines Denkens ist die Entwicklung eines christlichen Menschenbildes angesichts der diversen Formen von säkularem Totalitarismus im zwanzigsten Jahrhundert. Sein Buch *Tod und Unsterblichkeit* aus dem Jahre 1968 setzt sich auf existentielle Weise mit dem Phänomen des menschlichen Todes auseinander. Pieper nimmt hier den zeitgenössischen Umgang mit dem Todesphänomen wahr und würdigt den Deutungshorizont seiner Zeit. Um dem Wesen des Todes auf die Spur zu kommen, eröffnet er allerdings eine Diskussion, die Raum für *alle möglichen Aussagen* über das Todesphänomen lässt. Das sind einerseits natürlich die Ergebnisse der medizinischen und psychologischen Einzelwissenschaften, andererseits aber auch mythologische Deutungen und vor allem die Aussagen der christlichen Tradition. Der stets durchschimmernde Referenzpunkt dieser Diskussion bildet die individuelle menschliche *Erfahrung*. Mit der Öffnung der Diskussion auf einen weit gefassten ideengeschichtlichen Raum und den Einbezug der existentiellen Perspektive hofft Pieper das Wesen des Todesphänomens umfassend in den Blick zu bekommen. Nicht zuletzt eröffnet sich ihm hieraus auch ein spezifischer Umgang mit dem eigenen Todesschicksal.

Die vorliegende Arbeit ist zweiteilig angelegt. Der erste Teil widmet sich dem charakteristischen Ideengefüge, vor dem das menschliche Sterben in den modernen Industrie- und Mediengesellschaften nach dem zweiten Weltkrieg in den Blick kommt. Im zweiten Teil wird dann der Gedankengang Josef Piepers dargestellt. Eine Würdigung der Leistung Piepers soll den Abschluss dieser Arbeit bilden.

Tod und Gesellschaft

Zunächst soll das Phänomen des menschlichen Todes als soziologisches und gesellschaftliches Faktum in den Blick kommen. Folgende Fragen leiten durch die Betrachtung: Unter welchen Umständen sterben Menschen heute? Wie wird mit dem Tod und dem menschliche Sterben in der modernen¹ Industrie- und Mediengesellschaft umgegangen? Unter welchen gesellschaftlichen und begrifflichen Voraussetzungen kommt das Phänomen überhaupt in den Blick? Wie zu zeigen sein wird, sind im Zuge des 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts paradigmatische und fortschreitende Veränderungen im Zugang auf das Sterben und im Umgang mit dem Todesphänomen festzustellen. Nicht zuletzt sollen die Auswirkungen dieser zeitgenössischen Sichtweise auf das sterbende Individuum deutlich gemacht werden.

Obwohl im Rahmen dieser Arbeit nicht der Anspruch einer erschöpfenden sozialstrukturellen und historischen Beleuchtung des Themas erhoben werden kann, soll doch der Versuch unternommen werden, die einschlägigen hermeneutischen Paradigmen des „modernen Todes“ aufzuzeigen und darzustellen. Das erste Ziel der Darstellung ist es, den Tod in seinen manifesten gesellschaftlichen Gestalten aufzuspüren und mit einer allgemeinen sozialstrukturellen Analyse in den Blick zu bekommen. Hierzu wird ein Analysemodell vorgestellt, mit dessen Hilfe zwei inhaltliche Thesen entwickelt werden. Der anschließende Sachteil versucht die Thesen zu stützen und auszuweisen.

Klaus Feldmann stellt in seinem Standardwerk *Tod und Gesellschaft*² ein einschlägiges sozialstrukturelles Instrumentarium zur Erfassung des Todesphänomens vor. Das grundlegende Postulat dieses Instrumentariums ist die fundamentale *Differenzierung des Todesbegriffes*. Diese Differenzierung kann nach Feldmann unter zwei Aspekten nachvollzogen werden. Die eine wesentliche Differenzierung des Todesfeldes ergibt sich durch die Analyse der Identität des Menschen als *personales Individuum*. Feldmann bezieht sich hier explizit auf die traditionelle kulturelle Annahme, der Mensch bestehe aus

¹ „Modern“ soll in diesem Rahmen den Zeitraum nach dem zweiten Weltkrieg bis heute bezeichnen.

² FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 19 ff. Die Textverweise verstehen sich als Kurzangaben. Die näheren bibliographischen Angaben mögen dem Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit entnommen werden.

„Wesensteilen“³. Durch die Ausdifferenzierung und Autonomisierung der einzelnen menschlichen Wesensteile in der Moderne erfolgt das Sterben für Feldmann auf drei, voneinander relativ unabhängigen Ebenen:

1. Der physische Tod
2. Der soziale Tod
3. Der Tod der Seele bzw. des Bewusstseins

Die Differenzierung des Todes kann aber auch in *sozialstruktureller Hinsicht* nachgewiesen werden. Nach Feldmann sind die zentralen gesellschaftlichen Subsysteme⁴ autonom und haben ihre eigenen Orientierungsmuster. Die objektive Segmentierung der Subsysteme mit ihren jeweiligen Orientierungsmustern spiegle sich schließlich auch im Denken und Handeln der Individuen wieder. Die sozialstrukturelle Differenzierung des Todesfeldes wird mit folgenden vier idealtypisch konstruierten gesellschaftlichen Orientierungsmustern beleuchtet:

1. Normative Orientierung
2. Expressive Orientierung
3. Instrumentelle Orientierung
4. Kognitive Orientierung

Die normative Orientierung (1.) stellt die leitenden Werte, Normen und Regeln zur Beurteilung eines Phänomens bereit. Die normative Todeskonzeption stellt also die Wertematrix für die positive bzw. negative Beurteilung des jeweiligen Todes dar.⁵ Die expressive Orientierung (2.) vermittelt und organisiert den Bereich der Gestaltung des jeweiligen Todes. Expressive Todeskonzeptionen betreffen sowohl die ästhetische Vorstellung vom Sterben als individuell erlebtes Phänomen⁶ als auch die jeweilige persönliche Reaktion auf den Tod in Form von Trauer sowie seine Verarbeitung durch die

³ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 21. Feldmann führt diesen Bezug leider nicht weiter aus und reduziert unter dem Paradigma der säkularen sozialwissenschaftlichen Analyse den Seelenbegriff auf das „individuelle Bewusstsein“.

⁴ Beispielsweise Ökonomie, Politik, Religion, Kunst, ect.

⁵ Wie beispielsweise der „natürliche Tod“ im Sinne eines „Verlöschens“ nach einem langen und erfüllten Leben oder das gesellschaftlich legitimierte „Fallen“ des Soldaten auf dem Schlachtfeld.

⁶ Zum Beispiel die Vorstellung vom aktiven inneren Abschießen mit dem Leben.

Gesellschaft.⁷ Im Rahmen der instrumentellen Orientierung (3.) kommt der Tod (bzw. der Tote) als Faktum innerhalb eines funktionalen sozioökonomischen Bezuges in Blick. Sie stellt die organisatorische Matrix für die Ausrichtung ökonomischer bzw. technischer Mittel zur Erfüllung von Zielen innerhalb eines funktionalen Systems bereit. Beispielsweise fallen Wahrscheinlichkeitsberechnungen für Renten- Lebens- und Krankenversicherungen in das Feld der instrumentellen Todeskonzeption. Die kognitive Orientierung (4.) fasst ein Phänomen im Sinne einer analytisch- rationalen Durchdringung. Diese kognitive Analyse und die „Pfleger des ‚Feuers der Rationalität‘ werden durch Wissenschaft und Bildung (Sozialisation) gewährleistet“⁸. Für die kognitive Todeskonzeption kommen Tod und Sterben vor allem als medizinisches und psychologisches Phänomen in den Blick.

Differenzierung des Todesbegriffes: zwei Thesen

These 1: Ausfall der Ich-Perspektive

Hier soll bei Feldmanns Postulat der Differenzierung des Sterbens durch die Segmentierung der einzelnen der Identitätsaspekte des Individuums angesetzt werden. Feldmann unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem physischen, sozialen und seelischen Tod (s.o.). Im Bereich des physischen und sozialen Todes gerät das Phänomen als objektiver Sachverhalt in das Blickfeld. Im Todesgeschehen verendet das biologische System (im Sinne des physischen Kollapses) bzw. der soziale Agent verlässt für immer sein gesellschaftliches Umfeld. Die fundamentale Perspektive der Betrachtung des Phänomens in sozialer bzw. physischer Hinsicht ist die *objektive Draufsicht*. Mit Hilfe der Draufsicht werden quantifizierbare empirische Daten über das Phänomen gewonnen, die in einen sozial- bzw. naturwissenschaftlichen Analyseprozess integriert werden können. Die Analyse des Phänomens erfolgt grundsätzlich im perspektivischen Modus der dritten Person Singular. Das analysierende Subjekt muss dabei in der mehr oder weniger unbeteiligten Beobachterrolle bleiben. Diese perspektivische Subjekt-Objekt-Stellung ist selbst dann gegeben, wenn vom *eigenen* physischen bzw. sozialen Tod gesprochen wird: die Sätze „Mein biologisches System kollabiert“ bzw. „der Tod wird mich meinem Umfeld entreißen“ gehen mit dem eigenen physischen bzw. sozialen Schicksal ebenfalls aus Perspektive der dritten Person Singular um. Das eigentliche personale „Ich“ bleibt in der Rolle des objektiven Beobachters und ist als solcher nicht existentiell vom Phänomen betroffen. Der Körper kollabiert und der soziale Agent tritt aus dem Kreis seiner Angehörigen, gleichzeitig suggeriert die objektive

⁷ Also beispielsweise durch Riten, Begräbnisse, Trauerzeiten, ect.

⁸ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 19

Perspektive einen Standpunkt *außerhalb* des Geschehens. Die naturwissenschaftlich-medizinische bzw. soziologische Sichtweise muss die personale „Erste-Person-Singular-Perspektive“ methodologisch ausklammern, um das Phänomen über die empirische Datensammlung mit dem eigenen objektiven Instrumentarium in den Blick zu bekommen.

Das dritte Feld innerhalb der Differenzierung des Todes bezeichnet Feldmann als „Tod der Seele bzw. des Bewusstseins“. Die Reduktion des Seelenbegriffes auf ein nicht näher umrissenes Konzept personaler Identität im Namen der säkularen sozialwissenschaftlichen Konzeption könnte einer grundsätzlichen Kritik unterzogen werden.⁹ Wichtig erscheint, dass hier die Dimension der „Ersten-Person-Singular“ in das Blickfeld kommt. Der Tod der eigenen Seele bzw. des individuellen Bewusstseins entzieht sich einer objektiven Sachbeschreibung und eröffnet den Blick für eine existentielle, personale Auseinandersetzung mit dem Todesphänomen.

Im Zuge der fortschreitenden sozialstrukturellen und technischen Entwicklungen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts kommt der Tod immer weniger als personales, das Individuum intim betreffendes Problem in den Blick. Sichtweise und Vokabular der natur- bzw. sozialwissenschaftlichen Analyse substituieren zunehmend den Zugang zum Phänomen aus einer personalen Ich-Perspektive. Dies aufzuweisen, ist das erste Ziel des unten ausgeführten Sachteils.

These 2: Kognitive und instrumentelle Orientierungen prägen expressive und normative Todeskonzeptionen

Hier soll bei Feldmanns Postulat der Differenzierung des Todesfeldes in sozialstruktureller Hinsicht angesetzt werden. Das zweite Ziel der unten folgenden Darstellung verfolgt die Illustration eines grundsätzlichen *shifts* im Deutungshorizont der vier Todeskonzeptionen. Es soll gezeigt werden, dass durch die dominanten gesellschaftlichen Deutungsmuster der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts die expressiven und normativen Todeskonzepte zunehmend durch Kategorien aus dem instrumentellen und kognitiven Orientierungsbereich gefüllt werden. Fragen nach einem „guten Tod“ und nach der ästhetisch-expressiven Verarbeitung des Todesgeschehens durch den Sterbenden und seines Umfeldes werden so mehr und mehr von funktional-ökonomischen und wissenschaftlich-rationalen Orientierungsmustern her beantwortet.

⁹ Siehe FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 21

Zur Veranschaulichung dieser beiden Thesen soll zunächst der Frage nachgegangen werden, unter welchen sozialen Umständen Menschen der westlichen Industrienationen in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg sterben und auf welche Weise die moderne Konsum- und Industriegesellschaft die Sichtweise des Todesphänomens prägt. Schließlich soll auch ein Blick auf die Auswirkung des spezifischen medialen Umgangs mit dem Phänomen geworfen werden.

Enthäuslichung des Sterbens

Paul Michael Zulehner prägt in seiner soziologischen Studie *Sterben und sterben lassen* den Begriff der *Enthäuslichung* als grundlegendes Charakteristikum des modernen Sterbens. Es wird im Folgenden im Anschluss an Zulehners Konzeption einerseits von einem „Drang ins Krankenhaus“, andererseits auch vom „Sog in das Krankenhaus“ ausgegangen. An dieser grundsätzlichen Perspektive soll an dieser Stelle festgehalten werden, obwohl der Begriff des Krankenhauses einer inhaltlichen Öffnung bedarf.¹⁰

Die „Auslagerung“ des Sterbens in zentrale Institutionen hat ihre Wurzeln in den tiefgreifenden sozialstrukturellen Veränderungen der westlichen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts. Während sich der Wandel in ländlichen Gebieten sehr viel langsamer vollzieht, ist in den Städten der Industrienationen der rasche Weg von der Großwohnung zum „Familienschließfach“¹¹ empirisch gut nachvollziehbar. Ein generationenübergreifendes Zusammenleben unter einem Dach ist heute kaum mehr beobachtbar. Zieht der erwachsene Nachwuchs aus dem Heim der Familie aus, bleibt das im Alter fortgeschrittene Elternpaar alleine zurück. Eine erneute Partnerschaft gelingt im Falle eines alleinerziehenden Elternteiles nach dem Auszug der Nachkommenschaft nicht immer. Immer mehr Menschen leben allein und verzichten auf Nachwuchs. In allen Fällen steht am Ende des Lebenslaufes ein im alltäglichen Lebenskontext auf sich allein gestellter älterer Mensch. Ist ein Auskommen im Alltag aufgrund der physischen oder mentalen Verfassung nicht mehr möglich, erscheint die

¹⁰ Siehe ZULEHNER, *Sterben und sterben lassen*, 21 ff. Die nähere begriffliche Umschreibung des „Sterbeinstituts“, in dem der Mensch verendet, spielt hier keine Rolle. Wichtig ist in diesem Kontext dass das Sterben nicht in einer gewohnten häuslichen bzw. familiären Umgebung stattfindet, sondern an einen zentralen Ort außerhalb der vitalen Gesellschaft ausgelagert wird. Ob es sich beim Sterbeort nun um ein Krankenhaus, eine Seniorenresidenz, ein Hospiz oder eine ähnliche Institution handelt, kann zunächst dahingestellt sein.

¹¹ ZULEHNER, *Sterben und sterben lassen*, 23

Übersiedlung in ein Krankenhaus, Hospiz, Seniorenwohnheim ect. als der einzig gangbare Weg. Ein Umzug in die schützende Zentralinstitution erscheint als notwendige Überlebensmethode: der einsame Alte drängt in die Institution.

Das zwanzigste Jahrhundert ist charakterisiert durch eine nie dagewesene Vermehrung medizinisch-technischer Errungenschaften. Diese ermöglichen medizinische Pflege und die biologische Verlängerung menschlichen Lebens in einem nie dagewesenen Ausmaß. Während traditionelle Gesellschaften vom „unnatürlichen“ und frühen Tod gekennzeichnet sind, können die Menschen moderner Industrienationen davon ausgehen, alt zu werden und ohne explizite Fremdeinwirkung zu sterben. Die technischen Apparaturen, die dies möglich machen sind allerdings in ihrer Herstellung, Haltung und Handhabung äußerst kapitalintensiv und erfordern zudem hochqualifiziertes Personal. Anschaffung, Erhalt und Bedienung kann nur in den seltensten Fällen von einer Privatperson geleistet werden. Aus Kostengründen werden die lebenserhaltenden Produkte des technischen Fortschritts daher an zentralen Orten zur Verfügung gestellt. Die geriatrischen Zentralinstitutionen entwickeln durch die eingegliederten, überlebensnotwendigen Maschinen eine sozialdynamische Sogwirkung: der auf sich allein gestellte Alte wird vom verheißungsvollen Sog der lebenserhaltenden medizinisch-technischen Apparatur erfasst und schließlich in die zentralen Wohninstitutionen eingegliedert.

Die Enthäuslichung des Sterbens durch die Auslagerung der Sterbenden in gesellschaftlich abgeschiedene, vom medizinisch-technischen Bereich dominierte Zentralinstitutionen hat gravierende Folgen auf die Wahrnehmung des Todesphänomens. In der professionalisierten Sphäre der geriatrischen Zentralinstitution kommt der Tod in erster Linie als *physisches* und *soziales* Problem in den Blick. Die zunehmende Substituierung des existentiellen Deutungshorizonts durch medizinisch-physikalische und sozial-funktionale Perspektiven hat hier einen gravierenden Ansatzpunkt.

Die Entpersonalisierung des Sterbenden

Der Grund für die Verlagerung des Lebensmittelpunktes in die geriatrische Zentralinstitution ist in vielen Fällen die Unmöglichkeit, die individuelle Lebensführung eigenmächtig aufrecht zu erhalten: der Alte ist in gewisser Hinsicht bereits „sozial tot“ und wäre ohne technische Apparatur und professionelle Pflege nicht lebensfähig. Mit der Eingliederung des alten Menschen in die zentrale medizinische Fürsorgeinstitution übergibt er sich dem Bereich der medizinischen und pflegerischen Expertise. Die Sorge um die individuellen menschlichen Lebensfunktionen wird den professionalisierten Dienstleistungen des Personals übertragen

und von dessen Organisationsstrukturen kontrolliert und verwaltet. Der Effekt der so gestalteten Pflege, Kontrolle und Verwaltung der Lebensfunktionen des alten Menschen ist die zunehmende *Entpersonalisierung des Sterbeprozesses*. Diese schreitet im Laufe des zunehmenden körperlichen und geistigen Verfalles immer weiter voran. Je unselbstständiger und hilfloser der Organismus wird, desto intensiver gerät er in den Fokus und in die existentielle Abhängigkeit der Experten. Der Totenkampf wird so aus dem subjektiven Bereich des sterbenden Individuums in das objektive Gebiet professioneller Akribie verlegt. Dem sterbenden Individuum und seinen Bezugspersonen (soweit vorhanden) wird eine Sekundärrolle zugeschrieben. Der Primäre Akteur des Totenkampfes ist der in die medizinische Organisationsstruktur eingebettete Spezialist. Der Arzt kann den Kampf gegen den Tod jedoch nur verlieren, er endet zwangsläufig mit dem Tod des „Patienten“. Der Tod wird somit zu einer Niederlage des Arztes, zum verschwiegenen „Weggang des Patienten aus dem Umkreis der Machbarkeit“¹². Durch die Entpersonalisierung des Todes im Zuge der Übernahme des Totenkampfes durch professionelles medizinisches Personal wird der Sterbende buchstäblich seines eigenen Todes entfremdet. Man könnte in gewissem Sinne sogar von der Enteignung des individuellen Todes durch seine Übereignung an die professionellen medizinischen Akteure sprechen. Der sterbende Alte wird zum mehr oder weniger passiven Schauplatz des Totenkampfes zwischen Arzt und Tod. Dieser Kampf wird mit den Waffen der medizinischen Apparatur und im sprachlichen Modus der technisch-pharmazeutischen Terminologie geführt. Der Sterbende findet sich nicht zuletzt in einem sprachlichen Sozialisationsprozess wieder. Kommt es zur Identifikation des Sterbenden mit dem naturwissenschaftlich-medizinischen Jargon des Personals, fällt der Tod als personales Problem komplett aus dem Blickfeld. Von hier aus wird das weit verbreitete Phänomen erklärbar, bei dem der sterbende Mensch in der zwischenmenschlichen Kommunikation vorspielt, nichts von seinem eigenen Todesschicksal zu wissen.¹³ Philippe Ariès exemplifiziert diesen Sachverhalt im letzten Teil seiner weithin beachteten *Geschichte des Todes* auf eindrucksvolle Weise. Er schildert hier den Fall eines Todkranken, der die Illusion seiner baldigen Gesundung bis zuletzt aufrecht erhält, obwohl ihm sein baldiger Tod im Grunde genau vor Augen steht. Der Todgeweihte und sein soziales Umfeld werden Schritt für Schritt zu den Statisten eines durch die medizinische Behandlung suggerierten Heilungsprozesses: Der Sterbende und seine Nahestehenden werden so zu Komplizen „in einem Lügengewebe, das sich in eben dieser Zeit zu entwickeln beginnt und den Tod von nun

¹² ZULEHNER, Sterben und sterben lassen, 26

¹³ ZULEHNER, Sterben und sterben lassen, 26 ff.

an immer entschiedener in den Untergrund drängt. Der Kranke und seine Umgebung spielen miteinander die Komödie ‚Es ist alles beim alten‘ oder ‚Das Leben geht weiter wie zuvor‘¹⁴. Zulehner bringt den Sachverhalt plakativ folgendermaßen auf den Punkt: die Erfahrung von Leben und Tod ist „technologisch und nicht mehr ontologisch“¹⁵. Der Tod verliert den Charakter einer persönlichen Angelegenheit und erscheint als ein rein technisch-medizinisches Phänomen.

Die Biologisierung des Todes

Philippe Ariès prägte mit seiner literarischen Analyse der Romanfigur des Ivan Iljitsch aus der 1859 erschienenen Erzählung *Drei Tode* von Tolstoi den Begriff von der *Medikalisierung* des modernen Todes. Der Begriff hat eine weit verbreitete Beachtung in der Sachliteratur gefunden.¹⁶ Der Begriff der Medikalisierung bezeichnet zunächst einen Prozess von Kontrollübernahme. Professionelle medizinische Spezialisten übernehmen die gesellschaftlich und staatlich autorisierte Rolle der Aufsicht des Sterbeprozesses und überwachen die medizinische Kontrolle des Sterbenden. Diese Kontrolle wird in vielen Fällen sowohl vom Umfeld des Betroffenen als auch vom Sterbenden selbst als Hilfe empfunden und akzeptiert. Andere mögliche Bezugspersonen als das professionelle medizinische oder pflegerische Personal werden aus der Sterbesituation ausgesperrt, „als inkompetent abgewertet und dogmatisch nur eine mögliche Situationsbewältigung als ‚richtig‘ anerkannt“¹⁷.

¹⁴ ARIÈS, Geschichte des Todes, 718

¹⁵ ZULEHNER, Sterben und sterben lassen, 15

¹⁶ So zum Beispiel auch ZULEHNER, Sterben und sterben lassen, 15 oder FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 155 ff.

¹⁷ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 155. Feldmann zeigt in diesem Kontext ein interessantes historisches Phasenmodell auf:

1. Schwach kontrollierte Phase: Geburt und Tod wird den einzelnen lokalen Gruppen überlassen.
2. Phase der Professionalisierung und Bürokratisierung. Geburt und Tod werden in zunehmendem Maße von Medizinern kontrolliert.
3. Konfliktphase: Konflikt zwischen bürokratischer Fremdkontrolle und Selbstkontrolle.

Es muss darauf hingewiesen werden, dass es durch die institutionalisierte Dogmatisierung der medizinisch-technischen Situationsbewältigung nicht zwingend zur Konfliktphase kommen muss. Die Konfliktsituation entsteht in vielen Fällen wohl weniger zwischen dem Sterbenden und der Medizin, sondern zwischen den Angehörigen und Ärzten.

Diese dogmatisierte Kontrollsituation tritt im Bereich der medizinisch-professionellen Zentralinstitutionen der westlichen Industrienationen geballt auf. Das hat einschlägige Konsequenzen auf die Wahrnehmung des Todesphänomens. Mit der oben aufgezeigten Entpersonalisierung des Sterbenden kommt der Tod immer weniger als existentielles individuell-personales Problem in den Blick. Durch die Sanktionierung der professionellen medizinischen Akteure als die privilegierten und mächtigen „Todespriester des modernen Staates“¹⁸ wird die Entpersonalisierung nun dogmatisiert und zum systemimmanenten Teil der weiteren Behandlung. Die Übereignung des Todeskampfes an die medizinisch-technische Sphäre schlägt sich daher massiv auf den terminologischen Horizont nieder, von dem her auf das Todesphänomen zugegangen wird. Das Objekt der medizinischen Bemühungen ist der menschliche Körper im Sinne eines biologischen Organismus. Das professionelle Personal der Zentralinstitution vollzieht und überwacht in erster Linie einen funktionalen medizinischen Prozess. Dieser zielt auf den möglichst langen Erhalt des Organismus. Das fundamentale Kriterium für den Erfolg bzw. den Misserfolg des Prozesses ist die messbare Zeitspanne der Lebensdauer. Der Tod markiert das Ende dieser Zeitspanne und zeigt mit Kollaps des biologischen Systems den Misserfolg des medizinischen Behandlungsprozesses an. Der Tod kommt somit als ein rein *biologisches* Phänomen in den Blick.

Der Tod als postvitale Niederlage

Auf die fortschreitende Divergenz von sozialem und physischem Tod soll an späterer Stelle ausführlich eingegangen werden. Es kann aber schon an dieser Stelle festgestellt werden, dass der Tod vor dem Hintergrund von Entpersonalisierung und medizinisch-prozessualer Biologisierung als *Niederlage* erscheint. Sowohl die hochqualifizierten medizinischen Spezialisten als auch die lebenserhaltende technische Apparatur zielen auf die Verlängerung der Lebensdauer und die zeitliche Hinauszögerung des biologischen Kollapses des Organismus. Der eigentlich Sterbende wird dabei als Patient bzw. als Kranker behandelt. Das Finalziel medizinischer Betreuung ist im Normalfall die Gesundung des kranken Organismus. Dieses Finalziel kann aber im Falle des „Todespatienten“ niemals erreicht werden. Der Arzt muss den Kampf gegen den Tod des sterbenden Alten notwendigerweise verlieren. Der Tod ist somit die vorprogrammierte Niederlage des mit allen Mitteln seiner Kunst kämpfenden Arztes.

Das Formalobjekt der medizinischen Behandlung ist ein lebendiger, menschlicher Organismus. Der Tod zeigt mit dem Zusammenbruch des biologischen Systems das

¹⁸ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 155

Herausfallen des Formalobjekts aus dem Zuständigkeitsbereich der medizinischen Bemühungen an. Mit dem Tod fällt der Mensch somit vollständig aus dem Blickfeld der medizinischen Spezialisten und wird einem anderen Zuständigkeitsbereich (nämlich dem der Entsorgung) übergeben. Der Tod wird daher eigentlich nicht als Teil des Lebens, sondern als ein *postvital*es Phänomen behandelt. Er wird genau dann festgestellt, wenn die medizinisch-technischen Bemühungen des Spezialisten ins Leere greifen und das Formalobjekt aus dem Gesichtskreis der medizinischen Machbarkeit geraten ist. Aus den Augen der medizinischen Expertise der modernen Industriegesellschaften kommt er somit als eine *postvital*e Niederlage in den Blick.

Der Tod innerhalb eines funktionalistischen Deutungshorizonts

Die dominante Deutungstheorie des zwanzigsten und des beginnenden 21. Jahrhunderts ist der Funktionalismus.¹⁹ Dies gilt für das Gebiet der wissenschaftlichen Soziologie, in der der Funktionalismus als makrosoziologische Systemtheorie eine gewichtige Rolle spielt, wie auch für den Bereich des populären Bewusstseins. Der Mensch wird hier als Systemteil innerhalb eines ihn übersteigenden Funktionszusammenhangs gedeutet und gemäß seiner Funktionsleistung beurteilt.

Gesellschaftliche Funktionalisierung des Todes

Viele industrialisierte Gesellschaften im 20. Jahrhundert wurden von diversen Ideologien mit totalen Geltungsansprüchen geprägt. Alle Individuen innerhalb einer totalitären Gesellschaft werden mittels Institutionen in einen funktionalen Prozess integriert, dessen Ziel die umfassende Verwirklichung des ideologischen Geltungsanspruches ist. Die Bedeutung des Individuums und seiner Handlungen bemisst sich nach der jeweiligen systematischen Wertigkeit für die Durchsetzung des Geltungsanspruches.

Der Tod übernimmt innerhalb des jeweiligen funktionalistisch-ideologischen Zusammenhangs eine spezifische Rolle. Auch er wird in das holistische Deutungssystem der jeweiligen Gesellschaft integriert. Das menschliche Sterben wird oft als positives Element in das jeweilige ideologische System eingefasst und somit selbst zur gesellschaftlichen Funktion gemacht. Es kommt dabei als notwendiger und wichtiger Faktor für die gesellschaftliche Entwicklung in den Blick. So müssen beispielsweise die Institutionen totalitärer Gesellschaften immer wieder neu mit den „frischen“ Mitgliedern der nächsten Generation ausgefüllt werden, um dem übergeordneten ideologischen Programm global zum Durchbruch

¹⁹ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 12

zu verhelfen. Auch die romantisch-ideologische Idealisierung des Heldentodes kennzeichnet das funktionale Deutungsmuster des Todes in totalitären Ideologien.

Aber auch außerhalb der klassischen totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts sind Deutungen, die den Tod als positive Funktion postulieren erkennbar. So kann beispielsweise der Tod als unverzichtbare Voraussetzung für die Entwicklung der menschlichen Art gesehen werden. Für den weltanschaulichen Evolutionismus ist der Tod des Artgenossen notwendig um, die fortschreitende biologische Verbesserung des die jeweilige Generation übergreifenden Menschheitskollektivs voranzutreiben. Die von einer globalisierten Industrie-Medien- und Geldwirtschaft geprägten westlichen Gesellschaften tragen ebenfalls unverkennbare funktionalistisch-kollektive Züge. Hier spielt das Individuum die Doppelrolle einer produzierenden bzw. konsumierenden Marktfunktion.

Im Prozess der gesellschaftlichen Funktionalisierung des Todes kommt das Phänomen nicht als personales bzw. individuelles Thema in den Blick. Das personale Individuum existiert für den übergeordneten Systemzusammenhang im Grunde überhaupt nicht. Die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft, die dem umfassenden Gesellschaftsprojekt zum globalen Durchbruch verhelfen soll, erscheinen wie Funktionselemente in einem maschinellen System. Das Individuum wird als Funktion in den gesellschaftlichen Prozess integriert, nicht als Person. Das ideologische Ziel der gesellschaftlichen Bemühung übersteigt die individuelle Wertigkeit der Einzelpersonen. Sie sind im Rahmen des funktionalen Systems ersetzbar. Der funktionale Prozess ist dazu durch eine zeitliche Perspektive gekennzeichnet, die weit über die Lebensdauer des Individuums hinaus in eine unbegrenzte Zukunft hinausragt. Der Tod des kollektiven Prozesses wird durch die jederzeit mögliche Nachbesetzung der jeweiligen gesellschaftlichen Rolle verhindert. Der funktionale Deutungshorizont suggeriert somit subkutan eine *Unsterblichkeitsvorstellung*. Das Individuum wird als Funktion eines prinzipiell unendlichen Prozesses²⁰ subsumiert. Die immer wieder neue Besetzung seiner Rolle verspricht ein funktionales Weiterexistieren im Leben des Kollektivs. Solange der funktionale Prozess in Gang ist, existieren auch seine Einzelfunktionen (freilich nicht als individuell wahrnehmbare Akteure). Vor diesem Horizont betrachtet, existiert der Tod als individuelles Problem im Grunde gar nicht.

²⁰ In den klassischen totalitären Ideologien bildet eine soziale Utopie den Abschluss des kollektiv-funktionalen Prozesses.

Es wurde oben die These aufgeworfen, dass die Inhalte normativer Todeskonzeptionen immer mehr von instrumentellen Orientierungen geprägt werden. Dies kann vor dem Hintergrund der Funktionalisierung des Todes gut gesehen werden. Innerhalb des funktionalen Gesamtzusammenhanges nimmt der Tod eine notwendige und positive Rolle ein. Das Individuum ist in einen geschichtlichen Prozess eingegliedert, der die persönliche Lebensdauer bei weitem überspannt. Der Fortschritt dieses Prozesses ist der eigentliche Sinn der gesellschaftlichen Existenz des Individuums. Der Sinn des Lebens ist „das Gefühl der frei gewählten und frei realisierten Solidarität mit dem Rhythmus der menschlichen Geschichtswendung, in deren Gewebe man versponnen wurde“²¹. Das Individuum geht so völlig in einem prozessualen Verlauf der Geschichte auf, von dem her Leben und Tod Sinn und Ziel erhalten. Dem Ableben des Individuums wird von dieser Sinnperspektive her begegnet. Sogar das Gefühl der Angst vor dem persönlichen Tod an sich muss daher als „anti-intellektuell“²² eingestuft und als „Eitelkeit“²³ bewertet werden. Das individuelle *normative* Todeskonzept ist so ganz und gar von der instrumentellen Deutung des Sterbens als funktionale Notwendigkeit innerhalb des geschichtlichen Gesamtprozesses geprägt.

Tod und Körperfunktion

Die Integration des Todes in den Deutungshorizont funktionalistischer Systeme hat auch gravierende Auswirkungen auf den individuellen *expressiven* Umgang mit dem Sterben. Feldmann stellt fest, dass in den westlichen Industrienationen die traditionelle „Sorge um die Seele durch die Sorge um den Körper“²⁴ ersetzt wird. Der Körper erscheint in diesem Kontext immer mehr als maschinelles Instrument, mit dessen Hilfe das Individuum seine Rollen innerhalb des kollektiven Funktionsnetzes erfüllen kann. Er kann somit selbst als Funktion betrachtet werden. Angesichts der beeindruckenden und fortschreitenden Entwicklung von immer besser funktionierenden, ausgefeilten und überaus langlebigen Maschinen in den modernen Staaten westlicher Prägung erscheint die eigene „Körpermaschine“ immer armseliger und bedarf der ständigen professionellen Kontrolle und der Wartung durch

²¹ KOLAKOWSKI, Über die Rationalisierung des Todes, 100. Die Schrift erschien erstmals in seinem 1964 erschienenen Buch „Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein.“

²² KOLAKOWSKI, Über die Rationalisierung des Todes, 101

²³ KOLAKOWSKI, Über die Rationalisierung des Todes, 101

²⁴ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 148

Spezialisten. Ziel von Wartung und allfälliger Reparatur ist das möglichst lange und reibungslose Funktionieren der Körperfunktionen.

Es wurde oben bereits beobachtet, dass der medizinische Prozess in den geriatrischen Zentralinstitutionen auf die Hinauszögerung des biologischen Zusammenbruchs und die Verlängerung der biologischen Lebensdauer zielt. Der Fokus der Bemühungen liegt auch hier auf den Körperfunktionen, die im Modus der naturwissenschaftlich-medizinischen Methode kontrolliert und behandelt werden. Der Erhalt des Körpers hat hier meist oberste Priorität. Feldmann beobachtet sehr anschaulich die Übertragung der persönlichen Rollen und Produkte des alten Individuums an die diversen Nachfolgerrollen innerhalb des gesellschaftlichen Funktionsnetzes.²⁵ So kommt es beispielsweise zur beruflichen Nachbesetzung der Alten. Die gesellschaftliche Rolle des alten Individuums wird so von einem jüngeren Nachfolger weitergeführt. Die Produkte der geistigen und körperlichen Kräfte des alten Menschen gehen in den Besitz von Erben oder gesellschaftlichen Institutionen über. Oft zwingt die kostspielige Auslagerung des Lebensmittelpunktes in die zentrale Wohneinrichtung zum Verkauf von persönlichen Hinterlassenschaften, die als Ausdruck der Persönlichkeit des Alten gelten können. Der Alte wird somit zunehmend *entgeistigt*. Wenn die Metapher von der gesellschaftlichen Maschine an dieser Stelle noch einmal aufgegriffen werden darf, betritt der sterbende Mensch die Sterbeinstitution im Grunde als kaputtes und geistloses Maschinenteil. Die Möglichkeit selbstständiger Expressivität kommt in diesem Stadium somit von vorne herein nicht in den Blick. Die medizinisch-professionelle Supervision kontrolliert den individuellen geistig-expressiven Umgang mit dem Tod. Dieser hat in genau festgelegten Prozessen abzulaufen und wird sprachlich mit dem professionellen medizinischen Jargon benannt und kategorisiert. Kaputte Maschinenteile schreien nicht, wenn sie „kaputt gehen“. So hat auch der Sterbende nach Erfüllung seiner gesellschaftlichen Funktion möglichst unauffällig und „normal“ seine Körperfunktionen einzustellen. Es kann hier sehr schön gesehen werden, wie individuelle, expressive Todeskonzepte vom kognitiven Orientierungsmuster her geprägt werden bzw. letztere erstere ersetzen können. Im Extremfall wird der Alte durch pharmazeutische Produkte oder physische Einwirkung so ruhiggestellt, dass das Erleben des eigenen Todes und ein persönlicher Ausdruck des Sterbens überhaupt nicht mehr möglich scheint.

²⁵ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 146

Soziales und physisches Sterben

Das Sterben in den modernen Industriegesellschaften ist durch eine weitgehende Ausdifferenzierung des Todesbegriffes geprägt. Dabei gerät die personal-existentielle Perspektive auf den eigenen Tod immer mehr in den Hintergrund. Es kann aber auch ein Wandel in der Gewichtung der sozialen und physischen Aspekte des Todes beobachtet werden. Dieser Wandel hat gravierende Auswirkungen auf die expressiven Todeskonzeptionen in den Gesellschaften. Während sich in traditionellen Gesellschaften der soziale Tod meist gleichzeitig mit dem physischen Sterben vollzieht, driften die beiden Todesaspekte in der Moderne zunehmend auseinander. In traditionellen Gesellschaften war ein früher und „unnatürlicher“ Tod durchaus die Regel. Aufwendige Begräbniszeremonien markierten das soziale Ausscheiden des Toten und boten die Plattform für die expressive Verarbeitung durch das soziale Umfeld.²⁶ Der moderne Mensch stirbt alt und meist ohne äußere Einwirkung. Der physische Tod wird durch den oben skizzierten Prozess der Enthäuslichung der Alten in zentrale Sterbeinstitutionen ausgelagert. Für Feldmann stirbt der Mensch in der vom funktionalen Deutungsmuster her geprägten Gesellschaft mindestens *zweimal*.²⁷ In der vom Funktionalismus durchdrungenen Leistungsgesellschaft wird die soziale Lebenszeit mit der Zeitspanne der Erwerbstätigkeit gleichgesetzt.²⁸ Die Vorstellung eines erfüllten Lebens ist an die Erfüllung der gesellschaftlichen Funktionen innerhalb des funktionalen Kollektivprozesses gekoppelt. Der leistungsstarke Vollzug einer möglichst hochwertigen gesellschaftlichen Funktion verheißt die Steigerung der sozialen Lebensqualität. Die Koppelung von Leistung und Sozialaufstieg (als primärer Ausdruck eines erfüllten und gelungenen Lebens) ist ein wesentliches Charakteristikum der modernen Leistungs- und Konsumgesellschaften.²⁹ Leistung und soziale Lebensfähigkeit sind eng verbunden. Diese Koppelung führt Feldmann zu der Annahme, dass im Grunde jede Form des sozialen Abstiegs eine soziale Todeserfahrung darstelle. Die modernen Industriegesellschaften seien daher geprägt von einer „Expansion des sozialen Sterbens“³⁰. Der soziale Tod ist allerdings durch

²⁶ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 54 ff.

²⁷ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 132 ff.

²⁸ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 117. Der Eintritt in den Arbeitsprozess markiert so die soziale Geburt des Individuums. Die eigentliche Lebenszeit erstreckt sich auf den Zeitraum der Erwerbstätigkeit. Mit dem Ausscheiden aus dem Arbeitsprozess stirbt das Individuum schließlich den sozialen Tod.

²⁹ Siehe auch ZULEHNER, Sterben und sterben lassen, 29 ff.

³⁰ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 142.

die Möglichkeit des selbstgeleisteten Sozialaufstiegs durchaus reversibel. Das Individuum der modernen Industrienation kann daher mehrmals sterben und wieder auferstehen. Feldmann steht dieser Expansion des sozialen Sterbens durchaus positiv gegenüber. Durch den ständig drohenden und teilweise mehrmals im Leben stattfindenden Sozialtod durch Sozialabstieg werde das Todesproblem auf moderne Weise bewältigt. Das soziale Sterben übernimmt in diesem Konzept die Rolle der pädagogischen Vorbereitung und Verarbeitung des physischen Todes. Es ersetzt damit die existentielle Auseinandersetzung mit dem Tod im Sinne des physischen Sterbens.

Der einschneidende soziale Tod tritt genau dann ein, wenn das Individuum seine Leistungsfunktion in der Gesellschaft aufgibt. Dieser Todesaspekt wird häufig standardisiert mit der Pensionierung des Individuums markiert. In der Konsumgesellschaft kann der aus der Erwerbstätigkeit Verabschiedete als Konsument weiterleben. Die soziale Lebenserhaltung ist hier durch das finanzielle Polster aus der Zeit der Erwerbstätigkeit bzw. durch einen Gesellschaftsvertrag gewährleistet. Die öffentliche Plattform, auf der sich das soziale Leben abspielt wird jedoch mit zunehmendem Alter und abnehmenden körperlichen Fähigkeiten zunehmend kleiner. Die Produkte der persönlichen geistigen Ausdrucksfähigkeit werden schrittweise dem sozialen Umfeld bzw. dem staatlichen Kollektiv übergeben.

Zieht der alte Mensch schließlich in die medizinische Zentralinstitution ein, ist er in sozialer Hinsicht längst gestorben.³¹ Der das physische Leben beendende Zusammenbruch des biologischen Organismus ist also nur noch die Bestätigung dessen, was sozial und geistig längst schon vollzogen wurde. Der Tod erscheint in diesem Zusammenhang lediglich als der natürliche biologische Kollaps des entgeistigten (s.o.) biologischen Systems.

So gesehen wird der zunehmende Rückgang von expressiven Begräbnisriten und Trauerzeiten in der Nachkriegszeit (besonders im städtischen Bereich) verständlich. Der Tote wird nicht mehr öffentlich aufgestellt. Die Beerdigung (bzw. Entsorgung) der Überreste wird möglichst rasch nach dem Tod gewünscht. Öffentliche Trauerexpression, wie etwa durch spezielle Kleidung, ist fast nicht mehr anzutreffen. Mit der Verdunstung des religiös-normativen Wissens und dem Scheitern der kirchlichen Todeskatechese³² verlieren das gedenkende Gebet

³¹ Feldmann bemerkt in diesem Zusammenhang, dass die zentralen geriatrischen Institutionen der Industrienationen das moderne „Jenseits“ im Sinne des Totenreiches darstellen. Siehe hierzu FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 56 ff.

³² ZULEHNER, Sterben und sterben lassen, 40 ff.

oder die Spendung der Sakramente jede Plausibilität. So wie für die medizinische Betreuung zur Hinauszögerung des biologischen Todes gibt es auch für die Entsorgung der Leiche professionelle Spezialisten. Professionalisierung und Arbeitsteilung prägen den modernen Tod und machen ihn unsichtbar. Ein öffentlich-expressiver Umgang mit dem Phänomen findet kaum statt.

Prozessualisierung von Tod und Trauer

Der Zeitraum vor und nach dem Eintreten des biologischen Todes wird zunehmend von den Spezialisten der jeweiligen medizinischen bzw. entsorgungstechnischen Dienstleistungen dominiert. Der Sterbende und sein Umfeld übernehmen dabei mehr oder weniger beteiligte Sekundärrollen. Es wurde oben die These aufgestellt, dass in den modernen Industriestaaten nach dem zweiten Weltkrieg normative Orientierungen durch kognitiv-wissenschaftliche Todeskonzepte geprägt bzw. ersetzt werden. Dieser *shift* kann durch das soziale *design* der Sekundärrollen gut belegt werden. Es ist auf der einen Seite durch Zurückgehen traditioneller religiöser Normen geprägt. Der zunehmende Rückgang des religiösen Wissens sowie die Individualisierung der lebenspraktischen Sinnfindung in den modernen Industrienationen ist ein allgemein festzustellendes Faktum. Das *design* der Sekundärrolle des Sterbenden und des Trauernden durch die wissenschaftlich-kognitive Sphäre bestimmt. Der wissenschaftlich-kognitive Umgang mit dem Todesbereich ist häufig durch genau definierte prozessuale Entwicklungsmodelle gekennzeichnet. Sowohl der Todesvorgang als auch der Trauerprozess wird mithilfe eines derartigen Modells erfasst und strukturiert. Biologische und psychologische Entwicklungsmodelle sind durch folgende grundlegende Annahmen gekennzeichnet:³³

1. Die jeweilige biologische bzw. psychologische Entwicklung vollzieht sich in einer Sequenz von Phasen.
2. Diese Phasen können nur in einer Richtung durchlaufen werden.
3. Der Unterschied zwischen den Phasen ist nicht nur graduell oder quantitativ, sondern qualitativ.
4. Das Phasenmodell hat universale Geltung und ist grundsätzlich auf alle möglichen Individuen und unabhängig von Zeit und Kultur anwendbar.

³³ Siehe auch FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 103

Das wohl populärste thanatologische Stufenmodell stellte die U.S.-Amerikanerin Elisabeth Kübler-Ross in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts vor.³⁴ Obwohl sie explizit darauf hinweist, dass ihr Phasenmodell ein idealisiertes Muster darstellt und Abweichungen durchaus beobachtbar und legitim seien, treffen die eben dargestellten Hintergrundannahmen durchaus zu. Die popularisierte Rezeption des Modells war seiner Differenzierung außerdem nicht unbedingt zuträglich. Es sollen im Folgenden paradigmatisch und in Kürze die fünf Sterbephasen nach Kübler-Ross vorgestellt werden:

1. **Nichtwahrhabenwollen:** „Die Diagnose ist falsch! Der Arzt hat einen Fehler begangen! Ich kann oder muss gar nicht sterben!“
2. **Zorn und Wut:** „Warum ich? Wer oder was ist schuld? Ich hasse alle, die mich überleben.“
3. **Verhandlung:** „Wie kann ich Zeit gewinnen? Ich habe von Experten gehört, die mir helfen können, mein Leben zu verlängern. Ich würde mir gerne noch ein einziges Mal einen speziellen Wunsch erfüllen. Darf ich?“
4. **Depression:** „Ich ertrage es nicht! Ich bin schon tot!“
5. **Akzeptanz:** „Ich bin zur Ruhe gekommen. Ich werde die mir verbleibende Zeit so sinnvoll wie möglich gestalten. Es reicht mir.“

Es ist hier nicht der Ort, über die inhaltliche Richtigkeit des Phasenmodells zu diskutieren.³⁵ Es sollen aber zwei wesentliche Auswirkungen festgehalten werden, die durch die Strukturierung des Todesfeldes mit derartigen Phasenmodellen gegeben sind.

Therapeutische Norm und Todeskontrolle

Zunächst gibt das Phasenmodell eine durch psychotherapeutische Forschung legitimierte Norm an. Vom Modell abweichende Phänomene sind abnormal und bedürfen der Sonderbehandlung. Der implizierte Universalanspruch des Phasenmodells lässt keinen Raum für eine individuelle Reaktionsweise. Wenn sich das Individuum als Subjekt innerhalb eines funktionalen Zusammenhanges versteht und sich mit dem Jargon der medizinisch-technischen Sphäre identifiziert, wird es selbst dem Phasenmodell entsprechen und einen reibungslosen „Normalfall“ darstellen wollen. Subkutan überlässt sich der Sterbende also wieder einem

³⁴ KÜBLER-ROSS, Interviews, 41 ff.

³⁵ Dies leistet zum Beispiel FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 105 ff. In vielen Fällen scheint Depression die prägende und dominante Konstante des Sterbeprozesses zu sein, keineswegs die Akzeptanz.

funktionalen Muster, in dem er sich durch eigene Leistung und Rollenübernahme erfolgreich oder versagend hervortun kann. Der Sterbeprozess steht also unter dem Zeichen der Arbeit. Die einzelnen Phasen können bewusst durch „Abarbeiten“ bewältigt und durchlaufen werden. Die Todesbewältigung geschieht hier in Form von gelenktem Aktionismus und nimmt die Form eines „Endspurts“ an. Um den Erfolg des Arbeitsprozesses zu gewährleisten, steht professionelle und qualifizierte Betreuung bereit, die den planmäßigen Ablauf der Phasen begleitet und kontrolliert. Sowohl im Phasenmodell von Kübler-Ross als auch in traditionellen Kulturen³⁶ stellt die Akzeptanz des eigenen Todes und eine sich dadurch einstellende innere Ruhe den Schlusspunkt der erfolgreichen persönlichen Konfrontation mit dem eigenen Sterben dar. Im Fall moderner Phasenmodelle allerdings wird dieses Ziel zum Kriterium für das Gelingen oder das Scheitern des Arbeitsprozesses. Der fünfte Punkt des Phasenmodells zeigt also nicht zuletzt den Erfolg oder Misserfolg des professionellen Therapeuten an.

Es stellt sich schon allein vor diesem Hintergrund die Frage, in wie weit ein solches Modell für den individuellen Fall zutreffend sein kann. In den übergreifenden Zusammenhang des von den kognitiv-wissenschaftlichen Professionen sanktionierten Phasenmodells integriert, verliert der Sterbende sowohl Anrecht als auch Möglichkeit der individuellen expressiven Todesbewältigung.

Es zeigt sich außerdem, dass die Phasenmodelle zutiefst von einschlägigen aber unausgewiesenen Normvorstellungen geprägt sind. So schreibt Elisabeth Kübler-Ross am Schluss ihres Werkes: „Der [...] friedlich sterbende Mensch erinnert an einen fallenden Stern, an einen unter Millionen Lichtern in einem weiten Himmel; er flackert auf und verschwindet für immer in der endlosen Nacht. Der Therapeut eines sterbenden Patienten wird sich bewusst, wie einmalig jedes Individuum im weiten Meer der Menschheit ist.“³⁷

Hier ist die methodische Grenze des medizinisch-technischen Bereiches weit überschritten. Für Kübler-Ross stellt das unauffällige Verlöschen des Individuums das Ziel der Behandlung und das Zeichen für den Erfolg der Therapie dar. Der Prozess des Phasenmodells ist auf das Erreichen dieses Zieles hin entwickelt. Er nährt sich gerade von dieser, intellektuell nicht ausgewiesenen normativen Vorstellung. Die normative Grundannahme auf der das Modellschema beruht, entstammt also durchaus nicht ausschließlich dem Bereich der

³⁶ Siehe hierzu besonders ARIÈS, Geschichte des Todes, 123 ff.

³⁷ KÜBLER-ROSS, Interviews, 229

kognitiv-wissenschaftlichen Orientierung. Die Diskussion oder Offenlegung dieser Grundannahme findet aber nicht statt. Vielmehr wird sie durch die empirisierte wissenschaftliche Modellentwicklung verdeckt.

Trauerarbeit

Auch die Trauerzeit ist im Kontext der modernen Industrienationen zunehmend von der Normierung durch von medizinisch-psychotherapeutischer Forschung generierten Prozeionalisierung geprägt. Schon Ariès weist in seiner Studie die zunehmende Privatisierung der Trauer in der Neuzeit nach³⁸. Im 20. Jahrhundert kommt es immer mehr zum Niedergang der Sepulchralkultur. Öffentliche expressive Äußerungen von Trauer sind in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg nicht mehr der Normalfall. Feldmann stellt fest, dass der Totenkult und die sich daran anschließende Trauerzeit immer auch ein Indikator die Bedeutung des Individuums für die jeweilige Kultur ist.³⁹ Je aufwendiger der Kult und je länger die Trauer, desto bedeutsam ist der Verstorbene für das Kollektiv bzw. das trauernde Individuum.

Weil in unseren Gesellschaften der physische Tod des Individuums oft nur noch die Bestätigung dessen ist, was sozial längst vollzogen wurde, erübrigen sich Kult und Trauer im Grunde. Der unumkehrbare Sozialtod stellt das einschneidende Phänomen dar. Feldmann sieht mit der Expansion des Todesbegriffes auch eine Expansion der Trauer verbunden. So stellt jede Form von sozialem Abstieg bzw. Rollenverlust einen sozialen Tod mit einer dazugehörigen Trauerphase dar. Da Sozialabstieg bzw. Rollenverlust im modernen Lebenskontext mehrmals möglich sein kann, ist auch eine Ausweitung und die Differenzierung des Trauerfeldes festzustellen. Die Trauer über den physischen Verlust des Mitmenschen wird bei Feldmann durch die im Leben mehrmals exerzierte Bearbeitung eines mitmenschlichen Verlustgefühls ersetzt.

Der Ausfall von Jenseitsvorstellungen verschärft die Privatisierung der Trauer. Das Innere des Angehörigen ersetzt oft die Vorstellung eines jenseitigen Totenreiches. Der Verstorbene lebt dann „in“ dem Nahestehenden weiter. Die Trauerzeit markiert hier den Übergang vom direkten physischen zum indirekten psychischen Interaktionspartner. Der Trauernde mit seinem privatisierten Verlustgefühl steht im Kontext einer vom Funktionalismus geprägten Industriegesellschaft unter dem Primat der Leistung. Was der individuellen Leistungsfähigkeit

³⁸ ARIÈS, Geschichte des Todes, 713 ff.

³⁹ FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 54

entgegensteht, wird prinzipiell als negativ gedeutet. Hemmt die persönliche Trauer über den Verlust eines Mitmenschen die Leistungsfähigkeit zu lange, kann der Trauernde professionelle therapeutische Hilfe aufsuchen. Der Trauernde, der diese Hilfe in Anspruch nimmt, wird als Kranker definiert. Der Zustand der Krankheit muss sich möglichst schnell wieder normalisieren, damit der Patient wieder seine Rolle im funktionalen Arbeitsprozess einnehmen kann. Mit Hilfe therapeutischer Trauermodelle kann der Trauerkranke die einzelnen Phasen seiner Verlustängste abarbeiten. Die Wiedereingliederung des Patienten in den funktionalen Kollektivprozess zeigt den Erfolg des Therapeuten und die Gesundung des Trauernden an.

Es ist also ein merkwürdiges Paradox festzustellen. Auf der einen Seite privatisiert sich die Trauer zunehmend, auf der anderen Seite wird die persönliche Trauer durch therapeutische Prozessualisierung entindividualisiert. Die Auswirkungen der „Trauerarbeit“ sind den Effekten der professionellen Prozessualisierung des Todes sehr ähnlich. Entpersonalisierung und Entindividualisierung prägen die moderne Trauer. Individuelle expressive Formen werden als von der therapeutischen Norm abweichende Sonderfälle pathologisiert.

Tod und Virtualität – ein mediales Paradoxon

Der Tod als hyperreale Sekundärerfahrung

Mit der Auslagerung des physischen Todes in zentrale Sterbeinstitutionen und der zunehmenden Professionalisierung des Todesfeldes haben immer weniger Menschen eine direkte Erfahrung von Todesfällen. In traditionellen Gesellschaften findet der physische und soziale Tod häufig gleichzeitig statt. Das Umfeld hat damit die Gelegenheit, im Umgang mit dem Sterben des Angehörigen eine Primärrolle einzunehmen und unmittelbare Erfahrung mit dem Sterbenden zu sammeln. Traditionelle Gesellschaften sind geprägt durch Kriegstote, Opfer von Epidemien und einer hohen Kindersterblichkeit. Die Toten werden im Zusammenhang mit dem Begräbnisritual aufgebahrt und vom Umfeld verabschiedet. Der Anblick toter Menschen ist von daher alltäglich. In der modernen Industriegesellschaft wird meistens ohne Fremdverschulden und in hohem Alter gestorben. Die zentralen geriatrischen Institutionen schirmen den Todesvorgang von den vitalen Bereichen der Leistungsgesellschaft ab. Medizinische und psychologische Kontrollmechanismen sollen für das möglichst normale und unauffällige Einstellen der Körperfunktionen sorgen. Die Trauer wird privatisiert und in den seltensten Fällen öffentlich ausgedrückt. Primärerfahrungen mit dem Todesbereich stellen in der modernen Industrie- und Mediengesellschaft also eine Seltenheit dar.

Dem gegenüber steht die virtuelle Explosion von hyperrealen Sekundärerfahrungen mit dem Sterben. Von früher Kindheit an werden die Mitglieder moderner Industrienationen mit detaillierten physischen Todesinszenierungen konfrontiert. Diese Inszenierungen haben allerdings in den seltensten Fällen visuelle Parallelen mit dem Tod, der tatsächlich in den Sterbeinstitutionen gestorben wird. Der mediale Fokus liegt auf der theatralisierten und teilweise euphemistischen Darstellung des möglichst unnatürlichen und aufregenden Todes. Der Medienbereich ist voll vom tragischen Sterben junger schöner Menschen. So entsteht ein merkwürdiges Paradoxon: einerseits wird expressives Verhalten mit Blick auf den Tod professionell geregelt und unterbunden, andererseits gibt es ein starkes Interesse am Konsum des möglichst ausdrucksstarken Todes. Obwohl der moderne Mensch davon ausgehen kann, alt zu werden und mit professioneller Hilfe einen standardisierten Tod sterben zu können, ist die kollektive Phantasie voll vom frühzeitigen und gewaltsamen Tod.

Virtuelle Unsterblichkeit

Die medial produzierten Sekundärerfahrungen vom Sterben implizieren spezifische Unsterblichkeitsvorstellungen. Die Protagonisten des gespielten hochexpressiven Todes in der virtuellen Welt moderner Massenmedien kehren in immer wieder neuen Rollen wieder. Selbst wenn die Darsteller der jeweiligen Charaktere längst gestorben sind, kann ihr gespielter Tod beliebig oft wiederholt und konsumiert werden. Der Konsument bleibt dabei immer auf der Seite der Überlebenden und identifiziert sich stets als Sieger über den Tod.⁴⁰

Der virtuellen Welt kann sogar in gewisser Weise die Funktion eines massenmedialen Jenseits zugeschrieben werden. Dies kann auf hervorragende Weise im Zusammenhang mit dem medialen Umgang mit populären Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gesehen werden. Die öffentliche Darstellung der VIPs der jeweiligen Gesellschaft geschieht über massenmediale Inszenierung. Das Produkt dieser Inszenierung kann weit von der Realexistenz des individuellen Charakters divergieren. Stirbt der *celebrity*, so wird auch sein Dahinscheiden von den Massenmedien verarbeitet und zelebriert⁴¹. Gleichzeitig mit der

⁴⁰ Dies wird ganz besonders auch in den weit verbreiteten *videogames* deutlich. Der Spieler identifiziert sich mit seinem virtuellen Charakter und kämpft mit ihm um virtuelles Leben und Tod. Es kann zu extrem realistische Darstellungen des Todes des virtuellen *alter ego* kommen. Am Ende steigt der Spieler aber immer als Sieger über den Tod aus. Virtuell kann beliebig oft gestorben werden. Der Tod erscheint hier als ein durchaus reversibeler Vorgang.

⁴¹ Man denke beispielsweise an die mediale Übertagung der Feierlichkeiten des Begräbnisses von Diana, Princess of Wales, im Sommer 1997

Zeilebration des realen Todes des VIPs manifestiert sich aber sein virtuelles Leben. Als gutes Beispiel eignet sich hier der mediale Umgang mit dem Tod von Michael Jackson. Unter die Übertragungen der Trauerzeremonien mischen sich Rückblenden und Einspielungen des Stars, wie ihn die öffentliche Welt bisher kannte. Veröffentlichungen von Gedenkalben recyceln und kanonisieren den Lebenslauf des Sängers. Das multimediale Requiem schreibt den Verschiedenen in den unsterblichen Äther des virtuellen Daseins ein. Der biologisch längst tote Michael Jackson kehrt als virtuell Lebender in der unverändert frischen Form der medialen Inszenierung ständig wieder. Durch sie bleibt er nach wie vor jederzeit für den Konsumenten abrufbar. Die virtuelle Lebensmatrix der modernen Massenmedien überformt und integriert sowohl die reale Existenz als auch den faktischen Tod des Charakters. Die mediale Inszenierung des Todes stärkt sogar seine virtuelle Lebenskraft.

Die Verbreitung der individuellen medialen Inszenierung durch diverse Internetplattformen⁴² transportiert virtuelle Jenseitsvorstellungen ins populäre Bewusstsein der globalen Gesellschaft. Der Einzelne kann sich hier eine eigene soziale Identität entwickeln. Ähnlich wie im Fall der VIPs kann diese virtuelle Identität sehr vom realen Charakter divergieren. Soziale Kommunikation geschieht dann über das Konstrukt der selbstfabrizierten Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit ist im virtuellen Lebenskontext der Plattform fest verankert und bleibt abrufbar, auch wenn der reale Charakter längst gestorben ist.

Ein gravierender Unterschied zum Ableben VIPs ist allerdings offensichtlich: der Tod des globalen Normalbürgers wird weder medial inszeniert noch zelebriert. Er endet als virtuell unsterbliche Karteileiche der globalen multimedialen Lebensmatrix. Der Tod als individuelles existentielles Problem besteht in diesem Kontext nicht.

⁴² Wie facebook, StudiVz usw.

Josef Pieper: Tod und Unsterblichkeit

Hinführung und Überblick

Josef Pieper (1904-1997) gilt als einer der international meistgelesenen deutschen Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts. Sein Buch *Tod und Unsterblichkeit* aus dem Jahre 1968 setzt sich mit dem Phänomen des menschlichen Todes auseinander. Der Tod ist für Pieper *das* philosophische Grundthema schlechthin, an dem sich das Bedenken einschlägiger existentieller Grundfragen entzündet. Daher geht er aus einer existentiellen Perspektive an die Thematik heran. Sein Denken ist weder auf das bloße Sammeln historischer Fakten noch auf die empirische Beschreibung von Phänomenen im Sinne eines philosophischen Szientismus beschränkt. Man könnte sagen, dass er die im Zuge des 20. und 21. Jahrhundert mehr und mehr verlorengegangene „Ich-Perspektive“ in das Zentrum seiner Betrachtung stellt: „Der *durch die Erfahrung des Todes Betroffene* kann es gar nicht unterlassen, den Blick auf das Wirklichkeitsganze zu richten; er denkt an „Gott und die Welt“, vor allem daran, was es mit uns selber, mit dem Menschen, letzten Grundes auf sich habe.“⁴³ Der stets durchschimmernde Referenzpunkt seiner Darstellung bildet also die persönliche Erfahrung des Phänomens, repräsentiert durch die Betroffenheit vom eigenen Todesschicksal oder den Tod eines Nahestehenden. Dem auf diese Weise Fragenden erschließt sich eine Dimension, bei der er nicht nur als Forscher und „Datensammler“, sondern auch als leibhaftige Person beteiligt ist. Piepers Grundfrage ist „was eigentlich, aufs Ganze gesehen und im Grunde ‚geschieht‘“⁴⁴, wenn ein Mensch stirbt. Es wurde im ersten Teil festgestellt, dass in den modernen Industrie- und Mediengesellschaften expressive und normative Deutungsmuster durch Orientierungen aus dem instrumentellen und kognitiven Bereich gefüllt werden. Pieper hinterfragt genau dies und weitet das Ideengefüge um die normativen und expressiven Bereiche von Philosophie, Theologie, Mythos und Tradition aus. Pieper führt also eine Diskussion, die Raum für *alle möglichen Aussagen* im Bezug auf das Todesphänomen lässt. Das sind einerseits natürlich die Ergebnisse aus Soziologie, Medizin und Psychologie. Andererseits kommen aber auch mythologische Deutungen und die Aussagen der christlichen Tradition zur Sprache. Der stets durchschimmernde Referenzpunkt dieser Diskussion bildet die individuelle menschliche Erfahrung. Mit der Öffnung der Diskussion auf einen weit gefassten ideengeschichtlichen Raum und den Einbezug der existentiellen Perspektive hofft Pieper, das Wesen des Todesphänomens umfassend in den Blick zu bekommen.

⁴³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 282. Hervorhebungen von mir, R. M.

⁴⁴ Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit. Bd. 5. S. 282

Josef Pieper entfaltet den zur Disposition stehenden Stoff auf zweihundert Seiten.⁴⁵ Er gliedert seine Ausführungen in acht Kapitel unterschiedlicher Länge. Dem ganzen Werk sind drei paradigmatische Zitate vorangestellt, die den Schriften Jean Paul Sartres⁴⁶, Samuel Becketts⁴⁷ und Papst Johannes XXIII⁴⁸ entnommen sind. Die Erstausgabe weicht von der 2008 erschienenen Gesamtausgabe dahingehend ab, dass diese Zitate in ersterer nach der Gliederung (also zwischen Gliederung und Hauptteil), in der Gesamtausgabe jedoch noch vor die Gliederung an die Spitze des ganzen Werkes gestellt sind. Die Gliederung selbst ist – für Werke Piepers typisch - als eine Art schematisierende „Draufsicht“ auf den Stoff komponiert. Die acht Kapitel tragen weder näher spezifizierte Überschriften noch sind sie durch Unterkapitel untergliedert. Vielmehr führt die Gliederung eine, die Thematik des jeweiligen Kapitels erhellende, durch Bindestriche verbundene Schlagwortkette an, die den groben Aufbau und den „roten Faden“ des Abschnittes anzeigen soll.

Die acht Kapitel des Werkes können sowohl in struktureller als auch in thematischer Hinsicht in vier Zweiergruppen gegliedert werden. Die ersten beiden Kapitel dienen im Wesentlichen zur Vorstellung des Themas und als Einleitung. Das erste Kapitel will das Phänomen „Tod“ im Kontext einer philosophischen Fragestellung thematisieren, skizziert die Problematik des Gegenstands und führt weiters an die spezifische Methodik der Herangehensweise Josef Piepers heran. Das zweite, recht kurz gehaltene Kapitel ist etymologischer Natur. Pieper will sich hier durch eine Diskussion über das „in der Menschengruppe selber eingekörperte Wissen“⁴⁹ an das Thema „Tod“ herantasten. Er greift hierzu sowohl Topoi der Alltagssprache als auch Aussagen aus der abendländischen Philosophie und Literatur auf. Mit der

⁴⁵ Diese Information bezieht sich auf die 1968 erschienene Erstausgabe.

⁴⁶ „Es ist absurd, dass wir geboren werden; es ist absurd, dass wir sterben.“ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 280

Die Textverweise verstehen sich als Kurzzangaben. Die näheren bibliographischen Angaben mögen dem Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit entnommen werden. Seitenangaben, die sich auf Werke Josef Piepers beziehen, beziehen sich stets auf den jeweiligen Band der Gesamtausgabe.

⁴⁷ „Ich bedauere nur eines: geboren zu sein. Sterben ist eine so lange, mühselige Sache, fand ich immer.“ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 280

⁴⁸ Jeder Tag ist ein guter Tag, geboren zu werden. Jeder Tag ist ein guter Tag, zu sterben.“ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 280

⁴⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 301

Konstatierung der „polyphonen Vielfalt der vollen sprachlichen Auskunft“⁵⁰ bricht Pieper die etymologische Diskussion des zweiten Kapitels ab und widmet sich mit dem dritten Kapitel der Beschreibung des eigentlichen Phänomens „Tod“.

Kapitel drei und vier sind dahingehend aufeinander bezogen, als dass beiden die klassische Beschreibung des Todes als „Trennung von Leib und Seele“⁵¹ zugrunde liegt. Während das dritte Kapitel den Inhalt dieser klassischen Definition entschlüsselt, deutet und ihren philosophiegeschichtlichen Hintergrund ausleuchtet, kann das vierte Kapitel im Wesentlichen als Kommentar zu den Konsequenzen dieser Definition gelesen werden. Das vierte Kapitel stellt schon allein hinsichtlich seines Umfangs das Kernstück des ganzen Werkes dar. Pieper gelingt hier nicht zuletzt in sprachlicher Hinsicht ein kunstvoller Dialog philosophischer, theologischer und existentieller Bezüge.

Basis für die Ausführungen der Kapitel drei und vier ist eine zunächst rein äußerliche Beschreibung des Todesgeschehens. Das fünfte und sechste Kapitel stellt den Tod nun als aktives menschliches Tun in den Mittelpunkt. Die beiden Kapitel sind strukturell als Rede und Gegenrede aufeinander bezogen und weisen eine gewisse Ähnlichkeit mit der Methode scholastischer Quästionen auf. Während Kapitel fünf das Sterben als notwendigerweise freien und bewussten Vollzug des Menschen vorstellt, bringt das sechste Kapitel zunächst Argumente gegen eine solche Vorstellung vor. In einem zweiten Schritt werden diese Gegenargumente entkräftet und schließlich Konsequenzen gezogen.

Die Kapitel drei, vier, fünf und sechs diskutieren die Beschreibung des Todes und das personale Vollziehen des Todes als zwei Seiten einer einzigen Medaille: dem faktischen Todesgeschehen. Kapitel sieben und acht weisen nun über dieses rein immanente Geschehen hinaus. Die ersten zwei Drittel der Ausführungen (die beiden Einleitungskapitel nicht mitgezählt) lösen den ersten Teil des Titels von „Tod und Unsterblichkeit“ ein (Tod). Die letzten beiden Kapitel wenden sich nun dem zweiten Teil zu: der Unsterblichkeit. Kapitel sieben diskutiert zunächst den zur Disposition stehenden Begriff und versucht ihn aus einer philosophiehistorischen Deutung heraus als „Unvergänglichkeit der Seele“ aufzuschlüsseln. Das abschließende achte Kapitel versucht in einer zweigliedrigen Argumentation das Postulat der Unvergänglichkeit der Seele auszuweisen.

⁵⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 302

⁵¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 280. Siehe auch S. 304

Todesproblem und philosophisches Fragen

Hinführung zum Philosophiebegriff Piepers

Josef Pieper behandelt die Thematik von „Tod und Unsterblichkeit“ innerhalb einer philosophischen Diskussion. Es ist daher kaum verwunderlich, dass er an den Beginn seines Werkes eine Einordnung des Phänomens „Tod“ in den Horizont des philosophischen Fragens stellt. So findet sich bereits im ersten Satz des Werkes die - im Gesamtwerk Josef Piepers öfters anzutreffende – Definition von Philosophie als „Bedenkung [...] des Ganzen von Welt und Dasein“⁵². Dieses spezifische Bedenken könne sich nach Pieper an jedem alltäglichen Sachverhalt entzünden und benötige daher keinen Gegenstand von besonderer Erhabenheit oder Tiefe. Es gäbe jedoch, so Pieper in den ersten Zeilen seines Buches, Themen, die diese Bedenkung des Daseinsganzen geradezu erzwingen. Von genau dieser Art sei das Phänomen des menschlichen Todes.

Die Bedeutung des Phänomens „Tod“ für den Philosophiebegriff

Dieses Postulat erschiene unsachgemäß hoch gegriffen, wenn es Josef Pieper beim philosophischen Erörtern schlicht um die Aufhellung philosophiehistorischer Entwicklungen oder die sachliche Darstellung logischer Bezüge ginge. Pieper geht es vielmehr um eine Diskussion des menschlichen Todes aus einer Perspektive, die den methodischen Zirkel einer historischen Skizze oder der empirischen Faktensammlung sprengen *muss*. Der Tod erzwingt nach Pieper das Bedenken der letzten Gründe des individuellen Daseins und kann somit mit der methodisch begrenzten Fragestellung der empirischen Wissenschaften oder der historischen Erörterung nicht hinreichend erfasst werden. Motivation des Fragens ist hier nämlich nicht nur die theoretische Neugierde des Forschenden. Das Bedenken des Todes geschieht für Josef Pieper im Horizont *existentiellen* Interesses und schließt so „ein Selbstverhältnis ein, worin der Fragende nicht bloß als „Forscher“, sondern auch als Person beteiligt ist“⁵³.

⁵² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 282. Für eine detaillierte Auskunft über den spezifischen Philosophiebegriff Piepers siehe vor allem: PIEPER, Was heißt philosophieren?, 5 ff. Die Einordnung in den philosophiegeschichtlichen Kontext des zwanzigsten Jahrhunderts leistete Bernard Wald, vor allem in: WALD, Gegenwart der Philosophie. Aber auch: WALD, Wende zum Menschen.

⁵³ WALD, Gegenwart der Philosophie, 32

Das grundsätzliche Paradigma vor dem Piepers philosophische Erörterung über den Tod stattfindet, ist die Erfahrung: „Der durch die Erfahrung des Todes Betroffene kann es gar nicht unterlassen, den Blick auf das Wirklichkeitsganze zu richten; er denkt an „Gott und die Welt“, vor allem daran, was es mit uns selber, mit dem Menschen letzten Grundes auf sich habe.“⁵⁴ Daher greifen für Pieper Versuche, die auf das Rätsel des Todes mit einer beschreibenden Definition des Menschen antworten zu kurz. Aus der Perspektive der konkreten Erfahrung des Todes drängen sich die „Frage nach dem Ergehen“ und das Rätsel der menschlichen Existenz auf eine derart radikale Weise auf, dass sich eine mögliche Antwort nicht auf eine bloße Natur- oder Sachbeschreibung beschränken kann.

Josef Pieper sieht diese Perspektive in einem kurzen Streiflicht über einschlägige Topoi aus den „Todesphilosophien“ großer Autoren wie Augustinus⁵⁵, Cicero⁵⁶ und Epiktet⁵⁷ bestätigt und streicht so noch einmal die Eminenz des Themas „Tod“ für das philosophische Denken insgesamt heraus.

Die philosophische Methode

Pieper schließt, wie bereits angedeutet, rein empirische oder historische Zugänge für die hinreichende philosophische Behandlung des zur Debatte stehenden Themas aus. Seine Erörterung hat aber andererseits keineswegs das Ziel der stimmungsvollen *adhortatio* im Sinne einer bewegenden Vergegenwärtigung. Der Zweck seiner Ausführungen ist in jedem Fall eine sachliche Aufhellung dessen, „was eigentlich, aufs Ganze gesehen, sich im Sterben eines Menschen wahrhaft zutrage“⁵⁸. Er nimmt hierfür sowohl ein möglichst hohes Maß an Sachlichkeit, als auch einen großen Spielraum an thematischer „Unbefangenheit“ für sich in Anspruch.

⁵⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 282

⁵⁵ Pieper verweist hier auf die Confessiones: *Factus eram ipse mihi magna quaestio*. Siehe: PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 283

⁵⁶ Pieper zitiert hier aus den Tusculanischen Gesprächen: die Philosophie sei hier „überhaupt nichts anderes als „Bedenkung des Todes“. Siehe: PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 283

⁵⁷ Pieper bezieht sich hier auf Epiktets Handbüchlein, wo es heißt: „Andere mögen Rechtsfälle studieren, andere mögen Rezitationen und Syllogismen einüben: du lerne zu sterben.“ Siehe: PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 284

⁵⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 285

Das Piepersche Postulat von der Unbefangenheit wirft ein Licht auf einen wesentlichen Charakter des Denkens des Autors. Die grundlegende Motivation für eine philosophische Diskussion ist bei Josef Pieper das existentiell begründete Interesse, dem „Grund von Dasein und Wirklichkeit auf die Spur zu kommen“⁵⁹. Fundamentale anthropologische Phänomene verlangen nach Pieper geradezu, „den Blick auf das Wirklichkeitsganze zu richten“ und somit eine philosophische Erörterung zu entzünden; der vom Phänomen Betroffene wird sich hier gleichsam selbst zur Frage und „denkt an ‚Gott und die Welt‘, vor allem daran, was es mit uns selber, mit dem Menschen, letzten Grundes auf sich habe.“⁶⁰ Bei der philosophischen Erörterung sind nun *alle möglichen Aussagen* über das zur Frage stehende Phänomen heranzuziehen, also sowohl die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften als auch nicht-wissenschaftliche Aussagen, wie z.B. mythologische Interpretamente oder die christliche Offenbarung. Für Pieper ist Philosophie daher in erster Linie die „Befragung der Wirklichkeit unter jedem denkbaren Aspekt“⁶¹. Philosophisches Fragen ist in seinen Augen von jeher auf außerphilosophische und besonders auf theologische Inhalte verwiesen. Pieper denkt den Zusammenhang von Theologie und Philosophie als zwei getrennte Sachbereiche, die in der Weise kontrapunktischer Polyphonie miteinander verwoben und aufeinander bezogen sind.⁶² Es sei die Aufgabe der Theologie, die Offenbarungsinhalte tiefer zu erfassen und unter Wahrung ihrer Identität je neu aufzuschließen.⁶³ Die Philosophie versuche sich fragend der Wirklichkeit unter verschiedenen Aspekten zu nähern und schließt dabei in einer „Haltung des schweigenden Vernehmens von Wirklichkeit“ das „Hören auf eine von wo auch immer kommende Antwort“⁶⁴ mit ein. Dabei liegt die „Theologie der Philosophie ‚immer schon‘ vorauf [sic!], und dies nicht bloß im Sinn einer Zeitfolge, sondern im Sinn eines inneren

⁵⁹ WALD, Gegenwart der Philosophie, 32

⁶⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 282. Hervorhebung von Josef Pieper.

⁶¹ PIEPER, Theologie – philosophisch betrachtet, 129. Siehe auch: PIEPER, Verteidigungsrede für die Philosophie, 103

⁶² Siehe: RODEHEUT, Die Anwesenheit des Verborgenen, 62. Siehe auch: MÜLLER, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie, 84 ff.

⁶³ PIEPER, Theologie – philosophisch betrachtet, 129 ff. Siehe auch: PIEPER, Theologie und Pseudo-Theologie, 210 ff.

⁶⁴ RODEHEUT, Die Anwesenheit des Verborgenen, 57

Ursprungverhältnisses; es ist eine vorgegebene, die Welt als Ganzes meinende Wirklichkeitsdeutung, woran sich das philosophische Fragen entzündet“⁶⁵.

Für den Gegenstand von „Tod und Unsterblichkeit“ heißt dies, dass Pieper den Anspruch erhebt, „nichts von dem beiseite zu schieben, was uns überhaupt an Auskunft über das Todesgeschehen zugänglich ist“⁶⁶. Dies inkludiert die Auskünfte von Physiologie und Pathologie genauso wie die praktische Erfahrung des Arztes und auch die „heilige Überlieferung“⁶⁷.

Problematisierung der Methode

Dieser Ansatz ist nicht unproblematisch. Pieper selbst nimmt im ersten Kapitel des Werkes Stellung zu der Frage, wie die postulierte methodologische „Unbefangenheit“ mit dem Einbezug „der geglaubten Wahrheit“⁶⁸ vereinbar sei. Er bleibt hier relativ offen. Pieper affirmiert einerseits die „Komplizierung des Denkens“ durch die „Bindung an die Norm einer übermenschlichen Wahrheit“⁶⁹ und nimmt in Kauf, dass die philosophische Diskussion dadurch an die Grenze der Kontradiktion geraten könnte. Andererseits geht es ihm gerade darum, die geglaubte Wahrheit zu einer sinnvollen Zuordnung zu den Aussagen der Partikularwissenschaften und der philosophischen Überlieferung über den Tod zu bringen.

Ein weiterer Problempunkt ergibt sich aus der Gewichtung der jeweiligen Aussagen innerhalb der „unbefangenen“ philosophischen Diskussion. Der Tod ist in den Augen Piepers sozusagen die Nabe des Rades der philosophischen Anthropologie. Schon kleine Akzentverschiebungen in der Wertigkeit einzelner Aussagen verhindern die adäquate Erfassung des Phänomens. Hier sind, so Pieper, einschlägige Begriffsklärungen und historische Analysen nötig, gerade im Hinblick auf die Rede von der „Unsterblichkeit der Seele“.

Josef Pieper ist sich sehr wohl bewusst, dass es eine völlig „unbefangene“ Diskussion des Todesphänomens nicht geben kann. Die Situation in der die Frage gestellt wird ist unweigerlich vorgeprägt von der mehr oder weniger reflektierten allgemeinen

⁶⁵ PIEPER, Was heißt philosophieren?, 59. Siehe auch: PIEPER, Das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, 305 ff.

⁶⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 285

⁶⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 285

⁶⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 285

⁶⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 285

gesellschaftlichen Stimmungslage sowie der Atmosphäre der jeweiligen Epoche. Er nennt hier als Beispiel die Spätantike, in der das Individuum aufgrund der „Verwesung der großen politischen Ordnungsgebilde“⁷⁰ auf sich geworfen ist und Zuflucht in diversen Mysterienkulten und philosophischen Sekten sucht. Hier „musste schon der Frage–Ansatz völlig anders sein als für den Menschen des ausgehenden Mittelalters mit seinen Totentänzen und den epidemischen Ausbrüchen panischer Todesangst“⁷¹. Pieper bietet in diesem Zusammenhang auch eine knappe Analyse der Prägung des zeitgenössischen Denkens. Hier nennt er im Wesentlichen vier vielschichtige Charakterisierungen: materialistische Bagatellisierung, nihilistischer Trotz, lautstarker Optimismus oder schlichte Ignorierung.

Neben diesen vorreflexiven Prägungen sind für Pieper auch innerhalb des philosophischen Diskurses verschiedene Phasen vom Denken über den Tod zu finden. Er unterscheidet hier mit Hans Urs von Balthasar⁷² die mythisch–magische, die theoretische und die existentielle Periode. Josef Pieper findet sich in letzterer völlig wieder, was nicht weiter verwundert wenn man das grundlegende Paradigma seiner Erörterung, die individuelle Erfahrung, bedenkt. Er ist sich darüber im Klaren, dass sich durch diese existentielle Perspektive auch die Aussagen der Glaubensüberlieferung neu akzentuieren und formulieren können.

Zugang zum Phänomen

Der erste Schritt zu einer philosophischen Sachaufhellung unter dem Paradigma der Erfahrung wäre sinnvollerweise die Erörterung des unmittelbaren Erlebens des Phänomens. Im Falle des Todes ist aber genau dies nicht möglich. Eine unmittelbare Erfahrung des Todes hat allein der tatsächlich Sterbende – sie ist somit niemals kommunizierbar. Nach Pieper ist genau dieser Sachverhalt „eine der bleibenden Einsichten der modernen Existenzphilosophie“⁷³. Pieper sieht in der Unmöglichkeit der Kommunikation der unmittelbaren Todeserfahrung eine der Wurzeln dafür, dass für das zeitgenössische Individuum die eigene Todesverfallenheit so leicht zu ignorieren ist. Ist also in der Epoche des existentiellen Philosophierens vom Tod der Zugang zum eigentlichen Phänomen ganz und gar verschlossen?

⁷⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 285

⁷¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 286

⁷² Pieper rekurriert hier auf BALTHASAR, Der Tod im heutigen Denken, 293

⁷³ Pieper bezieht sich hier auf Martin Heideggers *Sein und Zeit* sowie Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919.

Pieper stellen zunächst einmal drei wesentliche Sachverhalte fest, die trotz der unmittelbaren Unzugänglichkeit des Phänomens als echte Erfahrungsbefunde ausgesagt werden können. Es handelt sich dabei um die Unentrinnbarkeit des Todesschicksals („Sobald ein Mensch geboren ist, sogleich muss es notwendig heißen: er kommt nicht davon“⁷⁴), die Ungewissheit über den Todeszeitpunkt („das „Beieinander von Sicherheit und Unsicherheit ist nahezu als das wichtigste Thema der philosophischen Meditation betrachtet worden“⁷⁵) und die Endgültigkeit des Todes („der Tod ist für den Menschen der Ernstfall schlechthin“⁷⁶). Diese drei Punkte können freilich nicht die anvisierte „Sachaufhellung“ über das Wesen des Todes auf Basis der Erfahrung einlösen. Dennoch verweisen sie drauf, dass das Phänomen doch nicht ganz und gar in unerreichbarem Dunkel bleibt und der Zugang zum Phänomen doch noch gelingen kann. Pieper sieht diese Chance in der Möglichkeit der liebenden Identifikation mit einem Sterbenden gegeben. Mit dieser „Chance der Liebe“ meint Pieper freilich nicht eine affektiv-romantische Beziehung zu einem Sterbenden. Liebe heißt hier die Bejahung des Seins des Geliebten. Pieper zitiert in diesem Kontext Gabriel Marcel: „Einen Menschen lieben heißt sagen: du wirst nicht sterben“⁷⁷. Wenn nun dieser geliebte Mensch, der ja nicht sterben „darf“ doch stirbt, wird dieser fremde Tod wie „von innen“ selber erlebt. „Aufgrund liebender Identifizierung wird der, welcher sich der Erschütterung durch das Sterben eines geliebten Menschen nicht verschließt, jener Offenheit teilhaftig, kraft derer er zu ahnen vermag, was der Tod letzten Gundes ist – und wäre es vielleicht auch nur in der Weise, dass nun die in der großen Tradition enthaltenen Auskünfte ein wenig von ihrer Befremdlichkeit verlieren.“⁷⁸ Außerhalb dieser Anteilnahme kann es für Josef Pieper keine kommunizierbare Todeserfahrung geben.

Das in der Sprache eingekörperte Wissen

Das zweite Kapitel versucht einen etymologischen Beitrag zur philosophischen Diskussion des Themas zu leisten. Es geht davon aus, dass im lebendigen Sprachschatz des Redens erhellende Auskünfte über den Tod und dessen Wesen enthalten sind. Eine Analyse dieses Sprachgebrauches könnte sich daher als gewinnbringend für die Aufhellung des Gegenstandes

⁷⁴ Pieper zitiert hier Augustinus, *Sermones* 97,3; 3

⁷⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 291

⁷⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, S. 292

⁷⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 293. Pieper zitiert hier: Marcel, *Geheimnis des Seins*.

⁷⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 294

erweisen. Dabei scheint das zweite Kapitel jedoch weder in struktureller noch in inhaltlicher Hinsicht zu den unverzichtbaren Bestandteilen des Werkes zu gehören. Dieser Eindruck verstärkt sich wenn man sich der 1959 entstandenen Vorlage des Werkes⁷⁹ zuwendet. Sie trägt den gleichen Titel und nimmt in geraffter Form die wesentlichen Analysen und Konklusionen der 1968 erschienen größeren Publikation vorweg. Der augenfälligste Unterschied zwischen beiden Werken ist die komplette Abwesenheit einer etymologischen Untersuchung in der Vorlage. Auch der einleitende Satz des etymologischen Kapitels⁸⁰ in der Version von 1968 bestätigt die Vermutung einer kompositorischen Konvention. Pieper entwirft jedoch unter der Oberfläche der Meditation über den sprachlichen Befund einige wesentliche inhaltliche Linien, die im Kern der Ausführungen des Buches entfaltet werden. Diese sollen an dieser Stelle kurz skizziert werden.

Zunächst weist Pieper darauf hin, dass viele Benennungen des Todes den Sinn haben, das eigentliche Phänomen bewusst *nicht* zu benennen. Das euphemistische Sprechen über den Tod kann daher keine Auskunft über dessen Wesen bieten und hat ganz im Gegenteil die Funktion der Ablenkung und Selbsttäuschung.

Die zweite von Pieper angeführte etymologische Gruppe bezeichnet den Tod als das schlichte Ende des Lebens: „Er ist nicht mehr; es ist aus; es ist mit ihm zu Ende“⁸¹. In diese Kategorie fallen auch medizinischen Beschreibungen über den Tod wie das „Erlöschen des individuellen Systems“⁸² ect. Hier wird zunächst keine inhaltliche Aussage über den Tod als solches getroffen. Es geht um die schlichte Kennzeichnung einer Tatsache. Daher sind sie für Pieper unbrauchbar für eine abschließende und endgültige Benennung des Todesgeschehens: sie seien „bei Licht gesehen, erstaunlich nichtssagend“⁸³.

Eine andere Gruppe von Benennungen drückt den soziologischen Aspekt des Todes aus: das sterbende Mitglied einer Gemeinschaft fällt aus dem Beziehungsnetz der sozialen Gruppe. Er wird schließlich zum, für die Mitmenschen unerreichbaren, „Abgeschiedenen“. Pieper stellt in diesem Zusammenhang die kritische Rückfrage, in welchem Sinn man davon sprechen kann,

⁷⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit (1959), 314 ff.

⁸⁰ „Wenn man, *wie es sich gehört*, zunächst einmal den Wortbestand ins Auge fasst [...]“

PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 295. Hervorhebungen von mir, R.M.

⁸¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 296

⁸² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 296

⁸³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 296

dass dieser „Abgeschiedene“ einen für die Lebenden nicht erreichbaren Ort („Jenseits“) betritt. Die volle Diskussion dieser Frage liefert Pieper dann im siebten und achten Kapitel.

Eine andere etymologische Klasse hat das perspektivische Zusammenspiel von Zeit und Ewigkeit zum Gegenstand. Hier markiert der Tod den Übergangspunkt von dem einem Bereich („Zeit“) in den anderen („Ewigkeit“). In diesen Kontext ist beispielsweise das klassische Diktum vom „Verewigten“ einzuordnen. Auch hier beginnt Pieper mit einer Randbemerkung die Grundlage der Diskussion des siebten Kapitels auszufalten. Es stellt sich die Frage, in welchem Sinn dieses „Verewigen“ als eine zwingende Folge des Sterbens interpretiert werden kann. Pieper sieht hier weniger eine zwingende Tatsache als eine vertrauende Hoffnung ausgesprochen.

Pieper entnimmt das Diktum „er hat Gott seine Seele zurückgegeben“ dem Zusammenhang von Todesanzeigen. Er führt mit der Interpretation dieses populären Gedankens zwei wesentliche thematische Stränge seines Werkes ein. Zunächst greift er den Begriff der Seele auf und interpretiert ihn als *anima*, dem Namen „für das Ganze des leibhaftigen Lebens überhaupt“⁸⁴. Er stellt sich damit in die Tradition von Aristoteles und Thomas von Aquin und grenzt sich indirekt vom substanzdualistischen Leib–Seele-Dualismus ab. Damit deutet Pieper die Thematik des dritten Kapitels an. Zum einen beinhaltet der Satz vom „Zurückgeben der Seele“, dass es sich bei dem menschlichen Tod nicht nur um ein passiv zu erleidendes Schicksal, sondern auch um eine aktive Tätigkeit handelt. Pieper diskutiert dieses Postulat eingehend im fünften Kapitel. Aber bereits in Kapitel zwei grenzt sich der Autor ganz klar von Positionen ab, die den Tod ganz als Widerfahrnis, als „mörderischen Würger“ oder „unversöhnlichen Widersacher“⁸⁵ interpretieren. Pieper trennt hier scharf zwischen dem Getötet-werden und dem aktiven Sterben. Letzteres gehört nach Pieper notwendig zum menschlichen Todesgeschehen, selbst in Fällen von Suizid oder Unfalltod. Im Todesgeschehen verfügt der Mensch auf eine einzigartige Weise über das Ganze seines Lebens, das er an dessen Ende in einem vitalen inneren Akt beenden *muss*. Die spezifische Interpretation der Seele als *anima* verlangt geradezu nach dieser Interpretation des zur Debatte stehenden Diktums. Sie muss die epikureische These von der Nicht-Begegnung des Todes („Der Tod geht uns nichts an; denn solange wir sind, ist der Tod nicht da; und wenn

⁸⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 299

⁸⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 299

der Tod da ist, sind wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten.“⁸⁶) als profunde Täuschung deuten.

Pieper beschließt seine sprachlichen Beobachtungen mit einem knappen Metadiskurs über die von ihm gewählte Methode des zweiten Kapitels. Die etymologische Analyse geht ja davon aus, dass das im allgemeinen Sprachgebrauch enthaltene Wissen die philosophische Erörterung des Themas bereichern kann. Nun ist zum einen der etymologische Bestand über das Thema „Tod“ derart divers und vielschichtig, dass es schwer möglich scheint, klare Positionen zu extrahieren. Zum anderen würde zum Wissen der lebendig gesprochenen Sprache auch das gehören, was aus Poesie, Literatur und Wissenschaft dezidiert *nicht* in die Alltagssprache übernommen wurde. Dies zu erheben stellt jedoch eine unlösbare analytische Aufgabe dar. Trotz dieser methodologischen Schwierigkeiten hält Pieper jedoch daran fest, dass jede einzelne Aussage sich auf „einen erweislichen Erfahrungsbefund“⁸⁷ berufen könne und daher auf ihre Weise einen Aspekt des Wesens des Todes beleuchtet. Die Einzelaussagen dürfen nur nicht isoliert und für sich als abschließende Beurteilung des Phänomens interpretiert werden. Pieper konkludiert daher, dass sowohl gegen die „im lebendigen Sprechen gestaltgewordene [sic!] menschliche Erfahrung“ als auch gegen „die Realität selbst“⁸⁸ gedacht wird, wenn der Tod nicht innerhalb der folgenden dichotomischen Begriffspaare interpretiert wird:

Ende – Übergang

Schrecknis – Befreiung

Gewalttat – Reifung

Widerfahrnis – Tun

Natürliches – Widernatürliches

⁸⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 301. Er sieht das Postulat der Nicht-Begegnung auch bei Lukrez, Cicero, Montaigne und Ernst Bloch verwirklicht. Für eine genaue Diskussion der Thematik im Hinblick auf die Auseinandersetzung Piepers mit Bloch siehe besonders: SCHUMACHER, Rechenschaft über die Hoffnung, 151 ff.

⁸⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 302

⁸⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 302

Das letzte Begriffspaar sprengt die Ausführungen des zweiten Kapitels in inhaltlicher Hinsicht. Es reißt die Thematik des bisher noch nicht zur Sprache gekommen vierten Kapitels an. Es wird hier wiederum deutlich, dass das etymologische zweite Kapitel dem eigentlichen Hauptteil des Buches (Kapitel drei bis acht) als pädagogische Hinführung zum Thema vorangestellt ist. Es erfüllt seinen kompositorischen Zweck darin, den Leser mit Hilfe von aus der Alltagssprache bekannten Aussagen über den Tod an die inhaltlichen Schwerpunkte der folgenden Kapitel heranzuführen.

Mit der Sichtung des Wortbestandes erreicht Pieper eine spezifische perspektivische Öffnung. Die in der lebendigen Sprache enthaltenen Auskünfte übersteigen die vom kognitiv-wissenschaftlichen und vom funktionalen Sprachbereich dominierte Herangehensweise des 20. und 21. Jahrhunderts. Der Tod kommt innerhalb eines weiten Interpretationsraumes in den Blick. Pieper muss das Phänomen im Folgenden innerhalb seines weit gefassten Interpretationsfeldes ausloten und klären.

Leib und Seele

Der Tod als Trennung von Leib und Seele

Pieper tritt im dritten Kapitel in die eigentliche thematische Debatte ein. Die leitende Frage dabei ist, was sich „eigentlich zuträgt, wenn ein Mensch stirbt“⁸⁹. Interessanterweise geht er zunächst aus der Perspektive des dritten Kapitels an das Phänomen heran. Er setzt also bei dem an, wie das Todesgeschehen „gemeinhin“ deskribiert wird. Pieper will auf diese Weise in methodologischer Hinsicht an sein Vorbild Platon anschließen. In Platons Dialog *Phaidon* stützt sich der in der Todeszelle sitzende Sokrates bei seiner Erörterung über die Unsterblichkeit auf die allgemein anerkannte Beschreibung des Sterbens als der *Trennung von Leib und Seele*. Obwohl diese Deskription keinen Widerpart in der heiligen Schrift des Christentums fände, sei diese Definition des Todes wie selbstverständlich in der christlichen Theologie und der offiziellen katholischen Diktion aufgenommen worden. Pieper hat also den Anspruch, mit dieser Deskription den inhaltlichen *common sense* von Platon bis Thomas von Aquin wiederzugeben. Er will damit außerdem eine Brücke zwischen vorchristlichem Denken, christlicher Theologie und dem Leser seines Werkes schlagen: „Auch dem Menschen dieser Zeit [...] [wird], sofern vom Tode als einem Vorgang die Rede ist, als erstes

⁸⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 303

jener alte Satz in den Sinn kommen; das Lebensprinzip ‚verlässt‘ den bis zu diesem Augenblick von ihm her belebten Körper“⁹⁰.

Karl Rahner kritisiert in seiner 1958 erschienen *Theologie des Todes* den Begriff der „Trennung“ als unzureichend und „dunkel“. Josef Pieper würde dem ersten Teil des Einwandes wohl ohne weiteres zustimmen, da bereits das zweite Kapitel eine treffende Bestimmung des Todes als zwingendermaßen vielschichtig ausgewiesen hat. Sie kann sich damit niemals nur auf eine einzige Deskription erstrecken. Für Pieper stellt sich die Problematik der Bestimmung vom Tod als Trennung von Leib und Seele allerdings weniger in Hinsicht auf den Begriff der Trennung als auf die Verbindung, die der Trennung voraus geht.

„Platonismus“ und die Entwicklung des Sterbens

Pieper stellt an dieser Stelle die These des substanziellen Dualismus von Leib und Seele vor. Er verortet die wirkungsgeschichtliche Wurzel von dualistischen Konzepten zunächst in diversen Werken Platons⁹¹. Eine differenzierte Analyse, inwiefern sich substanzdualistische („platonistische“) Positionen zu Recht auf Platons Denken berufen können, liefert der Autor erst im siebten Kapitel nach. In diesem Stadium der Erörterung stellt Pieper lediglich die weite Verbreitung des Gedankenganges in der philosophischen Literatur fest. Er sieht ihn bei Descartes systematisch und auf exponierte Weise verwirklicht. Aber auch im Bereich der christlichen Theologie nimmt er eine große Verbreitung von „platonistischen“ Konzepten wahr, besonders in Hinsicht auf die vorscholastische Zeit. Für die Interpretation des Todes als „Trennung von Leib und Seele“ zieht eine strikte substanzdualistische Position zwei Konsequenzen nach sich:

(1) Was sich im Tod trennt war nie wirklich zusammen.

(2) Wenn mit der Seele schon der ganze Mensch erschöpfend charakterisiert ist, betrifft die Trennung vom Leib das Individuum im Kern nicht.

Der zweite Punkt wird besonders anschaulich, wenn man die dualistische Konzeption mit dem berühmten Bild von Schiffer (Seele) und Schiff (Leib) beschreibt. Der Schiffer bleibt ja im Wesentlichen unbetroffen wenn er seinem Schiff entsteigt. Pieper bemüht zur Illustration

⁹⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 303

⁹¹ Pieper führt spezifisch Platons *Alkibiades* an: „Die Seele: das *ist* der Mensch.“ Siehe PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 306

des Gedankenganges aber auch andere Bilder, wie die Vorstellung eines Zitherspielers, der sein Instrument verlässt oder auch die Metapher vom Gefangenen, der aus seiner Gefängniszelle befreit wird.

Josef Pieper gibt außerdem eine kurze Skizze der wirkungsgeschichtlichen Auswirkungen der substanzdualistischen, „platonistischen“ Todesinterpretationen. Aus seiner Perspektive habe die „spiritualistische Entwicklung des menschlichen Sterbens“⁹² einen „materialistischen Gegenschlag“ herausgefordert, den er in Ludwig Feuerbachs Erstlingswerk „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ mustergültig verwirklicht sieht. Hier wird dualistischen Konzepten vorgeworfen, den menschlichen Tod zu einem „Scheintod“ umgemünzt zu haben und ein „Ganztod“ postuliert. Auch in „bestimmten Richtungen der protestantischen Theologie“⁹³ sieht er diesen Gegenschlag gegen idealisierende Todesinterpretationen rezipiert. Pieper entwickelt hier den Ansatz einer philosophiegeschichtlichen Analyse, die im siebten Kapitel ihre volle Entfaltung finden wird.

Ablehnung substanzdualistischer Positionen

Josef Pieper lehnt einen substanziellen Dualismus von Leib und Seele entschieden ab. Er versucht eine Position zu entwickeln, die der Dichotomie von dualistischem „Scheintod“ und materialistischem „Ganztod“ entkommt. Er knüpft hier im Wesentlichen an das Gedankengut von Aristoteles und Thomas von Aquin an. Den beiden Konsequenzen der „platonistischen“ Konzeption stellt er zwei Gegenthesen entgegen:

(1) Weder der Leib noch die Seele stirbt, sondern der ganze Mensch.

(2) Die Seele ist unzerstörbar und behauptet sich im Sein, obwohl sie dabei wesenhaft auf den Leib bezogen bleibt.

Das so kunstvolle wie knappe Argumentationsmuster, mit dem Pieper die erste der beiden Thesen stützt kann als ein Musterbeispiel für die Argumentationsweise Josef Piepers im allgemeinen gelten.

Zunächst geht er *ex negativo* vor und zeigt, dass die Rede vom Sterben (bzw. von der Unsterblichkeit) *der Seele* unzutreffend ist.

⁹² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 307

⁹³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 307

Er legt als ersten Schritt eine knappe sprachanalytische Untersuchung vom metaphorischen Sprachgebrauch des Sterbens vor. Wird von einer „sterbenden Kultur“ oder von „unsterblichen Ruhm“ gesprochen, steht die metaphorische Verwendung der Begriffe des „Sterbens“ bzw. der „Unsterblichkeit“ deutlich vor Augen. Das sprachlich einzig gültige Subjekt, dass dem Verbum „sterben“ im strengen Sinne zugeordnet werden könne ist nach Pieper das Substantiv „Mensch“. Damit ist die Rede von einer „unsterblichen Seele“ oder dem „Absterben des Körpers“ als uneigentliche, metaphorische Rede identifiziert. Wenn man den Begriff der Unsterblichkeit verwenden möchte, so Pieper, dann müsste man ihn korrekterweise im Zusammenhang mit dem ganzen Menschen (nicht nur mit seiner Seele) gebrauchen.

Pieper untermauert seine These in einem zweiten Schritt nun mit Beobachtungen aus der christlichen Überlieferung. Er stellt fest, dass von einer „unsterblichen Seele“ in der Bibel nie die Rede sei. Auch die „große Theologie“ schweige größtenteils hinsichtlich dieses Topos. Thomas von Aquin bezeichne die Seele gemeinhin als „unvergänglich“ (im Gegensatz zu „unsterblich“). Als unsterblich charakterisiere das Werk des Aquinaten einzig den paradiesischen bzw. den von den Toten auferweckten Menschen der Endzeit. Pieper stellt also fest, dass sich die These von der „Unsterblichkeit der Seele“ nicht auf die Aussagen der christlichen Überlieferung stützen kann.

Im dritten Schritt wird der Sachverhalt vor dem Hintergrund der konkreten Erfahrung behandelt. Pieper bemüht hierzu, was er im einleitenden Kapitel als die „Chance der Liebe“ umrissen hat. Ein Mensch, der unmittelbar am Sterben eines mit ihm verbundenen Menschen Anteil nimmt, könne unmöglich der Meinung sein, der „eigentliche Mensch“ (also die Seele) des Sterbenden bleibe im Grunde unbeteiligt. Die konkrete Erfahrung des Menschen bestätige Piepers These, wonach „der ganze Mensch es ist und keineswegs nur der Leib, der durch den Tod betroffen ist“⁹⁴.

Ein vierter Schritt nun holt die These mit einer Beobachtung aus Platons Phaidon ein. Selbst die Freunde des Sokrates verhalten sich angesichts des Todesschicksals des Sokrates nicht so, als ob der Tod lediglich einen marginalen Übergang oder die „Befreiung der Seele aus dem Körper“ markieren würde. Sokrates selbst geht zwar gelassen in den Tod. Diese Gelassenheit interpretiert Pieper aber als *Hoffnung*, „dass ihm auf der anderen Seite des Todes ein Ort zubereitet sei, an welchem in den Tempeln nicht die Bilder der Götter, sondern die Götter

⁹⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 309

selber wohnen und ihn, den Menschen, in eine wahre Lebensgemeinschaft aufnehmen werden⁹⁵.

Nach dieser viergliedrigen Argumentation *ex negativo* setzt Pieper nun mit dem positiven Erweis seiner These an. Er stützt die Interpretation, dass der Tod nur hinsichtlich des ganzen Menschen ausgesagt werden kann, auf die philosophischen Anthropologie des Aristoteles. Der Mensch wird hier grob bestimmt als die Einheit aus Seele und Leib: *anima forma corporis*. Aus der Perspektive Piepers übernimmt Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert diese Sicht nicht als Übernahme eines Versatzstückes „heidnischer“ Philosophie, sondern als „Wiedergewinnung eines genuin christlichen, ja biblischen Gedankens“⁹⁶. Der Leib gehöre *so von Schöpfung wegen zur Natur* des Menschen. Es ist ein wesentliches Anliegen Piepers, dass die Übernahme dieser anthropologischen Bestimmung des Menschen durch Thomas von Aquin nicht ein dem Christentum fremden „Aristotelismus“ darstellt. Er findet dies, neben dem bereits angeführten Argument von der „Schöpfung“, vor allem im Wesen der Inkarnation bestätigt. Die mit dem Leib verbundene Seele ist also nicht nur „natürlicher“ als eine vom Leib getrennte Seele, sie ist auch *gottähnlicher*.

Die Seele muss, „von dieser Grundvorstellung her, als etwas in bestimmten Sinn Leibhaftiges bezeichnet werden. ‚Die Seele besitzt nicht die Vollkommenheit ihrer eigenen Natur, außer in der Vereinigung mit dem Leibe‘“⁹⁷. Pieper illustriert diesen Gedanken überaus anschaulich mit dem Bild von der Münze: wie Prägung (Zahl, Bild, Adler ect. *forma*) und Metall (*materia*) zu dem einen Geldstück verbunden sind, so auch Seele und Leib: die Seele ist die den Leib „von innen her prägende Form“⁹⁸.

Pieper untermauert seine These schließlich mit empirischen Ergebnissen aus Medizin und Psychologie. Diese besagen, dass es „in der Tat nichts ‚rein Geistiges‘ im Menschen gebe, nichts, das etwa nur Gedanke wäre und ausschließlich intellektueller Vollzug; vielmehr sei das stets zugleich auch Sinnlichkeit und Organfunktion“⁹⁹. Andererseits würden sie bestätigen, dass es nichts „rein Materielles“ im Menschen gäbe. Das organische Leben sei

⁹⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 309

⁹⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 311

⁹⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 311. Das Zitat entnimmt Pieper Thomas von Aquin: Spir. creat. 2 ad 5.

⁹⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 311

⁹⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 313

selbst im rein Vegetativen „mitbestimmt, geprägt, ‚geformt‘ von der geistigen Entscheidungsmitte der Person her, durch die freien menschlichen Stellungnahmen zur Welt, vor allem zur sozialen Umwelt“¹⁰⁰.

Nach dieser Argumentation der These zieht Pieper nun die Konsequenzen für die Deutung des Todes als „Trennung von Leib und Seele“. Wenn nun Leib und Seele von Natur aus aufeinander verwiesen sind und als wesensmäßige Einheit den ganzen Menschen ausmachen, so ist ihre Trennung keineswegs als marginaler Übergang, sondern als katastrophale Zerstörung des Menschen zu verstehen. So wie keine Rede mehr von einer „Münze“ sein kann, wenn sie ihre Prägung verliert, eine Prägung ohne Metall sogar gar nicht vorstellbar ist, so besiegelt der Tod das Ende des ganzen Menschen. Die Zerstörung der Leib-Seele-Einheit ist daher ein *malum*, „ein Übel, etwas Schlimmes, ein Untergang“¹⁰¹.

Pieper stellt am Ende der Interpretation der ersten These einen interessanten Bezug her, der das Thema des folgenden Kapitels vorbereitet. Wird der Tod nämlich als Befreiung der Seele aus dem Leib gedacht, so heißt das, dass die vorgängige Einsperrung als Unglück gedeutet wird. Das bedeutet, dass die Interpretation des Todes immer unmittelbare Auswirkungen auf die Deutung des Wirklichkeitsganzen in sich birgt. So zieht die optimistische Interpretation des Todes eine pessimistische Deutung von Schöpfung und Kreatur nach sich (und umgekehrt). Pieper belegt diesen Gedankengang mit der platonischen Allegorie vom Absturz eines reinen Geistwesens in den materiellen Menschenkörper. Der gegenwärtige Zustand des Menschen ist hier das Produkt eines kosmischen „Unfalls“ und in einem uneigentlichen Zustand. Dieser uneigentliche Zustand nimmt im Tod sein Ende: hier befreit sich der rein geistige Mensch zu seinem eigentlichen selbst. Überspitzt könnte man formulieren: der Mensch, wie er faktisch in der Welt existiert ist „so“ nicht gedacht und wird erst nach dem Tod er selbst. Eine solche Interpretation verschließt sich aber dem, der davon überzeugt ist, dass die Welt als Schöpfung (und damit auch der Mensch) Kreatur eines guten Gottes ist.¹⁰²

¹⁰⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 313

¹⁰¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 314

¹⁰² Pieper setzt hier einen spezifischen Begriff von Schöpfung voraus. Er beschäftigte sich in seiner Habilitationsschrift *Wahrheit der Dinge* (PIEPER, Wahrheit der Dinge, 99 ff.) und seiner Dissertation *Die Wirklichkeit und das Gute* (PIEPER, Die Wirklichkeit und das Gute, 48 ff.) eingehend mit seinsmetaphysischen Bestimmungen des Hochmittelalters. Er skizziert dabei ein Konzept der Kreatürlichkeit der Welt in Anlehnung an Thomas von Aquin. Diesem

Die zweite These¹⁰³, die Josef Pieper den Konsequenzen eines „platonistischen“ Substanzdualismus entgegenstellt nimmt gegenüber der Diskussion der ersten These geringen Raum ein. Sie wird eingehend im siebten und achten Kapitel des Werkes erörtert, die dezidiert der Frage nach der Zukunft des Toten gewidmet sind. Pieper wirft an dieser Stelle lediglich die Frage auf, „wer“ denn eigentlich mit „dem Toten“ benannt sei. Er geht also wiederum aus einer alltagssprachlichen Perspektive an das Thema heran und stellt fest, dass die Leiche damit gemeinhin nicht gemeint ist. Pieper untermauert dies mit Beobachtungen aus dem Phaidon Platons, dem Werk Thomas von Aquins und C. S. Lewis. Angesichts der empirischen Befunde über das Sterben sei aber auch die dualistische Perspektive nicht möglich: „der Tote“ ist nicht seine Seele.

Tod und Schöpfung

Der Tod: natürlich oder nicht?

Das vierte Kapitel kann als kommentierende Interpretation der Konsequenzen der im vorhergehenden Kapitel skizzierten Bestimmungen gelten. Pieper interpretiert den Tod als ein der Natur des Menschen nicht entsprechendes *malum*. Diese Interpretation nährt sich einerseits aus seinem positiven Begriff von Schöpfung als Kreatur eines guten Gottes sowie aus der Rezeption der aristotelischen Auffassung von *anima forma corporis*. Sie wird nach

Konzept zufolge sind die Gegenstände in ihrer Gesamtheit zwischen dem *intellectus* Gottes und dem *intellectus* des Menschen situiert. Der Bezug zu beiden *intellectus* ist die Basis für Piepers Interpretation der hochmittelalterlichen Lehre von den Transzendentalien. Nach Thomas von Aquin kann das Seiende nicht ohne das Wahre und Gute gedacht werden. *Ens, res, unum, aliquid* und *bonum* sind Seinsweisen, die alle Gattungen des Seienden übergreifen. „Seiend“, „wahr“ und „gut“ sind für Thomas von Aquin und Josef Pieper nicht nur Eigenschaftsbeschreibungen, sondern grundlegende ontologische Aussagen, die allem Seienden in der Substanz zukommt. „Dies ist der Sinn der Sätze von der Wahrheit und der Gutheit aller seienden Dinge: dass alles Seiende bezogen sei auf den erkennenden und den liebenden Geist“ (PIEPER, Wahrheit der Dinge, 121). Für eine knappe Darstellung siehe: PIEPER, Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs, 440 ff.

¹⁰³ (2) Die Seele ist unzerstörbar und behauptet sich im Sein, obwohl sie dabei wesentlich auf den Leib bezogen bleibt.

Pieper aber auch von der Erfahrung des Menschen her bestätigt: der Widerstand gegen Tod beansprucht im Ernstfall alle Kräfte des Menschen. Der Tod scheint dem naturhaften Drang des menschlichen Bewusstseins nach Leben geradezu entgegengesetzt. Das vierte Kapitel bringt immer wieder neue Argumentationsbeispiele aus Literatur¹⁰⁴, Psychologie¹⁰⁵ und Theologie¹⁰⁶, die den Tod als eine für den lebendigen Menschen höchst unnatürliche Katastrophe ausweisen.

Auf der anderen Seite gehört das Sterben zu den allgemeinsten und „durchschnittlichsten“ Dingen des Daseins, da ausschließlich jeder Mensch seit der Geburt mit der Todesverfallenheit konfrontiert ist und das Ableben den natürlichen Schlusspunkt jedes biologischen Organismus bildet. Pieper steht nun vor der Aufgabe, eine Interpretation des Phänomens zu leisten, die beiden Aspekten des Todesgeschehens gerecht wird.

Ausgeschlossene Thesen

Pieper bezieht an diesem Punkt eindeutig Stellung und bezeichnet sich dezidiert als ein in der „Denk–Tradition des Abendlandes geistig existierender Mensch“¹⁰⁷ und Christ. Als solcher klammert er drei Antworten auf die Frage nach der Natürlichkeit des Todes von vorne herein aus: Zunächst die These Sartres, es sei „unsinnig, von ‚natürlich wie von nicht–natürlich‘ überhaupt zu reden, weil es eine menschliche Natur gar nicht gebe“¹⁰⁸. Die zweite ausgeschlossene Antwort ist die oben bereits kurz skizzierte Konsequenz des „Platonismus“. Ihr zufolge befinde sich der Mensch in seiner leib–seelischen Verfassung ohnehin in einem

¹⁰⁴ z.B. Hölderlin. Siehe PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 321

¹⁰⁵ z.B. Sigmund Freud, der postuliert, dass „im Grunde niemand an seinen eigenen Tod“ glaube. Siehe PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 328

¹⁰⁶ Pieper rezipiert vor allem Karl Rahners 1958 erschienenen Essay *Zur Theologie des Todes*. Rahner postuliert hier einen „geheimen Protest“, der dem Menschen trotz des Bewusstseins vom eigenen Todesschicksal innewohnt. Für Rahner ist der Widerspruch zwischen *creatio* und Todesverfallenheit nicht mit den gedanklichen Mitteln einer „metaphysischen Anthropologie“ aufzuklären, worin ihm Pieper durchaus zustimmt. Siehe PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 329

¹⁰⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 319. Gerade der Einbezug der geglaubten Wahrheit des Christentums ist ein wesentliches Anliegen des Denken Piepers (s.o.).

¹⁰⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 319. Pieper wendet sich in seinem Werk immer wieder der Kritik Sartres zu. Siehe hierzu vor allem: PIEPER, Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre, 171 ff.

uneigentlichen Zustand. Da sich im Tod die Seele vom Gefängnis des Leibes befreie, könne man sagen, dass dieser Tod ja geradezu etwas „Sein-sollendes“, der tatsächliche Mensch dagegen etwas „Nicht-sein-sollendes“¹⁰⁹ darstellt. Für den Christen, der den „Menschen als ein von Natur und Schöpfung wegen leibhaftiges Wesen versteht“¹¹⁰, sei diese Interpretation undenkbar. Die dritte Interpretation, die Pieper ausschließt sind Konzepte, die das menschliche Sterben ausschließlich als natürlichen Endpunkt des biologischen Systems des Menschen interpretieren. Da es also schlechthin normal sei zu sterben, könne man dem Tod im Sinne stoischer Ruhe begegnen. Pieper schließt diese drei Positionen als unzulänglich aus und affirmiert mit Beobachtungen aus Literatur und klassischer Theologie noch einmal den Tod als „das Äußerste allen menschlichen Leides“¹¹¹.

Der Sinn des Todes

Pieper muss nicht zuletzt aufgrund seines positiven Begriffes der Schöpfung als *creatio* eines guten Gottes optimistische Interpretationen des Todes als nicht zutreffend abweisen. Genau dies führt jedoch unweigerlich in ein gedankliches Dilemma. Einerseits bedingt die positive Deutung der *creatio* die Negativität des menschlichen Sterbens als unnatürliche Katastrophe. Andererseits stehen sich die unbedingte Positivität der *creatio* und der Tod als negativer Teilaspekt dieser *creatio* in einem unvereinbaren Antagonismus gegenüber. Der Mensch ist als *creatura* innerhalb der guten Schöpfung bestimmt: „Alles was ist, ist gut und es ist gut, zu sein, [...] weil alles Wirkliche, indem es ins Dasein tritt, gewollt und bejaht ist durch den *creator*“¹¹². Die Natur des Menschen drängt so von Natur aus nach lebendiger Selbstverwirklichung, nicht zum Tod. Der Tod ist das Gegenteil von leibhaftiger Verwirklichung und bereitet ihr offensichtlich ein jähes Ende. Er ist also ganz und gar gegen die eigentliche menschliche Natur.

Die Frage ist nun, wie Pieper den Tod als etwas der Natur des Menschen Entgegengesetztes konzipieren kann, ohne dabei seinen positiven Schöpfungsbegriff preisgeben zu müssen: „Wie kann der Tod unnatürlich und trotzdem nicht sinnlos sein?“¹¹³

¹⁰⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 320

¹¹⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 320

¹¹¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 322. Pieper zitiert hier Thomas von Aquin: *Comp. Theol.* I, 2, 227

¹¹² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 332 f.

¹¹³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 323

Pieper lässt nur *ein einziges* Denkmodell gelten, mit dem dieser Antagonismus aufgelöst werden kann. Es handelt sich um die Deutung des Todes als *gerechte Strafe*. Er übernimmt dieses Denkmodell ausdrücklich dem „vorphilosophischen“ Bereich theologischer Auskünfte. Pieper ist sich sehr wohl bewusst, dass diese Interpretation für den Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts nicht ohne Widerstände zu entschlüsseln ist. Er stellt daher in einem ersten Schritt zunächst einmal die Bedeutung des Wortes „Strafe“ vor. Der Term ist doppelt gefüllt:

1. Strafe kommt immer von Außen und ist ein Übel, das dem Willen zuwider ist.
2. Strafe ist eine Antwort zur vorgängigen Schuld und muss „auch in ihrem Wie und Wieviel dem Ausmaß und der Art der Schuld entsprechen“¹¹⁴.

Besonders der zweite Punkt verdient Aufmerksamkeit. Für Pieper ist eine „ungerechte Strafe“ keine Strafe im eigentlichen Sinn, sondern „Zornausbruch, ein Racheakt, eine Misshandlung, eine Gewalttat“¹¹⁵. Strafe ist also entweder gerecht oder *sie ist gar keine*. Somit ist sie im Ganzen gesehen immer etwas Gutes: Das *malum culpae* (die Schuldhaftige Tat) ist das „von Grund auf Nicht-sein-sollende“. Das *malum poenae* (die Strafe) jedoch ist von Natur aus gut, weil durch sie das *malum culpae* „beglichen“ wird. Es gehöre nach Pieper allerdings zum Wesen dieser Wiedergutmachung, dass das Bittere (die „Pein“) dieser Strafe auch akzeptiert und angenommen werden muss. Nach Pieper realisiere sie sich keineswegs „automatisch“.

Bei der Beschreibung des Todes mit dem Denkmodell der Strafe kommt weiterhin auch seine Widernatürlichkeit zum Ausdruck. Es gehöre, so Pieper, zur Natur der Strafe (wie auch der Belohnung), aus der Reihe des Normalen und Natürlichen zu fallen.

Der Zustand des Menschen: nun doch so nicht gedacht?

Pieper verwirft mit der Ablehnung von substanzdualistischen, „platonistischen“ Konzeptionen den Gedanken der „Uneigentlichkeit“ des geschichtlich verfassten Menschen. Dieser sei mit dem christlichen Schöpfungsgedanken unvereinbar. Es stellt sich jedoch in der Tat die Frage, ob die Interpretation des Todes als Strafe nicht ähnliche Konsequenzen nach sich zieht wie die platonistische Rezeption platonischer Ursprungsmythen. Wird der Tod als Strafe gedacht, so gehört er nicht zur ursprünglichen „Einrichtung“ des Menschen, da er ja erst nach einer begangenen Menschenschuld aufgetreten ist. Bedeutet dies nicht, dass der geschichtlich existierende Mensch im letzten doch das Resultat eines universalen Unglücksfalles gedacht wird?

¹¹⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 325

¹¹⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 325

Pieper konkretisiert angesichts dieses Einwandes seinen bisher nur sehr vage vorgestellten Schöpfungsbegriff. Dieser beinhaltet zwei Punkte, die für diese Thematik wesentlich sind.

1. Alles, was ist, ist gut und es ist gut, zu sein – und dies aus keinem andern Grunde als [sic!], weil alles Wirkliche, indem es ins Dasein tritt, gewollt ist und bejaht durch den Creator.¹¹⁶

2. Die *creatura* empfängt ihr Sein ganz und gar von anderswoher und ist daher nicht fähig, den eigenen Seinsbestand und „die eigene seinshafte Gutheit selber zu verändern [...]. Der Mensch ist [...] außerstande, sein schöpfungshaftes Wesen, seine ‚Natur‘ umzumodeln“¹¹⁷.

Der Unterschied zur „platonistischen“ Deutung des geschichtlichen Menschen ist eklatant: während hier durch den „Absturz“ des reinen Geistwesens in einen Körper ein Engel zum Menschsein verdammt wird, war in der christlichen Interpretation der Mensch auch vor seiner Urschuld voll und ganz Mensch. „Geistigkeit, Leibhaftigkeit, Personalität“¹¹⁸ gehören vor dem Hintergrund des spezifischen Schöpfungsbegriffes Piepers zur „natürlichen Mitgift“ des Menschen, die er auf keinen Fall durch eine eigene Tat verlieren kann.

Die Verknüpfung von Tod und Sünde als latente Erfahrung

Pieper deutet den menschlichen Tod als Strafe für eine vom Menschen als Mensch begangene Urschuld. Er greift damit explizit eine Aussage der christlichen Überlieferung auf. Da er Strafe als im letzten positiven, die Schuld „wieder gutmachendes“ Faktum deutet, kann ein positiver Schöpfungsbegriff aufrecht gehalten und der Tod in gewissem Sinne sogar als etwas „Gutes“ interpretiert werden.

Die Offenheit der philosophischen Erörterung gegenüber theologischen Aussagen ist ein Spezifikum im Denken Josef Piepers. Die Bewährungsprobe für die Interpretationen der christlichen Überlieferung sind allerdings die Inhalte der menschlichen Erfahrung (s.o.): „Indem wir also [...] unser Auge nicht abwenden von dem, was sich uns im Phänomen des Todes an Erfahrbarem und Erfahrenem zeigt, lassen wir uns zugleich – hörend – die in der heiligen Überlieferung enthaltenen, dieses gleiche Phänomen betreffenden Auskünfte gesagt sein. Wir bedenken das auf solche Weise Vernommene zu dem von uns selbst Gesehenen hinzu – wobei wir vor allem daran interessiert sind, ob und auf welche Weise etwa das

¹¹⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 333

¹¹⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 333

¹¹⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 333

Gehörte und das mit eigenen Augen Gesehene zusammenstimme, ob etwa beides konvergiere auf eine einheitliche Antwort hin [...].¹¹⁹

Dieser methodologischen Prämisse zufolge muss sich also auch die Verknüpfung von Schuld und Tod in der Erfahrung des Menschen widerspiegeln. Wäre dies nicht der Fall, müsste auch das Denkmodell, welche den Tod als Strafe aufgrund einer vom Menschen begangenen Ursünde interpretiert, fallen gelassen werden.

Pieper führt hierzu zunächst den Begriff der Sünde als die „ausdrückliche, [...] willentliche Abwendung von Gott“¹²⁰ ein. Nach der Vorstellung dieses Sündenbegriffes geht er nun an die

¹¹⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 333

¹²⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 337.

Josef Pieper widmet sich in seinem Werk mehrmals der Sündenthematik. In der Schrift *Über den Begriff der Sünde* kennzeichnet er Sünde als Ordnungs- Natur- und Vernunftwidrigkeit. Seine Kernthese lautet: Gerade *indem* der Mensch im Sinn dieser drei „Widrigkeiten“ schuldig wird, verstößt er *gleichzeitig* gegen eine gottgesetzte Norm. Wer den Begriff der Sünde als Ordnungs- Natur- oder Vernunftwidrigkeit begreift und durchdenkt, stößt nach Pieper notgedrungen irgendwann auf Gott. Wird beispielsweise die teleologische Vorstellung der „Ordnung“ nur energisch genug vollzogen, „lässt sich der Gedanke an einen letzten Ziel- und Richtpunkt kaum unterdrücken“¹²⁰ (PIEPER, *Über den Begriff der Sünde*, 241). Auch die Rede von der moralischen Fehlleistung als Naturwidrigkeit verweist auf den Schöpfer eben dieser Natur. Durch Piepers spezifisches Erkenntniskonzept ist auch die vernunftwidrige Handlung eine Handlung, die sich sowohl gegen die objektive Realität als auch auf den im Erkenntnisprozess sich manifestierenden kreaturischen Logos selbst richtet. Pieper konkludiert: „Der Charakter der Gottwidrigkeit wird der Sünde nicht sozusagen ‚von außen‘, rein von der Theologie her, dem menschlichen Verschulden zugesprochen; [...] vielmehr ist der Verstoß gegen Gott in jeder der drei, für das durchschnittliche Denken offenbar zunächst plausibleren Kennzeichnungen bereits mitgedacht und das im Grunde wahrhaft gemeinte“¹²⁰ (PIEPER, *Über den Begriff der Sünde*, 244). Der Sündenbegriff Piepers hat zwei wesentliche inhaltliche Aspekte: die sündhafte Tat ist einerseits charakterisiert durch eine die Abkehr von Gott aufgrund von *superbia* (Hochmut), andererseits geprägt durch die Hinwendung zum materiellen Gut (*cupiditas*, das von Hochmut motivierte „Habenwollen“). Der erste Punkt macht die „Fehlleistung“ zur Sünde im eigentlichen Sinn. Je mehr der Schwerpunkt der Handlungsmotivation auf der *cupiditas* liegt, desto „harmloser“ ist die Sünde. Pieper räumt

Erfahrung von menschlicher Schuld heran. Die Verknüpfung von Sünde und Tod würde sich laut Pieper in der Tat in der „latenten Erfahrung“ des schuldigen Menschen widerspiegeln. Eine „latente Erfahrung“ liege beispielsweise vor, wenn eine unvermutet auftretende Tatsache nicht als Überraschung wahrgenommen wird, weil sie auf unterschwellige Weise und nicht näher deklariert vorher schon wahrgenommen wurde.

So sei dem Menschen „nicht ganz unbekannt, dass die im unabgeschwächten Sinn schuldhaftige Tat selber etwas Tödliches ist, etwas, was den Tod verdient“¹²¹. Dies sei genau dann der Fall, wenn einem Menschen bei der Realisation einer von ihm begangenen Verfehlung das Gefühl beschleicht, nicht mehr weiter leben zu wollen. Der Zusammenhang zwischen Sünde und Tod ist hier nach Pieper *unmittelbar*: der tödliche Charakter haftet der Sünde nicht als etwas von außen mehr oder weniger beziehungslos Verfügtes an, sondern stellt vielmehr ihre unmittelbare Folge dar. Für Pieper ist es gerade die Natur der Sünde als Abwendung von dem, was „den wahren Sinn unseres Lebens ausmacht und verbürgt“¹²², *in sich selber* tödlich zu sein. Dies werde besonders mit Blick auf die tödliche Sünde (*poena damni*) deutlich: hier geschehe genau das, was der „Wille des Sünders in der tödlichen Sünde selber will: die Trennung von Gott“¹²³.

Man könnte den Sachverhalt folgendermaßen auf den Punkt bringen: Die Sünde verdient nicht nur den Tod, sie ist *in sich selbst* tödlich. Hinsichtlich der Urschuld nimmt Pieper für sich in Anspruch, dass sich hier die begangene Schuld und die verfügte Strafe „ganz und gar“¹²⁴ entsprechen. Er kontrastiert diesen Gedanken mit dem alltäglichen Verständnis von

ein, dass die Abwendung von Gott gar nicht ausdrücklich gewollt werden *kann*, daher meist maskiert (z.B. im Namen von Mehrwert, Freiheit ect.) auftritt und damit schwer feststellbar ist. Siehe vor allem :

PIEPER, Über den Begriff der Sünde, 215 ff. Aber auch: PIEPER, Sünde – eine Fehlleistung?, 269 ff.

¹²¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 338

¹²² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 337 f.

¹²³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 339

¹²⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 338 f. Dennoch bleibt der echte, „von außen kommende“ Strafcharakter erhalten. Die Sünde sei zwar in der Tat in sich tödlich und im Falle der Urschuld entspreche die Strafe genau dem Vergehen. Der Tod trage dennoch nicht den Charakter eines „automatisch“ mit der Urschuld aufgetretenen Phänomens (wie bei:

Schuld und Strafe: im Bereich des menschlichen Strafvollzugs bleibe die vom Gerechtigkeitssinn geforderte Entsprechung von Strafe und Straftat notwendig unvollkommen.

Nachdem vor dem Hintergrund der latenten menschlichen Erfahrung die tödliche Implikation menschlicher Schuld bestätigt werden konnte, richtet Pieper den Fokus wieder auf das Phänomen „Tod“. Der Tod erscheint Pieper nun geradezu als Ausdruck des Wesens der Sünde mit Blick auf die Leiblichkeit des Menschen bzw. als „Sichtbarkeit der Schuld“¹²⁵. Ohne diese Bestimmung näher auszuführen, stellt er das Postulat in den Raum, dass, „wer das von Grund auf Tödliche der Sünde nicht erkennt, [...] auch das Antlitz des Todes noch nicht“¹²⁶ erblickt hätte.

Die Verschärfung des Problems der Uneigentlichkeit

Mit der Interpretation des Todes als Strafe für eine Sünde kann Pieper seinen positiven Schöpfungsbegriff aufrechterhalten. Die Verknüpfung von Sünde und Tod leistet er durch den Hinweis auf latente menschliche Schuldenerfahrung. Pieper skizziert die Sünde als in sich tödlich und versteht den Tod geradezu als Ausdruck menschlicher Sünde.

Dies verschärft jedoch die Frage nach dem Zustand des Menschen *vor* der Urschuld. Wird der Tod „automatisch“ durch eine verfehlte Menschentat verursacht, bedeutet das, dass der Mensch vor dieser Tat unsterblich gewesen sein müsste. Heißt dies nun, der Mensch sei von „Natur aus“ unsterblich gewesen? Hat sich nun nicht sein „Seinsbestand“ so geändert, dass er „etwas anderes“ geworden ist? Ist der konkrete geschichtliche Mensch nicht doch uneigentlich und vom Schöpfer „so nicht gedacht“? Die bejahende Antwort dieser Fragen widerspräche klar dem Schöpfungskonzept Piepers und seinem Anliegen, sich von „platonistischen“ Interpretationen abzugrenzen.

Zur Auflösung des Dilemmas extrahiert Pieper drei Gedankengänge aus der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. Ihm zufolge muss die Notwendigkeit des Sterbens etwas sein, das nicht ursprünglich zum Menschen gehört hat. Ansonsten fehle ja der Strafcharakter. Von der zwingenden *necessitas moriendi*¹²⁷ war der Mensch somit ursprünglich befreit (1).

leichtsinniges Verhalten – Verkehrsunfall). Die Verwiesenheit der Strafe auf eine strafende Autorität sei notwendig, damit überhaupt von Strafe gesprochen werden könne.

¹²⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 349

¹²⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 339

¹²⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 340

Dies heißt jedoch nicht, dass er genuin unsterblich gedacht war. Wäre Unsterblichkeit Teil der Natur des Menschen, wäre es undenkbar, dass sie durch eine menschliche Tat zu Sterblichkeit verändert würde. Die wesentlichen Bestimmungen seines Seins, seine „Natur“, kommt den Menschen ja von Gott zu. Das heißt, er kann *von sich aus* keinesfalls den eigenen Seinsbestand ändern: „Geistigkeit, Leibhaftigkeit, Personalität“¹²⁸ kann der Mensch nicht selbst „ummodellern“. Pieper weigert sich anzunehmen, „die Natur des Mensch sei einfachhin als Entfremdung von seinem wahren Wesen, als Denaturierung zu deuten.“¹²⁹

Daraus folgt, dass das potentielle Sterben-können, das *posse mori*, von Anfang an eine natürliche Eigenschaft des Menschen gewesen sein muss (2). Eine „reine, offenbare, tätige Vollendung von Innen her“¹³⁰ ohne Tod wäre sozusagen ein Geschenk gewesen, das auf Grund der Ur- Sünde verloren wurde (3). Statt einer natürlichen leib-seelischen Vollendung des Menschen komme es nun am Ende des Lebens zur unnatürlichen Trennung von Leib und Seele.

Der „todlose Tod“ des Menschen wäre dem Wesen des Menschen weit mehr gemäß als die katastrophale Zerstörung des Menschen in der Trennung von Leib und Seele am Ende des Lebens. Um diesen Punkt auszuleuchten, differenziert Pieper scharf zwischen dem Leib und der Seele und stellt mit Thomas von Aquin fest, dass die „*forma* auf höhere Weise das Wesen bestimmt als die *materia*“. Darum ist das, „was der Natur der *forma* entspricht, auch in höherem Maße natürlich [*naturalius*] als das, was der Natur der *materia* entspricht“¹³¹. Diese Differenzierung führt nun zu einer sublimen Konklusion: während es einerseits für den Leib völlig natürlich sei, sich aufzulösen und zu sterben, ist der Tod vom Wesen der Seele her betrachtet höchst unnatürlich. Sie „will“ als Lebensprinzip nichts anderes als das Leben des Menschen. Da sie als *forma* des Leibes definiert ist, bestimmt sie auch auf höhere Weise seine Natur. Mit der als Strafe für die Ur-Sünde verhängten *necessitas moriendi* verliert die Seele nun „die Kraft, den Leib wirksam gegen die Auflösung zu feien; sie verliert jenes Geschenk paradiesischer Todlosigkeit“¹³², worin die in ihrer Natur liegende Intention und Möglichkeit

¹²⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 333

¹²⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 332

¹³⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 341

¹³¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 341. Pieper zitiert hier aus den *Quaestiones disputatae de malo* (Mal. 5,5) von Thomas von Aquin. Ähnlich auch in *Summa Theologiae*, II, II, 164, 1 ad 1.

¹³² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 342

erst zur vollen Realisierung gelangt wäre. Insofern nun im Tod die vitale Durchformung des Leibes durch die Seele entgegen ihrer Natur brutal unterbrochen wird, ist der Tod für den Menschen dementsprechend als unnatürlich einzustufen.

Die Kontradiktion von *posse mori* und der Natur der *anima*

Trotz der sich immer mehr verästelnden Differenzierungen der Argumentationskette lässt sich der Einwand hinsichtlich der „Eigentlichkeit“ des Menschen nicht ganz entkräften. Wenn es die Natur der Seele ist, den Leib mit aller Energie zu vitalisieren, heißt dies, dass der Mensch vor der Urschuld *doch* unsterblich und „etwas anderes“ gewesen sein muss. Der Charakter der Seele als von Natur aus zwingend vitalisierende Kraft und das Postulat des grundsätzlichen *posse mori* stehen sich disparat und unversöhnlich gegenüber. Entweder wird der leib-seelische Mensch vom ersten Tag an als sterblich gedacht (was sowohl die Natürlichkeit des Todes als auch den Geschenkcharakter des „todlosen Todes“ nach sich zöge), oder aber der Mensch besitzt von Anfang an eine unbedingt belebende Seele, was einerseits das grundsätzliche Postulat des *posse mori* in Frage stellen würde und andererseits die Interpretation des Strafcharakters des Todes als unnatürliche Katastrophe plausibel machen könnte.

Die Möglichkeit der Interpretation des geschichtlich existierenden Menschen als Produkt eines kosmischen (wenn der Tod als Strafe für die Urschuld verstanden wird sogar selbst verschuldeten) Unglücks bleibt also bestehen. Pieper ist sich dieses Umstandes sehr wohl bewusst. Die heilige Überlieferung will nach Pieper „niemals ein systematisch rundes Bild von der Wirklichkeit oder vom Menschen, weder eine Kosmologie noch eine Anthropologie vermitteln“¹³³. Sie gäbe keine abstrakten Auskünfte darüber, was aufgrund einer „rein natürlichen“ Seinsverfassung möglicherweise hätte sein können. Sie rede vielmehr davon was „faktisch, zum Heil oder zum Unheil, geschehen ist oder noch geschehen wird.“¹³⁴ Die urzeitliche Besenkung des Menschen mit paradiesischer Todlosigkeit und der Verlust dieser Gabe aufgrund eigener Schuld würden zu diesen Fakten zählen.

¹³³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 343

¹³⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 343

Reaktion auf den Tod in Erfahrung und intellektueller Stellungnahme

Pieper findet alle Elemente dieser komplizierten Todesdeutung durch die im alltäglichen Reden enthaltene unreflektierte menschliche Erfahrung bestätigt.¹³⁵ Die unreflektierte Reaktion auf den Tod würde also die Thesen Piepers bestätigen: die Interpretation des Todes als unnatürliche und katastrophale Zerstörung des Menschen spiegle durchaus das vom Menschen Erlebte wieder; auch die Verknüpfung von Schuld und Tod läge zumindest als latente Erfahrung vor.

Ganz anders liege die Sache nach Pieper hinsichtlich diverser intellektueller Stellungnahmen zum Phänomen Tod. Im Bereich der bewussten Reflexion sei das bewusste Ausblenden diverser Aspekte des Phänomens durchaus häufig anzutreffen. Pieper unterstellt drei diesbezüglich unzureichenden Positionen intellektuelle Unredlichkeit: Krampfhaftes Nicht-daran-denken, scheinheilige Unbekümmertheit¹³⁶ sowie eine Haltung, die den Tod als etwas scheinbar Natürliches hinnimmt, „als etwas, das geschieht wie das Grünen und Welken in der Natur oder wie der Wechsel der Jahreszeiten“¹³⁷.

Die Wurzel der Unstimmigkeit solcher Positionen liege darin, dass sie die Person *nicht als Individuum* im Blick hätten. Je bewusster nämlich der Mensch als Individuum lebe, desto

¹³⁵ Vergleiche hierzu das zweite Kapitel (s.o.), in dem Pieper das „durchschnittliche Reden“ vom Tod analysiert. Die Entschlüsselung der in diesem Reden enthaltenen Erfahrungen des Menschen führen Pieper zu einem Interpretationsfeld dichotomischer Begriffspaare. Seiner These nach kann der Tod nicht im Wesen begriffen werden, wenn auch nur ein Erfahrungsaspekt des vielgliedrigen Interpretationsfeldes unberücksichtigt bleibt:

Ende – Übergang

Schrecknis – Befreiung

Gewalttat – Reifung

Widerfahrnis – Tun

Natürliches – Widernatürliches

¹³⁶ „[...] die Unbekümmertheit des Heiligen, der auf die Frage, was er tun würde, wenn er erführe, dass er in der nächsten Stunde plötzlich sterben werde, die Antwort gab: er werde fortfahren, Ball zu spielen.“ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 344

¹³⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 344

mehr sei ihm die Möglichkeit der Ignorierung oder Harmonisierung seines Todesschicksals versperrt. Pieper sieht dieses „Verschwinden“ des Individuums besonders in drei weltanschaulichen Konzepten verwirklicht: dem metaphysischen Materialismus, der proletarischen Klassenideologie und dem weltanschaulichen Evolutionismus. Gegenüber dem alle Bereiche des Lebens permeierenden geschichtlichen oder evolutiven Gesamtprozess (für den das Problem des Todes ja in der Tat nicht existiert) verblasst der Einzelne und sein Todesschicksal. Je mehr, so Pieper, „der einzelne sich seiner Personalität bewusst ist, desto mehr muss ihm der Tod, nicht sein Begriff, sondern seine Realität, [...] als ein zerstörerisches Geschehnis erscheinen, als etwas nicht nur Erschreckendes, sondern vor allem Unsinniges, als eine Beleidigung und ein Skandal“¹³⁸. Für Pieper sind daher die Rebellion gegen die Schöpfung im Ganzen oder die von J. P. Sartre geäußerten These von der Absurdität des Daseins vor dem Hintergrund einer existentialen Erörterung des Todesphänomens durchaus legitim! Die *einzig*e Möglichkeit wie der Skandal des Todes als katastrophales Schicksal des Individuums wahrgenommen und gleichzeitig die „Revolte gegen die Schöpfung“ vermieden werden kann, sei die Interpretation des Todes als Strafe.

Reaktion auf den Tod als Strafe

Von den vielen Reaktionsmöglichkeiten auf die Strafe lässt er wiederum nur eine einzige als intellektuell redlich und legitim gelten. Er veranschaulicht seinen Gedankengang mit dem Bild der guten Mutter, die dem Kind als Strafe für böswilliges Verhalten den Nachtisch entzieht. Die Reaktionsmöglichkeiten des Kindes sind nach Pieper wie folgt:

1. Nicht-Wahrnehmen des eigenen Fehlers: Jammern über den entgangenen Genuss.
2. Nicht-Anerkennung des Zusammenhanges zwischen Fehler und Strafe: Zorn im Bezug auf die Mutter sowie die sinnlose Situation als solche.
3. Täuschungsmanöver: die Strafe wird umgedeutet in ein vermeintliches Gut („Es gibt keinen Nachtisch? Gut! Heute wollte ich sowieso keinen“)

Die vierte Möglichkeit sprengt ein wenig das Bild von Mutter und Kind und wird mit Blick auf die Todesphilosophie Martin Heideggers vorgestellt:

4. Anerkennung des Unglücks ohne Verknüpfung zur vorgängigen Schuld. Freie und heroische Wahl des Unglücks, um die eigene Souveränität über die „angemaßte

¹³⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 345

Souveränität dessen, der, wie man sagt, jenes Übel als Strafe verhängt hat¹³⁹ zu stellen.

5. Anerkennen und Verwerfen der eigenen Schuld, Anerkennung der Autorität des Strafenden sowie Annahme der Strafe als Chance, die vorgängige Schuld aus der Welt zu schaffen.

Für Pieper ist letztere Reaktion die einzig legitime. Wird das Bild von Mutter und Kind auf die Todesthematik umgelegt, wird deutlich, dass keine der ersten vier Reaktionen den Tod als Strafe versteht und akzeptiert. Somit verhindern sie für Pieper geradezu, was die Strafe eigentlich gut machen sollte. Der rein faktische Vollzug einer Strafe (z.B. das „Absitzen“ im Falle einer Freiheitsstrafe) bedeutet für Pieper nicht automatisch, dass auch der Sinn der Strafe wirklich realisiert wird. Hierin stimme auch die Aussage der Theologie überein: „das bloße Geschehnis, dass einer eines ‚natürlichen‘ Todes stirbt, besitzt nicht schon von sich aus sühnende und ‚wieder-gut-machende‘ Kraft“¹⁴⁰.

Die einzig legitime Reaktionsweise ist somit das Anerkennen der Schuld und die Reue über ihr Begehen. Diese beiden Aspekte bilden zwei Seiten einer einzigen Medaille: Es liegt für Pieper in der Natur von Schuld, dass sie eben noch nicht als solche erkannt ist, solange sich der Täter noch mit ihr identifiziert. Eine Schuld erkennen heißt, sie zu bereuen, so könnte man mit Pieper sagen.¹⁴¹ Das im Denkmodell der gerechten Strafe eingeschossene „Gut“ kann nur

¹³⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 345. Pieper honoriert Heideggers Analyse des „alltäglichen Daseins“ in *Sein und Zeit*. Er zerstöre hier die beunruhigenden Illusionen des „man“ (z.B. „man“ sterbe – also niemand) und bringe realistischerweise den nackten Schrecken des Todes ans Tageslicht. Es sei jedoch nicht zutreffend, dass durch einen bloßen Appell an die Freiheit und den Widerstandswillen des Menschen der Tod seine Fatalität verliere. Vielmehr wird er so als schreckliche Tragödie zementiert und ein düsteres Licht auf die Verfassung der Wirklichkeit als ganze geworfen. Es sei nur dem Begriff der Strafe möglich, dem Schrecken des Todes gerecht zu werden und ihn andererseits als etwas im Ganzen Positives zu verstehen. Nur der Strafcharakter des Todes gebe den Blick auf die Möglichkeit der freien Annahme frei. Im Gegensatz zu der wuchtig-fatalen Todesinterpretation Heideggers birgt das Modell der Strafe nämlich durchaus einen *provisorischen* und hoffnungsvollen Charakter.

¹⁴⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 349. Pieper bezieht sich hier auf Thomas von Aquin.

¹⁴¹ Pieper zitiert in diesem Kontext einen schönen und einleuchtenden Satz Simone Weils: „Die Erfahrung des Guten gewinnt man nur, indem man es vollbringt; die Erfahrung des

freigesetzt werden, wenn der Schuldige zu der Einsicht gelangt, seine schuldhafte Tat nicht begangen haben zu wollen.

Die einzig sinnvolle Reaktion

Wird sowohl die Autorität des Strafenden als auch die als gerecht erkannte Strafe in Freiheit anerkannt, eröffnet sich die Chance, die Schuld „irgendwie ins Lot zu bringen und aus der Welt zu schaffen – möglicherweise mit dem Resultat, dass die Strafe dann wirklich, nun aber ohne gewaltsamen Selbstbetrug, ihre Bitterkeit oder etwas davon verliert“¹⁴². Der Mensch könne also in Wahrheit „nichts Sinnvolleres und nichts im buchstäblichen Wortverstande Heilenderes tun als: das Schlimme des Todesschicksals mit dem gleichfalls und in noch höherem Maße Schlimmen der voraus liegenden Schuld zusammenzudenken und das Verfügte, ohne beschönigende Umdeutung, frei auf sich zu nehmen“¹⁴³. So könnte das als Strafe verhängte Übel nun doch als ein mit leichtem Herzen angenommenes, frei gewähltes Schicksal akzeptiert werden. Der katastrophale Charakter des Todes wird dadurch freilich nicht geschmälert. Pieper versucht auch hier seinen positiven Schöpfungsbegriff bis zum Schluss durchzuhalten.

Tod und Vollendung

Sterben: passives Widerfahrnis und personale Aktivität

Die Analyse von legitimen und illegitimen Reaktionsmöglichkeiten auf das Phänomen Tod ließ die eigentliche Thematik der letzten beiden Kapitel bereits sprengen. Hier sollte der Tod ja zunächst als „Trennung von Leib und Seele“ ausgewiesen und interpretiert werden. Die Komplexität dieser Interpretation vor dem Hintergrund eines christlichen Schöpfungsbegriffes und der menschlichen Erfahrung führte die Erörterung jedoch direkt zu Stellungnahmen, die das „Sterben“ als aktives menschliches Geschehen im Blick haben. Genau diesem Aspekt ist nun das vierte Kapitel von „Tod und Unsterblichkeit“ gewidmet.

Pieper trennt hierzu scharf zwischen dem Tod als Naturvorgang und dem Sterben des Menschen. Der Naturvorgang „überfalle“ den Menschen von außen her; die Trennung von

Bösen gewinnt man nur, indem man es sich verbietet oder, hat man es schon vollbracht, indem man es bereut.” (WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, 45)

¹⁴² PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, 351

¹⁴³ PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, 351

Leib und Seele selbst könne daher auch nie selbst verursacht werden. In den Augen Piepers löse auch der Selbstmörder durch seinen Tötungsakt die Trennung lediglich aus, „er bringt sie in Gang, er führt sie herbei. Sie [die Trennung. Anm. von mir, R. M.] selbst jedoch, das eigentliche Ereignis des Sterbens, ‚begegnet‘ ihm – vielleicht erst einen unendlichen Augenblick nach dem tödlichen Schuss“¹⁴⁴. Der Tod „überkommt“ somit den Selbstmörder ebenso wie den Alten, der friedlich auf seinem Bett einschlummert. Dieses von außen kommende Ereignis der Trennung von Leib und Seele fordere nach Pieper auch eine personale und aktive Stellungnahme des Menschen.

Die Beendigung des *status viatoris*

Insofern Pieper den Menschen nicht nur als ein Stück Natur versteht, sondern als Subjekt und geistige Person¹⁴⁵, verlange die Besiegelung des Irdischen Daseins auch eine personale Reaktion. Pieper führt zur Benennung dieser Aktivität einen Terminus der christlichen Tradition ein. So bezeichnet er die im Sterben vollzogene Besiegelung des Daseins „der Überlieferung gemäß als die Beendigung des *status viatoris*“¹⁴⁶. Pieper befreit diesen Begriff vom „Pilgerstand“ alles irdischen Lebens zunächst von den „melodramatischen Beiklängen“, die dieser Gedanke im populären Sprachgebrauch impliziere. Das Konzept vom *status*

¹⁴⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 353

¹⁴⁵ In seinem wohl bekanntesten Werk „Was heißt philosophieren?“¹⁴⁵ versucht Josef Pieper eine zweigliedrige Skizze menschlicher Personalität zu zeichnen. Eine Person ist ihr zufolge ein „Ich-Selbst“, das einerseits eine auf „das *totum* von Welt und Wirklichkeit gerichtete Beziehungskraft“ und andererseits ein „äußerstes Vermögen des Wohnen in sich selbst, des In-sich-Seins [...]“ aufweise (PIEPER, Was heißt philosophieren?, 37). Diese ambivalente Bestimmung kommt dem Menschen aufgrund seiner Geistbegabung zu. Der Mensch weise den gegenüber anderen Lebensformen höchst möglichen Grad an Beziehungsfähigkeit auf: er nimmt (wie die Pflanze) Nährstoffe auf, hat ebenso wie das Tier Sensationen, ist aber mit einer Seelenkraft begabt, die sich auf ein maximales Beziehungsfeld bezieht. Diese Seelenkraft nennt Pieper „Geistseele“, ihre Bezugsqualität ist das All der Dinge; sie ist *capax universi*. Pieper stellt fest, dass die beiden „niederen“ Beziehungsstufen (also die pflanzliche im Hinblick auf den Metabolismus und die tierische im Hinblick auf sinnliche Wahrnehmung) im Menschen ganz innerhalb des Kraftfeldes des Geistes stehen. So stellt er auch die Einheit dieses dreistufigen menschlichen Bauplans her: die Geistseele eint und umfasst alle anderen Bezugsfelder. Siehe hierzu vor allem: PIEPER, Welt und Umwelt, 192 ff.

¹⁴⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 353

viatoris des Daseins sei daher keineswegs im Sinne einer sentimental theologischen Auskunft zu verstehenn sondern bezeichne in erster Linie eine ontologische Seinsqualität. Das Sein des geschichtlichen Menschen habe die „Bauform des Werdens, des ‚Noch-nicht‘, der Hoffnung“¹⁴⁷. Das Dasein des Menschen befindet sich für Pieper in einem ganz und gar dynamischen Zustand. Diese innere Dynamik der menschlichen Existenz sei auf Erfüllung und Vollendung ausgerichtet. Daher sei es für den lebendigen Menschen niemals möglich, sich nicht auf dem Weg zu befinden und den Prozess seines „Werdens“ einzustellen. Dies sei auch vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrung her bestätigt: „Ich habe den Entwurf, der ich bin, bereits realisiert; ich besitze schon das mir wahrhaft Zuggedachte; ich bin nicht noch ‚unterwegs‘ nach dem Eigentlichen; die Erfüllung liegt nicht noch in der Zukunft: solches hat ein Mensch noch nie gesagt und auch noch nicht zu sagen vermocht [...]“¹⁴⁸. Im Tod allerdings gewinne die viatorische Existenz des Menschen ihre unwiderrufliche und endgültige Gestalt.

Pieper bringt an dieser Stelle eine genuin theologische Auskunft ins Spiel. Angesichts der ‚endgültigen‘ Gestalt, die der Mensch nun mit dem Tod annehme, sei nun eine personale Verfügung über das eigene Dasein im Ganzen sowohl möglich als auch fällig. Hier finde eine grundsätzliche und nie mehr rückgängig zu machende Entscheidung statt, die als der „äußerste Schritt der Selbstverwirklichung“¹⁴⁹ verstanden wird. Pieper versteht diesen Schritt als einen frei gesetzten Akt. Der Mensch werde so einerseits durch den Todesvorgang zu der letzten Entscheidung genötigt, andererseits würde diese Nötigung in den Vollzug des personalen und freien Aktes selbst nicht eindringen. Er käme sonst erst gar nicht zustande. Pieper verneint explizit die Möglichkeit eines „unbewussten Sterbens“. Er sieht im Tod sogar die „vollkommenste Tat des irdischen Lebens“¹⁵⁰, in der der Mensch auf einzigartige Weise über das Gesamt seines Lebens verfüge und zu seinem Ende bringe.

Pieper ist sich sehr wohl darüber im Klaren, dass es kaum möglich sein dürfte, diese der Theologie entnommene Auskunft als wahr auszuweisen. Jedoch fände sich in der eigenen

¹⁴⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 354. Er weist hier explizit auf Parallelen im Denken existenzphilosophischer Autoren wie Gabriel Marcel, Ernst Bloch und Jean-Paul Sartre hin. Für eine differenziert Gegenüberstellung des Hoffnungsgedanken bei Pieper und Bloch siehe vor allem: SCHUMACHER, Rechenschaft über die Hoffnung, 99 ff.

¹⁴⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 355

¹⁴⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 355

¹⁵⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 357

inneren Erfahrung des Menschen die Bestätigung der These. So leuchte „es uns ein, dass alles menschliche Sterben, wie sehr auch immer uns von außen her, als Naturereignis, zustoßend, mehr sein muss als ein bloßes Abreißen der Lebensfunktionen. [...] Immer ist der Tod ein das Dasein von innen her abschließender Akt, eine Vollstreckung und Besiegelung, ein wirkliches Zu-Ende-bringen, Vollzug des Lebensganzen, Austragung, Komplettmachen, Unterschrift und Beschluss“¹⁵¹.

Nach Pieper kann daher die Rede vom „vorzeitigen Tod“ als tautologisch eingestuft werden. Indem der Tod als aktives „Komplett-Machen“ der personalen Selbstverwirklichung verstanden wird, stirbt der Mensch *immer* am Ende seines Lebens. Es gäbe für den Menschen keinen denkbaren Standort, von dem aus die Unzeit des Todesmomentes legitimerweise beurteilt werden könnte; in diese Richtung weise auch der Begriff des „Frühvollendeten“.

Beendigung und Vollendung

Der freie Akt der Beendigung des *status viatoris* als Gipfelpunkt der menschlichen Selbstverwirklichung fällt im Denken Josef Piepers aber keineswegs automatisch mit der faktischen Vollendung des Menschen zusammen. Es gehöre zum Wesen des freien Aktes, ergebnisoffen zu sein. Das heißt, es muss dem Sterbenden auch die Möglichkeit offengehalten werden, seine Vollendung *nicht* zu wünschen. Von da her komme dem Tod immer der Charakter einer *Entscheidung* zu. Diese Entscheidung berge auch die Möglichkeit einer Verweigerung von Vollendung.

In Freiheit Sterben?

Äußere Nötigung und innere Freiheit

Pieper muss die übernommene theologische These vom Sterben als einen bewussten Akt der Entscheidung nun kritisch erörtern. Ein bewusster Akt setzt nämlich ein helles Bewusstsein voraus, was in vielen Todessituationen empirisch höchst anzweifelbar scheint. Um die Möglichkeit eines freien Aktes angesichts des fatalen Zusammenbruchs des organischen Systems und der Trennung von Leib und Seele aufrecht halten zu können, muss Pieper zunächst zeigen, dass sich äußere Gewalt und innere Freiheit nicht unvereinbar gegenüberstehen. Pieper kann hier erstaunlicherweise sogar eine „in der Tat merkwürdige

¹⁵¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 357

Verknüpfung von äußerer Nötigung und innerer Freiheit¹⁵² aufzeigen. Er rekurriert hier wieder auf einen Aspekt der menschlichen Erfahrung und zeigt, dass gerade die erzwungene Konfrontation mit dem Tod (wie etwa in den Hinrichtungsstätten des NS Regimes) einen „grenzenlos sich weitenden Raum innerer Freiheit öffne“¹⁵³ und eine unvergleichlich vitale reinigende Kraft besitze. Pieper zeigt sich überaus fasziniert von den Memoiren des Gefängnisseelsorgers Harald Poelchau, der in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft Augenzeuge vieler Hinrichtungen wurde. Pieper extrahiert aus den Erinnerungen des Geistlichen zwei Beobachtungen, die die These des fünften Kapitels stützen können. Zunächst sei auf der Seite des Delinquenten eine „unhemmbare Energie“¹⁵⁴ feststellbar, mit welcher der Kandidat mit sich endgültige Ordnung zu schaffen versucht und sich so zum Sterben „rüstet“. Der Zweite Punkt zeige das Aufgehen einer großen inneren Freiheit angesichts des sicheren Todes. Der Todeskandidat betrete hier „einen weiten Platz sozusagen, der auf einmal auch ‚Zeit genug‘ lässt, jede Gesamterfüllung über die nun abgeschlossene hiesige Existenz unbehindert zu leisten“¹⁵⁵. Diese beiden Punkte findet Pieper auch in den autobiographischen Beispielen anderer Autoren (wie etwa bei Ernst Jünger) bestätigt. Die katastrophale Situation der Todeskonfrontation enthalte daher sowohl die Aufforderung als auch die Möglichkeit zum freien und beschließenden Akt. Es mag verwundern, dass gerade der Hinrichtungstod den Präzedenzfall darstellt, mit dem Pieper die eigentliche und allgemeine Struktur des Todesgeschehens als Ineinander freier personaler Verfügung und naturhaftem Gewaltakt darstellt. Der Grund für die Beurteilung des Hinrichtungstodes als „reinen Fall“ liegt am spezifischen temporären Fokus: bei jeder anderen Todesart sei der Todeszeitpunkt verhüllt und undeutlich, so dass der „Ernst“ der Lage bis zum Letzten nicht abzusehen wäre. Ganz anders beim Hinrichtungstod: hier stünden sowohl der Todeszeitpunkt als auch die darauf hin geordneten inneren Prozesse ganz deutlich vor Augen.

Wird eines der beiden Elemente – Nötigung und Freiheit – unterschlagen, wird nach Josef Pieper der tatsächliche Sachverhalt des Todesgeschehens gefälscht. Dies findet er paradigmatisch bei J. P. Sartre und Martin Heidegger verwirklicht. Während ersterer den Tod lediglich als objektiven (und sinnlosen) Naturvorgang beschreibe, der sich dem Individuum grundsätzlich entzieht, proklamiert Heidegger geradezu die „Freiheit zum Tode“ (s.o.). Die

¹⁵² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 360

¹⁵³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 361

¹⁵⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 362

¹⁵⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 364

unausgelotet Dichotomie der beiden Aspekte sei aber auch der innertheologischen Diskussion keineswegs fremd. Hier können Position gefunden werden, die das Sterben entweder als eine vom Menschen lediglich passiv zu erleidende Verfügung Gottes oder aber geradezu als Inbegriff des personalen Aktes verstehen. Keine der beiden Positionen könne aber in ihrer Ausschließlichkeit durchgehalten werden. Wird nämlich „mit Sokrates und Platon und mit der gesamten menschheitlichen Tradition das Weistum vom Gericht nach dem Tode als Wahrheit akzeptiert“¹⁵⁶, so impliziere dies den Gedanken eines richterlichen Urteils, das über das individuelle Leben als ganzes gesprochen werde. Die Basis für dieses Urteil muss aber die endgültige und freie Beurteilung des zu Richtenden bilden. Dem Rechtsspruch muss also ein beschließender Entscheidungsakt des Menschen vorangehen, in dem der Mensch „für die Ewigkeit diejenige Haltung wählt, die er in Wahrheit will“¹⁵⁷.

Das Problem von Zeit und Bewusstsein

Der Bestätigung der Verknüpfung von Todeskonfrontation und innerer Freiheit in der menschlichen Erfahrung und der Hinweis auf die Überlieferung des Gerichts nach dem Tod können die empirischen Vorbehalte gegen die allgemeine Gültigkeit der These jedoch nicht widerlegen. Bei vielen Todesarten sei für einen freien Akt der Entscheidung gar nicht die dafür nötige Zeit vorhanden. Man könnte hier beispielsweise an Explosionsunfälle, Bombenangriffe oder auch an spontane Hirnblutungen denken. Pieper stellt dem jedoch das Argument entgegen, dass der Geist des Menschen durchaus eine Kraft besäße, die „etwas Überzeitliches und Zeitüberlegendes, *supra tempus*“¹⁵⁸ sei. Dies sei durchaus vor dem Hintergrund der menschlichen Erfahrung zu bestätigen. So könne man innerhalb eines Bruchteils einer Sekunde von einer Begebenheit träumen, die sich über Jahre erstreckt. Auch der Akt einer liebenden Zuwendung könne im „Nu“ geschehen. Berichte von Menschen mit „Nahtoderfahrungen“, die ihr ganzes Leben abrollen gesehen hätten würden ebenfalls in genau diese Richtung weisen. Pieper versteht letzteres sogar im Sinne einer expliziten Einladung, das so vor sich abrollende Leben abschließend zu beurteilen.

Aber selbst wenn nun der menschliche Geist aufgrund seiner Zeitüberlegenheit grundsätzlich dazu fähig wäre, den Akt einer letzten Entscheidung im Todesgeschehen zu leisten, könnten anderweitige gewichtige Bedenken nicht aus dem Weg geräumt werden. Viele Sterbende

¹⁵⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 365

¹⁵⁷ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 365

¹⁵⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 366 Pieper bezieht sich hier im Wesentlichen auf Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, II, 53, 3 ad 3

hätten schlicht gar kein Instrumentarium mehr um einen derartigen Bewusstseinsakt zu leisten, weil beispielsweise eine Ohnmacht oder eine Narkose vorliegt. Pieper verweist in diesem Kontext auf die christliche Praxis, dem Sterbenden das letzte Sakrament zu spenden, selbst wenn an ihm keine Spuren von äußeren Lebenszeichen mehr zu finden sind. Dies sei durch die „positivistische Aufklärung aller Epochen“¹⁵⁹ als naiv eingestuft worden. Diese spezifische christliche Praxis setzte nämlich voraus, dass der sterbende Mensch hier als fähig betrachtet wird, das ihm unter dem Zeichen des Sakramentes zugedachte Heil auch tatsächlich zu empfangen. Das Christentum gehe also davon aus, dass das offenbare Fehlen von Bewusstsein nicht automatisch den tatsächlichen Tod bedeutet bzw. dass nicht alles, was wie tot aussieht auch tatsächlich tot ist. Für eine positivistische Position wäre dieses Postulat natürlich nicht zu halten Um der positivistischen Skepsis zu begegnen, begibt sich Pieper nun auf den Boden der Empirie.

Die medizinische Forschung hätte in der Tat drei Punkte ans Tageslicht gebracht, die dem positivistischen Einwand zu widersprechen scheinen. Zunächst sei es erwiesen, dass ein klares Bewusstsein und die Unmöglichkeit der Selbstäußerung durchaus gleichzeitig nebeneinander bestehen können (wie beispielsweise beim Wachkoma). Die tiefenpsychologische Forschung habe außerdem demonstriert, dass tiefe Lebensentscheidungen des Menschen grundsätzlich in einer Zone des Bewusstseins gefällt werden, die dem Zugriff der Reflexion nicht zugänglich sei. Zweitens sei es ein unumstrittenes Ergebnis der modernen Thanatologie, dass der Tod ein durchaus langwieriger und komplexer Vorgang sei, der mit dem, „was gemeinhin ‚Tod‘ heißt, mit dem ‚relativen‘ oder ‚klinischen‘ Tode keineswegs abgeschlossen“¹⁶⁰ ist.

Freilich kann Josef Pieper mit diesen Beobachtungen nicht den positiven Erweis der Richtigkeit seiner von der Theologie übernommenen These leisten. Es scheint ihm eher darum zu gehen, zu zeigen, dass sich seine Kritiker nur schwer auf wissenschaftliche Ergebnisse stützen können. Der von ihm postulierte freie Akt der Entscheidung im Tode ist von seiner Natur her unmöglich nachprüfbar oder beweisbar, da mit diesem letzten Akt sowohl Täter als auch Tat aus dem Gesichtsfeld der Beobachtung verschwinde.

¹⁵⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 367

¹⁶⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 367

Sterben lernen

Allein schon die Rede vom „letzten Akt der Entscheidung“, der einerseits durch die gewaltsame Nötigung der biologischen Todesvorgänge, andererseits durch einen maximalen Raum an Freiheit charakterisiert ist weist die Einmaligkeit dieses Ereignis aus. Der „letzte Schritt“ muss so notwendig auch „am Ende“ getan und kann unmöglich antizipiert werden. Im Denken Josef Piepers ist allerdings die Möglichkeit der Vorbereitung auf diesen Schritt durchaus gegeben. Pieper weist hierzu erst einmal auf die Schwäche von Todeslehren hin, die für sich den Anspruch erheben, „rein philosophisch“ zu sein. Er verweist hier wiederum auf die bereits angeführten Unzulänglichkeiten der Zugänge Heideggers und der Stoa¹⁶¹. Auch das bloße Denken an den Tod (wie Pieper es durchaus in manchen spirituellen Strömungen in der Geschichte des Christentums verwirklicht sieht) wäre für eine angemessene Vorbereitung der letzten Entscheidung nicht brauchbar. Weil der letzte Akt der Entscheidung keineswegs rein gedanklicher oder ausschließlich philosophischer Natur sei, könne er auch nicht auf abstrakte Weise vorbereitet werden.

Um über die Möglichkeit einer sinnvollen Vorbereitung auf den Tod zu sprechen, muss Pieper nun zunächst einmal den Entscheidungsakt näher definieren, den es hier eben vorzubereiten gilt. Er wurde bereits als die totale und letztgültige Verfügung des Menschen über sich selbst beschrieben. Pieper greift auf theologische Inhalte zurück, wenn er nun diese Entscheidung als einen „im strikten Sinn kultischen Akt liebender Hingabe, worin der Mensch [...] sich selber mitsamt dem ihm jetzt entgleitenden Leben Gott darbringt und überliefert“¹⁶² beschreibt. Den Philosophen könne diese Antwort deswegen überzeugen, weil sie übereinstimme mit der Erfahrung der gelebten Existenz. Hier werde unbeirrbar „die verborgenen Bauform allen wahrhaft sinnvoll dargelebten [sic!] Lebens“ geahnt, nach der „man nämlich nur das besitzt, was man loslässt, und dass einem verloren geht, was man zu behalten versucht“¹⁶³. Diese Bauform zeige sich nun paradigmatisch in der letzten

¹⁶¹ Grundsätzlich habe Pieper an der Maxime, sein Herz durch nichts betreffen zu lassen nichts einzuwenden. Jedoch liege die spezifische Bedeutung des Todes *gerade darin*, das Ganze des menschlichen Daseins bis in die Fundamente zu erschüttern. Daher weist sich die stoische Position mit Blick auf den Tod als nicht treffend aus. Siehe: PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 369

¹⁶² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 370

¹⁶³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 371

Entscheidung: hier werde dem Menschen abverlangt, sein Leben im eigentlichen Sinne des Wortes aus den Händen zu geben – um es zu gewinnen.

Die unzerstörbare Seele

Pieper beendet seine Ausführungen über den Tod als immanentes Geschehen des menschlichen Daseins mit einer Beobachtung, die eine allgemeine Bauform des menschlichen Daseins darstelle: der Mensch besitze die eigene Existenz nur, insofern er sie loslasse. Das Postulat, dass der Mensch ein Leben *gewinnt* indem er es im letzten Akt der Entscheidung übergibt, sprengt freilich den immanenten Bereich der Erörterung. Pieper weitet die Perspektive seiner Darstellung mit einer Meditation über die bereits im fünften Kapitel entfaltete These vom Menschen als einer „viatorischen Existenz“ aus. Der Mensch ist nach dieser Definition „Pilger“, der als ein stets Werdender Schritt für Schritt seiner Selbstverwirklichung entgegen geht. Der Fokus des Pilgers richte sich allerdings nicht primär auf die Beendigung seiner Reise als vielmehr auf das Ankommen am ersehnten Ziel. Wird das Sterben nun als das Beschließen und Vollenden des Lebenslaufs im Sinne der „viatorischen Existenz“ begriffen, richte sich die „Erwartung des Menschen, genauer gesagt, seine Hoffnung auf etwas, [...] dessen er zwar nicht anders als sterbend teilhaftig wird, das aber jenseits des Todes liegt und also über ihn hinaus besteht“¹⁶⁴. In der Beschreibung des Todes als Beendigung des persönlichen Lebenslaufes (im Sinne der viatorischen Existenz) stellt sich somit unweigerlich die Frage nach einer individuellen Zukunft jenseits dieses beendenden Aktes.

¹⁶⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 372. Pieper stützt diesen Gedanken mit einer Parallele aus dem Werk Jean Paul Sartres. Auch nach Sartre bestünde das Leben „nicht nur aus Erwartungen, sondern aus Erwartungen von Erwartungen, die selber auf Erwartungen warten. [...] Diese Erwartungen sind offenbar allesamt auf einen letzten Zielpunkt, un terme ultime, bezogen, welcher erwartet sein würde, ohne selber wiederum irgend etwas zu erwarten. Eine Ruhe, welche Sein wäre und nicht mehr Erwartung von Sein. Die ganze Kette ist aufgehängt an diesem letzten Zielpunkt“ (SARTRE, L' Etre et le Néant, 622. Zitiert in: PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 371). Nach Pieper liege ein fundamentales Missverständnis in der Deutung Sartres vor, wenn dieser annimmt, dass das Christentum den Tod als diesen letzten Zielpunkt betrachtet. Die Hoffnung des Christentums richte sich vielmehr auf den Bereich jenseits der Todesgrenze.

Pieper bereitet mit diesen Überlegungen das Feld für eine Erörterung, die den zweiten Teil des Titels des hier zu behandelnden Werkes einlösen soll. Bisher stand „Tod“ als Faktum des menschlichen Daseins im Zentrum der Erörterung. Nachdem diesbezüglich einige einschlägige Bestimmungen offen gelegt wurden, wendet sich Pieper nun dem zweiten Teil des Titels zu: der „Unsterblichkeit“.

Das Streitgespräch über die Unsterblichkeit der Seele

Um diesem Term habhaft zu werden, skizziert Pieper zunächst die für die inhaltliche Diskussion wesentlichen Positionen. Als erstes stellt er den Standpunkt des metaphysischen Materialismus vor. Da diese Position den Menschen als ein Stück des materiellen Kosmos betrachtet, existiert für sie das Problem der Unsterblichkeit im Sinne eines persönlichen Fortlebens gar nicht. Mit dem Tod löse sich der Mensch Stück für Stück wieder in seine Bestandteile auf und gehe wieder in den stofflichen Kreislauf des Ökosystems ein. Das Individuum wird somit mit Leib und Seele, ganz und gar, ausgelöscht. Pieper weist in diesem Kontext auf offensichtliche Parallelen in der neueren protestantischen Theologie hin. Hier werde „genau das gleiche behauptet: ‚Das Sterben des Menschen ist ein wirkliches Zu-Ende-Sein und kein heimliches ‚Weitermachen‘ und ‚Fortleben‘; ‚der christliche Glaube kennt nicht Unsterblichkeit‘“¹⁶⁵. Diese protestantischen Positionen hätten allerdings – trotz der inhaltlichen Parallelen – andere Anliegen als der metaphysische Materialismus. Ihnen ginge es um die bewusste Absage an die These der Unsterblichkeit der Seele aufgrund einschlägiger theologischer Einsprüche. Erstens impliziere der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele die Aushöhlung des Todesgeschehens, indem behauptet wird, dass es im Menschen einen Bereich gäbe, der gar nicht sterben *könne*. Zweitens wäre von daher auch der Gedanke der Auferstehung gegenstandslos. Was nicht sterben kann, kann eben auch nicht auferstehen. Die These von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehungsglaube stünden sich so unvereinbar gegenüber.

Diese protestantische Kritik wendet sich in der Deutung Piepers explizit gegen die idealistische Unsterblichkeitslehre der Aufklärung („Aufklärungstheologie“), die griechische Metaphysik sowie die traditionelle katholische Theologie. Letztere stehe aus protestantischer Sicht in diesem Punkt ganz unter dem Einfluss der griechischen Metaphysik. Ferner sei „gar kein so großer Unterschied zwischen dem Unsterblichkeitsgedanken der Aufklärung und dem

¹⁶⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 373. Pieper verweist hier auf eminente Vertreter der protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts, wie beispielsweise H. Thieliicke und G. van der Leeuw.

des Mittelalters¹⁶⁶. Pieper entwirft also folgenden Grundriss der Debatte: Auf der einen Seite stehe die protestantische Theologie mit der „materialistischen“ Ablehnung des Unsterblichkeitsgedankens aus bereits angeführten theologischen Gründen. Auf der anderen Seite stünden griechische Metaphysik, idealistische Unsterblichkeitslehre und die traditionelle katholische Position.

Die spezifische Disposition der Aussagen von griechischer Philosophie, Idealismus, Materialismus, der Positionen der Aufklärung sowie der diversen Formen christlicher Selbstinterpretation¹⁶⁷ bildet für Pieper den Rahmen, mit dem der Ort seiner Erörterung abgegrenzt werden soll. Pieper bekräftigt ein weiteres Mal, dass es ihm in seiner philosophischen Analyse nicht um ein „rein philosophisches“ und somit „ortloses“ Unternehmen geht, sondern um die Erhellung eines Sachverhaltes vor dem Hintergrund eines konkreten, geschichtlich geprägten Ideenraums, dessen Positionen es zu erhellen und zu konfrontieren gilt.

Der Auslöser des Streitgespräches

Als Angelpunkt der Debatte erkennt Pieper die Reaktion auf eine spezifische Vorstellung menschlicher Unsterblichkeit, wie sie in Philosophie und Literatur „der Jahrzehnte vor und nach der französischen Revolution formuliert worden ist“¹⁶⁸. Pieper stellt zunächst die literarische Ausprägung dieser Vorstellung vor, zieht zwei inhaltliche Schlüsse und belegt ihre Anwesenheit schließlich auch in der deutschen Systemphilosophie des „Deutschen Idealismus“.

Pieper führt im wesentlichen drei literarische Beispiele an, die belegen sollen, dass die Idee der Unsterblichkeit der Seele als säkularisiertes Surrogat ursprünglich christlicher Positionen „das eigentliche Zentraldogma der Aufklärung“¹⁶⁹ darstellt. An erster Stelle nennt er Moses Mendelssohns „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele“ von 1767. Dieses Werk wird

¹⁶⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 374. Pieper bezieht sich hier auf die Beobachtungen des evangelischen Theologen C. Stange. Mit dem „Mittelalter“ sei die hochscholastische Theologie als Referenzpunkt katholischen Denkens *par excellence* gemeint.

¹⁶⁷ Pieper bringt hier nicht nur die evangelische und die katholische Auslegung ins Spiel, sondern räumt ein, dass es selbst innerhalb dieser beiden Sparten noch viele, unter Umständen sogar widersprechende Positionen gäbe.

¹⁶⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 375 f.

¹⁶⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 375

im weiteren Verlauf des siebten Kapitels noch einer genaueren Untersuchung unterzogen werden. Das zweite einschlägige Werk ist Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780). Hier wird das Christentum in Piepers Augen explizit auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele reduziert. Schließlich bemüht er auch ein poetisches Beispiel: die „Urania“ von C. A. Tiedge (1801). Dieses Lehrgedicht beanspruche von sich, die „Kantische Doktrin von der Unsterblichkeit“ in Versform zu vermitteln.¹⁷⁰ Pieper äußert mit Blick auf den Inhalt der Werke zwei allgemeine kritische Beobachtungen: zum ersten stelle der Tod in allen drei Werken im Grunde einen Übergang dar, der den Kern der individuellen Existenz gar nicht betrifft.¹⁷¹ Der zweite Punkt ist das eigenmächtige „Weiterexistieren“ der Seele im Bereich jenseits des Todes. Pieper belegt die Anwesenheit dieser beiden Vorstellungen nun im Denken Kants¹⁷² und Fichtes¹⁷³ und will damit die Verbreitung des spezifischen Unsterblichkeitskonzeptes im reflektierten philosophischen Denken der Zeit zeigen. Pieper stellt in diesem Kontext fest wie „weltfern nicht wenige ihrer [gemeint ist die deutsche Systemphilosophie Kants und Fichtes, Anm. von mir, R. M.] Grundvorstellungen uns bereits geworden sind“¹⁷⁴.

Die fundamentale Kritik an diesen Deutungen (die sich ihrerseits teilweise explizit für den Kern der „christlichen Lehre“ halten¹⁷⁵) von Seiten der reflektierten christlichen Theologie ist für Josef Pieper nur allzu verständlich und durchaus berechtigt (s. o.).

¹⁷⁰ Pieper zitiert, nicht ohne Süffisanz, die vielsagende Schlussstrophe des Gedichtes: „Du winkst, wenn mir die letzte Trän’ entfließet / Mich zur Vergötterung hinauf / Ein *Mensch*, ein müder Pilger schließet / ein *Gott* beginnt seinen Lauf.“ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 376. Die Hervorhebungen stammen von Pieper.

¹⁷¹ Dieser Punkt ist bereits aus der Diskussion substanzdualistischer Positionen des dritten Kapitels bekannt.

¹⁷² Pieper verweist auf Emmanuel Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, 156. Er zitiert aus der Ausgabe von Karl Vorländer von 1920.

¹⁷³ Pieper verweist auf J. G. Fichtes *Einige Vorlesungen über die Bestimmungen des Gelehrten* (3. Vorlesung), 250 f. Er zitiert aus der Gesamtausgabe von F. Medicus aus den Jahren ab 1911.

¹⁷⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 378

¹⁷⁵ Wie im Falle von Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).

Der materialistische Vorwurf an den Unsterblichkeitsbegriff

Für Pieper ist der Fall damit jedoch nicht erledigt. Das Wort „Unsterblichkeit“ gehöre nun mal zu den „Grundworten der Menschensprache“¹⁷⁶ und könne daher nicht einfach aus dem Streitgespräch hinwegdiskutiert werden. Es geht ihm daher um den Versuch, ein Konzept einer Rede von Unsterblichkeit zu entwickeln, das die Verengungen der Aufklärungstheologie umgeht und damit der Kritik der materialistischen Position entkommt. Die Vorgehensweise Piepers besteht also in zwei Gängen. Im ersten muss nach den Prämissen gefragt werden, unter denen die Kritik der materialistischen Position den Unsterblichkeitsbegriff als solchen verwirft. Erweisen sich diese Prämissen als nicht adäquat, so ist die Möglichkeit eines erneuten Zugangs zum Konzept der Unsterblichkeit gegeben. Als zweites könnte dann dargestellt werden, wie die Aufklärungstheologie den Unsterblichkeitsbegriff verengt. So eröffnet sich die Chance, den eigentlichen Kern des Gedankens freilegen zu können.

Die „Rettung“ des Begriffes der Unsterblichkeit muss nach Pieper also zunächst die grundlegenden Prämissen des protestantischen Einwands hinterfragen. Wie oben bereits gezeigt wurde, wenden sich „materialistische“ protestantische Positionen gegen griechische Metaphysik, idealistische Unsterblichkeitslehre und die traditionelle katholische Position, wobei die letzten beiden Ansichten in Abhängigkeit zum philosophischen Modell der griechischen Antike gedacht werden. Genau in dieser Abhängigkeit bestehe der Ansatzpunkt für die erste kritische Prämisse. Ihr zufolge wird das Konzept einer den Tod eigenmächtig überdauernden Seele als eine rein *philosophische* Doktrin Platons interpretiert. Als solche ist sie mit den Mitteln einer vorchristlichen rationalen Wirklichkeitsanalyse generiert und von dem her auf keinen Fall mit dem Neuen Testament in Einklang zu bringen. Der Fehler von Aufklärungstheologie und katholischer Lehre liege von dem her nicht etwa am Missbrauch des Begriffes der Unsterblichkeit, sondern bereits an seiner bloßen *Verwendung*. Die Prämisse kann daher anschaulich in zwei Schritten folgendermaßen dargestellt werden:

- (1) Philosophie (oder zumindest philosophische Anthropologie) und christliche Theologie sind nicht vereinbar.
- (2) Die Aufklärungstheologie übernimmt im Grunde die Unsterblichkeitslehre Platons. Dies ist nach (1) aber nicht zulässig.

¹⁷⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 379

Analyse des Begriffes der Unsterblichkeit bei Platon und Kritik seiner Rezeption

Der erste Teil der Prämisse (1) widerspricht Piepers Verständnis der Zuordnung von Philosophie und Theologie so fundamental, dass er zunächst gar nicht detailliert darauf eingeht¹⁷⁷ und sich dem zweiten Teil (2) zuwendet. Hierzu analysiert er Moses Mendelssohns „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele“ von 1767. Das Werk erhebt den Anspruch, „die metaphysischen Beweistümer [sic!] nach dem Geschmack unserer Zeiten einzurichten“¹⁷⁸ und bietet im Wesentlichen eine Übersetzung des platonischen Dialogs *Phaidon*. Im Vergleich mit dem griechischen Original entdeckt Pieper jedoch auffällige und symptomatische Veränderungen, sodass „in der Mendelssohnschen Modernisierung gerade der Kern der platonischen Aussage unkenntlich geworden und unterschlagen ist“¹⁷⁹. Der springende Punkt des platonischen Arguments besteht nach Pieper genau darin, dass diejenigen Aussagen des *Phaidon*, die das Jenseits betreffen, nicht rationaler Spekulation, sondern dem *Mythos* entnommen ist. Der Philosophiebegriff Platons ist in der Sicht Piepers ausdrücklich offen für vorphilosophische Inhalte einer heiligen Überlieferung. Mendelssohn streiche genau das. In Folge dessen muss er auch einschlägige Gehalte streichen, die sich bei Platon explizit auf die mythischen Grundlagen beziehen. Dazu zählt in erster Linie die Erzählung „vom Gericht nach dem Tode und vom jenseitigen Schicksal der Toten“¹⁸⁰. Die Hoffnung Platons für den Sterbenden richtet sich keineswegs auf das eigenmächtige Weiterexistieren der Seele, sondern vielmehr auf die Möglichkeit des „Wohnens an jenem Ort, wo in den Tempeln nicht die Bilder der Götter sind, sondern die Götter selbst“¹⁸¹. Pieper bündelt seine Entgegnung auf den zweifachen Einwand in drei knappen Punkten.

¹⁷⁷ Das „ganze Unternehmen dieses Buches, und nicht nur dieses Buches“ ziele auf die Entkräftigung dieses Einwandes. PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 380. Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie siehe auch: PIEPER, Theologie – philosophisch betrachtet, 129 sowie PIEPER, Verteidigungsrede für die Philosophie, 103 Für eine synthetische Zusammenschau siehe MÜLLER, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie, 84 ff.

¹⁷⁸ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 380. Pieper zitiert hier aus dem Vorwort des *Phädon* von Mose Mendelssohn aus dem Jahre 1767.

¹⁷⁹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 381

¹⁸⁰ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 381

¹⁸¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 382. Pieper bezieht sich hier auf Platons *Phaidros*, 246

- (1) Die These, für Platon bestehe das Fortleben der Seele im eigenmächtigen Weiterexistieren ins Unendliche, ist nicht zu halten.
- (2) Die Ansicht, die platonische Lehre von der Unsterblichkeit entstamme ausschließlich Empirie und rationaler Argumentation, trifft nicht zu.
- (3) Der Gedanke, die „griechische“ und die christliche Vorstellung vom Ergehen nach dem Tode hätten nichts gemein, ist nicht zu verteidigen.

Pieper weist unter dem Paradigma einer scharfen begrifflichen Abgrenzung „Platons“ vom „Platonismus“ nach, dass Platon die Unsterblichkeit als ein Geschenk der „unausdenkbaren Teilhabe am Leben der Götter“¹⁸² konzipiert, die dem Menschen nur als leib-seelisches Gesamtes zukommen könne.

Pieper hat mit dieser Analyse der platonischen Unsterblichkeitsvorstellung eine gedankliche Chance eröffnet, die der Kritik der materialistischen Reaktion auf das Konzept der Aufklärungstheologie voll zustimmen kann, ohne aber den Begriff völlig preisgeben zu müssen.

Pieper anerkennt somit den populären Gebrauch der Vokabel der „Unsterblichkeit“ als durchaus sinnvoll, warnt allerdings vor ihrer Ambivalenz. Um die Gefahr der dualistischen Verkürzung abzuschwächen, führt er daher einen deutlicheren Begriff ein, der im abschließenden Kapitel argumentiert werden soll: die *Unzerstörbarkeit* der Seele.

Wahrheit und Unzerstörbarkeit

Pieper ersetzt den Begriff der *Unsterblichkeit* der Seele durch *Unzerstörbarkeit*, weil ersterer die unzutreffende Vorstellung begünstige, der Tod des Menschen betreffe ihn im Grunde nicht wirklich. Die Rede von der *Unzerstörbarkeit der Seele* dagegen lasse die destruktive Wucht des Todesgeschehens durchaus zu und hielte zugleich die Möglichkeit des Fortbestandes der Seele offen. In seinem achten und abschließenden Kapitel stellt Pieper dieses Postulat der Unzerstörbarkeit der Seele vor. Es bietet eine zweifache Argumentation, die den Grundgedanken intellektuell ausweisen soll.

¹⁸² PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 383

Piepers Argumentation stützt sich in großen Zügen auf Thomas von Aquin¹⁸³. Der erste argumentative Ansatz ist eher allgemein und geht von der Kreatürlichkeit der Schöpfung aus, das zweite ist strikt und setzt bei der menschlichen Wahrheitsfähigkeit an.

Die Welt ist für Pieper (mit Thomas von Aquin) als *creatura* bestimmt, sie empfängt ihr Sein aus dem schöpferischen Ursprung des Creators. Mit diesem so bestimmten Sein kommen ihr *qua* Existenz auch diverse transzendente Bestimmungen zu (*unum, verum, bonum* ect.). Da der Creator als absolut und ewig bestimmt ist, kann „nichts Wirkliches je in das Nichts zurückkehren“¹⁸⁴ (außer es gefiele dem Schöpfer). Der seinsbejahende Wille des Schöpfers ist sozusagen der absolute Bürge der Stabilität des Seins. In der Erschaffung einer Kreatur geschieht daher etwas „nicht mehr rückgängig zu Machendes; die einmal ins Dasein getretene Kreatur kann niemals wieder völlig aus der Wirklichkeit verschwinden.“¹⁸⁵ Der Mensch als *creatura* erhält sein Dasein also als wirkliches Eigentum vom schöpferisch erkennenden Geist Gottes (und nicht bloß vorläufig oder befristet). So wenig der Mensch seine eigene Existenz selbst setzt, so wenig kann er sie auch aus eigener Kraft verlieren. Er kann daher auch niemals ins völlige Nichts zurückfallen. Vor dem Hintergrund eines solchen Schöpfungsverständnis ist der Gedanke „es könne nach dem Tod alles wieder genau ebenso sein wie vor der Geburt“¹⁸⁶ nicht durchzuhalten.

Das Konzept von der allgemeinen Seinstabilität der *creatura* kann jedoch keineswegs den Erweis der spezifischen Unzerstörbarkeit einer individuellen Seele leisten. Dies versucht Pieper mit einem weiteren, strikten Argument aufzuweisen.

Pieper räumt gleich zu Beginn den Verdacht aus, mit einer Argumentation für die Unvergänglichkeit der individuellen Menschenseele im Grunde den Fehler der Aufklärungstheologie zu wiederholen und ein eigenmächtiges „Weiterexistieren“ der Seele zu postulieren. Hierzu bettet er das zweite Argument in den ersten Gedankengang ein. Eine wie auch immer gedachte Unzerstörbarkeit der Seele kann nach Pieper ihren Grund niemals in der

¹⁸³ Pieper bezieht sich besonders auf den Kommentar zu Metaphysik von Thomas von Aquin.

Siehe: PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 385

¹⁸⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 386. Pieper grenzt sich an dieser Stelle klar von ähnlichen Postulaten Spinozas und Schopenhauers ab und unterstreicht seinen spezifischen Schöpfungsbegriff.

¹⁸⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 388

¹⁸⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 388

eigenen Potenz der Seele, sondern nur im schöpferischen Willen Gottes haben. Die Unzerstörbarkeit gehört zur Seele des Menschen von Natur aus und kraft ihrer Schöpfung.¹⁸⁷

Ein Argument für die Unzerstörbarkeit der individuellen Seele kann nach Pieper weder empirisch noch quantitativ verfahren, da sich das Formalobjekt des Arguments (die menschliche *anima*) der direkten Erfahrung verschließt und sich nicht messen lässt. Das Argument muss dennoch zweifaches leisten:

- (1) Es muss der Erfahrung standhalten, dass im Tod alle menschlichen Lebensäußerungen aufhören.
- (2) Es muss die Unabhängigkeit der menschlichen Seele vom Leib aufweisen.

Pieper setzt bei der Wahrheitsfähigkeit der Person an.¹⁸⁸ Weil der Mensch *capax veritatis* ist, ist seine Seele unzerstörbar. Wahre Erkenntnis ist für Pieper, obwohl auf Organe angewiesen¹⁸⁹, von jeglichem materiellen Ablauf unabhängig. Alles Sein ist in der Erkenntnistheorie Josef Piepers zwischen zwei *intellectus* gestellt: dem menschlichen und dem göttlichen.¹⁹⁰ Für Pieper liegt daher alles Sein im Bezugsfeld des menschlichen Geistes

¹⁸⁷ Siehe PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 390. Für eine detaillierte Diskussion des Schöpfungs- und Naturbegriffs sei auf Josef Piepers Dissertation verwiesen: PIEPER, Die Wirklichkeit und das Gute, 30 ff.

¹⁸⁸ Dieses Argument kennt er von Platon (*Phaidon*, 79), aber auch von Augustinus (*De Trin*, 13, 8) und von Thomas von Aquin (*Summa Theologiae*, I, 61, 2 ad 3).

¹⁸⁹ Pieper verweist hier auf Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, 61, 2 ad 3

¹⁹⁰ Die „realistische Erkenntnislehre“ Piepers geht von der *adaequatio*, einer essentiellen Angleichung von Wirklichkeit und erkennendem Verstand aus. Dieser essentielle Bezug verleiht der Wirklichkeit geistige Struktur und eine grundsätzliche Verwiesenheit auf den erkennenden Geist. Der Angelpunkt für das Postulat einer objektiv-geistigen Wirklichkeitsstruktur ist für Josef Pieper der Rückbezug aller seienden Dinge auf den schöpferisch erkennenden Geist Gottes (siehe PIEPER, Die Wirklichkeit und das Gute, S. 54 ff.). Durch dieses schöpferische Erkennen Gottes erhält die Welt zugleich Sein und Erkennbarkeit für den Menschen. „Die Präformierung der Seinswelt im Erkennen Gottes, ihre vorgängige Beziehung von göttlichem Geist und der aus ihm hervorgehenden Seinswelt ist die notwendige Vorraussetzung, um von einer realen Beziehung zwischen Sein und menschlichem Geist sprechen zu können.“ (RODEHEUT: Die Anwesenheit des Verborgenen, 82)

und ist damit grundsätzlich potentiell wissbar. Will ein Mensch das im Sinne der logischen Wahrheit Erkannte mitteilen, spricht er davon. Die „prädikative Satz-Wahrheit“ erwächst so aus der „vorprädikativen Sach-Wahrheit“.¹⁹¹ Wirkliches Sprechen ist für Pieper daher die „unterrichtende Mitteilung, die dem Partner einen Sachverhalt oder einen bestimmten Aspekt der Realität ‚einleuchtend‘ macht. Erhellte und erleuchtet wird aber auf solche Weise nicht allein der Geist dessen, der hört und nun zum ersten Mal einsieht und versteht, sondern auch das Stück Wirklichkeit, von welchem die Rede ist. [...] Vorausgesetzt ist, dass nicht nur die menschliche Vernunft wahrheitsfähig ist, sondern dass es auch die Wahrheit der Dinge gibt, und dass die Weltwirklichkeit, auf Grund ihrer Kreatürlichkeit [...] sich selber hell ist [...]“¹⁹².

Die Reizung bestimmter Hirnzentren, die die Sprachmotorik in Gang setzt, so dass der so behandelte Mensch Laute von sich gibt, ist daher nicht „Sprechen“ im eigentlichen Sinne. Das assoziative, unlogische Reden und Denken, das Resultat bloßer psychischer oder physischer Mechanismen findet nicht im Modus der Sprache, sondern im „Lautmodus“ statt. Das „logisch richtige die Wahrheit-denken“ könnte geradezu „definiert werden durch den Widerstand gegen die sich anbietenden Assoziationen“.¹⁹³

Pieper erläutert diesen Punkt mit einer Anspielung auf „ideologisches Reden“. In diesem Fall ist Denken und Reden nach Pieper nicht von objektiven, wahren Sachverhalten bestimmt, sondern von „mehr oder weniger materiellen Interessen“¹⁹⁴. Als Beispiel führt er folgende zwei Meinungen an:

(1) „Gewisse Thesen sind wertlos, weil Produkte wirtschaftlicher Bedingungen.“¹⁹⁵

(2) „Alle Meinungen des Menschen kommen materialistisch–mechanisch zustande.“¹⁹⁶

¹⁹¹ RODHEUT, Die Anwesenheit des Verborgenen, 84

¹⁹² PIEPER, Der Philosophierende und die Sprache, 209. Siehe auch: FECHTRUP, Sprache und Philosophie, 61 ff.

¹⁹³ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 393

¹⁹⁴ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 393

¹⁹⁵ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 394

Es wird deutlich, wie der Wahrheitsanspruch der verfochtenen Meinung die prinzipielle Unabhängigkeit gegenüber den nicht-geistigen Kausalitäten geradezu voraussetzt. Der Satz (1) wird ja *de facto* in einer Welt ausgesprochen, die von (wie auch immer näher verfassten) wirtschaftlichen Bedingungen geprägt ist. Auch Satz (2) kommt ja materialistisch-mechanisch zustande, wird das Postulat des Satzes für wahr genommen. Der Anspruch der beiden Sätze (nämlich wahr zu sein) muss also prinzipiell aus dem determinierenden Materialzusammenhang ihrer Bedeutung ausgenommen sein. Die eigene, als wahr kommunizierte Meinung kann nicht Teil des Bedeutungshorizontes sein, den die Sätze aufzuspannen versuchen, ansonsten müsste der Meinungsträger der Sätze sein eigenes Vermögen unabhängiger Wirklichkeitserfassung leugnen, die er ja gerade kommunizieren möchte. Dies führe offensichtlich in eine Aporie.

Pieper konkludiert: Weil die menschliche Seele etwas tun kann, das über jeden materiellen Verlauf prinzipiell hinaus ragt und von ihm unabhängig bleibt, nämlich die Erfassung von Wahrheit, hat sie ein vom Leib unabhängiges Sein, das durch den Zerfall des Leibes hindurch Bestand hat. Die Rede, die in der Fähigkeit besteht, die Wirklichkeit zu fassen und mitzuteilen, setzt das „Erkennen-Können der Wahrheit voraus, die *selbst* Erkenntnis des Wirklichen ist“¹⁹⁷.

Wie jedoch die Existenz der vom Leib getrennten Seele (die *anima seperata*) gedacht werden soll, darüber gibt die Philosophie Piepers keine näheren Auskünfte. Für ihn bleibt die Seele ohne Körper etwas Uneigentliches, etwas, das die Vereinigung mit einem Leib fordert. Der Aufweis der Unzerstörbarkeit der Seele könne so den Auferstehungsglauben „ganz neu vernehmlich werden lassen“¹⁹⁸. Die unabdingbar auf den Leib verwiesene *anima seperata* fordere die Auferstehung geradezu.¹⁹⁹ Bernhard Schumacher deutet in seiner Studie *Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie* an dieser Stelle auf die Thematik der Hoffnung hin. Was nach dem Tode geschieht, ist auf keine Weise mit der *ratio* zu fassen; will der Philosoph diesbezüglich „Gewissheit erlangen, muss er den Sprung tun, den Pieper gleich den

¹⁹⁶ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 394

¹⁹⁷ SCHUMACHER, Rechenschaft über die Hoffnung, 178. Hervorhebung von mir, R. M.

¹⁹⁸ PIEPER, Der Philosophierende und die Sprache, 396

¹⁹⁹ PIEPER, Der Philosophierende und die Sprache, 396

anderen Philosophen des Westens gewagt hat, und sich in den prae-philosophischen Bereich begeben²⁰⁰.

Die Argumentation für die Unzerstörbarkeit der Seele bei Pieper ist keineswegs ein Plädoyer für die eigenmächtige „Weiterexistenz“ der Seele ins Unendliche. Mit ihrer Unzerstörbarkeit ist noch nicht die Überwindung des Todes geleistet. Vielmehr versteht Pieper die Aussage als Bedingung für die Möglichkeit, „die den Tod wahrhaftig besiegende Unsterblichkeit zu empfangen, jenes Geschenk, für das die heilige Überlieferung der Menschheit ungezählte Namen bereithält: Vollkommene Freude, Ewiges Leben, Großes Gastmahl, Krone, Kranz, Friede, Licht, Heil – und so fort.“²⁰¹

²⁰⁰ SCHUMACHER, Rechenschaft über die Hoffnung, 171

²⁰¹ PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 396

Schluss

Am Anfang dieser Arbeit wurde aufgezeigt, dass sich das Todesfeld in den Industrie- und Mediengesellschaften nach dem zweiten Weltkrieg zunehmend differenziert. Durch diese spezifische Differenzierung sind bedeutende *shifts* im Ideengefüge festzustellen, vor dessen Hintergrund das Todesphänomen in den Blick kommt. Es konnten in diesem Zusammenhang zwei Thesen formuliert werden. Erstens wurde konstatiert, dass der Tod primär als physisches und soziales Phänomen aufgefasst wird. Im Verlauf der fortschreitenden sozialstrukturellen und technischen Entwicklungen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts kommt der Tod immer weniger als personales, das Subjekt intim betreffendes Problem in den Blick. Sichtweise und Vokabular der natur- bzw. sozialwissenschaftlichen Analyse substituieren zunehmend den Zugang zum Phänomen aus der personalen Ich-Perspektive. Eine existentielle Konfrontation mit dem eigenen Todesschicksal findet so nicht statt. Sich daraus ergebende Fragen, die das Ganze von Sein und Wirklichkeit betreffen, bleiben ungestellt.

Zweitens wurde festgestellt, dass individuell-expressive sowie normative Todeskonzepte zunehmend durch Kategorien aus dem instrumentellen und kognitiven Orientierungsbereich gefüllt werden. Fragen nach einem „guten Tod“ und nach der ästhetisch-expressiven Verarbeitung des Todesgeschehens durch den Sterbenden und sein Umfeld werden so immer mehr von funktional-ökonomischen und prozessual-rationalen Orientierungsmustern her beantwortet.

Josef Pieper öffnet dieses Ideengefüge. Für ihn ist der Tod ein existentielles Problem. Er stellt sich der Problematik nicht zuletzt vor dem Hintergrund seines eigenen Todesschicksals. Diese existentielle Konfrontation reißt einen Horizont auf, in dem sich Pieper gleichsam selbst zur Frage wird: warum mein Leben, wenn ich doch sterben muss? Für Pieper stellt sich mit der Frage nach dem Tod zwangsläufig auch die Frage nach dem Grund und dem Sinn seines Daseins als solches. Die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung des Todes kann für ihn daher unmöglich allein aus einer empirischen Perspektive, sondern nur im Zusammenspiel mit Philosophie und Theologie nachgegangen werden. Er sammelt zunächst die in der gesprochenen Sprache beinhalteten Aussagen über das Todesgeschehen und erweitert den inhaltlichen Radius des Ideengefüges auf außerempirische Deutungsräume. Die Aussagen der Menschensprache über den Tod sprengen die Auskünfte der naturwissenschaftlich-medizinischen und sozioökonomischen Bereiche. Pieper lässt zunächst alle möglichen Aussagen über das Phänomen zu und stellt sie in den Zusammenhang einer sachlichen Erörterung. Diese inkludiert die Ergebnisse der Einzelwissenschaften ebenso wie die

Interpretationen aus Mythologie, Philosophie und der christlichen Offenbarung. Nicht zuletzt ist es Piepers Anliegen, Inhalte der christlichen Überlieferung neu aufzuschließen und verstehbar zu machen. Pieper stellt auf diese Weise ein Interpretationsgefüge zusammen, das aus fünf, durchaus dichotomischen Begriffspaaren besteht. Für Pieper kann die adäquate Deutung des Todesgeschehens nur innerhalb dieses Begriffsfeldes geschehen. Wird auch nur ein Bedeutungsfeld nicht bedacht oder absolut gesetzt, kommt das Phänomen nicht hinreichend in den Blick. Der Tod ist für Pieper gleichzeitig:

1. Ende – Übergang
2. Schrecknis – Befreiung
3. Gewalttat – Reifung
4. Widerfahrnis – Tun
5. Natürliches – Widernatürliches

Für das Ideengefüge der modernen Medien- und Industriegesellschaften kommen weite Teile dieses Interpretationsgeflechts gar nicht oder nur sehr eingeschränkt in Frage. Das zweite und dritte Begriffspaar (Schrecknis – Befreiung; Gewalttat – Reifung) stellen personale normative Koordinaten dar. Personale normative Orientierungsmuster werden in den modernen Gesellschaften nach dem zweiten Weltkrieg zunehmend mit Inhalten aus dem instrumentellen bzw. wissenschaftlich-kognitiven Bereich gefüllt. Durch den zunehmenden Ausfall der Ich-Perspektive und der normierenden Prozessualisierung des Sterbens werden Deutungen, die den Tod als Schrecknis und Gewalttat (oder aber als Befreiung oder Reifung) ins Blickfeld rücken als Phänomene eines therapeutisch behandelbaren Prozesses gedeutet. Nicht selten werden sie als psychische Phasen gesehen, die bewusst „abgearbeitet“ werden können.

Die Auffassung der ontologischen Bejahung der Kreatur durch einen liebenden Schöpfergott ist nicht Teil des modernen Ideengefüges. Traditionelle Jenseitsvorstellungen sind mit dem Versagen der christlichen Todeskatechese auf dem Rückzug. Massenmedial inszenierte Heldentode und Trauerrituale suggerieren eine virtuelle Unsterblichkeit, die den Menschen freilich nicht als reales Individuum, sondern als inszenierte Figur betrifft. In diesem Zusammenhang haben „Befreiung“ und „Reifung“ eine rein immanente Bedeutung. „Befreiung“ erscheint so etwa als *Befreiung vom Leiden*. Eine Befreiung *auf etwas hin* oder eine Reifung *zu etwas* kommt nicht in den Blick. Der Tod stellt den irreversiblen Kollaps des biologischen Systems dar. Eine darüber hinausgehende Perspektive, die den ganzen,

individuellen Menschen betrifft, ist nicht Teil der modernen instrumentellen bzw. kognitiven Orientierungsmuster.

Daher fällt auch der zweite Teil des ersten Begriffspaars (Übergang) aus dem modernen Ideengefüge heraus. Zwar erleben westlich adaptierte und popularisierte Versionen des Glaubens an eine Wiedergeburt immer wieder eine Renaissance.²⁰² Weitaus dominanter aber ist die materialistisch-biologische Deutung des Todes als „Ganztod“. Hier löst sich der ganze Mensch in seine Bestandteile auf und kehrt als anonyme biologische Masse wieder in den Kreislauf der Natur zurück. Da die Person zum Zeitpunkt des physischen Ablebens sozial meist längst tot ist, der Tod also im Letzten als postvitalen Phänomen gedeutet wird, stellt sich die Frage nach einem „Übergang“ nach dem physischen Kollaps im Grunde ohnehin nicht. Der einschneidende Übergang fand bereits eine Stufe früher mit der Eingliederung in die zentrale Sterbinstitution statt. Nicht umsonst findet sich bei Feldmann die hochinteressante Beobachtung, dass die zentralen geriatrischen Institutionen der Industrienationen eine Art modernes „Jenseits“ im Sinne des Totenreiches darstellen²⁰³. Durch die Deutung des Phänomens als rein biologisches Faktum kommt auch die Möglichkeit des Todes als eine das Menschenleben aktiv beschließende Tat nicht in den Blick. Das primäre Ziel der prozessual orientierten Kontrolle des Sterbens durch diverse therapeutische und medizinische Instanzen ist das friedliche und unauffällige „Verlöschen“ des Menschenlebens. Der Tod kommt hier ausschließlich als Widerfahrnis in den Blick. Da der Tod in den modernen Industriestaaten primär als biologischer Kollaps erscheint, stellt sich die Frage nach der Widernatürlichkeit des Todes ebenfalls nicht.

Grundlegend für Piepers Denken ist die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung Gottes. Jedes Ding und jeder Mensch ist für Pieper ontologisch bejaht, gewollt und durch den liebenden Schöpfergott im Dasein gehalten. Es gibt für Pieper nur zwei Alternativen: entweder bejaht das Individuum seinen Status als Kreatur Gottes und interpretiert sein Leben als eine Hingabe an Gott oder aber es verneint diesen Status. Letztere Position wird nach Pieper bei J.P. Sartre

²⁰² Es ist allerdings zu beachten, dass sich das Subjekt in der westlichen Adaption der Lehre von der Wiedergeburt die immer neue Wiedergeburt *herbeiwünscht*, während der Hindu aus dem Kreislauf der ständigen Wiedergeburt *hinaus* will. Die Sehnsucht der westlichen Lehre von der Wiedergeburt scheint sich auf eine neue, vollere Existenz zu richten. Der Tod markiert hier jedenfalls nicht eigentlich einen Übergang, sondern stellt eher ein Katapult zur Erreichung eines neuen sozialen Status dar.

²⁰³ Siehe hierzu FELDMANN, Tod und Gesellschaft, 56 ff.

exemplarisch durchgehalten. Pieper argumentiert für die erste Alternative. In seinem Denken steht das Individuum seinem Schöpfergott gegenüber, von dem es geliebt und in seiner Individualität seinsmäßig bejaht wird. Diese grundsätzliche, individuelle Bejahung kann für Pieper auch mit dem Tod nicht aufhören. Erst vor diesem Hintergrund entschlüsselt sich seine Deutung des Menschentodes als widernatürliche Katastrophe *und* als Übergang, Befreiung und Reifung. Von hier aus eröffnet sich aber auch ein Hoffnungshorizont, der bei Pieper im glaubenden Vertrauen an die leibliche Auferstehung gipfelt. Der Tod kann mit Pieper als ein Akt der ultimativen Hingabe an den liebenden Schöpfergott verstanden werden: im letzten als ein zutiefst spiritueller Akt.

Mit seiner spezifischen Offenheit für die Auskünfte aus Theologie und Mythologie setzte sich Pieper immer wieder der Kritik aus, er hätte „von Anfang an und unablässig keineswegs Philosophie, sondern eben Theologie getrieben“²⁰⁴. In der Tat denkt Pieper den Zusammenhang von Theologie und Philosophie als zwei getrennte Sachbereiche, die in der Weise kontrapunktischer Polyphonie miteinander verwoben und aufeinander bezogen sind.²⁰⁵ Für Pieper ist es die Aufgabe der Theologie, die Offenbarungsinhalte tiefer zu erfassen und unter Wahrung ihrer Identität je neu aufzuschließen.²⁰⁶ Die Philosophie versucht sich fragend der Wirklichkeit unter verschiedenen Aspekten zu nähern und schließt dabei in einer „Haltung des schweigenden Vernehmens von Wirklichkeit“ das „Hören auf eine von wo auch immer kommende Antwort“²⁰⁷ mit ein. Dabei liegt die „Theologie der Philosophie ‚immer schon‘ vorauf, und dies nicht bloß im Sinn einer Zeitfolge, sondern im Sinn eines inneren Ursprungsverhältnisses; es ist eine vorgegebene, die Welt als Ganzes meinende Wirklichkeitsdeutung, woran sich das philosophische Fragen entzündet“²⁰⁸. Pieper verweist

²⁰⁴ WALD, Gegenwart der Philosophie, 40. Wald bezieht sich hier auf Piepers Schrift *Theologie – philosophisch betrachtet*, 129 ff.

²⁰⁵ RODEHEUT, Die Anwesenheit des Verborgenen, 62. Siehe auch MÜLLER, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie, 84 ff.

²⁰⁶ PIEPER, Theologie – philosophisch betrachtet, 129 ff. Siehe auch: PIEPER, Theologie und Pseudo-Theologie, 210 ff.

²⁰⁷ RODEHEUT, Die Anwesenheit des Verborgenen, 57

²⁰⁸ PIEPER, Was heißt philosophieren?, 59. Siehe auch: PIEPER, Das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, 305 ff.

hier auf die Größe des ursprünglichen Philosophiebegriffes bei Platon, der offen ist für den Mythos und die Überlieferung.²⁰⁹

Die spezifische Leistung Piepers besteht darin, die einzelnen Aussagen aus Sprache, Tradition und Wissenschaft in einer sachlichen Erörterung zu entschlüsseln und vor dem Hintergrund der Erfahrung des zeitgenössischen Menschen ins Gespräch zu bringen. Das Ergebnis ist eine Deutung des menschlichen Todes, die rational verantwortbar die christliche Auferstehungshoffnung ins Spiel bringt. Der Trend zur Enthäuslichung, Entpersonalisierung und Biologisierung des Todes in den modernen Industrie- und Mediennationen hat kein absehbares Ende. Pieper gibt kein Rezept für eine sozioökonomische Trendwende. Vielmehr argumentiert er für eine redliche und unverkürzte, individuell-performative Auseinandersetzung mit dem eigenen Todesschicksal.

²⁰⁹ In jüngerer Zeit stimmte Odo Marquard diesem Ansatz zu: „Die Notwendigkeit der Tradition – im Singular oder im Plural – habe ich inzwischen begriffen: unser Leben ist kurz; darum haben wir nicht die Zeit, alles oder auch nur das meiste neu zu regeln und von vorn anfangen zu können; [...] Zukunft braucht Herkunft, denn – *vita brevis* – wir müssen an Traditionen anknüpfen. Und wer da zu wenig Traditionen hat, ist arm dran: philosophisch reicht es bei ihm vielleicht nicht so recht zu einer Position, sondern allenfalls zu Pointen.“ (MARQUARD, Der Philosoph als Schriftsteller, 20)

Verzeichnis der verwendeten Literatur

ARIÈS, Philippe, **Geschichte des Todes**, Paris 1978

FECHTRUP, Hermann, **Sprache und Philosophie**, Münster 1996

FELDMANN, Klaus, **Tod und Gesellschaft**, Frankfurt am Main 1990

FICHTE, Gottlieb, **Einige Vorlesungen über die Bestimmungen des Gelehrten**, Leipzig 1911

KANT, Emmanuel, **Kritik der praktischen Vernunft**, Leipzig 1920

KOLAKOWSKI, Leszek, **Über die Rationalisierung des Todes**, in: Hans Ebeling (Hg.), *Der Tod in der Moderne*, 98 ff, Königstein/Ts 1979

KÜBLER-ROSS, Elisabeth, **Interviews mit Sterbenden**, Stuttgart 1974

MARCEL, Gabriel, **Geheimnis des Seins**, Wien 1952

MARQUARD, Odo, **Der Philosoph als Schriftsteller**, in: Fechtrup, Hermann / Schulze, Friedbert / Sternberg, Thomas (Hg.), *Sprache und Philosophie*, 9 ff., Münster 1996

MÜLLER, Klaus, **Das Verhältnis von Philosophie und Theologie**, in: Fechtrup, Hermann / Schulze, Friedbert / Sternberg, Thomas (Hg.), *Die Wahrheit und das Gute*, 75 ff., Münster 1999

PIEPER, Josef, Werke, hg. von Berthold Wald, Hamburg 1995-2008

Bd. 2:

Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs, 440 ff., Hamburg 2001

Bd. 3:

Das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, 300 ff., Hamburg 1995

Der Philosophierende und die Sprache, 199 ff., Hamburg 1995

Was heißt philosophieren?, 5 ff., Hamburg 1995

Verteidigungsrede für die Philosophie, 76 ff., Hamburg 1995

Bd. 5:

Die Wirklichkeit und das Gute, 48 ff, Hamburg 1997

Tod und Unsterblichkeit, 280 ff., Hamburg 1997

Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre, 171 ff., Hamburg 1997

Über den Begriff der Sünde, 207 ff., Hamburg 1997

Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, 99 ff., Hamburg 1997

Welt und Umwelt, 180 ff., Hamburg 1997

Bd. 7:

Tod und Unsterblichkeit (1959), 314 ff., Hamburg 2000

Sünde – eine Fehlleistung, 269 ff., Hamburg 2000

Theologie – philosophisch betrachtet, 129 ff., Hamburg 2000

Theologie und Pseudo-Theologie, 210 ff., Hamburg 2000

RODEHEUT, Guido, **Die Anwesenheit des Verborgenen**. Zugänge zur Philosophie Josef Piepers, Münster 1997

SCHUMACHER, Bernhard, **Rechenschaft über die Hoffnung**. Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie, Ostfildern 2000

WALD, Berthold, **Gegenwart der Philosophie**, in: Fechttrup, Hermann / Schulze, Friedbert / Sternberg, Thomas (Hg.), Sprache und Philosophie, 23 ff., Münster 1996

WALD, Berthold, **Wende zum Menschen**, in: Pieper, Josef, Werke, hg. von Berthold Wald, Bd. 5, 399 ff., Hamburg 1997

WEIL, Simone, **Schwerkraft und Gnade**, München 1952

ZULEHNER, Paul Michael, **Sterben und sterben lassen**, Düsseldorf 1991

Zusammenfassung

Das Sterben in den Industrie- und Mediennationen des 20. Und 21. Jahrhunderts ist geprägt von einer fundamentalen *Differenzierung des Todesbegriffes*. Dieser Differenzierung zufolge erfolgt das Sterben des Individuums auf drei, voneinander relativ unabhängigen Ebenen. So kann zwischen dem sozialen, dem physischen und dem Tod des individuellen Bewusstseins unterschieden werden. Durch die soziokulturelle, technische und medizinische Entwicklung seit dem zweiten Weltkrieg findet die existentielle Auseinandersetzung mit dem individuellen Todesschicksal immer weniger statt. Der Tod kommt als physisch-medizinisches bzw. als soziales Faktum in den Blick, die individuelle, intim-personale Ebene steht im Hintergrund.

Die Differenzierung des Todes kann aber auch in sozialstruktureller Hinsicht nachgewiesen werden. Die zentralen gesellschaftlichen Subsysteme sind autonom und haben ihre je eigenen Orientierungsmuster: die normative, die expressive, die instrumentelle sowie die kognitive Orientierung. Durch die dominanten gesellschaftlichen Deutungsmuster der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts werden die expressiven und normativen Todeskonzepte zunehmend durch Kategorien aus dem instrumentellen und kognitiven Orientierungsbereich gefüllt. Fragen nach einem „guten Tod“ und nach der ästhetisch-expressiven Verarbeitung des Todesgeschehens durch den Sterbenden und sein Umfeld werden so mehr und mehr von funktional-ökonomischen und wissenschaftlich-rationalen Orientierungsmustern her beantwortet.

Josef Pieper öffnet in seinem Werk *Tod und Unsterblichkeit* (1968) diese Perspektive. Er erweitert das Ideengefüge mit den normativen und expressiven Bereichen von Philosophie, Theologie, Mythos und Tradition bedeutend aus. Pieper führt also eine sachliche Diskussion, die Raum für *alle möglichen Aussagen* im Bezug auf das Todesphänomen zulässt.

Pieper argumentiert auf diese Weise für ein Interpretationsgefüge, das aus fünf dichotomischen Begriffspaaren besteht. Der Tod ist gleichzeitig:

1. Ende – Übergang
2. Schrecknis – Befreiung
3. Gewalttat – Reifung
4. Widerfahrnis – Tun
5. Natürliches – Widernatürliches

Auf diese Weise kann Pieper eine Interpretation vorlegen, die vor dem Hintergrund der Erfahrung des modernen Menschen die christliche Hoffnung auf die individuelle Auferstehung einschließen kann.

Abstract

Josef Pieper is amongst the most read German Philosophers of the 20th century. After the catastrophic impact of German National Socialism and faced with the different totalitarian systems of the 20th century, he tried to develop a cogent Christian anthropology. His thought evolves a philosophical method open to theological interpretations. He shows how the philosophical thought of Plato and Aristotle was open to non-philosophical answers based on the mythical and theological traditions of the time. For Josef Pieper, the mythical tradition of antiquity has been superseded by Christianity. He describes the conjunction of Philosophy and Theology as a *polyphonic counterpoint*. In doing so, he stresses that important philosophical questions are dependent on certain theological presuppositions (they may consist in the rejection of certain theological views), especially if philosophy concerns the reason of there being things (*Grund des Seienden*) as well as their essence (*Wesen*).

In his book *Tod und Unsterblichkeit* (Death and Immortality, 1968), Pieper sets out to discuss the phenomenon of human death in the 20th century. In European societies after the Second World War, death often is conceived as the mere biological collapse of the human body. Most members of modern societies die at a quite old age in central institutions far away from vital society. If the elderly person moves into such a institution, her social life has already ended. The physical death of the person is under control of medical staff. Central aim of the medical treatment is the peaceful and quiet fadeout of the bodily functions. Because the social life ends long before the actual physical collapse, public rituals or prayers regarding the afterlife of the dead are in decline since the Second World War. Death seems to be primarily a social and a physical fact. The existential confrontation of the individual with his own mortality (in terms of the first-person-singular-perspective) is not part of our cultural setting. Questions regarding the afterlife appear to belong to the realm of esoteric eccentricity.

In his interpretation, Pieper brings together medical, philosophical and theological thought. He opens the quite confined postmodern view of human death and allows *all possible interpretations*, especially those available through Plato, Aristotle and Thomas Aquinas. He scrutinizes them under the preposition of human experience. For Pieper, the existential problem of human death begs fundamental questions. He offers a sensible concept of creation, based on the thought of Thomas Aquinas. Because man is a creature, individually loved and held into being by the creator, there opens up a perspective of hope. For Pieper, there are only two possibilities: either to accept the status of being a creature or rejecting it. For the latter possibility, life and subsequently death are absurd altogether. In the case of the former

possibility, death is the last stage of man's active unfolding which takes place in the catastrophic scenery of the separation of body and soul. By employing an argument developed by Thomas Aquinas, Pieper argues the incorruptibility of the human soul by its ability to grasp and communicate true knowledge.

Biographie

- Geboren am 25. April 1982 in Trostberg (bei München)
- 1993 Eintritt in das humanistische Musikgymnasium der Regensburger Domspatzen
- 2002 Abitur am humanistischen Musikgymnasium der Regensburger Domspatzen
- 2002/2003 Noviziat der Dominikaner in Worms
- Ab Sommersemester 2003 Studium der Musikwissenschaft, Theologie und Kirchenmusik an der Universität Wien
- 2006/2007 Studium an der University of Oxford, Blackfriars College
- 2008 Magister der Musikwissenschaft (Uni Wien)
- 2009 (geplant) Magister der Theologie (Uni Wien)