

# Sterben lernen. Eine kurze Theorie des Ablebens für die Soziale Arbeit<sup>1</sup>

RUPERT M. SCHEULE

Gestorben wird immer, - so lautet nicht nur der deutsche Titel der legendären US-Fernsehserie »Six feet under«, welche das Leben und Lieben einer amerikanischen Bestatterfamilie ebenso vergnüglich wie anrührend erzählt,<sup>2</sup> es ist eben auch die schlichte Wahrheit: In Deutschland sterben jährlich gut 850 000 Menschen, fast 200 000 mehr, als geboren werden. Unsere Bevölkerungsdynamik verdanken wir damit ganz wesentlich dem Sterben. Sterben ist *das* Zukunftsthema in einer alternden Gesellschaft und Sozialarbeiter/innen haben allen Grund zur Annahme, dass sie an diesem »Zukunftsthema« nicht vorbeikommen. Als methodisch reflektierte Generalist/innen werden sie von der Gesellschaft gern in Anspruch genommen fürs beunruhigend Undeutliche. Und nichts ist so beunruhigend undeutlich wie der Tod, den wir alle sterben werden ohne genau Kenntnis dessen, was uns erwartet. Denn gestorben sind bisher immer nur die anderen.

In dem vorliegenden Text wird danach gefragt, was Sozialarbeiter/innen für Sterbende sein können. Und zwar nicht im technischen Sinn, sondern ganz grundsätzlich als Träger/innen einer Solidarität, die keine Bedürftigen ausblenden kann. Auch die nicht, die nur noch kurze Zeit unter uns sind. Ich will zunächst die *ars moriendi*, die Kunst des guten Sterbens, der sich die Philosophie von jeher widmet, als berufsethisches Projekt der sozialen Arbeit einführen, um dann verschiedene *ars moriendi*-Haltungen zu besprechen: Unzuständigkeit für den Tod, Wirklichkeitsenthaltung, Coolness und Hoffnung.

## Vorab: *Ars moriendi* – eine berufsethische Aufgabe der Sozialen Arbeit

Wozu eigentlich über den Tod nachdenken? Dass sich das lohnt, kann man zunächst einmal bezweifeln: »Der Tod ist eben das Ende des Lebens, und wir wissen, daß, wenn auch nicht alle, so doch die meisten Menschen sich vor ihm fürchten, und basta« (Tugendhat 2001, S. 67). Fraglich ist aber, ob uns eine »und basta«-Abstinenz

---

1 Dieser Text ist die geringfügige Überarbeitung des Beitrags Sterben lernen. Eine kurze Theorie des Ablebens in professionsethischer Absicht. In: Sozialmagazin. Die Zeitschrift für Soziale Arbeit. 39. Jg. (2014), Nr. 5/6, 14-23.

2 Six Feet under (USA 2001-2005) gilt bereits als Klassiker der momentanen Hochkultur epischer Fernsehserien. Die Reihe lief in Deutschland von 2004 bis 2006 auf VOX.

vom Todesgedanken wirklich gelingen kann. Da wir über Selbstbewusstsein, über Abstraktionsvermögen und nicht zuletzt bereits über die Begriffe »Endlichkeit«, »Leben« und »Tod« verfügen (vgl. Wittwer 2009, S. 431), nötigt sich uns Menschen die Sicht auf den bevorstehenden eigenen Tod geradezu auf. Es bedürfte eigener Anstrengung, die Augen vor ihm zu verschließen. Der Homo Sapiens und seine nahen hominiden Verwandten haben offenbar stets im Angesicht des eigenen Todes gelebt. Wir können nicht einfach so sterben. Wir haben, so sagt der Philosoph Thomas Metzinger, als einzige uns bekannte Spezies ein von der Natur eingebautes Problem. »Unser bewusstes Selbstmodell hat einen räumlich kodierten Teil, das Körperbild, und einen »außersinnlichen«, das Denken« (Metzinger 2007, S. 3). Denken ist raumzeitlich nicht limitiert. Wir können heute und hierzulande dort weiterdenken, wo die antiken Philosophen des Mittelmeerraums aufgehört haben (was wir beispielsweise gleich hier im Text machen werden). Und auch unsere Gedanken mögen von späteren, klügeren Denker/innen zu Ende gedacht werden. Das Denken hat vielleicht Grenzen logischer Richtigkeit, aber weder einen räumlich beschränkten Gültigkeitsbereich noch ein biologisches Verfallsdatum. Anders verhält es sich mit unserem Körper: ihn erfahren wir ständig an raumzeitlichen Grenzen und wir haben allen Grund anzunehmen, dass er eine dieser Grenzen, das multiple Organversagen als Schlusspunkt unseres Sterbens, nicht überschreiten wird. Das Problem besteht nun nicht im Dualismus beider Teile unserer Selbst, sondern im Gegenteil darin, dass wir uns in der Einheit unseres Selbstbildes erleben, *obwohl* seine Teile so gar nicht zueinander passen wollen. So erklärt es sich, dass es für uns geradezu gattungskonstitutiv ist, Leichname zu bestatten, Trauerriten festzulegen und uns in Mythen, Theologie und Philosophie einen Reim auf den Tod zu machen: Der nichtlimitierte Teil unserer Selbst muss irgendwie mit dem limitierten zurecht kommen.

Weil wir also gewissermaßen von Natur aus Todesdenker/innen sind, bedarf es keiner methodisch eigenständigen Erschließung der Todesthematik. Wer über den Tod nachdenkt, kann bei den immer schon vorhandenen Alltagskonzepten von Tod und Sterben ansetzen (vgl. Tugendhat 2001, S. 68). So soll es auch im Folgenden geschehen. Theoretische Ansätze können die Alltagskonzepte sinnvoll aufhellen, ergänzen und problematisieren, aber sie brauchen sie nicht zu ersetzen. Insofern muss dieser Text auch keine geschlossene Philosophiegeschichte des Todes liefern, es wird partiell auf die Philosophiegeschichte zugegriffen, wo uns das einen Gedanken besser nachvollziehen lässt.

Aber weshalb soll dieses Nachdenken über den (eigenen) Tod jenseits der anthropologischen Plausibilität auch noch eine professionsethische Dimension für die Soziale Arbeit haben? Soziale Arbeit lässt sich bekanntlich definieren als »die Institution der beruflich geleisteten Solidarität mit Menschen, insbesondere mit Menschen in sozialen Notlagen« (DBSH 1997, S. 1), wobei mit dem Solidaritätsbegriff als solchem noch nicht die ethische Begründungsbasis Sozialer Arbeit erreicht ist. Diese kommt erst in den Blick mit dem, was man im Geist der katholischen Soziallehre »Personalität« nennen könnte: also der Forderung, dass der »Mensch Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein« muss, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt (Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 25). Das heißt, dass nicht der mit unverrechenbarer und nicht entziehbarer Würde begabte Mensch sozia-

len Strukturen gerecht werden muss, sondern umgekehrt *diese ihm* gerecht werden müssen. Solidarität ist danach nichts anderes als die radikal entgrenzte Persönlichkeitsforderung. Sie duldet »keinerlei Exklusivität. Sie erstreckt sich wesentlich auf alle, die Menschenantlitz tragen und beansprucht als solche unbegrenzte Geltung« (Baumgartner/Korff 1999, S. 232).

Solidarität verwirklicht die Soziale Arbeit, indem sie gegen die Ausschlussdynamiken der späten Moderne das schwierige Geschäft der Exklusionsvermeidung und der Inklusionsvermittlung und nur im Notfall auch das der Exklusionsverwaltung betreibt (vgl. u.a. Herwig-Lempp/Schwabe 2002, S. 479). Wenn sich Sozialarbeiter/innen – im Hospiz, beim Sozialdienst und im Case Management von Kliniken o.ä. - den Sterbenden zuwenden, so zeigen sich freilich besondere Schwierigkeiten. Einerseits sind die Sterbenden aus der Sicht der Helfer/innen stets und mit anthropologischer Notwendigkeit »die Anderen«, eine dauerhafte Inklusion ins »normale Leben« ist bei Menschen, die im Begriff sind aus dem Leben zu scheiden, nicht möglich. Andererseits ist gerade die Absonderung in die Andersheit ein großer Schmerz für die Sterbenden. Allen »scheint es glänzend zu gehen, nur man selber gehört plötzlich nicht mehr dazu«, schreibt Christoph Schlingensiefel aus der Situation dessen, der mit einer tödlichen Diagnose leben muss (Schlingensiefel 2009).

Meine These ist, dass die Angehörigen helfender Berufe wie der Sozialen Arbeit nicht allein eine »Möglichst lange noch«-Inklusion der Autonomieerhaltung am Lebensende betreiben dürfen, um dann den fortschreitenden Inklusionsmangel durch Exklusionsverwaltung aufzufüllen. Dieses eine Mal muss Inklusion vielleicht in die andere Richtung laufen, hin zur Klientel bzw. zu der haltungsbildenden Erkenntnis, dass wir alle, Helfer/innen und Adressat/innen der Hilfe, Sterbende sind und uns nur unterscheiden durch längere oder kürzere Wegstrecken zum Tod.

Diese These stellt den vorliegenden Text in die Nachfolge der sog. *ars moriendi*-Literatur. Sie hat ihren Namen vom dritten Teil des *Opus tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* des spätmittelalterlichen Theologen Johannes Gerson (†1429). Seine Schrift will nicht nur eine Anweisung sein, »wie man Menschen, die vor ihrem Tod stehen, zureden soll. Sie soll auch ganz allgemein für alle [...] gelten, wenn sie die Kunst und Kenntnis erlangen wollen, wie man gut sterben kann« (Gerson 1997, S. 165).<sup>3</sup> Beides gehört zusammen: sich selbst als Sterbende wissen und mit Sterbenden solidarisch sein.

Anders aber als in der klassischen *ars moriendi*-Literatur wird es bei den hier vorgestellten vier Strategien nicht darum gehen, tröstende Inhalte bereitzustellen, die die Sterbebegleiter/in dem Sterbenden kommunizieren möge. Es geht vielmehr darum, der Sterbebegleiter/in selbst Denkwege zur Erkundung des bevorstehenden Todes aufzuzeigen mit dem einen Ziel, dass sie/er dem Sterbenden nicht als dem ganz

---

3 Dieses doppelte Anliegen zeigt sich bereits in Anselms von Canterbury *Admonitio morienti et de peccatis suis nimium formidanti*. Dieser kurze Dialog (»Anselmische Fragen«) will eigentlich Seelsorger für die Kommunikation mit Sterbenden instruieren, er schließt aber mit einem *Nota bene*, das die Leser/in auch als selbst Sterbende im Blick hat (vgl. Anselm 1997, S. 143-146).

Anderen gegenüber treten muss, sondern solidarisch mit ihm bleiben kann. Ihr/sein Sterbenlernen könnte so dem Sterbenden helfen.

### Erste Strategie: Unzuständigkeit

Der Tod ist uns sicher, doch wir *kennen* ihn nicht als *unseren* Tod. Wir wissen aus eigener Erfahrung, wie es ist, Schmerzen zu haben oder älter zu werden, aber wie der Tod ist, das weiß niemand von uns. Könnte diese schlichte Tatsache nicht schon eine Botschaft enthalten zum Umgang mit dem Tod im Leben? Auch wenn die Sterbenden nicht »die Anderen« sein mögen, so ist doch der Tod das ganz Andere. Denn solange wir sind, ist der Tod nicht und wenn der Tod ist, sind wir nicht mehr. Demnach kann uns der Tod gar nichts nehmen, denn wir, denen er etwas nehmen könnte, werden schlicht nicht mehr da sein. Dagegen lässt sich einwenden, genau dieses Nicht-mehr-da-sein sei es ja, was wir fürchten. Aus Sicht des griechischen Philosophen Epikur († 270 v.Chr.) ist es allerdings töricht zu glauben, »was nicht beunruhige, wenn es da sei, werde Leid zufügen, weil es zu erwarten sei« (Brief an Menoikeus, S. 55). Epikur wendet also unsere leibliche Limitation zurück auf die Ganzheit unserer Selbst, um zu konstatieren: wir werden nicht mehr da sein, um als limitationsfrei Denkende die endgültige Limitierung durch den Tod erleben und bedauern zu müssen! So macht »die rechte Erkenntnis, daß der Tod uns ein Nichts ist, die Sterblichkeit des Lebens zu einer Freude, sie fügt nicht nach dem Tode eine grenzenlose Zeit hinzu, sondern tilgt in uns die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit« (ebd. S. 54). Die epikureische Lektion im Sterbenlernen ist also schnell zusammengefasst. Und zwar nicht in den Worten des Epikur, sondern denen des Horaz: »Carpe Diem« (carm. I 11), pflücke den Tag, nutze deine kostbare, weil endliche Zeit so gut es geht. Praktisch hieße das, wir hätten ganz im Sinne eines populären Merkspruchs der Hospizbewegung, nicht dem Leben mehr Tage, sondern den Tagen mehr Leben zu geben (vgl. Saunders zit. nach Bausewein/Roller/Voltz 2007, S. 6), dafür zu sorgen, dass wir unser knappes Leben möglichst intensiv leben. Angesichts unserer bevorstehenden Nicht-Existenz ist diese Strategie Sterbenden wie noch nicht gleich Sterbenden angeraten. Die Entsolidarisierung zwischen beiden ist also weniger plausibel als ihre Solidarisierung.

Allerdings sind Zweifel erlaubt an der epikureischen Grundidee unserer Unzuständigkeit für den Tod. Ist die Tatsache, dass »uns das Leben mit viel Gutem vertraut macht, das der Tod uns dann nimmt« (Nagel 1984, S. 22) wirklich nur Ansporn zum Genuss des Augenblicks und nicht auch ein Grund zur Traurigkeit? Noch grundsätzlicher fragt Cicero: »Sind wir, die wir leben, nicht unglücklich, da wir sterben müssen?« (Tusc. I, 14). Kann man existieren und dabei gleichgültig sein gegenüber der Tatsache, demnächst nicht mehr zu existieren? Oder müssen wir nicht schlicht anerkennen: wer ist, fürchtet sich davor aufzuhören? Die Negation unserer Selbst im bevorstehenden Tod geht uns eben doch etwas an, sie stellt uns grundsätzlich in Frage, auch mitten im Leben.

## Zweite Strategie: Wirklichkeitsenthaltung

M. Tullius Cicero († 43 v. Chr.), römischer Politiker, brillanter Jurist und skeptischer Philosoph, weist die Angst vor dem Tod nach längeren Erörterungen freilich doch zurück. Dem Todesängstlichen hält er entgegen: Wie kannst du behaupten, dass »der Tod dir als ein Unglück erscheine? Da er uns doch entweder glücklich macht, wenn die Seelen weiterexistieren, oder jedenfalls nicht unglücklich, wenn wir keine Empfindungen mehr haben«, weil wir nicht mehr da sein werden (Tusc. I 25).<sup>4</sup> Wir haben nichts zu verlieren, ob wir nun als Tote so wenig existieren wie Zentauren (Tusc. I 90) oder ob wir auf eine Weise weiterleben werden, die ohne den Körper auskommt, der ja unzweifelhaft vergeht. Und gerade das könnte unser Glück sein: ohne die Mühsal eines vergänglichen und bedrohten Körpers zu existieren, dürfen wir uns als schön vorstellen. Cicero trifft für sich die Wahl, zu glauben, es sei unsinnig, dass die Menschheit »alle Mühe durchmachte und schließlich in das ewige Unheil des Todes geriete. Wir wollen annehmen, dass uns ein Hafen und eine Zuflucht bereitet ist« (Tusc. I 188).<sup>5</sup> Während Epikur von der Limitation des Leibes auf die Limitation von uns als Ganzen schließt und uns damit eine materialistische Entlastung vom Tod verschaffen will, schließt Cicero von der Nichtlimitiertheit des Denkens auf eine Nichtlimitiertheit wenn nicht des ganzen, so doch des eigentlichen Selbst. Als Skeptiker hält er immerhin Epikur im Spiel für den Fall, dass er sich irrt.

Lebenspraktisch setzt er aber ganz auf die platonische Option eines Weiterlebens der Seele nach dem Tod, wobei »Seele« für die Gesamtheit aller immateriellen Vorgänge im Menschen steht. Sterben lernen (*mori discere*, Tusc. I 75) bedeutet für Cicero, die Seele zu sich selbst zu rufen, sie fernzuhalten »von der Lust, also vom Körper, vom Besitz, also von der Gehilfin und Dienerin des Körpers, vom Staat und von aller Geschäftigkeit«. Wenn wir heute schon ausbrechen aus der Weltverfallenheit, so können wir mitten im irdischen Leben dem himmlischen Leben nahe sein und auch leichter aus dem irdischen Leben scheiden. Je immaterieller einer gelebt hat, desto weniger wird im Sterben »der Lauf der Seele [...] aufgehalten werden. Wer nämlich dauernd in den Fesseln des Körpers gelegen hat, der wird langsamer schreiten, auch wenn er von ihnen gelöst ist, so wie jene, die viele Jahre in Eisen gelegen haben« (Tusc. I 75). Konkret könnte das bedeuten, Wohlleben, Karriere und Ansehen hintanzustellen, um sich dereinst leichter verabschieden zu können – und womöglich ein Zeichen der Solidarität mit jenen zu setzen, deren Abschied von alledem unmittelbar bevorsteht.

---

4 Er folgt hierbei in etwa dem, was Platon den Sokrates in seiner dritten Verteidigungsrede vor dem athenischen Volksgericht sagen lässt, vgl. apol. 40c-41c.

5 Olof Gigon übersetzt I 118,10 anders: »Wir wollen eher annehmen, dass er als Hafen und als Zuflucht für uns bereit ist«, wobei sich »er« auf den Tod bezieht, von dem in Satz 9 in der Genitivgruppe »mortis malum sempiternum« die Rede war. Das erscheint mir im Gesamtzusammenhang des Cicero-Textes nicht logisch. Ich folge daher Friedo Rickens Übersetzung (vgl. Rickens 2012, S. 314).

Im 20. Jahrhundert hat Wilhelm Weischedel für diese Lebenshaltung den Begriff »Abschiedlichkeit« geprägt. Aus der »Einsicht in die radikale Fraglichkeit« (Weischedel 1976, S. 179) von allem und jedem müsse der Mensch zur Grundeinstellung eines radikal Fragenden gelangen. Diese kann nie zu irgendwelchen Gewissheiten führen, aber zu Grundhaltungen, die der universalen Fraglichkeit entsprechen. Eine der Grundhaltungen nennt Weischedel Abschiedlichkeit. Sie ist »... die zur Haltung gewordene Tätigkeit des Abschieds. Wer abschiedlich existiert, der nimmt ständig von dem Abschied, worin er sich aufhält: von der Situation, in der er fraglos der Welt und sich selber verhaftet ist« (ebd. S. 194). Anders als Cicero kennt Weischedel keinerlei Unsterblichkeitshoffnung. Wessen »Grundhaltung die Abschiedlichkeit ist, wird die Vergänglichkeit auf sich nehmen, wenn auch unter Schmerzen. Er wird daher nicht der Illusion verfallen, es gebe etwas wahrhaft Beständiges; er wird keine Träume von Ewigkeit und Unsterblichkeit träumen. Er ist der Mensch, der in seiner ganzen Existenz der Vergänglichkeit Rechnung trägt« (ebd. S. 196) und eine »innere Abständigkeit von der Wirklichkeit« (ebd.) pflegt.

Der Preis, den diese Strategie verlangt, ist hoch: Es wird nicht reichen, Prestige und Wohlstand gering zu achten. Ein striktes Entleibungsprogramm würde Cicero wohl genügen, Weischedel aber verlangt nichts weniger als eine Wirklichkeitsenthaltung, von der positiv nur der trotzige Entschluss zu ihr übrigbleibt. Ansonsten ist sie keine Vorbereitung auf den Tod, sondern eine Verweigerung des Lebens.

### Dritte Strategie: Coolness

Von der strikten Trennung zwischen Leben und Tod, wie sie Epikur empfiehlt, hält der stoische Philosoph L. Annaeus Seneca († 65 n.Chr.) nichts. Denn täglich »wird ein Teil des Lebens weggenommen, und auch dann, wenn wir wachsen, nimmt das Leben ab [...] Selbst den Tag, den wir eben erleben, teilen wir mit dem Tod. Wie nicht der letzte Tropfen eine Wasseruhr leert, sondern auch, was immer vorher verfließen ist, so macht nicht die letzte Stunde, da wir zu existieren aufhören, allein den Tod aus« (ep. 24,20). Kurz: Der Tod gehört zum Tagesgeschäft des Lebens: Wer »nicht sterben will, hat nicht leben wollen. Denn das Leben ist uns unter der Bedingung des Todes gegeben; auf diesen geht man zu« (ep. 30,10).

Es geht Seneca nicht darum, das Leben möglichst weit auszudehnen. Ein langes Leben als solches macht noch keinen Sinn. »Die Hälfte davon verschläft man. Füge hinzu Anstrengungen, Trauer, Gefahren, und du wirst erkennen, auch in einem sehr langen Leben ist es nur ein sehr kleiner Teil, der echt gelebt wird« (ep. 99,11). Seneca betont, wie »lange ich lebe, ist nicht meine Sache; dass ich, solange ich lebe, wirklich lebe, ist meine Sache« (ep. 93,7). Dazu empfiehlt auch er eine Art Abschiedlichkeit, freilich eine, die sich sehr von Weischedels Begriff unterscheidet. Wir wissen, dass wir auf die Grenze unseres Lebens zugehen, wir wissen aber nicht, wie nahe wir dieser Grenze schon sind. Gewissermaßen vorsichtshalber sollten wir daher jeden Tag als unseren letzten betrachten und insofern »abschiedlich« leben: »Wir wollen nichts aufschieben; täglich wollen wir mit dem Leben abrechnen [...] Wer täglich letzte Hand an sein Leben legt, bedarf der Zeit nicht« (ep. 101,7f). Die Allerwelts-

weisheit, man möge jeden Tag so leben, als wäre er der letzte, hat hier einen philosophischen Rückhalt.

Zu fürchten gibt es im Leben wie im Sterben eigentlich nichts. Seneca empfiehlt, gelassen zu bleiben angesichts möglicher Schmerzen und Todesqualen. Man soll sich alles, was davon möglich ist, auch als tatsächlich bevorstehend vorstellen und man wird erkennen: alles, was es zu fürchten gibt, ist »entweder unbedeutend oder währt nicht lang« (ep. 24,2). So wird die Furcht, die allein wir zu fürchten haben, gegenstandslos und kann uns nicht weiter beunruhigen. Was den Tod selbst angeht, so spricht er mehrfach davon, man soll ihn geringachten (*contemne mortem*, ep. 78,5), also einfach nicht so wichtig nehmen. Das gelingt Helden, aber nicht nur diesen (u.a. ep., 24,7), es macht auch Magd und Knecht groß (ep. 24,14) und wenn man sich die Todesverächter der Jahrhunderte vor Augen führt, hat man auch genug nachahmenswerte um Beispiele für eine angemessene Todesbegegnung (vgl. ep. 24,11). Nur wer den Tod nicht überschätzt, lebt wirklich (ep. 93,4).

Senecas *Contemptio* kommt dem sehr nahe, was die Soziologie heute als ein Kennzeichen guten Lebens im hohen Alter identifiziert hat: Coolness. Alterscoolness ist die »Haltung, mit der Menschen darum bemüht sind, den Herausforderungen und Zumutungen des Alters mit entspannter Selbstbeherrschung, kontrollierter Lässigkeit, souveräner Improvisation zu begegnen. Vor allem geht es darum, Souveränität zu behaupten« (Zimmermann 2013, S. 121).<sup>6</sup> Wer in diesem souveränitätserhaltendem Sinn spöttisch und gelassen, also *cool* ist, »der stirbt nicht missmutig, obwohl er gern lebt. Denn was ist es für eine Tugend hinauszuweichen, wenn du hinausgeworfen wirst? Es *ist* eine Tugend: freilich werde ich hinausgeworfen, aber so als ginge ich hinaus« (ep. 54,7; Herv. v. mir).

Den coolen Gestus der Souveränität gegenüber dem Tod thematisiert Seneca ein weiteres Mal, als er von einem Erstickenanfall erzählt, durch den er offensichtlich vom Tod geprüft worden sei. Seneca schreibt, was er dem Tod entgegenhielt: »Ich habe dich schon lange geprüft! [...] Sogar bevor ich geboren wurde. Tod ist nicht existieren. Wie das ist, weiß ich bereits: das wird nach mir sein, was vor mir gewesen ist. Wenn darin Qual enthalten ist, muss es sie auch gegeben haben, bevor wir hinaustraten in das Licht der Welt; und doch haben wir damals keine Qual empfunden. Ich frage, nenntest du es nicht töricht, wenn einer meinte, einer Lampe gehe es schlimmer, wenn sie gelöscht ist, als bevor sie angekündigt wird. Auch wir werden gelöscht und angezündet: in der Zwischenzeit erdulden wir etwas, vorher und nachher aber ist tiefe Geborgenheit« (ep. 54,4). Haben wir also im Tod nichts Schlimmeres zu erwarten als den vorgeburtlichen Zustand, der zumindest nicht so schlimm war, dass uns davon irgendetwas im Gedächtnis geblieben wäre?

Der amerikanische Philosoph Thomas Nagel widerspricht dieser Ansicht entschieden. »Es stimmt zwar, daß niemand im Zeitraum vor seiner Geburt oder nach

---

6 Im Rahmen eines Forschungsprojekts der Volkswagenstiftung über gutes Leben im hohen Alter führten Harm-Peer Zimmermann und Kolleg/innen seit 2011 75 narrative Interviews mit Menschen zwischen 76 und 101 Jahren. Zimmermanns Erkenntnisse zur Alterscoolness beruhen auf der Auswertung dieser Interviews zum Altersglück (vgl. Zimmermann 2013, S. 207ff).

seinem Tod existiert. Doch die Zeit nach unserem Tod ist Zeit, derer uns der Tod beraubt« (Nagel 1984, S. 21). Umgekehrt beschwert sich niemand, dass er so spät geboren worden sei, dass ihm die Vorgeburtlichkeit Lebenszeit geraubt hätte. Ob etwas gut oder schlecht ist für uns, kann, so Nagel, immer nur relational bestimmt werden. Niemand wird es tragisch finden, wenn ein Dreijähriger den geistigen Entwicklungsstand eines Dreijährigen hat. Aber wenn ein 45-jähriger Intellektueller durch einen Unfall auf den Entwicklungsstand eines Dreijährigen zurückfällt, nennen wir das mit Recht tragisch. Analoges gilt für Leben und Tod: wir fürchten tot zu sein, *nachdem wir gelebt haben und weil wir weiterhin leben könnten.*

Stärker ist die Stoa dort, wo sie das Sterbenlernen nicht auf eine bestimmte Todeskonzeption gründet, sei sie materialistisch wie bei Epikur oder idealistisch wie bei Platon und Cicero, sondern auf die natürliche Unausweichlichkeit des Todes. Das Sterben ist ein Werk der Natur, schreibt der Philosophenkaiser Marc Aurel († 180), und »wer ein Werk der Natur fürchtet, ist ein Kind« (Ad se ipsum, 2,12). Der Verständige weiß, gegen die Natur kann man im Letzten nichts machen. Man kann aber an sich etwas machen, nämlich ihr gegenüber eine bestimmte Haltung einnehmen. Wenn es um die Natur des Todes geht, ist es klar, welche Haltung uns die Stoiker empfehlen: Coolness.<sup>7</sup>

#### Vierte Strategie: Hoffnung

Die Hoffnung, uns möge eine gute Macht im Tod und über den Tod hinaus halten, so dass wir in alle Ewigkeit nicht verloren gehen, scheint als »Strategie« des Sterbenlernens und einer mit Sterbenden solidarischen Sterbebegleitung viel zu voraussetzungsreich zu sein. Hier ist ja mehr gemeint als »nur« die Idee einer unsterblichen Seele, die sich irgendwie von selbst aus unseren »nichtsinnlichen« Anteilen zu ergeben scheint. Müsste man, wenn man es nicht bei erbaulichen, aber flachen Hoffnungsbildern bewenden lassen will, nicht versuchen, den ontologischen Status einer Jenseits-Existenz zu umschreiben, auf die sich eine solche Hoffnung beziehen könnte? Und müssten wir dann nicht auch ernsthaft über die Existenz Gottes nachdenken? Sollten wir am Ende all dieser theologischen Spekulation über Gott und die letzten Dinge tatsächlich etwas Boden gewonnen haben, dann steht auf ihm redlicherweise nicht mehr als die Möglichkeit von Hoffnung angesichts des Todes, die in einem weiteren Schritt den konkreten Erfordernissen helfender Berufe anzupassen wäre.

---

7 Manch zeitgenössische Stoa-Interpret/in bestreitet allerdings, dass Coolness eine echt stoische Haltung sei. Andreas Urs Sommer schreibt, die Coolness-Kultur, verkörpert etwa durch ihre »cineastische Leitfossilie« Rick Blaine alias Humphrey Bogart in Casablanca (USA 1942, Regie: Michael Curtiz) »kommt nicht aus ohne innere Gebrochenheit oder Zwiespalt, die wiederum dem vollendeten stoischen Weisen abgehen« (Sommer 2009, 122). Diese Kritik würdigt nicht ausreichend, dass die stoische Ethik eine Haltungsethik ist, also ein Programm, das Gelassenheit nicht einfach voraussetzt, sondern *durch Einübung* gegen Widerstände festigen will. Genau dieses übende Ringen des Stoikers lässt sich bei Rick sehr wohl beobachten.

Meines Erachtens führt aber nicht allein die Theologie zu einer Hoffnung über den Tod hinaus. Auch die Ethik, jene Wissenschaft, in der es nicht darum geht »Gründe anzunehmen, von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll*« (Kant Werke IV, 58; Herv. v. mir), weist einen Weg zu solcher Hoffnung. Stellen wir uns dazu zwei Sterbegleiter/-innen A und B in einer schwierigen Situation mit einem Todkranken vor. A kann mit dem Glauben und einer Hoffnung über den Tod hinaus nichts anfangen: »Das Leiden auf diesem Sterbebett bringt mich nicht dazu, nach dem Glauben zu fragen. Im Gegenteil. Gerade die christliche Spiritualität mit ihrem beflissenen Auferstehungstrost stößt mich ab. Ich halte aus hier. Das ist alles. - Und hoffe, dass die Morphium-Pumpe funktioniert.«

B. behauptet: »Das Leiden auf diesem Sterbebett bringt mich dazu, auf einen Sinn zu hoffen, der diese schreckliche Situation übersteigt. Nur in dieser Hoffnung kann ich dem Sterbenden nahe bleiben«. Beide - A und B - tun viel für die Solidarität von Lebenden mit Sterbenden. Aber an einem bestimmten Punkt des Sterbeprozesses wird A diesen Gedanken nicht zurückhalten können: »Jetzt ist unser gemeinsamer Kampf um deinen Lebenssinn zu Ende. Von nun an bist du bloßer Spielball einer Macht, die allen Sinn verweigert. Mich aber lässt du auf einem Feld zurück, wo der Kampf gegen das Leiden, wenn auch nie gewonnen, so doch nicht ganz ohne Sinn ist« (Verweyen 2008, S. 118). Anders als A kann B sich vornehmen: »Ich versuche, noch weiter mitzugehen. Aber dazu muss ich über diese Agonie hinaushoffen. Niemand hat es verdient, so zu enden, überhaupt zu enden. Moralisch gesehen habe ich also allen Grund zu fordern, dass das hier *nicht das Ende ist*. Auf der Basis dieser Forderung will ich hoffen. Und auf der Basis dieser Hoffnung kann ich versuchen, mich nicht zurückzuziehen auf die Seite des Lebens, um dich dem Tod zu überlassen, sondern kann innerlich bei dir aushalten in dem Dunkel, das auf dir lastet.«

Wenn wir intuitiv der Meinung sind, es sei der Glaube, aus dem die Moral folgt, so kehrt B dieses Verhältnis um: Aus der Moral folgt hier ein Glaube.<sup>8</sup> Und anders als bei den bisher besprochenen Haltungen gegenüber dem Tod – Unzuständigkeit,

---

8 Dass glauben nicht nur heißen kann, die Existenz Gottes und eines Himmels für wahr zu halten, sondern diese aus moralischen Gründen zu fordern, ist eine Idee Immanuel Kants († 1800). Der Königsberger Philosoph machte sich bei Theolog/innen einerseits dadurch unbeliebt, dass er in seiner Kritik der reinen Vernunft die logische Beweisbarkeit Gottes überzeugend widerlegt hat (vgl. Werke II, S. 528 - 555), andererseits stellt die sog. Postulatenlehre, die er in der Kritik der praktischen Vernunft entwirft, doch eine interessante theologische Innovation dar. Ein Postulat (lat. Forderung) ist für Kant ein Satz, der nicht die Erkenntnis eines objektiv Vorhandenen ausdrückt, sondern die »subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit« (Werke IV, S. 117) von etwas, was sich empirisch nicht beweisen lässt. So ist Kant der Meinung, Freiheit lasse sich zwar nicht beweisen, sei aber ein vernunftnotwendiges Postulat, um überhaupt moralisch handeln können. Und der Umstand, dass wir endliche Wesen nie so moralisch sein können, wie es uns eigentlich aufgegeben ist, führt Kant zu dem Postulat, dass wir uns »in einem ins Unendliche gehenden Progressus« (Werke IV, S. 252) jener »Heiligkeit« entgegenentwickeln, die die vollkommene Übereinstimmung des Willens mit der Moral bedeutet. Das Wesen, dem allein die vollendete Heiligkeit zukommt, ist Gott. Dass es ihn gibt, dass also die völlige Übereinstimmung von Willen und Moral tatsächlich existiert, ist Kants drittes Postulat.

Wirklichkeitsenthaltung und Coolness – geht es nicht darum, die eigene Sterblichkeit zu erkunden und zu bejahen, um anschließend eine reflektierte und ehrliche Solidarität mit akut Sterbenden zu zeigen. Der hier vorgeschlagene Denkweg beginnt bei der Solidarität, die wir einander schulden. Er sucht, wonach diese verlangt und kommt so zur gläubigen Hoffnung über den Tod hinaus, einer Hoffnung, die wir für die Sterbenden haben, mit denen wir solidarisch sind, von der wir uns selbst aber am Ende nicht ausnehmen müssen. Die *ars moriendi*, dieses Miteinander von Selbstreflexion eines Sterblichen und Sterbebeistands-Lehre, ist hier also anders angelegt: Nicht der Tod steht im Mittelpunkt, sondern die Solidarität. Der französische Philosoph Gabriel Marcel († 1973) schreibt: »Einen Menschen zu lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben« (u.a. Marcel 1952, S. 472). Das gilt vielleicht bereits für die ernst genommene Solidarität von Mensch zu Mensch. Allerdings müssen wir konstatieren: so unmittelbar uns die Solidarität zu dem »Du wirst nicht sterben«-Versprechen veranlasst, so wenig können wir vor einander einstehen für dieses Versprechen. Mit der moralischen Forderung, der Tod dürfe nicht das Ende sein, geht damit zwingend eine zweite moralische Forderung einher: der nach einer Instanz, an die sich die erste Forderung richtet, eine Instanz, die stärker ist als der Tod und willens, uns über den Tod hinaus zu erhalten: ein solidarischer und todbeherrschender Gott ist zu fordern, ein Gott, von dem sich sagen lässt: »Wenn alle Liebe Ewigkeit will – Gottes Liebe will sie nicht nur, sondern wirkt und ist sie« (Ratzinger 1968, 292).

Aber wo liegt nun der Unterschied zur Idee einer unsterblichen Seele, die wir im Zusammenhang mit der Strategie der Wirklichkeitsenthaltung diskutiert haben? Hier wie dort ging es ja um die Plausibilität unserer Intuition, dass hienieden nicht alles zu Ende sein darf. Ein Unterschied besteht darin, dass der Glaube Epikurs Materialismus als Möglichkeit ernster nimmt als es der Idealismus vermag. Der Glaube weiß, nichts garantiert, dass aus unserem nichtsinnlichen Anteil schon folgt, dieser werde den materiellen Tod überleben. Die Idee der Seele könnte für Gläubige in einer Hinsicht aber auch inspirierend sein: Die Solidarität muss fordern, dass der Mensch, der eben stirbt, auch tatsächlich der ist, der nach dem Tod lebt. Es muss also etwas geben, was die Kontinuität der Identität des Sterbenden mit dem nach dem Tod Lebenden sicherstellt. Andernfalls liefe die Solidarität ins Leere. Die christliche Tradition nennt diese Kontinuitätssicherungseinheit »Seele« (vgl. Ratzinger 2007, 92). Aber leistet die »Seele« wirklich, was wir ihr zutrauen? Wenn »Seele« pauschal für unsere immateriellen, »nichtsinnlichen« Anteile stünde, während unser »Selbstmodell« doch auch ein »Körperbild« umfasst, muss jedenfalls bezweifelt werden, dass »Seele« das rechte Vehikel der Kontinuitätsicherung ist. Wir sagen *ich* ja nicht nur zu unserer »Seele«, sondern auch zu unserem Leib. Insofern wären wir niemals wir selbst, würde uns der Leib fehlen. Die der Solidarität verpflichtete Hoffnung über den Tod hinaus kann und darf sich deshalb nicht mit einem Fortbestand allein der »Seele« bescheiden. Natürlich wird sie nicht exakt angeben, was von uns wie den Tod überdauert. Sie präjudiziert »nicht die genauere Frage, wie die ›Teile‹ und ›Momente‹ des Menschen (die gar nicht explizit unterschieden werden) in seiner Endgültigkeit gegeben sein werden; [... sie] verbietet nur *negativ*, bestimmte Momente des Menschen von vornherein als für seine Endgültigkeit unerheblich auszuscheiden« (Rahner 1984,

264). Das wäre das dritte Postulat unserer Solidarität: Nichts von dem, wozu wir *ich* sagen, darf ausgegrenzt werden aus dem Hoffnungsraum.

## Fazit

Erinnern wir uns an die professionsethische Anliegen dieses Textes: Es ging darum, den Solidaritätsauftrag Sozialer Arbeit auch gegenüber Sterbenden aufrechtzuerhalten, was Helfer/innen nicht zuletzt dadurch gelingen kann, dass sie Sterben auch als ihr eigenes Thema zulassen und es nicht ausschließlich auf die akut Betroffenen projizieren. Dazu haben wir verschiedene Haltungen dem Tod gegenüber erörtert: Unzuständigkeit, Wirklichkeitsenthaltung, Coolness, Hoffnung. Ist damit alles gesagt? Natürlich nicht. Es wird niemals alles gesagt sein über den Tod. Für letzte, endgültige Worte sind wir zu unvertraut mit ihm, - zumindest vorläufig noch. Aber wir alle werden mit ihm noch sehr persönlich zu tun bekommen.

Darauf könnten wir eigentlich auch ein bisschen neugierig sein.

## Autoreninfo

Rupert M. Scheule, Jg. 1969, Prof. Dr., 2009/2010 Professor für Ethik am Fachbereich Angewandte Sozialwissenschaften der Fachhochschule Dortmund, seit 2010 ordentlicher Professor für Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Fulda sowie Leiter des Katholisch-Theologischen Seminars an der Philipps-Universität Marburg. E-Mail: rupert.scheule@uni-marburg.de

## Literatur

- Anselm von Canterbury (1996): Die Anselmischen Fragen. In: Laager, J.: *Ars Moriendi. Die Kunst, gut zu leben und gut zu sterben.* Zürich, S. 143 - 146.
- Baumgartner, Alois/Korff Wilhelm (1999): Sozialprinzipien als ethische Baugesetzmäßigkeiten morderner Gesellschaft. In: Korff W. u.a. (1999): *Handbuch der Wirtschaftsethik.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Bd. 1., S. 225 - 237.
- Bausewein, C./Roller, S./Voltz, R. (2007): *Leitfaden Palliativmedizin, Palliative Care.* München u.a.: Urban und Fischer.
- Cicero, M. Tullius (2008): *Gespräche in Tusculum.* In: *Ausgewählte Werke.* Bd. 1: Philosophische Schriften, S. 255 – 487. Hg. und übersetzt von Nickel, R./Gigon, O. Düsseldorf: Artemis und Winkler. Abgekürzt als »Tusc.«. Hier z.T. eigene Übersetzungen.
- Deutscher Berufsverband für die Soziale Arbeit DBSH (1997): *Berufsethische Prinzipien des DBSH.* Beschluss der Bundesmitgliederversammlung vom 21. – 23.11.1997 in Göttingen. In: <http://www.dbsch-bund.de/BerufsethischePrinzipien.pdf> [Abruf 06.03.2014].
- Epikur (1988): *Philosophie der Freude. Briefe. Hauptlehrsätze. Spruchsammlung. Fragmente.* Übertragern vpm Laskowsky, P.M. Frankfurt/M: Insel.
- Hervig-Lempp, J./Schwabe, M. (2002): *Soziale Arbeit.* In: Wirsching, M. u.a. (Hg.): *Lehrbuch für Paar- und Familientherapie.* Berlin: Springer, S. 475 - 488.

- Johannes Gerson (1996): *Opus tripartitum*, 3. Teil. In: Laager, J.: *Ars Moriendi. Die Kunst, gut zu leben und gut zu sterben*. Zürich, S.165-174.
- Kant, I. (1998): *Werke*. Hg. von Weischedel, W. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Abgekürzt als »Werke«.
- Marcel, G. (1952): *Geheimnis des Seins*. Wien: Herold.
- Metzinger, Th. (2007): *Der Riss im Selbstmodell. Ein Interview mit Ulrich Bahnsen*. In: <http://www.zeit.de/2007/34/M-Seele-Interview> [Abruf 06.03.2014].
- Nagel, Th. (1984): *Tod*. In: Ders.: *Über das Leben, die Seele und den Tod. Essays*. Königstein/Ts.: Hain, S. 15 - 24.
- Platon (2004): *Apologie des Sokrates*. Übersetzt und kommentiert von Heitsch, E. In: Ders.: *Werke*, hg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 2. Abgekürzt als »apol.«.
- Rahner, K. (1984): *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg/Br. u.a.: Herder.
- Ratzinger, J. (1968): *Einführung in das Christentum*. Freiburg/Br. u.a.: Herder.
- Ratzinger, J. (2007): *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*. Regensburg.
- Ricken, F. (2012): *Ars Moriendi. Zu Ursprung und Wirkungsgeschichte der Rede von der Sterbekunst*. In: Bormann, F.-J./Borasio, G.-D. (Hg.): *Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*. Berlin u.a., S. 309-324.
- Schlingensief, Chr. (2009): *Ich habe weniger Angst vor dem Sterben. Ein Interview mit Christine Clausen*. In: <http://www.stern.de/lifestyle/leute/christoph-schlingensief-ich-habe-weniger-angst-vor-dem-sterben-660255.html> [Abruf 06.03.2014]
- Seneca, L. Annaeus (2011): *An Lucilius. Briefe über Ethik*. In: *Philosophische Schriften*. Bd. Bd. und 3. Hg. und übersetzt von Rosenbach, M. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Abgekürzt als »ep.«.
- Sommer, A.U. (2009): *Die Kunst der Seelenruhe. Anleitung zum stoischen Denken*. München: Beck.
- Tugendhat, E. (2001): *Über den Tod*. In: Ders.: *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 67-90.
- Verweyen, H. (2008): *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Weischedel, W. (1976): *Skeptische Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wittwer, H. (2009): *Tod*. In: Bohlken, E./Thies, C. (Hg.): *Handbuch Anthropologie*. Stuttgart: Metzler, S. 431-434.
- Zimmermann, H.P. (2013): *Alters-Coolness – Gefasstheit und Fähigkeit zur Distanzierung*. In: Rentsch, Th./Ders./Kruse, A. (Hg.): *Altern in unserer Zeit. Späte Lebensphasen zwischen Vitalität und Endlichkeit*. Frankfurt u.a.: Campus.