

Anna E. Scholz

Name und Erinnerung

Anthropologische
und theologische Perspektiven
auf Personalität und Tod



Hermeneutik und Ästhetik

Name und Erinnerung

Hermeneutik und Ästhetik (HuÄ)

Herausgegeben von Philipp David, Thomas Erne,
Malte Dominik Krüger und Thomas Wabel

Anna E. Scholz

Name und Erinnerung

Anthropologische und theologische
Perspektiven auf Personalität und Tod



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Anna Elisabeth Scholz, Dr. theol., Jahrgang 1982, wurde in Kassel zur Erzieherin ausgebildet und studierte danach Evangelische Theologie in Berlin und Marburg. Sie war wissenschaftliche Mitarbeiterin am Hans-von-Soden-Institut Marburg und ist Pfarrerin im Kirchenkreis Marburg. Anna Scholz ist Mitglied der Schleiermacher-Gesellschaft und Vorstandsmitglied der Jägervereinigung Marburg.



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06876-0 // eISBN (PDF) 978-3-374-06877-7
www.eva-leipzig.de

Meinen Eltern

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2019/2020 von der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg angenommen wurde.

Mein Dank gilt zuvörderst Herrn Prof. Claus-Dieter Osthöwner, der die Entstehung der Arbeit mit Beharrlichkeit und Geduld begleitet hat, außerdem Herrn Prof. Dr. Malte Dominik Krüger für die Anfertigung des Zweitgutachtens und, wie auch Herrn Prof. Dr. Thomas Erne, Herrn Prof. Dr. Philipp David und Herrn Prof. Dr. Thomas Wabel, für die Aufnahme in die Reihe »Hermeneutik und Ästhetik«. Ebenso danke ich Frau Dr. Annette Weidhas und der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für die gute Zusammenarbeit. Frau Prof. Dr. Ulrike Wagner-Rau, die viele hilfreiche Hinweise gegeben hat, gilt mein besonderer Dank.

Entstanden ist die Arbeit im Rahmen meiner Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Hans-von-Soden-Institut Marburg. Dafür danke ich der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, die mir diese Zeit ermöglicht hat, ebenso für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Auch dem Pfarrverein der EKKW sowie der Stiftung Deutsche Bestattungskultur gilt mein herzlicher Dank für die Unterstützung der Drucklegung.

Ohne zahlreiche Menschen, die den Entstehungsprozess mit Interesse und Zutrauen begleitet haben, wäre dieses Buch nicht fertig geworden. Allen voran danke ich von Herzen meinem Vater Dr. Frithard Scholz für anregende Gespräche, ermutigende Worte und nicht zuletzt für die Unterstützung beim Korrekturlesen. Herrn Prof. Dr. Roderich Barth und Herrn Prof. Dr. Frank-Thomas Brinkmann danke ich für die Gelegenheit zur Teilnahme an ihren Doktorandenkolloquien, für vielseitigen Austausch und kritische Rückfragen sowie allen Teilnehmern des Gießener und Leipziger Doktorandenkolloquiums und den Mitarbeitern am Hans-von-Soden-Institut für die herausfordernden und wertschätzenden Diskussionen. Herrn Prof. Dr. Anselm C. Hagedorn, Katharina Scholl, Jan Hofmann, Marilena Savino, Georgia Wendorf und Silke Müller danke ich für ihre unerschöpfliche Geduld, ihr Zuhören, ihr Vertrauen in den Abschluss des Projekts und natürlich: für Weißwein, Humor und Herzensfreundschaft.

VORWORT

Meine Mutter Christiane Berthold-Scholz und meine Großeltern haben mich auf meinem Weg stets unterstützt, materiell und ideell. Ohne sie wäre ich nicht da, wo ich heute bin. Ihnen gilt mein tiefer persönlicher Dank, außerdem den Marburger Jagdfreunden, die für die dringend notwendigen Perspektivwechsel zwischendurch zu sorgen wussten. Birgit und Dr. Thomas Knüpfer danke ich für die Ermöglichung des »Schreibexils« in ihrem Haus in Holland, wo große Teile der Arbeit entstanden sind. Zu guter Letzt danke ich meiner Tochter Louisa Margarethe Scholz und meinem Partner Hans Uwe Feith. Ihr wisst schon, wofür ...

Marburg, im Januar 2021

Anna Elisabeth Scholz

Inhalt

I Einleitung	13
1. Perinataler Tod und Personalität: Problemstellung.....	13
2. Personalität und Tod: Problemgeschichtliche Tendenzen.....	16
2.1 Personalität.....	16
2.2 Tod.....	25
3. Konzeption der Arbeit.....	37
II Helmuth Plessners Anthropologie zwischen Naturphilosophie und Lebenshermeneutik	41
1. Philosophische Anthropologie am Beginn des 20. Jahrhunderts.....	41
2. Die Stufen des Organischen und der Mensch.....	49
2.1 Doppelaspektivität statt Dualismus: Plessners Kritik an Descartes.....	51
2.2 Die menschliche Lebensform als exzentrische Positionalität.....	59
2.3 Die Mitwelt als Lebenssphäre des Menschen.....	61
2.4 Die anthropologischen Grundgesetze.....	65
2.5 Personalität als Sozialität: Die Mitwelt als Ort personaler Relation.....	70
3. Die Deutung des Todes in Plessners Entwurf.....	72
3.1 Zeit, Tod, Ewigkeit.....	74
3.2 Heideggers »Sein zum Tode« und Plessners Kritik.....	80
3.3 Plessners Todesdeutung als Brücke zur Theologie.....	85
III Der Tod in der Theologie der Nachkriegszeit	91
1. Motivlagen und Stoßrichtungen.....	92
2. Paul Tillich: Der Mut zum Sein im Zeitalter der Angst.....	99

INHALT

3. Wolfhart Pannenberg: Der gottoffene Mensch auf dem Weg zur Vollendung.	117
4. Eberhard Jüngel: Versammlung, Verewigung, Offenbarung.	128
5. Gerhard Ebeling: Versöhnung durch den Tod des Todes.	136
6. Menschsein zwischen Endlichkeit und Ewigkeit.	147
IV Anthropologische Perspektiven auf Personalität und Tod in der Gegenwart: Leib, Raum, Resonanz, Sprache.	163
1. Anthropologie, Medizin und Phänomenologie: Thomas Fuchs.	166
1.1 Phänomenologie als antireduktionistische Methode.	167
1.2 Der Leib als Zentrum der Person: Die Reformulierung des Doppelaspekts.	177
1.3 Die Raumanalyse: Richtungsraum, Stimmungsraum, personaler Raum.	191
1.4 Fazit: Personalität als Leib im Raum.	208
2. Soziologie und Philosophie: Hartmut Rosa, Vladimir Jankélévitch, Hans Blumenberg.	212
2.1 Rosa: Resonanz, Unverfügbarkeit und das Problem des Todes.	214
2.2 Jankélévitch: Das Wissen des Nichtwissens und der unersählbare Augenblick.	234
2.3 Blumenberg: Metapher und Unbegriffliches.	239
2.4 Resümee und Übergang: Das Leben, der Tod und die Sprache des Trostes.	254
V Theologische Perspektiven der Gegenwart.	267
1. Der Deutungshorizont religiösen Erlebens: Ulrich Barth.	267
2. Religion und Bildtheorie: Malte Dominik Krüger.	273
VI Fazit.	279
1. Metaphern und Symbole im Umgang mit dem Tod.	279
1.1 Ewigkeit als Zeitmetapher.	280
1.2 Jenseits als Raummetapher.	284

2. Der Name als Trost – die tote Person in der Zeit.	288
3. Bilder und Monumente als Zeichen der Erinnerung – die tote Person im Raum.	290
4. Schluss: Trauerrituale als Ausdruck symbolischer Verkörperung der Person in Raum und Zeit.	293
Literatur.	303

I Einleitung

Eine Friedhofskapelle in Marburg im Jahr 2016. Etwa 50 Menschen sitzen in den Bankreihen, augenscheinlich aus unterschiedlichen Milieus und mit verschiedenen kulturellen Hintergründen. Was sie verbindet und hier zusammenführt, ist: Sie sind Eltern, bloß weiß das außerhalb des Kontextes wohl niemand. Vorn steht ein kleiner weißer Sarg. 35 Kinder liegen darin, sogenannte »Sternenkinder«. Kinder, die vor oder im Umfeld der Geburt verstorben sind, werden hier gemeinsam bestattet. Die Pastorin liest einen Psalm, Psalm 139. Der leitende Pathologe und der Leiter der Gynäkologie des Marburger Klinikums sind gekommen. Sie zünden für jedes Kind eine Kerze an und nennen seinen Namen.

1 Perinataler Tod und Personalität: Problemstellung

Als Phänomen stellt sich in der beschriebenen Situation dar: Hier wird ein Abschied ermöglicht von einem Leben, das nie öffentlich in Erscheinung getreten ist.¹ Keins der Kinder konnte je sein Leben selbstständig vollziehen, es gibt keine Lebensgeschichte, die man erzählen könnte. Im öffentlich-rechtlichen Sinne haben »Sternenkinder« in der Regel keinen personalen Status, zumindest werden sie nicht ins Personenstandsregister eingetragen. Es besteht allerdings seit 2013 die Möglichkeit, eine Totgeburt auch mit einem Geburtsgewicht unter 500g beim Standesamt zu melden und eine Geburtsbescheinigung zu erhalten.² Diese

¹ Vgl. dazu <http://www.deutschlandradiokultur.de/verstorbene-kinder-zu-frueher-abschied.1278.de.html?dram%3Aarticle—id=337586>, Beitrag vom 22. 11. 2015, Zugriff am 3. 3. 2017.

² Vgl. <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/themen/familie/sternenkinder/75368>, Zugriff am 21. 11. 2018. Diese rechtliche Regelung bildet m. E. einen Hiatus ab: Im juristischen Sinne gelten diese Kinder eigentlich nicht als Personen, dennoch will man im Sinne der Hinterbliebenen ihre personale Existenz anerkennen – sie erhalten nicht den Status einer Rechtsperson, werden aber gleichwohl als Familienmitglieder anerkannt

Änderung im Personenstandsrecht geht zurück auf die Initiative betroffener Eltern, denn für sie sind diese Kinder mehr als Fälle in Krankenakten. Für die Eltern sind sie Kinder, und sie begründen zugleich das Elternsein der im Raum anwesenden Menschen. Das Ritual, das im Rahmen der Bestattungsfeier vollzogen wird, bringt das zum Ausdruck. Auch diese Kinder sind Teil interpersonaler Relationen und werden mit der Nennung ihres Namens im Rahmen eines persönlichen Abschieds als Individuen anerkannt bzw. als die Personen gewürdigt, als die sie ihren Eltern gelten.³

Im Folgenden soll der Frage nach den Ermöglichungsbedingungen dieses Anerkennungs vollzugs, der die toten Kinder als Personen erscheinen lässt, nachgegangen werden. Dabei liegt die Frage zugrunde, inwiefern sich hier von Personalität sprechen lässt und welche Funktion in diesem Zusammenhang das (religiöse) Ritual angesichts des Todes erfüllt. Überdies soll ausgehend von dem spezifischen Phänomen der »Sternenkinder« dabei eruiert werden, inwiefern sich überhaupt von einer Kontinuität der Person über den Tod hinaus sprechen lässt und welche anthropologischen und theologischen Implikationen eine solche Annahme grundieren. Dem zugrunde liegt die These, dass Menschen zu ihren Toten in irgendeiner, noch näher zu bestimmenden, Weise eine personale Beziehung aufrechterhalten. Es gilt also, zu ermitteln, wie diese beschaffen ist und in welcher Weise sie sich diesseits magischer oder esoterischer Vorstellungen auch im anthropologischen Sinne begründen lässt.

Wer oder was eine Person ist, scheint eine im Kontext der mit dieser Frage befassten Wissenschaftsdisziplinen bisher stets nur perspektivisch beantwortete Frage zu sein. Zugleich stellt sich anhand des Ausgangsphänomens die Aufgabe einer multiperspektivischen Antwort. Grob lassen sich im zeitgenössischen Diskurs drei Grundlinien ausmachen, die für die Philosophie der Person kennzeichnend sind.

Michael Quante verweist auf diese drei Verwendungsweisen des Personbegriffs, die mit je unterschiedlichen epistemologischen Zugangsweisen zur Thematik verknüpft sind. Erstens gilt der Personbegriff als ein deskriptiver Begriff,

und ins Stammbuch eingetragen, vgl. dazu Böcker, J.: Frühe Tode. Verräumlichungen der Trauer um Ungeborene, in: Benkel, T. (Hg.): Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016, 317-338, 317.

³ Vgl. Morgenstern, A.: Gestorben ohne gelebt zu haben. Trauer zwischen Schuld und Scham, Stuttgart 2005, 11f.

mit Hilfe dessen der Personstatus einer Entität mit bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten zugeschrieben wird, ohne damit eine normative Bestimmung dieses Status zu verbinden.⁴ Die normative Verwendungsweise bildet die zweite Möglichkeit der Verhandlung von Personalität und ist verbunden mit der Zuerkennung bzw. Anzeige eines spezifischen ethischen Status der als Person bezeichneten Entität. Als dritte Möglichkeit benennt Quante eine Kombination beider Verwendungsweisen, bei der aus der Ableitung des Personstatus aus dem Vorhandensein bestimmter Eigenschaften der ethische Status der als Person bezeichneten Entität resultiert.⁵

Der Ansatz, das Personsein mit Hilfe deskriptiver Kriterien bestimmen bzw. ermitteln zu wollen, wird in den gegenwärtigen Beiträgen zur Philosophie der Person überwiegend kritisch beurteilt.⁶ Eher lassen sich Tendenzen beobachten, die die Sinnbedingungen des Personbegriffs und seiner Verwendung in den Blick nehmen⁷ und damit auf anerkennungstheoretische Fragestellungen verweisen. Diese sind insbesondere in Hinblick auf das Ausgangsphänomen der Sternenkinder von Bedeutung, denn hier werden Menschen als Personen anerkannt, deren Personalität sich nicht mittels kriterialer Merkmale, wie Vernunft, Autonomie etc., fixieren lässt. Es handelt sich folglich offenbar um einen von solchen Merkmalen unabhängigen Vorgang von relationaler Anerkennung. Zugrunde liegt die These, dass sich Personalität als inter- bzw. transsubjektive Übereinkunft konstituiert. Diese bedarf einer öffentlichen Geltung.⁸ Der Tod, der landläufig als Ende des Lebens verstanden wird, hat im Falle der Sternenkinder die Funktion einer Eintrittsbedingung in den Raum der Öffentlichkeit. Das diesen Tod be-

⁴ Vgl. Quante, M.: Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Frankfurt/M. 2002, 17.

⁵ Vgl. a. a. O., 18 f.

⁶ Prominent vertreten wurde ein solcher Ansatz im 20. Jh. durch Parfit, D.: *Persons and Reasons*, Oxford 1989. Parfit bindet die Konstitution von Personalität an spezifische Eigenschaften, was dazu führt, dass unter bestimmten Umständen auch nicht-menschliche Wesen bzw. sogar »intelligente« Maschinen als Personen gelten können.

⁷ Vgl. Wunsch, M. / Römer, I.: *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, Münster 2013, 10; die Autoren bieten einen Überblick über die jüngsten Publikationen.

⁸ Vgl. dazu auch Krüger, H. P.: *Zwischen Lachen und Weinen. Das Spektrum menschlicher Phänomene I*, Berlin 1999, 17–30, bes. 28.

gleitende Abschiedsritual ist somit paradoxerweise zugleich Ausdruck einer Aufnahme der toten Menschen in den Raum der sozialen Welt. Diese Phänomene anthropologisch zu begründen und theologisch zu deuten, ist das Ziel dieser Arbeit.

2 Personalität und Tod: Problemgeschichtliche Tendenzen

Sowohl in der Philosophie wie auch in der Theologie lässt sich in den letzten Jahrzehnten ein größeres Interesse an den Themen »Personalität« und »Tod« beobachten. Im Folgenden werde ich die Genese dieser Diskurse skizzieren, um ideengeschichtlich zu plausibilisieren, in welchem Kontext sich die, mit der Entwicklung der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert gegebene, Neuausrichtung des Nachdenkens über Personalität bewegt, die anhand des Ansatzes von Helmuth Plessner genauer zur Darstellung kommen wird und in welchem Horizont sich die theologische Kommentierung der Problemlage bewegt (vgl. dazu Kap. II+III). Die Debattenlage der Gegenwart wird dabei bereits kurz aufscheinen, eine ausführliche Kontextualisierung dieses Zusammenhangs wird anschließend vorgenommen (vgl. dazu Kap. IV, V, VI).

2.1 Personalität

Die Frage nach Personalität und personaler Identität, sowie deren Konstitutionsbedingungen ist nicht neu, sondern durchzieht die Philosophiegeschichte von ihren Anfängen her. In den letzten Jahren hat es dazu einige Publikationen gegeben, die die Entwicklungsgeschichte des Personbegriffs nachzuzeichnen versuchen, oder auf der Basis dieser Entwicklungsgeschichte eigene Philosophien der Person entwickeln.⁹ Daran wird bereits deutlich, dass das Thema auch in der

⁹ Als Beispiele seien hier benannt: Sturma, D.: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn 1997, wie auch ders.: Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie, Paderborn 2001; Quante, M.: Person, Berlin/Boston ²2012, Spaemann, R.: Personen. Versuche über den Unterschied von »etwas« und »jemand«, Stuttgart ³2006, Römer, I. / Wunsch, M.: Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven,

aktuellen Diskurslage keineswegs als abgeschlossen gelten kann und verschiedene Perspektiven zulässt.

Erste Verwendungsweisen des Personbegriffs im Kontext der antiken Philosophie rekurrieren auf die Welt des Theaters. Die etymologische Herkunft des Personbegriffs findet sich im Kontext der Bühnenwelt; »persona« als »Maske« bzw. »Rolle« zielt auf einen am Drama orientierten Ursprung der Auseinandersetzung mit dem Personbegriff, diesseits metaphysischer Konnotationen.¹⁰ Als Bezeichnung einer spezifischen sozialen Funktion und damit verbundenen Pflichten¹¹ findet der Begriff in der Öffentlichkeit der römischen Antike ebenso Verwendung¹² wie auch im Umfeld der Frage nach der Konstitution der menschlichen Lebensform, dem Rekurs auf die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks sowie auf Institutionen.¹³

Im mittelalterlichen Denken kam es zeitweise zur Aufhebung der selbstverständlichen Bindung des Personen- an den Menschenbegriff, indem der Personbegriff eher auf außer- bzw. übermenschliche Wesen wie Gott oder Engel bezogen wurde,¹⁴ wohingegen dem Menschen der personale Status nicht unbedingt zuerkannt worden ist bzw. erst in zweiter Linie überhaupt die Frage nach einer Personalität des Menschen virulent wurde.¹⁵ Erst unter neuzeitlichen Bedingungen ist es Sturma zufolge erneut zu einer fixen Verbindung des Personen mit dem Menschenbegriff gekommen.¹⁶

Zwar hat sich im Zuge der Entwicklung der christlichen Theologie bereits in der antiken Welt, vornehmlich durch die Verbindung christlichen und stoischen Gedankenguts, die Vorstellung eines Personalitätskonzepts entwickelt,

Münster 2013. Einen Überblick über die historische Genese und Verwendung des Personbegriffs bietet auch Fuhrmann, M. u. a.: Art. Person, in: HWP Bd. 7, Darmstadt 1989, 270–338.

¹⁰ Vgl. Sturma, Philosophie, a. a. O., 46.

¹¹ Vgl. Jauß, H. R.: Ich selbst und der Andere, Bemerkungen aus hermeneutischer Sicht, in: Ders.: Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart 1999, 122–135, 123.

¹² Vgl. dazu auch Plessner, H.: Die Frage nach der *Conditio Humana*, in: Ders.: *Conditio Humana*, GSVIII, Frankfurt/M., 1983, 198 ff.

¹³ Vgl. Sturma, Person, a. a. O., 11–24, 18.

¹⁴ Vgl. dazu auch Kible, B. Th.: Art. Person II., in: HWP Bd. 7, a. a. O., 283–300.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. Sturma, a. a. O.

indem Leib und Seele als Merkmale einer Person als jeweils substantiell voneinander geschiedene Größen vorgestellt wurden.¹⁷ In der mittelalterlichen Philosophie etablierte sich dann allerdings eine Kontroverse zwischen substanzontologischen und relationstheoretischen Personkonzepten,¹⁸ zugleich wurde der individuell-lebensgeschichtliche Sinn des Personbegriffs akzentuiert.¹⁹ Im Gefolge der mittelalterlichen Augustinrezeption wurde die Erinnerung als Teil der Konzeption von Personalität in die Debatte eingebracht, womit bereits Gedanken vorweggenommen wurden, die später bei Locke eine prominente Rolle einnehmen.²⁰ Zugleich etablierte das christliche Denken weiterhin die Vorstellung einer unsterblichen Seele, womit sich eine Art teleologischer Zug in den Personbegriff implementierte.²¹

Im Gefolge dieser Denkrichtungen entwickelte sich dann im neuzeitlichen Denken Descartes die Konzeption eines strikten ontologischen Dualismus von Körper und Geist bzw. Leib und Seele, infolgedessen die Person als eine Kombination aus körperlicher und geistiger Substanz gedacht worden ist, die als *res extensa* und *res cogitans* bezeichnet wurden. Zwar kann Descartes selbst zuweilen von einer essentiellen Einheit dieser beiden Größen, die sich in der Person realisieren, sprechen. Allerdings bleibt der Substanzdualismus dennoch fundamental, die menschliche Leiblichkeit ist kein wesentlicher Bestandteil des Ichs, und insofern geht Descartes von einer von Welt und Mitmenschen unabhängigen reinen Subjektivität aus.²² Erst bei Locke ist dieser Ansatz erkenntnistheoretisch transformiert worden. Locke analysiert das personale Selbstbewusstsein unter der Perspektive einer diachronen personalen Identität.²³ Zentral hierbei ist die Unterscheidung von Mensch und Person. Der Begriff »Mensch« bezieht

¹⁷ Vgl. Mohr, G.: Einleitung. Der Personbegriff in der Geschichte der Philosophie, in: Sturma, Person, a. a. O., 25–36, 26.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 28.

¹⁹ Vgl. Sturma, Philosophie, a. a. O., 49.

²⁰ Vgl. Mohr, a. a. O., 28.

²¹ Vgl. Sturma, Philosophie, a. a. O., 50.

²² Vgl. Schütt, H. P.: Art Person III., in: HWP Band 7, a. a. O., 300–322, bes. 302.

²³ Vgl. Mohr, a. a. O., 29 f. Vgl. aus theologischer bzw. religionsphilosophischer Perspektive zu Lockes Ansatz auch ausführlich Zarnow, C.: Religion und Identität. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Perspektiven des Identitätsbegriffs, Tübingen 2010, bes. 59–83.

sich bei Locke auf die natürliche Verfassung des Menschen in Form der Organisationseinheit verschiedener materieller Teile, wohingegen »Person« als nicht-substanzielle Bestimmung eines Wesens im Sinne einer qualitativ zu fassenden Rolle gilt.²⁴ Für Locke ist die Person gegeben in der Verknüpfung vergangener und gegenwärtiger Erinnerung zu einem bewussten Leben.²⁵ Damit stellt er Vernunftbestimmungen wie Reflexionsfähigkeit und Moralität ins Zentrum seiner Konzeption und verleiht dieser damit eine Neubestimmung, indem er die Identität des Selbstbewusstseins als den Fokus der Definition des Personbegriffs ausweist.²⁶ Damit löst Locke den Personbegriff vom Begriff des Menschen – es sind Menschen denkbar, die nicht zu jedem Zeitpunkt ihres Lebens als Person zu gelten haben.²⁷ Ein Ertrag dieser Theorie besteht in der Loslösung der Person vom Konzept eines substanziellen Personkerns hin zu einer Konzeption persistenter Identität, die sich als »bewusstseinsimmanentes Relationsgefüge«²⁸ bezeichnen lässt. Damit bindet er die diachrone Identität der Person an das Ausmaß der persönlichen Erinnerung als dem alleingültigen Kriterium personaler Identität. Wie sich allerdings solche Erinnerungen als die je persönlichen im Sinne einer Ich-Identität identifizieren lassen, bleibt hier offen.²⁹ Die Kritik an Locke, vorgebracht u. a. von Leibniz und Wolff, besteht vorrangig in deren Festhalten an einer transtemporal identischen Seelensubstanz als der Konstitutionsbedingung von Personalität.³⁰ Bei Leibniz gilt diese als Einheitsprinzip, in dem die unterschiedlichen Bewusstseinszustände eines Individuums a priori verwurzelt sind.³¹ Im Unterschied zu Locke fasst Leibniz personale Identität nicht als Relationsgefüge auf, sondern verleiht ihr den Anstrich einer Qualität der Seelensubstanz.³² Von der Basis dieses Problemhorizonts aus formierte sich ein Neuansatz der Bestimmung der Person bei Kant, Fichte und Hegel.

²⁴ Vgl. Thiel, U.: Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Sturma, Person, a. a. O., 79–101, hier 84 ff.

²⁵ Vgl. Mohr, a. a. O., 30.

²⁶ Vgl. Sturma, Philosophie, a. a. O., 53.

²⁷ Vgl. Quante, Person, a. a. O., 42.

²⁸ Vgl. Zarnow, a. a. O., 81.

²⁹ Vgl. a. a. O., 81 f.

³⁰ Vgl. Mohr, Einleitung, a. a. O., 31.

³¹ Vgl. Zarnow, a. a. O., 126.

³² Vgl. a. a. O., 127.

Kants Bestimmung des Personbegriffs steht im Kontext einer Neukonzeption der Metaphysik und ihrer Zielsetzungen.³³ Dabei erfährt der Begriff der Person im Kontext der Entwicklung seiner Theorie der nicht-empirischen Begriffe, insbesondere seiner Konzeption der Ideen der reinen Vernunft, mehrere Transformationen bzw. Präzisierungen.³⁴ Im Rahmen seiner »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« bestimmt Kant den Personbegriff anhand von Selbstbezüglichkeit und diachroner Identität,³⁵ wobei er zwischen dem physischen Charakter, der die Naturanlagen des Menschen beinhaltet, und der Vernunftfähigkeit des Menschen unterscheidet.³⁶ Diese kognitiv verorteten Eigenschaften werden zugleich die Bedingung für die moralische Dignität des Personstatus in Geltung gebracht. In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« wird im Rahme der dortigen Formulierung des Kategorischen Imperativs der Personstatus mit der Selbstzweckhaftigkeit personalen Lebens begründet, die sich aus der Vernunftbegabtheit und der daraus resultierenden Zurechnungsfähigkeit speist.³⁷ Damit stellt Kant die metaphysische Dimension der Frage nach Personalität heraus, die dann in eine moralphilosophische Perspektive überführt wird.³⁸ In der »Kritik der reinen Vernunft« wie auch in der »Kritik der praktischen Vernunft« trennt Kant die Persontheorie von der Ontologie ab und thematisiert Personalität weitgehend im Kontext moral- und rechtsphilosophischer Fragen.³⁹ Allerdings findet sich hier bereits eine Überwindung des Leib-Seele-Problems, indem Kant zum einen die Vorstellung einer Substantialität der Seele abweist⁴⁰

³³ Vgl. Mohr, G.: Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel, in: Sturma, Person, a. a. O., 102–141, 104.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. a. a. O., 103.

³⁶ Vgl. Kant, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Ders.: Werke in zwölf Bänden X, 625.

³⁷ Vgl. Mohr, Begriff, a. a. O., 103f., vgl. auch Rehbock, T.: Personalität über den Tod hinaus, in: Esser, A. / Kersting, D. / Schäfer, C. (Hg.): Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes, Frankfurt/M. 2012, 143–180. Rehbock betont den Potentialitätsaspekt in Kants Konzeption, um den personalen Status als über den Tod hinaus persistent zu erweisen.

³⁸ Vgl. Sturma, Philosophie, a. a. O., 45.

³⁹ Vgl. Mohr, Begriff, a. a. O., 104.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 106.

und die Konstitution von Personalität als leibgebunden erweist.⁴¹ Insofern wird bei Kant der ontologische Dualismus von Leib und Seele abgelöst und der Personbegriff aus einem spekulativen Kontext in den Bereich der praktischen Verhältnisse überführt,⁴² innerhalb dessen die Bildsamkeit ein erhebliches Gewicht erhält.⁴³

Damit gewinnt der Personbegriff in der »Kritik der praktischen Vernunft« eine moralische sowie eine handlungstheoretische Dimension.⁴⁴ Diese führt auf eine Fassung des Personbegriffs, die über die in der »Anthropologie« formulierte hinausgeht. Nicht mehr die Möglichkeit des Selbstbezugs (»ich«-sagen) und die diachrone Identität bilden die Konstitutionsbedingungen von Personalität, sondern die Möglichkeit der Willensbestimmung als Achtung vor dem Sittengesetz ist entscheidend. Diese ist verknüpft mit der Pflicht der interpersonalen Achtung und insofern in sich relational gedacht.⁴⁵ Person gilt bei Kant allerdings auch als diejenige normative und ideale Bestimmung, die jenseits der Naturverhältnisse als praktische Orientierung vernünftiger Individuen in ihren Handlungsvollzügen dient.⁴⁶ Die Person gehört bei Kant sowohl in den Bereich der intelligiblen wie auch in den der sinnlichen Welt. Das hier aufscheinende erkenntnistheoretische und ontologische Problem besteht darin, dass Personsein keine »seiende« Eigenschaft ist, auf die man zeigen könnte. Eine Person ist zugleich ein nicht-empirisches, intelligibles Wesen und ein Handlungssubjekt der empirischen Welt.

Bei Fichte findet sich insofern eine Fortschreibung des Kantschen Programms, als er die Personalität in Anknüpfung an seine Bestimmung des »Ich« als handlungsbasiert auffasst.⁴⁷ Damit behält er den Weg Kants, eine ontologische bzw. substanzuell gefasste Personkonzeption abzulehnen, bei. Vielmehr konstituiert sich das »Ich« nach Fichte erst im Vollzug – dieser ist folglich unhintergebar.⁴⁸ In der Fassung seines Personbegriffs hebt Fichte vier Aspekte hervor.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 108.

⁴² Vgl. a. a. O., 109.

⁴³ Vgl. dazu auch Jauß, *Ich selbst*, a. a. O., 127.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 111.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 114 f.

⁴⁶ Vgl. Sturma, *Philosophie*, a. a. O., 55.

⁴⁷ Vgl. Mohr, *Begriff*, a. a. O., 116.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 117.

Eine Person ist gekennzeichnet durch Freiheit, Individualität, Leiblichkeit und Interpersonalität.⁴⁹ Besonders in der Betonung der konstitutiven Funktion der Leiblichkeit und der Interpersonalität geht Fichte damit über Kants Entwurf hinaus.⁵⁰ Leiblichkeit gilt ihm nicht nur als äußere, empirische Existenzweise des Menschen, sondern wird gefasst als Bedingung jeden Selbstbewusstseins.⁵¹ Dabei unterscheidet er zwischen einem empirischen und einem transzendentalen Leibverständnis. Der empirische Leib ist das Vehikel der Willensbestimmung, durch das diese zur Ausführung gelangt. Der transzendente Begriff des Leibes fasst diesen als Verbildlichung bzw. Vergegenständlichung oder Versinnlichung des Wollens und der Selbsttätigkeit des Ich auf.⁵² Interpersonalität bildet bei Fichte die Bedingung für die Bildung des Selbstbewusstseins und die Erfahrung der personalen Leiblichkeit als je eigener.⁵³ Dabei gilt ihm die Verwurzelung des Menschen in interpersonalen Bezügen, die letztlich sein Personsein mitkonstituieren, als ein nicht nur empirisches Faktum, sondern zugleich als apriorische Struktur des Personseins.⁵⁴

Bei Hegel erfährt der Personbegriff eine weitere Abstraktion, indem er, erweitert auf den Begriff der Persönlichkeit, eine Zentralstellung im Kontext von Hegels spekulativer Logik erhält.⁵⁵ Allerdings ist der Begriff der Person hier letztlich vorrangig funktional bestimmt, die Person bestimmt sich bei Hegel vom Gedanken der Freiheit her, die es ermöglicht, von allen äußeren Bedingungen des Individuums abzusehen und die Person zu einem Part innerhalb eines Anerkennungsverhältnisses werden zu lassen.⁵⁶ In Hegels Rechts- und Religionsphilosophie finden sich weitere Nuancierungen dieses Verständnisses. Bemerkenswert ist hierbei, dass Hegel auch den Körper zu einem wesentlichen Teil des Personseins erhebt, zugleich aber insofern differenziert, als er dieses nur aufgrund der Bestimmung des menschlichen Willens wird.⁵⁷

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 120.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 129.

⁵¹ Vgl. a. a. O., 122.

⁵² Vgl. a. a. O., 123.

⁵³ Vgl. a. a. O., 128.

⁵⁴ Vgl. Schütt, a. a. O., 310.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 136f.

⁵⁶ Vgl. Schütt, a. a. O., 311.

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 312.

Der Existenzphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts ist es gemeinsam, Personalität als Vollzug zu fassen, dessen Bedingung darin besteht, auf einen Sinn hin gerichtet zu sein.⁵⁸ Diese Bedingung ist dem menschlichen Zugriff zwar entzogen, seine Personalität konstituiert das Individuum jedoch selbst auf diese Bedingung hin und von ihr her. Der Einzelne vermittelt sich mit sich selbst über die Gemeinschaft bzw. Menschheit als Allgemeinheit, von der er sich im Vollzug der Selbstkonstitution unterscheidet. Zugleich wird Person hier zu einem normativen Begriff, weil mit ihm Verpflichtungen einhergehen, die in einem autonomen Freiheitsvollzug gründen. Um Person zu sein, muss sich das Individuum diesem verpflichten. Es kann sich dem Personsein aber ebenso gut entziehen. Personalität ist hier also zu fassen als Rolle, deren Qualitäten sich in der menschlichen Gemeinschaft je als Konsens prozessual abbilden.⁵⁹

Infolgedessen entwickelten sich verschiedene Tendenzen der Zielrichtung der Arbeit am Personbegriff, abhängig von der jeweiligen Verortung innerhalb einer philosophischen Fachdisziplin. Im Kontext der theoretischen Philosophie spielt dabei gegenwärtig vor allem die Frage nach der diachronen Personidentität eine Rolle, im Kontext der praktischen Philosophie steht die Analyse personaler Eigenschaften und Fähigkeiten im Vordergrund.⁶⁰ Im Bereich bioethischer Debatten taucht der Personbegriff im Rahmen der Diskussionen um Lebensbeginn und Lebensende auf,⁶¹ auch unter der Fragestellung der Kontinuität von personaler Identität in Situationen des Verlusts von personalen Fähigkeiten.⁶² Bemerk-

⁵⁸ Einen kursorischen Überblick bietet anhand der Beispiele Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre und Camus Pieper, A.: Person in der Existenzphilosophie, in: Sturma, Person, a. a. O., 143–166, hier 165.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ Vgl. Quante, Personales Leben, a. a. O., 15.

⁶¹ In diesem Kontext besonders zu beachten ist die so innovative wie fragwürdige Dissertation von Karnein, A: Zukünftige Personen, Berlin 2013. Karnein untersucht unter der Fokussierung reproduktionsmedizinischer Fragestellungen den moralischen Status von Embryonen und kommt zu dem Schluss, solche müssten als zukünftige Personen anerkannt und mit personaler Würde und damit verbundenen Rechten ausgestattet gedacht werden, allerdings mit der Einschränkung, dass dies nur für solche gilt, die als gewollte anerkannt sind – diese Anerkennung obliegt der den Embryo austragenden Frau, die diese auch verweigern kann.

⁶² Vgl. Quante, Personales Leben, a. a. O., 16.

kenswert ist in diesem Kontext Spaemanns Ansatz, der es vermeidet, biologisch-kriteriale Argumente für die Geltung des Personstatus anzuführen, und alle Menschen als Personen bezeichnet, ohne in einen Speziesismus zu verfallen (vgl. zur Debatte der Gegenwart genauer Kap. IV).⁶³

Im Kontext der philosophischen Anthropologie steht im Gegensatz zu phänomenologischen Ansätzen zum Personbegriff nicht die Verbindung mit dem Begriff des »Selbst« und der damit verbundenen Frage nach personaler Identität im Vordergrund, sondern der Begriff des Menschen bildet den interpretativen Horizont der Personalitätskonzeptionen.⁶⁴ Allerdings ist die synonyme Verwendung der Begriffe »Mensch« und »Person« auch hier keineswegs unumstritten.⁶⁵

Relative Einmütigkeit herrscht hingegen darüber, den Personbegriff so zu fassen, dass er sowohl physische als auch mentale Konnotationen umgreift. Im Kontext von Phänomenologie und philosophischer Anthropologie steht dabei im Vordergrund, die Leiblichkeit, Affektivität und Emotionalität personalen Lebens zu analysieren.⁶⁶ Sturma begreift in diesem Zusammenhang Personalität als die Möglichkeit zur Partizipation an einem semantischen Bereich der Gründe und Handlungen.⁶⁷ Mit der Betonung der »Möglichkeitsklausel« integriert ein so fixierter Personbegriff auch solche Entitäten, die sich noch nicht oder nicht mehr im Aktionsbereich von Handlungen und Gründen befinden, da sich Personalität hier als Anerkennungsvollzug darstellt, der durch (sprachlichen) Ausdruck vermittelt wird. Insofern gelten hier »Expressivität« und »Innerlichkeit« als Konstitutionsbedingungen personaler Existenz.⁶⁸ In diesem Kontext ist Plessners Ansatz, das Wesen des Menschen als Personalität zu bestimmen (vgl. dazu Kap. II), aufschlussreich, da sein Personalitätskonzept einerseits auf der Basis einer naturphilosophischen Konstitutionstheorie entwickelt wird, andererseits aber nicht von einzelnen Kriterien abhängt, sondern die Ansprechbarkeit des Menschen als Person und damit interpersonale Vollzüge zum Konstruktions-

⁶³ Vgl. Spaemann, a. a. O., 9 ff.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 12 f.

⁶⁵ Vgl. Sturma, Person, a. a. O., 18.

⁶⁶ Vgl. Quante, M.: Einleitung: Der Begriff der Person im Kontext der theoretischen Philosophie, in: Sturma, Person, a. a. O., 189–196, 190.

⁶⁷ Vgl. Sturma, Person, a. a. O., 19, Hervorhebung im Original.

⁶⁸ Vgl. a. a. O., 20.

prinzip seines Personalitätskonzepts erhebt.⁶⁹ Weil dieser Ansatz in der Gegenwart in den unterschiedlichsten Kontexten eine breite Rezeption erfährt, wird die Auseinandersetzung mit Plessners Ansatz einen Schwerpunkt der hier vorliegenden Arbeit bilden, da sich zeigen lässt, inwiefern auch für die theologische Diskussion hier Impulse entstehen.

2.2 Tod

Das Thema des Todes ist wie das der Person ein die Geistesgeschichte seit ihren Anfängen durchziehendes Problemfeld.⁷⁰ Im Kontext der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod lassen sich grob vier Fragerichtungen nachzeichnen, unter deren Perspektive das Problem des Todes behandelt worden ist.⁷¹

Diese lassen sich fassen als die Frage nach dem Wesen des Todes, die Frage nach der Qualität dessen, was der Tod ist – Gut oder Übel? –, die Frage nach der Vernunftgemäßheit der Furcht vor dem Tod und die Frage nach dem angemessenen Umgang mit dem unweigerlichen Ausstehen des eigenen Todes.⁷² Dabei steht die Frage nach dem Wesen des Todes stets im Kontext der anthropologischen Frage, was der Mensch ist, denn von der jeweiligen Antwortrichtung auf diese hängt die Frage nach dem Wesen des Todes ab.⁷³ Dabei steht die Unterscheidung zwischen monistischen und dualistischen Anthropologien im Vordergrund. Je nach Antwortrichtung bildet der Tod nämlich entweder das vollständige Ende des menschlichen Lebens oder nur ein partielles Ende in dem Fall,

⁶⁹ Vgl. Wunsch, M.: Personale Lebensform. Zum Personbegriff in der Philosophischen Anthropologie, in: ZKph 10 (2016) 2, 233–249.

⁷⁰ Unter den zahlreichen ausführlichen Publikationen zum Thema nenne ich hier überblicksartig Gehring, P.: Theorien des Todes zur Einführung, Hamburg 2010, Aries, P.: Geschichte des Todes, München/Wien 1980, Nibbrig, C. L. H.: Ästhetik der letzten Dinge, Frankfurt/M. 1989, Jankélévitch, V.: Der Tod (1962), Frankfurt/M. 2005, einen Überblick über den Tod in Philosophie-, Kultur- und Theologiegeschichte bietet auch Hügli, A.: Art. Tod, in: HWP Bd. 10, Darmstadt 1998, 1227–1242.

⁷¹ Vgl. Wittwer, H. (Hg.): Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2014, 8.

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. a. a. O., 12.

dass eine vom sterblichen Leib unabhängige, den Tod möglicherweise überdauernde Geist- oder Seelensubstanz gedacht werden kann.⁷⁴

Die Philosophie- wie auch die Theologiegeschichte halten auf diese Fragen sehr unterschiedliche Antworten bereit. So ist beispielsweise in der Tradition Platons die Fortexistenz einer unkörperlichen Seelensubstanz zur prägenden Vorstellung geworden. Diese schildert er am Beispiel des Todes des Sokrates, der als Paradigma eingeführt wird, »um glaubhaft zu machen, daß der Seele des verstorbenen Menschen noch ein Sein zukomme und daß ihr noch Lebens- und Denkkraft innewohne.«⁷⁵ Der menschliche Körper gilt hier als ein Hindernis der Entfaltung der Seelenvermögen, zur vollständigen Erkenntnis der Ideenwelt zu gelangen. Insofern bildet der Tod hier ein transformierendes Moment, das der Seele zu ihrer eigentlichen Bestimmung verhilft.

Allerdings gibt es auch in der antiken Welt bereits Positionen, die eher einem monistischen Ansatz zuzuordnen sind und insofern als Vorläufer des Naturalismus gelten können. Wittwer benennt beispielhaft Lukrez und Epikur,⁷⁶ wobei letzterer dennoch mit einer Art Paradox operiert, wenn er schreibt: »Das schauererregendste aller Übel, der Tod, betrifft uns überhaupt nicht; wenn ›wir‹ da sind, ist der Tod nicht da, wenn der Tod da ist, sind ›wir‹ nicht.«⁷⁷ Denn wenn gleich der Tod hier als ein Jenseits des Lebens, das den Menschen im Leben nichts angeht, klassifiziert wird, gilt er doch als ein furchterregendes Übel, dem der Mensch in Epikurs Auffassung damit begegnen soll, das Leben in vollen Zügen auszukosten, um jederzeit furchtlos dem Tod begegnen zu können.⁷⁸

Auch Lukrez geht es um die Überwindung einer als irrational aufgefassten Todesfurcht des Menschen, wenn er schreibt: »Mag man das Leben verlängern, vom Zeitraum unseres Todes rauben wir keine Sekunde.«⁷⁹ Der Tod ist ein rein natürlicher Vorgang, der den Übergang in die Unendlichkeit der Natur markiert und insofern nichts, was den Menschen letztlich angeht. Lukrezens Argumentation wird auch als »Symmetrieargument« bezeichnet und ist bis heute in den

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 10 f.

⁷⁵ Vgl. Platon: Phaidon, 69e-81e, abgedruckt in Wittwer, Tod, a.a.O, 31-57, 33.

⁷⁶ Vgl. Wittwer, Tod, a. a. O., 11.

⁷⁷ Vgl. Epikur: Brief an Menoikeus, Lehrsätze, Weisungen, in: Wittwer: Tod, a. a. O., 56-61, 59.

⁷⁸ Vgl. a. a. O., 60.

⁷⁹ Vgl. Lukrez: De rerum natura, in: Wittwer, Tod, a. a. O., 62-73, 73.

Diskussionen präsent: Wenn das Nichtsein vor der Geburt keine Bedeutung, oder zumindest nichts Furchteinflößendes hatte, warum sollte das Nichtsein nach dem Tod dann eine Bedrohung darstellen?⁸⁰

Diese Argumentation ist bei Seneca aufgegriffen worden, der als Denker der Stoa, wenn man so will, bereits eine Form der *ars moriendi* propagiert hat. Seine Folgerung lautet: »an den Tod, um ihn niemals zu fürchten, denke ständig«⁸¹. Zugleich folgte er einer Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele, die sich im Tod vom Leib trennt, weswegen der Tod als eine Art Geborenwerden in die Ewigkeit gelten kann.⁸²

Das Anliegen, den Tod philosophisch von seinem Schrecken befreien zu wollen, hat sich in der Frühen Neuzeit weiter verbreitet. Einer ihrer literarischen Repräsentanten ist Michel de Montaigne, der in seinen *Essais* das antike Diktum des Philosophierens als Sterbenlernen so transformiert, dass es darum geht, ein gelingendes Leben dann führen zu können, wenn man dem Tod gelassen entgegen sehe.⁸³

Eine Parallele zu diesen Sichtweisen findet sich auch in der christlichen *ars moriendi*, die seit dem späten Mittelalter als literarische Gattung zumindest die bildungsaffinen Traditionen des Christentums geprägt hat.⁸⁴

Im Hintergrund steht die vielfältige und bildreiche literarische Tradition biblischer Texte,⁸⁵ die in sich auch die differenzierte Vorstellungswelt der antiken Traditionen orientalischer, hellenistischer und römischer Zeit aufgreift und

⁸⁰ Vgl. a. a. O., 62.

⁸¹ Vgl. Seneca: an Lucilius, in: Wittwer, Tod, a. a. O., 74–98, 75.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Vgl. Montaigne, Michel de: *Essais*, in: Wittwer, Tod, a. a. O., 95–110.

⁸⁴ Vgl. dazu überblicksartig: Volp, U.: Der menschliche Tod in den christlichen Gemeinden. Kirchengeschichtliche Perspektiven, 3. Mittelalter, in: Ders. (Hg.): *Tod*, Tübingen 2018, 134–144.

⁸⁵ Vgl. zur Bildwelt des Alten Testaments im Kontext altorientalischer Vorstellungen auch Berlejung, A. / Janowski, B. (Hg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, Tübingen 2009. Der Sammelband vereint differenzierte Beiträge, die eine Fülle der Bilder und Vorstellungen repräsentieren, und verweist somit einerseits auf die anthropologische Relevanz der Todesfrage, andererseits auf die Heterogenität der Versuche ihrer Beantwortung.

transformiert.⁸⁶ Dabei ist auch das Neue Testament, bis heute im christlichen Kontext die literarische Basis einer Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus, keineswegs Repräsentant einer einheitlichen Vorstellung dieser Hoffnung.⁸⁷

Als markant und kulturprägend ist aber zumindest die paulinische Theologie des Todes zu benennen, innerhalb derer der Tod als Sold der Sünde gilt - er bezeichnet, wie schon im Alten Testament, ein Getrenntsein von Gott, das durch die Heilstat Christi aufgehoben wird. Das Leben selbst wird zum Sterben, weil es eben ein Leben in Sünde ist - der Tod wird jedoch durch das Heilshandeln Christi selbst wieder zum Leben, jedenfalls für den Kreis der Glaubenden, die ein ewiges Leben ererben, wohingegen die anderen in ewige Verdammnis und Trennung von Gott verfallen.⁸⁸

Insofern ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich auch im Verlauf der Kirchengeschichte und den darin entwickelten theologischen Lehrgebäuden und religiösen Vollzugsformen im Umgang mit dem Tod sehr unterschiedliche Deutungen und Auffassungen abbilden, die jeweils Aspekte der unterschiedlichen Überlieferungsformen in den Vordergrund rücken.⁸⁹

Dabei war zunächst offenbar auf der Basis biblischer Texte die Vorstellung eines nachtodlichen Aufgehobenseins bei Gott leitend,⁹⁰ die gelegentlich auch mit der Vorstellung einer Kontinuität der Person und einem Wiedersehen mit den bereits bei Gott befindlichen Vorfahren verbunden war.⁹¹ Auch platonisierende Einflüsse prägten die christliche Deutungskultur, indem ein ewiges Leben einer unsterblichen Seele mit dem paulinischen Gedankengut verquickt wurde.

Beispielhaft dafür ist u. a. die Todesdeutung Augustins, der gleich vier verschiedene Todesvarianten entwirft, um plausibilisieren zu können, inwiefern körperlicher Tod, Hoffnung auf Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele zusammengedacht werden können.⁹² Maßgeblich neu in Augustins Denken ist

⁸⁶ Vgl. Vogel, M.: Der Tod im Neuen Testament vor dem Hintergrund antiker *ars moriendi*, in: Volp, Tod, a. a. O., 57-116, 58 ff.

⁸⁷ Vgl. a. a. O., 60 ff.

⁸⁸ Vgl. Hügli, a. a. O., 1231.

⁸⁹ Vgl. Volp, a. a. O., 117 f. Vgl. dazu auch Aries, P.: Geschichte des Todes, München/Wien 1980, 123 ff.

⁹⁰ Vgl. Volp, a. a. O., 120.

⁹¹ Vgl. ebd.

⁹² Vgl. Hügli, a. a. O., 1231, ausführlich dazu auch Jüngel, E.: Tod, Stuttgart 1971, 118 ff.

augenscheinlich die Einführung des Gedankens einer Auferstehung des Fleisches, die sich bei Augustin dergestalt zeigt, dass alle Menschen in ihrer ursprünglichen Gestalt, jedoch frei von Entstellungen und jedem Makel ein ewiges Leben erlangen werden.⁹³ Die christliche Auffassung vom Tod transformierte sich im Verlauf der Jahrhunderte dann in Verbindung mit einem Buß- und Gerichtsgedanken dahingehend, dass die Vorstellung eines auf den Tod folgenden Fegefeuers sich etablierte, dessen Schrecken man mit allerlei Praktiken für den Sterbenden abzumildern versuchte.⁹⁴

Dabei ist bemerkenswert, dass sich im christlichen Kontext zwar spezielle Rituale der Bestattung und der Trauerbewältigung etablierten, zunächst aber auch zahlreiche kulturelle Einflüsse aus paganen Traditionen mit verarbeitet wurden und zugleich lokale Bräuche in die religiösen Praxisformen des Christentums eingeflossen sind, sodass keineswegs von einer Einheitlichkeit des christlichen Umgangs mit Tod und Sterben auszugehen ist.⁹⁵

Die Berichte über Tod und Sterben Jesu stehen dabei zwar gewissermaßen vorbildhaft im Hintergrund, haben aber im Grunde wenig Auswirkungen auf die konkreten Handlungsvollzüge der frühchristlichen Gemeinden gehabt.⁹⁶ Eher sind sie in der theologischen Reflexion über den Tod zum Leitmotiv geworden, indem sich auf der Basis der Vorstellung von Jesu Auferstehung die Theorie einer leiblichen Auferstehung der Toten entwickelte.⁹⁷

Im Mittelalter etablierte sich auf der Basis der durch Seuchen und hohe Sterblichkeitsraten gegebenen direkten Konfrontation mit dem Schrecken des Todes eine reiche kulturelle Umgangspraxis mit der das menschliche Leben zentral bestimmenden Drohung des Todes, die darin kumulierte, dass die Kirche eine Art Monopolstellung im Umgang mit dem Tod erhielt.⁹⁸

Gegen diese und ihre praktischen Ausläufer in Gestalt von Ablasshandel etc. richtete sich dann ein wesentlicher Teil der reformatorischen Kritik, die letztlich darin mündete, die Vorstellung der Möglichkeit einer Einflussnahme auf die

⁹³ Vgl. Gehring, Theorien, a. a. O., 66 f.

⁹⁴ Vgl. Volp, a. a. O., 122 ff.

⁹⁵ Vgl. a. a. O., 127 ff.

⁹⁶ Vgl. a. a. O., 132.

⁹⁷ Vgl. ebd.

⁹⁸ Vgl. a. a. O., 143 f.

nachtodliche Existenz des Menschen zurückzudrängen.⁹⁹ Dadurch entwickelte sich eine neue Form der ars moriendi, bei der vor allem der Trost der Hinterbliebenen und die Praxis der Totenrede in den Vordergrund rückte. Ein maßgebliches Beispiel für die sich hier etablierende Gedankenwelt ist Luthers »Sermon von der Bereitung zum Sterben«¹⁰⁰. Darin betont Luther zum einen die weltlich-physische Seite des Umgangs mit dem Tod, die es erfordert, möglichst zu Lebzeiten seine Angelegenheiten so zu regeln, dass Freunde und Hinterbliebene keine Last haben.¹⁰¹ Diese Ethik der Sterbevorbereitung hat aber auch eine geistig-geistliche Dimension, die den Hauptteil von Luthers Abhandlung füllt. Darin betont Luther die christliche Hoffnung auf Gottes Gnade, die im Bild des gekreuzigten Christus das Versprechen auf ein ewiges Heil auch für den Glaubenden bereit hält.¹⁰² Sich dessen zu vergewissern und dem Tod demnach ohne Furcht in Demut gegenüber zu treten, ist das Ziel dieser, wenn man so will, lutherischen ars moriendi.

Auch die frühneuzeitliche Philosophie rückte, wie Montaignes Beispiel zeigt, den Menschen und seinen Umgang mit dem Tod ins Zentrum, allerdings im Falle Montaignes nicht mithilfe einer erlösenden Botschaft des Evangeliums, sondern in Rekurs auf den Lauf der Natur, innerhalb derer auch das Ende des menschlichen Lebens ein gutes und zu akzeptierendes Ziel sein soll.¹⁰³ Diese eher naturalistische Denkweise findet sich in der Folgezeit auch bei den Empiristen wie David Hume wieder, wobei hier interpretatorisch uneindeutig ist, ob Hume nicht letztlich doch die Grenzen der menschlichen Erfahrung hier überschritten sah und einem hoffenden Glauben in der Todesfrage eine gewisse Relevanz beimaß.¹⁰⁴ Und auch in der Gegenwart kann keineswegs davon zu spre-

⁹⁹ Vgl. Volp, a. a. O., 148.

¹⁰⁰ Vgl. Luther, M.: Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: Delius, H. U. (Hg.): Martin Luther Studienausgabe 1, Leipzig 1979, 230–243.

¹⁰¹ Vgl. a. a. O., 232.

¹⁰² Vgl. a. a. O., 236. Inwiefern sich hier bereits eine bildhermeneutische Pointe des reformatorischen Christentums andeutet, zeigt Ulrich Barth, vgl.: Barth, U.: Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie, in: Danz, C. / Murrmann-Kahl, M.: Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, Tübingen 2010, 275–308, bes. 295f.

¹⁰³ Vgl. Wittwer, a. a. O., 108.

¹⁰⁴ Vgl. a. a. O., 110ff.

chen sein, dass es eine eindeutige christliche Auffassung vom Tod gebe, wie beispielsweise Gehring suggeriert.¹⁰⁵

Eindrucksvoll nachvollziehen lässt sich dies auch anhand der ausführlichen Darstellung der Geschichte des Todes von Ariès, der religions- und kulturgeschichtlich darlegt, inwiefern sich die Deutung des Todes und der Umgang mit ihm bis ins 20. Jahrhundert hinein verändert haben, welchen Einfluss die kirchlichen Strukturen auf diesen Wandel hatten und inwiefern das Thema Tod ein unerledigtes Thema der westlichen Kultur überhaupt ist.¹⁰⁶

Darüber hinaus ist seit geraumer Zeit, mindestens aber in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, auch in der Soziologie, der Philosophie und den Lebenswissenschaften ein sehr differenziertes Interesse an der Todesproblematik zu bemerken.¹⁰⁷ Überdies bildet der Wandel der Bestattungskultur und der damit verbundene Wandel auch der kirchlich-liturgischen Umgangsformen mit dem Sterben und dem Tod, der sich seit geraumer Zeit beobachten lässt, ab, inwiefern auch in vermeintlich religiös fixierten Milieus eine Vielfalt von Vorstellungen existiert, die sich auf diese oder jene Weise in Vollzugsformen im Umgang mit der Thematik repräsentiert.¹⁰⁸ Relative Einmütigkeit scheint immerhin darin

¹⁰⁵ Vgl. Gehring, *Theorien*, a. a. O., 60–72. Zwar rekonstruiert Gehring durchaus kursorisch die differenzierte Genese der christlichen Todes- und Auferstehungsvorstellungen von der Antike bis zu Thomas. Sie unterschlägt dabei jedoch, dass das Gegenüber von ewiger Verdammung und ewigen Heil keineswegs in der hier geschilderten Eindeutigkeit die christliche Theologiegeschichte beherrscht und sich gerade unter neuzeitlichen Bedingungen weitere Abstraktionen ergeben.

¹⁰⁶ Vgl. Ariès, *Geschichte*, a. a. O.

¹⁰⁷ Vgl. u. a.: Feldmann, K. / Fuchs-Heinritz, W. (Hg.): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt/M. 1995, Helters, S.: *Tabu und Faszination. Über die Ambivalenz der Einstellung zu Toten*, Berlin 1989, Gehring, P. (Hg.): *Ambivalenzen des Todes. Wirklichkeit des Sterbens und Todestheorien heute*, Darmstadt 2007, Groß, D. / Esser, A. / Knoblauch, H. / Tag, B. (Hg.): *Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion*, Kassel 2007, Tirschmann, F.: *Der Alltag des Todes. Perspektiven einer wissenssoziologischen Thanatologie*, Wiesbaden 2019, Thiema, F.: *Sterben und Tod in Deutschland. Eine Einführung in die Thanatosoziologie*, Wiesbaden 2019, Benkel, T.: *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden 2019.

¹⁰⁸ Vgl. Klie, T.: *Bestattungskultur*: in: Volp, *Tod*, a. a. O., 201–261. Vgl. dazu auch Soeffner, H.-G.: *Ein Diesseits ohne Jenseits? Vom »Sinn« des Todes und dem Weg zu einer Ge-*

zu bestehen, dass es eine besondere christliche Wertschätzung des Namens gibt, weswegen anonymisierende Formen im Umgang mit dem menschlichen Leichnam eher kritisch betrachtet werden.¹⁰⁹

Letztlich zeigen die exemplarischen Blickrichtungen auf den historisch sich stetig transformiert habenden sowohl philosophischen als auch theologischen und lebenspraktischen Umgang mit dem Tod, dass der Tod etwas ist, das sich dem begrifflichen Denken letztlich stets entzieht. Nichtsdestotrotz kann er als etwas existenziell Angehendes betrachtet werden, das zu keiner Zeit belanglos ist, sondern vielmehr eine Art Klammer auch für anthropologische Fragestellungen bildet, der Tod tritt »unter dem Aspekt des Nichtfassbaren und der Grenze in Erscheinung«.¹¹⁰

Auf epistemologischer Ebene muss man in diesem Zusammenhang freilich fragen, welchen erkenntnismäßigen Status Aussagen über den Tod überhaupt haben können: Sind sie Metaphern? Oder symbolische Redeweisen? Schließlich ist der verhandelte Gegenstand etwas, das kein Mensch, auch kein Wissenschaftler, je erlebt hat und insofern einer, der sich mindestens der empirischen Betrachtung weitgehend entzieht.

Dies bildet sich sogar im biomedizinischen Diskurs ab, in dem seit geraumer Zeit, soweit erkennbar seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die Frage nach geeigneten Todeskriterien diskutiert wird. In diesem Kontext spricht Lindemann beispielsweise von »soziotechnischer Konstruktion«¹¹¹. Einher geht diese Entwicklung mit der Diskussion um die Rede von der »Todesverdrängung« in westlichen Gesellschaften, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Diskurs um den Tod beherrscht hat.

Sie rekuriert auf eine zunehmende Professionalisierung und Medikalisierung des Umgangs mit dem Tod, die Auswirkungen auch auf den gesellschaftlichen, philosophischen und religiösen Umgang mit der Thematik hat.¹¹² Jedenfalls scheint der Tod einerseits mit einem gewissen Tabu belegt zu

sellschaft ohne Jenseitsvorstellungen, in: Groß/Esser/Knoblauch/Tag, Tod, a. a. O., 201–217.

¹⁰⁹ Vgl. Klie, a. a. O., 233. Die Bedeutung des Eigennamens ist überdies auch für die Ausgangsfrage dieser Arbeit von hoher Relevanz, vgl. dazu unten Kap. VI.

¹¹⁰ So Schumacher, B. N.: Der Tod in der Philosophie der Gegenwart, Darmstadt 2004, 9.

¹¹¹ Vgl. Lindemann, G.: Die soziotechnische Konstruktion des menschlichen Todes in der Intensivmedizin, München 2002.