

Die Würde des sterbenden Menschen

von Markus Schulze

Würde

Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte ist in aller Munde. Es scheint, als ob sie in unseren Breitengraden allgemein anerkannt sei. Aber ist sie darum auch schon allgemein erkannt – und verstanden?

Wer schon einmal einem Anhänger des Speziesismus¹ gegenübergestanden hat, weiß, wie schwierig es sich anlässt, das Spezifische der menschlichen Würde einsichtig zu machen. Mit der begrifflich klaren Wiedergabe der Bedeutung von „Würde“ ist es dann ähnlich bestellt wie mit derjenigen der Bedeutung von „Zeit“, worüber schon Augustinus bemerkt hat: „Solang mich niemand danach fragt, ist mir's, als wüsste ich's; doch fragt man mich und soll ich es erklären, so weiß ich's nicht.“²

Wer vermag also schon ohne Weiteres anzugeben, worin Würde besteht und wie man sie entdecken kann, falls man sie nicht je schon als überlieferte Größe einer bestimmten Lebenskultur oder als durch einen religiösen Glauben vermittelte Kategorie einleuchtend vor Augen hat? Am leichtesten tut sich damit derjenige, den ein Gefühl durchdringt, welches Kant als Grundlage aller Tugend begreift, ein Ge-

fühl, das mehr besagt als „spekulativische Regeln“³ und abstrakte Prinzipien. Gemeint ist das Gefühl „von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“⁴, wobei die Ergriffenheit von deren Schönheit zur „Wohlgewogenheit“⁵, die Ergriffenheit von deren Würde zur „Achtung“⁶ ihr gegenüber führt.

Was aber macht einer, dem dieses Gefühl fragwürdig, vielleicht gar durch verdeckende Erfahrungen unzugänglich geworden ist? Ist für ihn mit dem Gefühl für Würde auch die Würde selbst verschwunden?

1 Speziesismus, wie ihn etwa Peter Singer in seinem Buch „Animal liberation. Die Befreiung der Tiere“ (Reinbek 1996, v.a. 58f.) vertritt, besagt, dass alle Rede von spezifisch menschlicher Würde in Absetzung von der Wertigkeit bzw. Bedeutung anderer Lebewesen im Grunde nur Ausdruck der Artenarroganz sei, also Ausdruck einer Haltung der Voreingenommenheit zugunsten der Interessen der Mitglieder der eigenen Spezies und gegen die Interessen der Mitglieder anderer Spezies.

2 Conf. XI, 14 (in der Übertragung von Herman Hefele, Düsseldorf/Köln 1958, 287).

3 Immanuel Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: *ders.*, Werke in zwölf Bänden (hg. von Wilhelm Weischedel), Bd. 2, Wiesbaden 1960, 836.

4 Immanuel Kant, a.a.O., 837.

5 Ebd.

6 Ebd.

Wer das annehmen bzw. behaupten wollte, hätte gerade das Besondere, Eigengeartete des Gefühls für *Würde* nicht verstanden, denn Würde zeigt sich darin als eine Wirklichkeit, die sich *von sich her* dem unmittelbaren Empfinden aufdrängt – und so gerade nicht von diesem hervorgebracht wird (und also auch nicht mit ihm verschwinden kann), als etwas Hoheitliches⁷, das den wahrnehmenden Sinn positiv überwältigt und ihn zu Anerkennung und Würdigung veranlasst – und so nachweislich gerade nicht von ihm abhängig ist. Gefühl für Würde ist Gefühl für das, was mehr ist als Gefühl-Sein, nämlich für *Eigensein* und *Eigenbedeutung* dessen, was gefühlt wird, folglich für das, was sich zwar vermittels des Gefühls *erschließt*, nicht aber von des Gefühls Gnaden *existiert*. Eher ist es umgekehrt: Das Gefühl für Würde lebt von der Würde Gnaden.

Das meint Kant, wenn er Würde einen „absoluten Wert“⁸ bzw. einen „inneren Wert“⁹ nennt, einen Wert also, der *in* einem Wesen selbst gegeben bzw. mit diesem Wesen von innen her identisch ist. Wir kennen allerdings auch Wesen bzw. Sachverhalte, deren Wert sich von außen her bestimmt, all jene Dinge etwa, für die wir einen Preis festsetzen und angeben können. Ihr Wert gilt darum nicht absolut, sondern nur „relativ“¹⁰, vergleichsweise und unter einer bestimmten Hinsicht, denn: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden.“¹¹ Wenn ich etwa für einen bestimmten Zweck dringend *Geld* brauche und darum bereit bin, meine Besitztümer als Ware feilzubieten, werden sie alle unter dieser Hinsicht vergleichbar¹²,

austauschbar: „Gibt es erst einmal das Geld, dann wird alles, womit es in Berührung kommt, verhext: Es lässt sich nun nach seinem Wert taxieren, ob das nun eine Perlenkette, eine Grabrede oder der wechselseitige Gebrauch der Geschlechtswerkzeuge ist. Das Geld ist die real existierende Transzendental-kategorie der Vergesellschaftung. Die Äquivalenzbeziehungen, die das Geld stiftet, verbürgen den inneren Zusammenhang der modernen Gesellschaft. Das Geld ist jenes Zaubermittel, das die Welt insgesamt in ein ‚Gut‘ verwandelt, das nach seinem Wert taxiert und darum auch verwertet werden kann.“¹³

Von da aus kann nun die Würde (der innere Wert) im Sinne Kants bestimmt werden als das, wofür kein Marktpreis angegeben werden kann: „Was ... über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstat-

7 Vgl. Ludwig Berg, Art. Menschenwürde, in: Alfred Klose (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck / Wien / München 1964, 690: „Menschenwürde besagt dem Wortsinn nach ... Hoheit ..., was Anerkennung, Würdigung verlangt.“

8 Immanuel Kant, Logik, in: *ders.*, Werke in zwölf Bänden (hg. von Wilhelm Weischedel), Bd. 6, Wiesbaden 1958, 446.

9 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *ders.*, Werke in zwölf Bänden (hg. von Wilhelm Weischedel), Bd. 7, Wiesbaden 1958, 68.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Wenn jemand, sagen wir, 100,- Euro benötigt, spielt es unter dieser Rücksicht keine Rolle, ob er ein Exemplar der Hl. Schrift oder eine Flasche alten Whisky verhökert, Hauptsache, die gewünschte Summe wird damit gelöst.

13 Rüdiger Safranski, Das Gelten und das Geld, in: *ders.*, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München / Wien 1994, 55f.

tet, das hat eine Würde.“¹⁴ Würde steht folglich dafür, dass eine Wirklichkeit nicht nur um einer anderen Wirklichkeit willen (als Mittel zu einem außerhalb ihrer gelegenen Zweck¹⁵), sondern auch um ihrer selbst willen, für sich selbst bejahbar ist, oder – wie Kant es ausdrückt – ein „Zweck an sich selbst“¹⁶ ist. Diese Kennzeichnung allerdings darf nicht im Sinn des Solipsismus missverstanden werden, so als ob die Apposition „Zweck an bzw. für sich selbst“ eine (letztlich krankhafte) Abneigung dagegen bezeichne, sich auf Beziehung und Nähe zu Anderem einzulassen, im Gegenteil: dass ein Wesen einen „Zweck an bzw. für sich selbst“ darstellt, zeigt sich erst richtig in einer Relation, der Relation nämlich der achtsamen und ehrfürchtigen Begegnung. Bezogenheit und Selbststand schließen sich also im Phänomen der „Würde“ nicht nur nicht aus, sie bedingen sich gegenseitig. Darauf hat vor allem die Philosophie *nach* Kant, auch und gerade die philosophische Reflexion auf die anthropologischen Grundlagen der Katholischen Soziallehre hingewiesen: „Die [im sozialen Miteinander] geeinten Personen verlieren nicht, sondern bewahren in der Einheit ihre naturhafte und naturgemäße Selbstständigkeit. Gerade darin liegt die Eigenart *dieser* Ordnungseinheit, dass jeder in ihr sein geistiges (persönliches) Er-Selber bleibt und weiterlebt.“¹⁷

Durch die letztgenannten Erwägungen ist von selber deutlich geworden, *welchen Wesen* „Würde“ im dargelegten Sinne zugesprochen werden kann: Es sind Personen. In der Welt unserer unmittelbaren Erfahrung sind das die Menschen, denn nur ein

Seiendes, das Selbststand in sich realisieren kann, vermag auch den Selbststand und damit die Würde eines Anderen zu vernehmen und zu respektieren, und umgekehrt: Würde als geachteter Selbststand kann nur angesichts eines mit Selbststand ausgezeichneten Wesens zum Vorschein kommen und als unbedingter Wert aufgehen und deutlich werden. Somit dürfen wir – für den Bereich unserer Erfahrungswelt – mit Kant folgern: „Also ist Sittlichkeit¹⁸ und die Menschheit, so fern sie derselben fähig¹⁹ ist, dasjenige, was allein Würde

14 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *ders.*, Werke in zwölf Bänden (hg. von Wilhelm Weischedel), Bd. 7, Wiesbaden 1958, 68.

15 Darin sieht die abendländische Tradition das Wesen des „uti-<gebrauchen>“ (im Unterschied zum „frui[genießen]“): „Eines Dinges genießen, heißt: es um seiner selbst willen bejahen und sich daran freuen. Etwas gebrauchen aber heißt: etwas zum Mittel machen zur Erlangung von Dingen, deren man genießt.“ (Josef Pieper, Gebrauchen und Genießen, in: *ders.*, Lesebuch, München 1981, 137).

16 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *ders.*, Werke in zwölf Bänden (hg. von Wilhelm Weischedel), Bd. 7, Wiesbaden 1958, 68.

17 Eberhard Welty, Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der Katholischen Sozialethik in Frage und Antwort, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 1951, 62.

18 Insofern Sittlichkeit verantworteten Eigenstand bzw. eigenständige Verantwortung besagt!

19 Wir können hier nicht die Frage in extenso erörtern, ob ein ungeborenes bzw. noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangtes Kind in diesem Sinn (dem der sittlich eigenständigen Verantwortung) zur Menschheit gehört und darum Würde genießt; wir wollen nur darauf hinweisen, dass im ontologischen Sinn auch ein Kind als Träger der menschlichen Natur eine Grundlegende Fähigkeit zum moralischen Handeln besitzt, insofern die Natur des Kindes als auf dieses Ziel moralisch vollzogenen Selbststandes hingeeordnet betrachtet werden (das Kind also erzogen werden) muss, wenn sie denn ihrer Eigenart gemäß behandelt sein soll, und so auch Würde.

hat“²⁰ bzw.: „Allein der Mensch als Person betrachtet ... ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher ... ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde, wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnötigt.“²¹ Im Bereich unserer unmittelbaren Wahrnehmung und Verantwortung ist Würde Menschenwürde; alle andere Würde (Amtswürde, Autorität) gründet in ihr.

In diesem Punkt gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Kants Aufklärungsphilosophie und der Besinnung auf das Wesen des Menschen im christlichen und katholischen Glauben. Schon Thomas von Aquin bestimmt Würde als etwas Absolutes²² und macht auch den inneren Zusammenhang von „Person“ und „Würde“²³ offenkundig. Diese Intuition zieht sich (auch wenn sie in der Handlungswirklichkeit nicht immer aufrechterhalten wurde) durch die Geistesgeschichte bis ins zwanzigste Jahrhundert, wo sie – in Reaktion auf die Katastrophen aller menschenverachtenden Vernichtungsstrategien in Nationalsozialismus und diktatorischem Kommunismus – ihre eindringlichste und präziseste Fassung erfuhr, in ihrer Frontstellung gegen erlebte menschenverachtende Unrechtssysteme deutlich wahrnehmbar etwa beim Mainzer Sozialethiker Ludwig Berg: „[Menschenwürde] in ihrem Realgehalt ist der Eigenwert des Menschen, den er hat, weil er Mensch ist. Menschsein als solches hat Würde, sofern es aus sich, in sich und für sich gilt. ... Diese Menschenwürde hat ihr eigenes Wesen, d. i. eine vollständige

Natur, die keinem anderen Wesen als Glied oder Teil angehören kann; ihre eigene Existenz, d. h. in sich abgeschlossene, sich selbst besitzende, unauswechselbare, sich mit keinem anderen Seienden teilende Wirklichkeit; ihren eigenen Sinn, d. i. in sich gesammelt, um ihrer selbst willen, Ziel für sich, nicht Mittel für etwas anderes. ... Sie ist von ontologisch-personaler Art, jedem Menschen unverlierbar eigentümlich. ... Sie ist unverlierbar und kann durch keine konkreten Einzelbestimmungen, wie etwa „lebensunwert“, „unheilbar krank“, „unmündig“ u. a. m. beeinträchtigt oder gar aufgehoben werden.“²⁴

Sterben

Halten wir im Gedankengang inne, der uns von Überlegung zu Überlegung und von Argument zu Argument geführt hat, und rekapitulieren wir: Wie wurde nun eben Menschenwürde beschrieben? Als etwas, was „aus sich, in sich und für sich gilt“. Wie lautete die Antwort auf die Frage, warum gerade das Menschenwesen die-

20 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *ders.*, Werke in zwölf Bänden (hg. von Wilhelm Weischedel), Bd. 7, Wiesbaden 1958, 68.

21 Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: *ders.*, Werke in zwölf Bänden (hg. von Wilhelm Weischedel), Bd. 8, Wiesbaden 1956, 569.

22 S Th I q 42 a 4 ad 2: „Würde ist absolut und gehört zur Wesensnatur [einer Person].“

23 S Th I q 29 a 3 ad 2: „Person ist Selbststand, der durch die Eigenheit ausgezeichnet ist, die zur Würde gehört.“

24 Ludwig Berg, Menschenwürde, in: Alfred Klose (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck / Wien / München 1964, 690f.

se Geltung hat? Weil – so wurde ausgeführt – das Menschenwesen „seine eigene Existenz“ hat, d. h. „in sich abgeschlossene, sich selbst besitzende, unauswechselbare ... Wirklichkeit“.

Doch nehmen wir Abstand und fragen uns: Hält diese hohe Rede vom Eigensein und der Eigengeltung der Menschennatur der Begegnung mit den Fakten der erlebten Geschichte stand? Hält sie stand vorab der Konfrontation mit der Tatsache des *Sterbens*? Es scheint nicht so zu sein. Erweist nämlich nicht das Sterben, die Todverfallenheit des Menschen und ihre volle Verwirklichung in der Beendigung des Lebens, dass der Mensch *eben gerade nicht* – wie der Text von Ludwig Berg es insinuiert – seine *eigene* Existenz hat, sondern höchstens eine geliehene, die er jederzeit im Lauf seines Daseins verlieren kann (denn mitten in dem Leben sind wir vom Tod umgeben) und am Ende seines Lebens auch tatsächlich und unwiederbringlich verliert? Wird nicht im Sterben unübersehbar deutlich, dass der Mensch *eben gerade nicht* – wie man ausgehend von Bergs Darlegungen denken könnte – eine *in sich abgeschlossene* Wirklichkeitsweise darstellt, sondern eine derart unabgeschlossene, dass sie von allen Seiten und nicht zuletzt aus sich selber angreifbar, verwundbar und zerstörbar ist? Macht uns nicht das Sterben darauf aufmerksam, dass der Mensch *eben gerade nicht* – wie Ludwig Bergs Ausführungen es nahe legen könnten – Leben als *sich selbst besitzende* Wirklichkeit innehat, sondern als eine, die – wie der Tod zeigt – letztlich anderen Mächten, Todesmächten, gehört, die sich ihrer bemächtigen, wann und wo

es ihnen gefällt, ob es dem davon betroffenen Menschen annehmbar erscheint oder nicht? Und liegt nicht die letzte Beschämung des Sterbens darin, dass es uns hindert, zu verdrängen und zu vergessen, dass wir Menschen *eben gerade nicht* – wie Bergs Gedanken es kühn und hehr vermitteln wollen – unauswechselbar sind, sondern austauschbar in allem, in Beruf, Amt, Stellung, Rolle, ja sogar – allen Beteuerungen Gabriel Marcells²⁵ zum Trotz, dass Liebe zum Geliebten sagt: Du wirst nicht sterben – in der Liebe?

Es ist nicht zu leugnen: Für alle Rede von Menschenwürde ist das Sterben die entscheidende Nagelprobe. Und das nicht allein deswegen, weil einige unbelehrbare Agnostiker bzw. atheistische Materialisten in ihrer aufsässigen Widerborstigkeit beschlossen hätten, gläubige und gottgeistige Menschen möglichst in ihrer Hoffnung auf Vollendung im Jenseits durch Widerspruch zu ärgern. Sondern vor allem deswegen, weil – neben gewissen Erfahrungen, die man im Miterleben²⁶ des Sterbens anderer machen kann – bestimmte Stellen der Hl. Schrift und gewisse Sätze der Liturgie vom Lebensende sagen, was so gar nicht zu den angeführten kirchlichen und theologischen

25 *Gabriel Marcel*, Geheimnis des Seins, Wien 1952, 472: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben.“ (Zitiert nach: *Josef Pieper*, Über die Liebe, München 1972, 45).

26 *Martin Heidegger* hat uns eindringlich in Erinnerung gerufen, dass wir – so lange wir in der Geschichte leben – das Sterben nicht erleben, sondern bestenfalls miterleben: „Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, wir sind höchstens immer nur „dabei.“ (*Martin Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979, 239).

Aussagen über Menschenwürde zu passen scheint.

Wenn es denn eines Beweises dafür bedürfte, dass der Mensch dem Tier gegenüber nichts Wesentliches voraus hat, so ist es das Sterben, das diesen Beweis beibringt, wie an vielen anthropologisch skeptischen Stellen des Alten Testaments deutlich wird. Im Psalm 49 (Vers 13) lesen wir: „Der Mensch bleibt nicht in seiner Pracht; er gleicht dem Vieh, das verstummt.“ Noch drastischer weiß Kohelet sich auszudrücken (Koh 3, 18f.): „Was die einzelnen Menschen angeht, dachte ich mir, dass Gott sie herausgegriffen hat und dass sie selbst daraus erkennen müssen, dass sie eigentlich Tiere sind. Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es nicht. Beide sind Windhauch.“

Doch nicht nur die Tiere überragt der Mensch nicht, er stellt auch nicht wesentlich mehr dar als die Pflanzen (Ps 103, 14bff.): „Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes. Fährt der Wind darüber, ist sie dahin. Der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr.“

Ja, gar eine Wirklichkeit, noch geringer und unscheinbarer als die Pflanzen, ist gerade recht, um als Vergleichsgröße die Nichtigkeit des Menschen vor Augen zu stellen, der Staub, in den früher oder später

alles zerfällt, auch und gerade der Mensch (Ps 103, 14a): „Gott weiß, was wir für Gebilde sind; er denkt daran: Wir sind nur Staub.“ Staub ist (neben den Knochen) ein Grundmotiv alttestamentlicher Anthropologie (Koh 3, 20): „Beide [Tiere und Menschen] gehen an ein und denselben Ort. Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück.“

Dieses Motiv greift die Liturgie des Aschermittwochs auf und lässt den Priester, der die Gläubigen mit dem Aschenkreuz bezeichnet, sprechen: „Bedenke, Mensch, dass du Staub bist, und wieder zum Staub zurück kehrst.“²⁷ Man beachte hier besonders, dass dieser beschwörende Satz in einem Buch, dem *Missale Romanum*, enthalten ist, das nicht müde wird, an anderer Stelle in einer Weise zu beten, die voraussetzt, dass der Mensch eben gerade nicht zu Staub zerfällt: „Gott, unser Vater. ... Gedenke unseres Bruders N., dessen Augen das irdische Licht nicht mehr sehen. Schenke ihm den Trost deines unvergänglichen Lichtes und deinen ewigen Frieden.“²⁸ Wie soll der Verstorbene, der doch im Grunde immer schon Staub war und es mit all seiner Pracht (also auch mit seinen Augen, den lieben Fensterlein²⁹) in Sterben und Tod nun auch offenkundig geworden ist, ein wie auch immer geartetes Licht sehen?

27 Messbuch. Kleinausgabe (Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich), Einsiedeln u. a. m. 1975, 79.

28 Messbuch. Kleinausgabe, 1152.

29 Vgl. *Gottfried Kellers* Gedicht „Abendlied“: „Augen, meine lieben Fensterlein, gebt mir schon so lange holden

Kann Staub sehen? Hat Staub Augen? Ist Staub kommunikationsfähig?

Die Schrift wird nicht müde, die dunklen Eindrücke zu malen, die das Sterben-Müssen und das Sterben dem Lebensbewusstsein des Menschen zumuten. So steigt sie – in der Hierarchie der Seienden – noch eine Stufe tiefer, noch unter den Wertrang des Staubs, um da die wahre Aussage vom Wesen und Sosein des Menschen zu finden, wie er sich als Opfer des Todes dem besinnlichen Denken darstellt (Ps 144, 3f.): „Herr, was ist der Mensch, dass du dich um ihn kümmerst, des Menschen Kind, dass du es beachtest? Der Mensch gleicht einem Hauch, seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten.“ Und Kohelet doppelt nach, indem er (wie fast immer) den traditionellen Gedanken radikalisiert (Koh 6, 12). Den klassischen Topos bietet uns Hiob (Ijob 14, 1ff.): „Der Mensch, vom Weib geboren, knapp an Tagen, unruhvoll, er geht wie die Blume auf und welkt, flieht wie ein Schatten und bleibt nicht bestehen.“ Ein Schatten also ist der Mensch, nur das dunkle Bild einer Wirklichkeit, keine Wirklichkeit in sich, kein für sich und aus sich bestehendes Seiendes (wie doch Ludwig Berg betonte, um die unbedingte Würde des Menschen ontologisch begründen zu können), sondern im Letzten nur so etwas wie eine optische Täuschung, der gegenüber es sogar eine Fehlgeburt besser³⁰ hat (Koh 6, 3), denn sie hat am Anfang schon hinter sich, was der über die staubigen Straßen der Welt gehende Mensch noch vor sich hat: Sterben und Tod.

Man wende gegen das Zitierte nicht allzu

rasch ein, dass der Gott, der den Menschenleib von Krankheit und Not zerfetzt³¹ und schließlich vom Tod zersetzt³² werden lässt, auch der Gott sei, der dem Menschen Auferstehung und ewiges Leben schenke. Denn wir stehen mit unseren Ausführungen im Kontext einer Reflexion auf die Würde, die der Mensch hier und jetzt hat (oder haben soll), die hier und jetzt Achtung erheischt, nicht erst am Ende der Tage, wenn Gott die Auferstehung gewährt, und unter allen Umständen Respekt einfordert, nicht allein unter dem Vorzeichen der ergangenen und verkündeten Frohbotschaft von der neuschaffenden Gnade Gottes in Christus und dem von ihm begründeten Neuen Bund, also auch ohne ausdrückliche Beziehung zum Glauben, schlicht dadurch, dass der Mensch Mensch³³ ist.

Schein, lasset freundlich Bild um Bild herein.“ Und belangvoll steht im Anschluss daran zu lesen: „Einmal werdet ihr verdunkelt sein!“ (Zitiert nach: *Theodor Echtermeyer/Benno von Wiese* (Hg.), *Deutsche Gedichte*. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Düsseldorf 1956, 471).

30 Angesichts dieser Überlegung wird Hiobs Aussage nachvollziehbar (Ijob 3, 11ff.): „Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg, kam ich aus dem Mutterleib und verschied nicht gleich? Weshalb nur kamen Knie mir entgegen, wozu Brüste, dass ich daran trank? Still läge ich jetzt und könnte rasten, entschlafen wäre ich und hätte Ruhe. ... Wie die verscharzte Fehlgeburt wäre ich nicht mehr, Kindern gleich, die das Licht nie geschaut“, und zudem (Ijob 3, 3f.): „Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen. Jener Tag werde Finsternis.“

31 Ijob 19, 26.

32 Ps 88, 11ff.

33 Vgl. *Ludwig Berg* weiter oben in Zitat 24: „Menschenwürde in ihrem Realgehalt ist der Eigenwert des Menschen, den er hat, weil er Mensch ist.“

Aber nicht nur die eschatologieskeptischen Stränge des Alten Testaments betonen die Nichtigkeit des Menschen, die sich in Sterben und Tod offenbart, sondern auch Theologen des 20. und 21. Jahrhunderts, die die Anschauung vom Ganztod des Menschen verfechten als äußerste Konsequenz der eben dargestellten biblischen Intuitionen, vertreten die Ansicht, dass gerade Sterben und Tod das Nichts deutlich machen, das der Mensch im Grunde ist: „Sterblich sein heißt verfallen sein an den Tod, und Tod heißt radikale Negation des Lebens und also des menschlichen Seins. Tod ist des Menschen Nichtsein nicht nur, sondern die Bestätigung und der Vollzug seiner Nichtigkeit. Tod heißt: dass es wirklich und endgültig nichts ist mit dem Menschen.“³⁴ Auffällig ist auch die Parallele zwischen Martin Heidegger und dem christlichen Theologen Karl Barth im Blick auf den Tod als „Ziel“ (als das Woraufhin) der menschlichen Existenz in Zeit und Geschichte: Wenn Heidegger das Leben als „Sein zum Tode“³⁵ beschreibt und im „zum“ anzeigt, dass das *Woraufhin* des Daseins im Tod liegt, so nennt Karl Barth das Sterben ganz *ausdrücklich* „Ziel“ des Lebens und verleiht ihm damit bisher nicht vorgetragene Bedeutung: „Wir müssen der Tatsache ins Gesicht sehen: der Mensch an sich und als solcher ist mit allem, was er ist und ausrichtet, nach dem Zeugnis der Bibel *sterblich* und also gerade nicht unsterblich. „Sterblich“ heißt: er existiert innerhalb, nicht außerhalb der ihm gesetzten Frist; wie nicht vorher, so auch nicht nachher, nicht über das ihm gesetzte *Ziel*³⁶ hinaus, das in seinem *Sterben*³⁷ sichtbar wird.“³⁸

Tod ist – so gesehen – nicht ein zufällig irgendwo einbrechendes Ende, das unvorhergesehenermaßen dem Lauf des Menschenlebens eine Grenze bestimmt, obwohl dies auch ganz anders sein könnte, oder den Sterbenden nur an einer Dimension seines Seins berührt (etwa an seinem Leib, aber nicht an seiner Seele³⁹), sondern: „Der Tod erstreckt sich auf den ganzen Menschen,“⁴⁰ – also auch auf alles, was zu ihm gehört, folglich auch auf seine Würde, sein von Ludwig Berg sogenanntes „Eigensein“. Wenn aber dieses Eigensein durch den Tod nichtig wird, dann war es nie wirklich ein Eigensein, nie wirklich ihm zu Eigen. Wie aber ist dann Würde (die ja schon Kant einen absoluten Wert nannte) als *absolut zu respektierende Größe* annehmbar bzw. begründbar, wenn doch der Tod erweist, wie *relativ* und *bedingt* (und also eben gerade *nicht unbedingt*) alles ist, was zum Menschen gehört, also auch seine Würde?

Die Würde des sterbenden Menschen

Es gilt, aller finsternen Todesmeditation im Geiste Kohelets und Hiobs zum Trotz fest-

34 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. III/2, Zollikon/Zürich 21959, 761.

35 Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 151979, 252.

36 Hervorhebung durch M.S.!

37 Hervorhebung durch M.S.!

38 Karl Barth, Unsterblichkeit, in: Norbert M. [sic!] Luyten, Adolf Portmann / Karl Jaspers / Karl Barth, Unsterblichkeit, Basel 1957, 46.

39 Karl Barth, a.a.O., 48.

40 Karl Barth, a.a.O., 46.

zuhalten, was die lebendige und gesprochene Sprache immer schon zum Ausdruck bringt: Der Mensch stirbt, er verendet nicht (wie das Tier). Sterben – für den Menschen – passiert nicht, der Mensch hat das Sterben zu vollziehen. D. h.: Sterben und Tod – mag er sie nihilistisch oder religiös interpretieren – sind ihm aufgegeben. Damit aber ist nicht gemeint, dass er sie *an* sich hat wie eine Rolle oder Aufgabe, die er übernehmen oder ablehnen kann; viel mehr soll damit ausgedrückt sein, dass er diese Aufgabe *in sich* hat, dass er selber diese Aufgabe ist. Der Mensch als Todgeweihter, Sterblicher und Sterbender ist sich selber aufgegeben.

Das zeigt sich nur schon darin, dass der Mensch nicht animalisch sein Zum-Tode-Sein gleichsam im Rücken seines Selbstbewusstseins mit sich führen kann, so als ob der Schatten des Todes immer hinter ihn fiele und er ihn darum nie zu beachten hätte. Der Mensch als Wesen der Reflexion wird sich im Prozess der Entfaltung und Reifung seines Daseins seiner selbst bewusst – und damit seiner eigenen Sterblichkeit und damit des Todes, der ihm nicht nur von außen, sondern auch von innen, aus ihm selber entgegenkommt.

Diese Überlegung stellt uns nun vor die entscheidende Frage: Warum kann der Mensch nicht einfach identisch sein mit dem, was er erlebt, tut und erduldet? Warum kann er nicht einfach sein Leben leben und – wenn die Stunde dafür da ist – seinen Tod sterben, ohne immer wieder darüber nachzudenken? Und dass er dies zu tun hat, ist unübersehbar. Unausweichlich bricht die Todesreflexion in sein Leben,

etwa beim Tod enger Freunde oder im Fall eigener schwerer Krankheit oder im Existenzgefühl nach der Lebensmitte, dass sich der „Spielraum des noch erlebbaren Lebens“ fühlbar „verengert“⁴¹, dass das „erlebbare, als künftig gegebene Leben“ durch das bereits gelebte Leben und seine Nachwirksamkeit „aufgezehrt“⁴² wird.

Oder anders gefragt: Warum muss der Mensch in sich selber intentional (natürlich nicht ontologisch) auseinandergefaltet werden in den, der stirbt, und in den, der es weiß und anzunehmen hat, dass er stirbt? Das genannte Wissen *ist fragwürdig*, denn es ist beileibe nicht harmlos: Es holt Sterben und Tod als Bewusstseinsgröße, als intentionale Wirklichkeit mitten ins Leben, in den Selbstvollzug menschlichen Daseins, *bevor* der Tod selber ankommt und da ist und sich durchsetzt. Das Wissen vom eigenen Tod verlängert die Präsenz des Todes vom Ende des Lebens her hinein in den Vollzug des Lebens – nicht selten mit der Wirkung, dass genau dies Wissen das Leben verkürzt.

Von daher nochmals die Frage: Was soll dieses Wissen vom eigenen Ende, dieses Wissen, das begründet, dass der Mensch nicht nur im Ganzen der Welt gegeben (als ein Teil an ihr), sondern auch sich selbst gegeben und damit aufgegeben ist (denn wenn der Mensch nicht um sich und seine Belange wüsste und sich und seine

41 Max Scheler, Tod und Fortleben, in: ders., Schriften aus dem Nachlass, Bd. I (Zur Ethik und Erkenntnislehre), Bonn 1986, 20.

42 Ebd.

Belange somit nicht *vor sich* hätte, wie könnte er *sich gegeben* sein?)?

Eines scheint durch das bisher Gesagte unübersehbar: Die Deutlichkeit und Notwendigkeit des Wissens um sich und seinen Tod besagt, dass es offenkundig im menschlichen Dasein nicht nur darum geht, dass gelebt und einmal geendet wird, sondern dass der Mensch als er selber sich zum Leben und zum Lebensende verhält, dass es also dabei immer auch um ihn selbst geht. Dadurch, dass dem Menschen als einem Selbst sein Anfangen, Leben und Enden aufgehen, geht ihm auch das auf, dem Anfangen, Leben und Enden aufgehen, sein Selbst. Käme es nur darauf an, dass gelebt und geendet würde, wäre der Weg über Selbst und Selbstbewusstsein ein Umweg. Wozu denn um alles in der Welt sollte das Selbst-Bewusstsein gut gewesen sein, wenn damit nur erreicht werden sollte, was sowieso mit Leben erreicht wird: dass gelebt und geendet werde?

Diese Aporie, die jedem Blick auf das menschliche Wissen um sich selbst begegnet, deutet darauf hin, dass menschliche Existenz sich nicht darin erfüllt, dass *geendet* wird, sondern darin, dass der Mensch *stirbt*. Das bedeutet aber die Einsicht, dass Sterben etwas Anderes ist als Enden bzw. Ver-Enden. Sterben bringt es mit sich, dass es im Ende nicht nur um das Enden, sondern auch um das Selbst geht, das sich dazu verhalten muss. Sich verhalten aber ist ein Tun, ein Tun aber zeichnet sich im Unterschied zu einem Ereignis (etwas also, das schlicht passiert, stattfindet) dadurch aus, dass es ein Selbst-Vollzug ist. Da nun, wie

wir oben sagten, das Selbst bzw. Selbstbewusstsein ein bloßer Umweg (und folglich sinnlos) wäre, wenn mit ihm nur erreicht werden sollte, was sowieso mit Leben erreicht wird, nämlich dass gelebt und geendet würde, legt es sich – unter Berücksichtigung aller Implikationen des bislang Bedachten – nahe, zu denken, dass nicht das Selbst sei, damit gelebt und geendet werde, sondern dass umgekehrt im menschlichen Dasein gelebt und gestorben wird, damit das Selbst erfüllt es selber sei. Das veranlasst uns zu sagen: Leben hat nicht sein Ziel im Tod, sondern Leben und Tod haben ihr Ziel im Selbstvollzug der Person. Denn: „Wäre dem Menschen in seinem Sein alles [Leben und Sterben] gegeben, ohne dass es ihm gegeben und aufgegeben wäre, ... würde [das] bedeuten, dass alles an ihm unabhängig von ihm selbst verfügt wäre, er ... somit ein schlechthin Getaner, nicht ein Tuender, schon gar nicht ein sich selbst Tuender wäre und somit nicht wirklich ein [Ich].“⁴³ Ist der Mensch aber in Wahrheit und seinem Wesen nach ein Tuender, nicht nur ein Getaner, dann ist er das auch im Sterben, was mit sich bringt, dass es im Sterben auch um Selbstvollzug geht. Mit dieser Überlegung stehen wir an jenem Punkt, von dem aus uns das Wesen von Würde aufgegangen ist: Selbstzweck zu sein, nicht nur Mittel zum Zweck. Denn wenn der Sinn des Sterbens die *Vollendung des Selbst* ist, dann erweist auch das Sterben, was bereits der Blick auf das Leben des

⁴³ Markus Schulze, *Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Freiburg / Basel / Wien 2008, 356.

Menschen zeigt: Der Mensch hat Würde, weil er ein Selbstzweck und nicht nur ein Mittel zu einem anderen Zweck ist – weder *in* der Geschichte noch an ihrem Ende.

Dies aber verweist auf die Einsicht, dass das Selbst im Tode nicht untergeht, wie das Leben, das gelebt wurde, untergeht. Wir können im Rahmen dieses Artikels nicht auf die schier endlose Debatte um die Unsterblichkeit der Seele⁴⁴ im 20. und 21. Jahrhundert eingehen. Nur so viel: Wäre die Seele⁴⁵ des Menschen nicht unsterblich, würde das bedeuten, dass der Mensch sich nicht wirklich und ganz, d. h. *nicht unbedingt gegeben* wäre (sodass ihm sein Selbst-Sein verbleibt, ob er auf Erden lebt oder stirbt, ob er ein Anwärter des Himmels oder Hölle ist); dann aber bestünde ein ungeheures Ungleichgewicht zwischen moralischem *Anspruch* und seinsmäßigem *Zuspruch*. Denn der moralische Anspruch, sein Leben zu führen, ist absolut, das Selbst des Menschen ist sich *unbedingt aufgegeben*, insofern er nicht darum herum kommt, in Eigenverantwortung sein Leben gestaltend anzunehmen und annehmend zu gestalten. In Differenz zu diesem unbedingten Anspruch aber wäre dann der Zuspruch von Sein nur relativ: Das Selbst wäre dem Menschen nur *bedingt gegeben* – und würde ihm unter der Bedingung des Lebensendes wieder genommen. Wie aber kann ein moralisches Subjekt unbedingt auffassen (als undelegierbare ethische Aufgabe), was ihm nur bedingt zukommt (als seinswertige Gabe)⁴⁶?

Darum hat gerade die Katholische Soziallehre, die sich immer auch um die wissen-

schaftliche Begründung der unbedingten Würde des Menschen gemüht hat, unablässig darauf hingewiesen, dass die Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele das eigentliche ontologische Fundament ist, in welchem der unverrechenbare Eigenwert des Menschen seine radikale Begründung findet: „Die menschliche Seele ist, weil geistig, von innen her unvergänglich, d. h. unsterblich. Gott *könnte* sie selbstverständlich ins Nichts zurücksinken lassen, aber Er tut das nicht, wie die Offenbarung eindeutig bezeugt ... Weil die Seele geistig und unvergänglich ist, *deshalb*⁴⁷ besitzt der Mensch *Eigenwert*, im Gegensatz zum bloßen *Nutz-* oder *Fremdwert*. Die vernunftlosen Dinge sind Werkzeuge im Dienste und zum Vorteil des Menschen; der Mensch ist mehr als das ... und darf nicht zur bloßen Sache erniedrigt werden. Dieser Eigenwert ist *unveräußerlich*: der Mensch selbst kann nicht auf ihn verzichten; und

44 Siehe dazu: *Wilhelm Breuning* (Hg.), *Seele. Problembe-griiff christlicher Eschatologie* (Quaestiones Disputatae, Bd. 106), Freiburg / Basel / Wien 1986; *Josef Pieper*, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968; *Markus Schulze*, *Leibhaft und unsterblich. Die Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin* (Studia Friburgensia, NF Bd. 76), Freiburg/Schw. 1992.

45 Zum Verhältnis von „Selbst“/„Ich“ und „Seele“ vgl. *Bertram Stubenrauch*, *Was kommt danach? Himmel, Hölle, Nirwana oder gar nichts*, München 2007, 223: „Das „Ich“ des Menschen – nennen wir es ruhig die „Seele“.“

46 Schon 1926 hat *Max Scheler* gewarnt vor dem, was er „die Losreißung der ethischen Probleme von der Metaphysik“ bzw. „der „Person“ vom Grunde aller Dinge“, in: *Max Scheler*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Gesammelte Werke, Bd. 2), Bern und München ⁶1980, 23.

47 Hervorhebung durch M.S.!

unantastbar: die Gemeinschaft muss ihn anerkennen, schützen und pflegen.“⁴⁸

Bei dieser hohen Sicht der Eigenwertigkeit des menschlichen Selbst – wo bleiben da nun die doch auch zur Grundlage des Glaubens gehörenden Intuitionen über die Hinfälligkeit und Nichtigkeit des Menschen in Sterben und Tod, wie wir sie bei Kohelet und Hiob finden? Sind sie angesichts unserer Überzeugung vom unbedingten Eigenwert des Menschen auch und gerade in Sterben und Tod hinfällig und sinnlos geworden? Keineswegs: Der Mensch erfährt sich als fragil in der Herausforderung des Todes, wer wollte es leugnen? Doch bleibt unübersehbar ins Bewusstsein des besinnlichen Menschen geschrieben, dass es sich dabei eben um eine Herausforderung handelt. Eine Herausforderung ohne Selbst, das herausgefordert wird, ist keine Herausforderung. Gerade die Schwäche des dem Tod preisgegebenen Menschen, seine Ohnmacht dem Geschick gegenüber, die Tatsache, dass er nicht umfassend Herr seines Lebens und seiner Verläufe ist, rufen ja die Hoheit und Unverrechenbarkeit seines Selbststandes auf den Plan und lassen ihn fragen: Wer bin ich – wirklich? Was soll es mit mir wirklich? Und so begegnen sich die beiden Dimensionen – Hoheit, Eigenwert und Selbststand auf der einen Seite und Angefochtenheit, Ohnmacht und Geworfenheit auf der anderen Seite, die bereits ungeschminkt und tiefgründig in der Schrift selbst zur Sprache kommen. Denn auf die eine und selbe Frage „Was ist der Mensch?“ antwortet der Psalmist einmal⁴⁹ (Ps 144, 4): „Der Mensch gleicht einem Hauch, seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten“, ein andermal (Ps

8, 7): „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ Beides zusammen – und *nur* zusammen – ist die Wahrheit vom Menschen: dass er Herrlichkeit und damit hoheitlichen Eigenwert besitzt – in Schwachheit, Hinfälligkeit und Hilfsbedürftigkeit. Gerade das Angefochtensein im Sterben ist *die* Anfrage an das Selbst und seine Eigenmacht – des Inhalts: Was willst Du sein: ein bloßes Selbst ganz für sich, oder ein Selbst in Hingabe an Gott und in Beziehung zur Liebe? Aber diese Frage setzt die gefragte Instanz unabweisbar voraus: das Selbst, das gerufen ist zu tun, was nur es selbst tun kann, Antwort zu geben aus Freiheit in Liebe an den Gott, der das Selbst als Selbst geschaffen hat, damit es *als es selber* (und nicht nur als Faktor im Weltengeschehen) zu ihm, der unendlichen Person, in personaler Selbstverfügung hinfinde. Und gerade als in Sterben und Tod⁵⁰ Gefragter realisiert so der Mensch in Endgültigkeit die Dimension des Menschseins, die wir seinen Eigenwert nannten, und damit das, worum alle Überlegungen dieses Essays gekreist sind: Würde. ■

⁴⁸ Eberhard Welty, Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 1951, 38.

⁴⁹ Wir sahen das bereits weiter oben im Text nach Anm. 29!

⁵⁰ Vgl. dazu: Georg Scherer, Sinnerfahrung im Tode, in: ders., Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, Darmstadt 1985, 196ff.