

Abstracts

Michael Péus

Der Tod „tritt ein“.

Transformation in Todesnähe

Die Beziehung zum Tode ist für den westlichen Menschen verstellt durch die Paradigmen philosophischer Metaphysik, christlicher Glaubensüberzeugung und Naturwissenschaft, welche trotz der Gegensätzlichkeit ihrer Grundpositionen in der Negierung, Verharmlosung und Bekämpfung des Todes konvergieren. Durch die kritische Lektüre vor allem der überraschend affinen Aussagen C.G. Jungs und Jean Baudrillards exploriert der vorliegende Text die paradoxe Pathologie westlicher „Kränkung“ des Todes und entwirft eine ihn in seiner symbolischen und transformatorischen Kraft zurückgewinnende Sicht.

Schlüsselwörter: *Tod, Kulturpsychologie, Spiritual Care, Symbol, Individuation.*

The death “occurs”.

Transformation at the threshold of death

The relationship of western people to death and dying is impeded by the paradigms of philosophical metaphysics, Christian faith convictions and natural science, which converge in the negation, trivialisation and fight against death. By critical reading of the surprisingly concurring statements of C.G. Jung and Jean Baudrillard the present text explores the paradoxical pathology of western “mortification” of death and develops a vision regaining its symbolical, transformative power.

Keywords: *Death, cultural psychology, spiritual care, symbol, individuation.*

Michael Péus, Supervisions- und Lehranalytiker am ISAPZURICH, eigene Praxis in Einsiedeln. Schwerpunkte: Psychotraumatologie, philosophische Grundlagen der Psychotherapie, Kulturpsychologie, Spiritualität. Im Rahmen der Abteilung Psychoonkologie/Musiktherapie (Leitung: DDr. Monika Renz) des Kantonsspitals St. Gallen arbeitet M. Péus mit Schwerstkranken und Sterbenden.

Birkenweg 25, CH- 8840 Einsiedeln,

E-Mail: praxis@peus.ch,

www.psychotherapie-schwyz.ch

Michael Péus

Der Tod „tritt ein“.

Transformation in Todesnähe¹

Todesliebe und Weisheitsliebe

Der japanische Zen-Meister Sengai (1750 – 1837), der u.a. durch seine karikaturartigen, humorvollen Tuschezeichnungen bekannt wurde, soll angesichts seines nahenden Todes gemurmelt haben, er habe gar keine Lust zu sterben! Sofern die Meisterschaft im Zen gerade in der lebenslangen, täglichen Übung des Sterbens besteht, sollen Sengais Schüler, die um sein Sterbebett standen, entsprechend schockiert und irritiert gewesen sein, schien Sengai seinen Ruf als Zen-Meister doch im letzten entscheidenden Moment auf beschämende Weise zu riskieren. Trotz des aufgeregten Raunens der Schüler soll Sengai schließlich wiederholt haben, er habe wirklich *überhaupt* keine Lust zu sterben, ... und soll mit diesen Worten auf den Lippen verschieden sein (vgl. Renner, 2014, S. 34; Kursivsetzungen stammen sämtlich vom Verfasser).

Die Regung leiser moralischer Empörung über allzu menschliche „Schwäche“ angesichts des Todes ist uns vertrauter, als wir vielleicht zunächst wahrhaben wollen, gilt doch der souveräne Umgang mit dem eigenen Sterben gerade auch in unserer Kultur als elementares Kriterium menschlicher Reife, persönlicher Stärke, philosophischer Weisheit und auch – man mag über entsprechende Formulierungen C.G. Jungs erstaunt sein (s.u.) – gelungener Individuation.

Offenbart uns Sengai gerade in seiner *Verweigerung* der Rolle des konventionell-idealen Weisen eine weit tiefere, da *menschlichere* Weisheit, erleben wir in einer *griechischen* Entsprechung dieser Szene – Sokrates' Sterben im Kreise seiner Schüler – den Weisen, der das eigene Sterben als Akt der Bezeugung seiner unerschütterlichen Weisheitsliebe (Philosophie), als Bewährung seines Vertrauens in die Stärke des philosophischen Logos in Szene setzt. Denn diejenigen, so Sokrates, „die sich auf rechte Art mit Philosophie befassen, mögen wohl ... nach gar nichts anderem streben als nur, zu sterben und tot zu sein“ (Platon, Phaidon, zit. nach Eigler, 1990, S. 23). Tod ist fraglos definiert als die Trennung (apallagé) der Seele vom Körper und damit als die Befreiung der Seele hin zu ihrer wesenhaften Erkenntnisfähigkeit. Erst gelöst vom Leibe „trifft die Seele die Wahrheit“ (ebd., S. 27), woran sie durch die Bedürfnisse und Lüste des Körpers und der Sinne zeitlebens gehindert wurde. So demonstriert Sokrates seine heroische Souveränität angesichts des Sterbens auch durch

¹Überarbeitete Fassung eines auf der Dreiländertagung „Gegensätze/Gegenteile“, Berlin, 15.06. bis 18.06.2017 gehaltenen Vortrages.

einen Gestus der – zwar liebevollen – Unduldsamkeit gegenüber allzu menschlichen emotionalen Regungen der Familie und Freunde. Tränen sind nicht erwünscht.

Die hier geforderte Unterdrückung von Angst, Verzweiflung und Trauer und damit die Erwartung emotionaler Souveränität gegenüber eigenem und fremdem Tod und Sterben scheint mir exemplarisch für unsere Kultur. Die kollektive Kontrolle über diese dem Leben verbundenen Emotionen und Affekte vermochte über Jahrhunderte hinweg den Umstand zu kaschieren, dass sich hinter der Verbindung von Weisheitsliebe und Todesliebe eigentlich eine „Verachtung“ (atimazein) von Leib, Leben und zwischenmenschlicher Liebe – und somit auch des Todes – verbirgt (ebd., S. 25).

Sterben „ohne Kompensation“

Selbst dem Sterben Jesu sind wir immer wieder versucht, das Heroische, Souveräne zu unterstellen, obwohl Jesus – in bedenkenswerter Abhebung von Sokrates - ausgerufen haben soll, der *ihm* zugemutete Kelch möge an ihm vorübergehen. Sein in Schmerz, Angst, Verzweiflung und dem Gefühl des Verlassenseins durchlittener Tod steht in äußerstem Kontrast zum von Platon minutiös geschilderten sanften Erkalten des Sokrates, der – in froher Erwartung der „Herrlichkeiten der Seligen“ - seinen Giftbecher „frisch und unverdrossen“ geleert hatte (ebd., S. 205; S. 197; S. 203).

Peter Noll, Rechtsprofessor in Zürich, erkrankte im November 1981 an einem unheilbaren Blasen tumor und verstarb nach Ablehnung aller lebensverlängernden Behandlungsoptionen im Oktober 1982. Noll stellt in seinen „Diktaten über Sterben und Tod“, in welchen er seinen Krankheits- und Sterbeprozess exemplarisch dokumentierte, verwundert fest, dass so viele christliche Märtyrer „geradezu fröhlich in den Tod gegangen“ seien, „natürlich *ein Paradies* vor Augen“, und fragt, warum „gerade Er“, Jesus, *nicht* mit dieser „Heiterkeit sterben“ konnte. „Ich kann es mir nur so erklären“, - beantwortet sich Noll selbst die Frage -, „dass Er Sterben und Tod ganz ernst nehmen wollte, ohne Blick auf die „Kompensation“ des Paradieses“ (Noll, 1984, S. 39). Auch sonst, so Noll, würden Sterben und Tod „an keiner Stelle der Bibel ... verharmlost“ (ebd., S. 38). Damit sensibilisiert uns der Autor für eine entscheidende Differenzierung in unserem wenig reflektierten westlichen Verständnis von Sterben und Tod, er stellt die fraglose Selbstverständlichkeit der religiösen oder metaphysischen „Kompensationen“ in Frage:

Sterben und Tod nicht *verharmlosen*, *ganz ernst nehmen*, *ohne „Ausgleich“*, der eigentlich immer schon in irgendeiner Form zur Hand ist – im Blick über den Tod hinaus, von ihm weg, nicht ganz bis zu ihm hin, knapp an ihm vorbei – Ausweichmanöver angesichts der „Grausamkeit und der dunklen Unfassbarkeit“ des Todes, die, so Noll, gerade auch die Pfarrer zu floskelhaften und für Sterbende kränkenden Euphemismen verleiten (ebd., S. 13).

„Wir bräuchten eine Reformation des Sterbens und des Todes ... Die Pfarrer müssten nicht mehr Bestattungsbeamte sein, die die Realität des Sterbens und des Todes verdrängen. Sie sollten vielmehr das Sterben genau vorzeigen und den Gedanken an den Tod pflegen. Auch Kritik üben an dem medizinisch-technischen Ritual des Sterbens“ (ebd., S. 23).

Sterben *genau* vorzeigen, den *Gedanken* an den Tod pflegen, das klingt nach der im Mittelalter praktizierten *ars moriendi* oder dem buddhistischen täglichen Gewährsein des Todes. Doch Noll trägt gerade *keinen* moralischen Anspruch an den Sterbenden heran, auch nicht an sich selbst als Sterbenden. Er setzt sich zur Aufgabe, sein *eigenes gewöhnliches Sterben als ein exemplarisches menschliches* unvoreingenommen zu dokumentieren, und dies mit einem subtilen Sensorium dafür, was dem Sterbenden und auch dem Tod selbst *gerecht* wird. Noll will schließlich dem Tod Recht widerfahren lassen, ein Recht, welches dieser kulturhistorisch schon lange verloren hat. Dieser Versuch, dem Tod gerecht zu werden, dieses Nachdenken über den Tod – und nur dies – macht den Menschen zum exemplarischen Einzelnen (vgl. ebd., S. 12 ff.). Dabei geht es nicht um tröstende erbauliche und moralische Inhalte, sondern um den Vollzug der Reflexion selbst, *diese* ist das principium individuationis.

Ortlosigkeit und Weglosigkeit: Das psychologische Ritual des Sterbens

Peter Noll schloss in seinem Aufruf zu einer „Reformation des Sterbens und des Todes“ an die Adresse der Seelsorger ein, *auch Kritik zu üben an dem medizinisch-technischen Ritual des Sterbens*.

In den 80er Jahren, in denen sein Buch erschien, gab es noch kaum Psychologen oder gar Psychoonkologen in den Kliniken, sonst hätte Peter Noll neben dem seelsorgerischen und dem medizinischen noch ein drittes, nämlich ein psychotherapeutisches Ritual des Sterbens nennen müssen. Dieses *gibt* es heute, und ihm könnte es – den Gedanken Nolls weiterführend - aus dieser nunmehr dritten Perspektive leichter sein, dem Phänomen des Sterbens und des Todes unvoreingenommener gerecht zu werden.

Kritische Distanz oder möglicherweise auch *aktive* Kritik am medizinischen *und* religiösen Ritual wäre dabei geboten, sofern diese Sterben und Tod grundsätzlich oder im je einzigartigen individuellen Fall „nicht gerecht“ zu werden vermöchten.

Das psychologische Ritual wäre ideologisch *ortlos*, frei ebenso von naturwissenschaftlichen wie von religiösen Dogmen, Vorgaben, Ideologien und Euphemismen, geprägt durch größte Zurückhaltung auch in Bezug auf das missionierende Vor-sich-Hertragen allzu festgefügt persönlicher Überzeugungen über Sterben und Tod - und darum auch oft *weglos* scheinend und in konstruktiver Aporie, um dem Kranken den Weg für seine ureigensten Erfahrungen und Empfindungen oder auch nur für die Aufrechterhaltung des großen Geheimnisses frei zu halten.

Eine an akuter Leukämie erkrankte Patientin, Frau B., hatte während einer Chemotherapie infolge einer Sepsis mit multiplem Organversagen in einem veränderten Bewusstseinszustand ihre eigene Bestattung ganz real wie von oben, aus der Vogelperspektive, miterlebt. Die erschütternde Erfahrung bestand darin, sich in diesem Moment nochmals für das Leben entscheiden zu dürfen. Sie überlebte, und war seitdem durch dieses mit einer Nahtod-Erfahrung vergleichbare Erleben zutiefst verändert. Sie beklagte sich über das „floskelhafte Reden“ des Seelsorgers und anderer über den Tod – „ein bisschen Leben hier, ein bisschen Tod da“ -, welches sie einfach nicht mehr ertrage.

Übertragung und Gegenübertragung: Das fehlende Element der Gemeinsamkeit

Wie bewusst wir uns des Gefälles, des Abgrunds zwischen Betroffenen und Helfer auch immer sein mögen - es ist eine Illusion, ihn jemals restlos überbrücken zu können. Peter Noll bringt dies – und damit das Aporetische der Situation - in seiner nüchtern-unsentimentalen Art auf den Punkt:

„Das Gespräch zwischen einem, der weiß, dass seine Zeit bald abläuft, und einem, der noch eine unbestimmte Zeit vor sich hat, ist sehr schwierig. *Das Gespräch bricht nicht erst mit dem Tod ab, sondern schon vorher.* Es fehlt ein sonst stillschweigend vorausgesetztes Grundelement der Gemeinsamkeit ...» (ebd., S.10).

Nolls Worte umreißen – psychologisch gesprochen – ein höchst anspruchsvolles therapeutisches Setting, eine Übertragungs- und Gegenübertragungssituation, die durch einen mit anderen Settings kaum vergleichbaren Hiatus geprägt ist. Worin besteht dieser?

Oben genannte Frau B. formulierte es, hinblickend auf ihre Todeserfahrung, ganz einfach: „Wissen Sie, der Tod ist seitdem immer präsent.“ Dabei schaute sie mich lange und eindringlich an, als wolle sie prüfen, ob *ich* die *Dimension ihrer Aussage* verstanden habe, mit deren Verständnis sie offenbar grundsätzlich kaum mehr rechnete.

Dieser Text verdankt sich der Bemühung, dieser Aussage und damit der Erwartung der Patientin gerecht zu werden.

Der Tod „tritt ein“

Wenn medizinisch vom Eintreten des Todes gesprochen wird, so ist damit der mit der Aura medizinischen Scheiterns verbundene Zeitpunkt endgültigen Versagens der lebenswichtigen Organe gemeint, wobei der genaue Zeitpunkt dieses Eintretens immer noch zu Diskussionen Anlass gibt. Gemeint ist ein Ende des Lebens, welches zu diesem Zeitpunkt meist bereits das Ende des sogenannten *Survivals*, eines lange schon als Frist verstandenen Überlebens ist.

Worum es mir hier geht – und womit ich eine bisher schwer fassbare persönliche Erfahrung in den sieben Jahren meiner Arbeit mit Sterbenskranken zu formulieren suche - ist nicht das

biologische, sondern das *symbolische* Eintreten des Todes, des seelisch bedeutenden und bedeutsamen, des mit Rilke „Großen“ Todes (Rilke, 1980, S. 233): Er tritt buchstäblich *ein*, bricht in den Lebensraum ein – nicht von innen, sondern von aussen. Dieses Eintreten erfolgt weit früher als der biologische Tod, nämlich zu *Beginn der Frist*, dann, wenn Leben in ein *Überleben* umschlägt, wo Leben seine bisherige natürliche Selbstverständlichkeit verliert. Dies kann der Augenblick der Eröffnung der Erstdiagnose sein oder die Mitteilung der Unheilbarkeit der Erkrankung, des Endes der kurativen und der Beginn der sog. palliativen Phase der Behandlung.

Man kann die Folgen dieses „Eintretens“ mit Begriffen der Psychopathologie, der Psychoneurologie etc. beschreiben – Diagnoseschock, Belastungsreaktion, PTBS, Retraumatisierungen früherer und frühester Traumata, Anpassungsstörungen, depressive Reaktionen, Erschöpfungssyndrome, somatoforme Schmerzstörungen, Fatigue, Angst- und Panikzustände, phobische Reaktionen, delirante Zustände, psychotische Episoden.

Doch diese pathologisierenden Begriffe werden dem archetypischen Phänomen des symbolischen Eintretens des Todes in keiner Weise gerecht. Dagegen gibt es in der Bilderwelt von Traum, Mythos, Literatur unzählige Zeugnisse, die das symbolische buchstäbliche „Eintreten“ des Todes dokumentieren. Folgender einfacher Traum einer unter einem Bronchus-Karzinom leidenden Patientin enthält wesentliche Elemente dieser Erfahrung:

„Ich befinde mich in einem großen Raum – wohl eine Kirche – inmitten einer Menge von Menschen, als plötzlich ein kleiner grauer Mann mit kahlem Schädel – wie einer, der Leukämie hat - hereinkommt. Er steuert direkt auf mich und sagt: Ich bin der Tod, du hast noch 240 Tage zu leben.“

Der Tod tritt 240 Tage vor dem angekündigten Ende dieses Lebens in einen heiligen, geschützten und gemeinschaftlich-sozialen Lebensraum (Kirche) ein und versetzt die Träumerin in namenlosen Schrecken, nicht nur wegen der radikalen Befristung ihres zukünftigen Lebens, sondern durch den jetzt bereits wirksamen *sozialen* Tod, durch das Herausgehobensein *aus* und dadurch Isoliertsein *von* den Anderen. Der Traum macht erlebbar, was Noll theoretisch beschreibt: Das Bewusstsein der befristeten Zeit zerstört das Grundelement der Gemeinsamkeit. „Warum gerade ich“ und „Wie lange noch“ sind die beherrschenden Fragen dieser Prozessphase. Der Schrecken des Todes nährt sich von dieser Dynamik.

Ein kranker Tod

Der Tod selbst erscheint unscheinbar, unattraktiv, krank und blutarm. Gestehen wir es zu: Wer ist nicht enttäuscht von diesem kränklichen kleinen Mann mit Glatze, welcher - letztlich selbst sterbend - so viel Macht über ein Leben haben soll?

„Nie habe ich ein kälteres und hohnvolleres Gefühl der Enttäuschung gekannt“, heißt es gegen Ende von Thomas Manns Novelle „Der Tod“ (Mann, 1986, S. 71). Die Enttäuschung gilt eben *ihm*, dem Tod, dessen Eintreten der Protagonist der Erzählung mit absoluter Sicherheit vorausdatieren zu können meinte und den er sich als „groß und schön und von einer wilden Majestät“ vorstellte (Mann, 1986, S. 66): „Ich ängstige mich davor, dass der Tod etwas Bürgerliches und Gewöhnliches an sich haben könnte. Es soll um mich her fremdartig und seltsam sein an jedem großen, ernsten, rätselhaften Tage – am zwölften Oktober“, (Mann, 1986, S. 67). Sein Tod spricht ihn zwei Tage zu früh an, am 10. Oktober, und er benahm sich dabei „so nüchtern, langweilig und bürgerlich“ „wie ein Zahnarzt“, der den Termin nicht länger aufschieben will. Unser Held schickt den Tod daher desillusioniert von dannen. Wer schließlich am 12. Oktober tatsächlich stirbt, ist nicht er, sondern seine geliebte kleine Tochter Asuncion.

Wann war der Tod für uns Abendländer noch „von wilder Majestät“? Wir denken vielleicht an Hades, den königlich dargestellten Herrscher der antiken Unterwelt. Mag auch der Gevatter Tod aus dem gleichnamigem Märchen der Brüder Grimm als Herr über die Lebenslichter noch etwas von der verlorenen „Majestät“, Vitalität, und Würde des Todes besitzen – so schildert eine aufgeklärte Intellektuelle wie Simone de Beauvoir dennoch folgende Vision am Sterbebett ihrer Mutter: „Obwohl ich nicht bei ihr war, als sie ihr Leben aushauchte, ... , habe ich doch erst an ihrem Krankenlager den höhnisch grinsenden Tod der Totentänze gesehen, den Tod aus den Märchen, der mit der Sense in der Hand an die Tür klopft, den Tod, der von ferne kommt, fremdartig, unmenschlich; er hatte dasselbe Gesicht wie Mama, wenn sie in einem breiten ahnungslosen Lächeln ihre Kinnlade entblößte« (de Beauvoir, 1962, S. 119).

Unsere christlich-westliche Ikonographie des Todes ist seit Jahrhunderten geprägt durch den Knochenmann mit der Sense, das lächerliche, klapprige Skelett, einem Tremendum ohne Faszinosum oder – schlimmer - einer Jahrmarktsfigur, welcher beides – das Faszinierende *und* das Erschreckende mangelt.

So führt uns der Traum der Patientin schließlich zu der Frage, ob wir nicht alle unter einem kranken Tod leiden, einem Tod, der selbst stirbt, den wir zwar fürchten, vor dem uns aber die Ehrfurcht fehlt.

Bilder des Lebens im Totenland

Wenn C.G. Jung in „Erinnerungen, Träume, Gedanken“ formuliert, der Mensch müsse „*sich darüber ausweisen können*, dass er sein Möglichstes getan hat, sich eine Auffassung über das Leben nach dem Tode zu bilden, oder sich ein Bild zu machen – und sei es mit dem Eingeständnis der Ohnmacht“ (Jaffé, 1975, S. 305), so scheint er auf den ersten Blick Ähnliches im Blick zu haben wie Nolls Aufforderung zum Nachdenken über den Tod. Doch gewahren wir auf den zweiten Blick eben jene entscheidende Differenz, auf die uns Peter Noll aufmerksam machen will: Mit dem Nachdruck eines moralisierenden Imperativs zielt Jung gerade *nicht* auf die Grausamkeit und dunkle Unfassbarkeit des Todes, sondern auf die „Kompensation“, er mahnt uns zum Blick *über den Tod hinaus*, auf ein *Leben danach*.

Der alternde Mensch „sollte einen Mythos vom Tode haben, denn die «Vernunft» zeigt ihm nichts als die dunkle Grube, in die er fährt. Der Mythos könnte ihm aber andere Bilder vor Augen führen, hilfreiche und bereichernde Bilder des Lebens im Totenland. Glaubt er an diese oder gibt er ihnen auch nur einigen Kredit, so hat er damit ebenso sehr recht und unrecht wie einer, der nicht an sie glaubt. Während aber der Leugnende dem Nichts entgegengeht, folgt der dem Archetypus verpflichtete den Spuren des Lebens bis zum Tode. Beide sind zwar im Ungewissen, der eine aber gegen seinen Instinkt, der andere mit ihm, was einen beträchtlichen Unterschied und Vorteil zugunsten des letzteren bedeutet“ (ebd., S. 308/309).

Die quälende Ungewissheit, die das Phänomen des Todes wesentlich begleitet bzw. gar ausmacht, soll weder ausgehalten noch auch nur wahrgenommen, nein, sie soll von vornherein weg imaginiert und von einem Bild überlagert werden, welches der Seele wohltut – wobei Jung als leidenschaftlicher Kritiker des naturwissenschaftlichen Rationalismus die *Vernunft* für die *Schreckensvision* des Sterbens verantwortlich sieht, während er die „bereichernden Bilder des Lebens“ mit dem *Instinkt* verbindet.

In Jungs Autobiographie erfahren wir von der bereits seine Kindheit bestimmenden verstörenden und ängstlich-faszinierenden Omnipräsenz von Tod und Sterben und ihrer Symbole und Rituale. Die Kindheitsatmosphäre war gewissermaßen gesättigt mit der Aura der Endlichkeit - um mit Noll zu sprechen mit eben jener „dunklen Unfassbarkeit des Todes“. Spiritistische Phänomene im familiären Umfeld, der direkte Kontakt mit Verstorbenen, die spätere Nahtoderfahrung, – all dies macht Jungs Verhältnis zum Tode zu einem ebenso „natürlichen“ wie zugleich auch zutiefst außergewöhnlichen, unvergleichlichen.

Die Unabhängigkeit seelischen Lebens vom Körper und die Natürlichkeit des Todes war für Jung daher von fragloser, sozusagen „sokratischer“ Evidenz (Trennung von soma und psyche).

So geht es Jung auch leidenschaftlich darum, den rational „leukämisierten“ Tod ins Leben zu reintegrieren, die in der abendländischen Metaphysik und Glaubensüberzeugung vertiefte Spaltung von „Werden und Vergehen“, „Aufstieg und Abstieg“ aufzuheben (Jung, 1934/1995, § 799), dem Tod seine der Geburt gleichrangige *Bedeutung* zurückzugeben - „die Geburt des Menschen ist bedeutungsschwanger, warum nicht der Tod?“ (ebd., § 803).

Die *Rettung der Natürlichkeit und auf dieser Basis der Bedeutsamkeit des Todes* sehe ich einhergehen mit Jungs Versuch der Rettung des lebendigen, menscheitsverbindenden Symbols. Und Jung reflektiert weniger deutlich als beispielsweise Jean Baudrillard in seinem Werk „Der symbolische Tausch und der Tod“ (s.u.), dass beides dasselbe ist: Dass die Rettung der Bedeutung des Todes über die Möglichkeit des Symbolischen überhaupt entscheidet. Dann aber wäre der Tod nicht ein Symbol unter anderen, sondern gleichsam Symbol der Symbole, der Grat, welcher das Symbolon vom Diabolon der „Gleich-Gültigkeit“ trennt (vgl. Péus, 2016).

Ende oder Übergang

Die bei Jung ursprünglich prärationale, erfahrungsgegründete Evidenz der objektiven Realität des Jenseits und der Jenseitigen war entscheidenderweise mit dem wissenschaftlich-phänomenologischen Zugang und Anspruch, mit er die Analytische Psychologie *als Wissenschaft* zu etablieren suchte, nicht vollends in Deckung zu bringen oder zu begründen (siehe hierzu „Analytische Psychologie und Weltanschauung“: Jung, 1927b/1995, § 730). Und so bewegt sich Jung in – wie wir sehen werden - durchaus konstruktiver, wenn auch unreflektierter Widersprüchlichkeit:

„Von der Lebensmitte an bleibt nur der lebendig, der mit dem Leben sterben will“, heißt es in seinem Aufsatz „Seele und Tod“ aus dem Jahre 1934 (Jung, 1934/1995, § 799).

Jeder Vorgang sei, so argumentiert Jung auf Grundlage seiner Energetik, „nichts anderes als eine anfängliche Störung einer sozusagen ewigen Ruhelage, die sich immer wieder herzustellen sucht. Das Leben ist sogar das Teleologische par excellence, es ist Zielstrebigkeit selber...“ Und wenig später der entscheidende Satz: „Das Ende jeglichen Ablaufs ist sein Ziel“ (ebd., § 799).

Leben als Störung einer Ruhelage, Tod sodann als das Alternatürlichste, nämlich als Wiederherstellung ewiger Ruhelage. Er ist *energetisch* das Ziel des Lebens. *Den Tod kann und darf man – in Einklang mit dem Lauf der Natur - daher nur wollen.*

Jung bemerkt selbst, dass dies eine „paradoxe Formel“ ist, und dass der aufgeklärte Mensch der Neuzeit wohl kaum zu überzeugen sein wird, willentlich sein *Ende als Ziel* anzustreben (ebd., § 803). Daher fügt er dieser Formel - im Bewusstsein, dass es „unsympathisch“ sei, an dieser Stelle „plötzlich einen Glauben aus der Tasche zu ziehen“- etwas hinzu, was aus dieser selbst auf wissenschaftlich lautere Weise nicht gewonnen werden kann, nämlich die

menschheitliche mythische *Offenbarung* nachtodlichen Lebens. Die ubiquitären Symbole nachtodlichen Lebens seien eben *nicht erdacht*, sondern kämen „aus der Tiefe des Herzens“, seien ebenso natürlich gewachsen wie Pflanzen.

So löst Jung das Dilemma: Der Tod muss nicht *qua Ende* angestrebt werden, sondern als *Übergang, als Geburt* (ebd., § 804), und zwar in ein *jenseitiges* Leben statt - wie es auch möglich wäre und zu entwickeln sein wird - als endgültige Geburt in das endende *diesseitige* Leben hinein. So kann für Jung auf energetisch-biologischer Ebene das Ziel des Lebensprozesses weiterhin der *Tod als das Ende* sein, während auf psychologischer Ebene nur *der Tod als Geburt* gewollt und angezielt werden kann.

Leider macht Jung die bestehende Aporie nicht transparent oder reflektiert sie auf ihre konstruktiven Gründe hin. Stattdessen greift er gegenüber jenen, die ihm nicht hierher folgen können, zum unlauteren Mittel der Pathologisierung: „Wer also einer aufklärerischen Meinung in dieser Hinsicht huldigt, hat sich psychologisch isoliert und steht im Gegensatz zu seinem eigenen allgemeinmenschlichen Wesen“ (ebd., § 807), womit die „Grundwahrheit aller Neurosen“ erfüllt sei: „Instinktentfremdung“, „Abspaltung des Bewusstseins von gewissen seelischen Grundtatsachen“ (ebd., § 808).

Jung: „...es ist ebenso neurotisch, sich nicht auf den Tod als Ziel einzustellen, wie in der Jugend die Phantasien zu verdrängen, welche sich mit der Zukunft beschäftigen“ (ebd., § 808). Ähnlich wie beim platonischen Sokrates, dem das Nicht-Sterben-Wollen als Befangenheit in der Amathia (Unwissenheit) gilt – sieht Jung darin den Ausdruck „*verbogenen Denkens*“, welches anstelle des psychologisch richtigen Denkens stehe. Letzteres bleibe „nämlich immer mit dem Herzen, der Tiefe der Seele, dem Stamme verbunden“ (ebd., § 808). Andernorts hatte Jung die Dissoziation der psychischen Funktionen, die kulturelle Hypertrophie eines einseitigen, abgespaltenen Denkens als Hauptsymptom einer kollektiven „Amfortaswunde“ gebrandmarkt (Jung, 1927/1995, § 105/§113).

Dagegen wirkt es leider gerade hier – im Zusammenhang mit Tod und Sterben - ,als sähe Jung die Verantwortung für das „*verbogene Denken*“ mehr beim Einzelnen als beim Kollektiv. Es fehlt der Hinweis auf die Zumutung, die es für den akut betroffenen, vom Tode bedrohten Menschen bedeutet, aus eigener Kraft die kollektive „*Verbogenheit*“, Verlogenheit und Widersprüchlichkeit zu überwinden und zu einer heilenden Einstellung zum eigenen Sterben zu gelangen.

„Verbogenes Denken“: Die Unnatürlichkeitserklärung des Todes

Der Tod! Eine seltsame Hypostase. Die Sprache suggeriert ein Subjekt. Was kann dieses Subjekt allenfalls tun? – Es kann töten. Der Tod tötet – was sonst, können wir fragen.

Sind wir in unserer westlichen Kultur einer Verführung der Sprache verfallen?

Denn so ganz anders klingt das Verb „sterben“, irgendwie natürlich, deutlich weniger bedrohlich, verwandter, näher dem Verb „leben“.

So wie bei Rainer Maria Rilke in seinen Versen aus dem Stundenbuch „Vom mönchischen Leben“ (Rilke, 1980 I, S. 13):

Du sagtest leben laut und sterben leise
Und wiederholtest immer wieder: Sein.

Leben-Sterben, beides aufgehoben in der Einheit des Seins.

Zu Rilkes „Leben-Sterben-Sein“ passen Verse aus dem Prediger Salomo – in der Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig „Der Versammler“ - , wobei hier nicht das Sein, sondern die Zeit das sanft Verbindende ist (Buber & Rosenzweig, 1986, S. 393):

Für alles ist eine Zeit,
eine Frist für alles Anliegen unter dem Himmel:
eine Frist fürs Geborenwerden
und eine Frist fürs Sterben,
eine Frist fürs Pflanzen
und eine Frist fürs Entwurzeln des Gepflanzten,
eine Frist fürs Erschlagen
und eine Frist fürs Heilen, ...

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Das Ausmaß der Versöhnung der großen Gegensätze – an *erster Stelle* Geborenwerden und Sterben anstatt der substantivierten Formen Geburt und Tod – scheint mir hier beispiellos und wohl kaum wieder so formuliert wie in diesem Schlüsseltext am Anfang unserer Kultur. Der Text handelt von der Inkarnation der Sophia, der Werkmeisterin Gottes, in die vom Tod und daher von Sinnlosigkeit umwitterte Menschenwelt. Er beginnt in der tiefen Verzweiflung an der Unfassbarkeit des Todes und endet mit der Freude und Feier des Lebens gerade angesichts des Sterbens.

Er gestaltet die Möglichkeit eines Lebens nicht auf den Tod *hin*, auch nicht in Flucht *vor ihm weg*, sondern eines Lebens *von ihm her*. Sterben – mit Rilke „leise“ gesprochen – ist als die stillschweigende Bedingung eines *laut* gesprochenen, vertieften, verlebendigten Lebens, des Seins, gesehen und integriert. Selbst dem Erschlagen, dem Töten ist eine Zeit eingeräumt, denn die Zeit des Heilens kommt.

„Leben vom Tod her“ könnte man auch die Botschaft Sengais nennen, dessen radikale „Meisterschaft in Menschlichkeit“ ihn mit dem Prediger verbindet: Wer vom Tode her lebt, hat gerade *keine Lust* zu sterben.

Wenn Jean Baudrillard in unüberbietbarer Schärfe formuliert: „... *es ist heute nicht normal, tot zu sein*, und das ist *neu*“, dann konfrontiert er uns jäh mit dem Abgrund, der uns heute von jenem natürlich versöhnten Leben-Sterben des Predigers trennt. Tot zu sein, so Baudrillard weiter, sei eine heute „unvorstellbare Anomalie, alle anderen seien im Vergleich damit harmlos“, der Tod „ein Verbrechen, eine unheilbare Verirrung« (Baudrillard, 2015, S. 198). Doch dieser Abgrund, dieser „Riss“ öffnet sich auch im unerwarteten Fortgang von Rilkes Versen (Rilke, 1980 I, S. 13):

Du sagtest leben laut und sterben leise
Und wiederholtest immer wieder: Sein.
Doch vor dem ersten Tode kam der Mord.
Da ging ein Riss durch deine reifen Kreise ...

Vor dem ersten Tode kam der Mord.

Welch' ungeheure Vision enthalten diese Verse, nämlich die, selbst *nach* der Vertreibung aus dem Paradiese hätte so etwas wie Tod und Sterben noch abgewendet, vermieden, den Menschen erspart werden können, wäre nicht der Brudermord passiert. Hätte uns also das natürliche, lebenssteigernde *leise* Sterben des Predigertextes erhalten bleiben können?

Doch nein, es scheint eher so, als sei der Mord zur Matrix, zum Modell jedes Sterbens geworden, als habe es das Sterben in Zukunft nur noch substantiviert und substantiiert als „den Tod“ gegeben, der kraft seines Wesens nichts anderes kann als töten – oder vielleicht auch getötet werden?

Wenn Paulus im Blick auf den heroisch gedeuteten Kreuzestod Christi ausruft: „Tod wo ist dein Sieg, wo ist, Tod, dein Stachel“? (1 Kor., 15, 54 ff.) kommt dies einem vermeintlichen „Tode des Todes“ bereits sehr nahe. Der Stachel des hier skorpionisch imaginierten Todes ist die Sünde. Ohne Sünde kein Tod, wobei es bei den einen die Sünde Adams, bei den anderen die Sünde Evas ist, die den Tod im Umkreis des Humanen verschuldete.

„Der Tod des Menschen ist kein Bestandteil seines Wesens, sondern die Folge einer Tat. Er hat keinen „natürlichen“, sondern einen „geschichtlichen“ Charakter“, so Romano Guardini, Zeitgenosse Jungs (1885 – 1968), seit 1948 bis zu seiner Emeritierung Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München (Guardini, 2008, S. 20).

Der Neo-Thomist Josef Pieper (1904 – 1997) will den Tod sogar explizit als „gerechte Strafe“, als „Sühneleistung“ verstanden wissen – nur so könne man dem Unvereinbaren des Todes, nämlich etwas Schlimmes und zugleich Gerechtes, ein Übel und dennoch ein Gut zu sein, gerecht werden (Möllenbeck & Wald, 2015, S. 91/92).

Jungs argumentativer Kampf um die *Natürlichkeit des Todes* erweist sich, wie wir jetzt sehen, im Grunde als zutiefst berechtigt und notwendig, da er sich damit gegen eine *Unnatürlichkeitserklärung* des Todes aufbäumt, in welcher die beiden sonst wesensfeindlichen kulturbestimmenden Mächte Christentum und Naturwissenschaft auf unerwartete Weise konvergieren:

Der Ritter auf Albrecht Dürers Stich „Ritter, Tod und Teufel“ kann uns Sinnbild sein für die naturwissenschaftliche Medizin, welche die Rüstung, das Waffenarsenal ist, mit der wir tapfer den Tod bekämpfen – solange wir noch „Pfeile im Köcher“ finden. Und dass der Arzt der Erzwivale *seines* (!) Gevatters Tod ist, bedarf keiner weiteren Ausführung, ebenso wenig, dass der Grundimpuls der Naturwissenschaft im Schulterschluss mit der neuen Technologie immer noch die Zielvision eines *diesseitig* ewigen Lebens verfolgt. Interessant aber ist für psychotherapeutisch Tätige, was der Palliativmediziner Gian Domenico Borasio in seinem empfehlenswerten Standardwerk „Über das Sterben“ kritisch ausführt. Es sei „bezeichnend, dass in der internationalen Klassifizierung der Diagnosen (ICD-10) der natürliche Tod nicht vorkommt. Wenn ein Mensch stirbt, muss dies“ – so Borasio weiter – „offensichtlich die Folge einer Krankheit sein. Der Tod aus «Altersschwäche», wie es früher hiess, ist in der modernen Medizin gar nicht mehr vorgesehen. Kein Wunder, dass Ärzte sich bemüßigt fühlen, permanent in die Sterbevorgänge ihrer Patienten einzugreifen“ (Borasio, 2011, S. 25).

Ärzte – muss man hinzufügen – sind heute Organe einer komplex motivierten, immer umfassenderen interdisziplinären Therapeutik, die im Bereich von Tod und Sterben – aber nicht nur und nicht in erster Linie hier - unter dem Titel Palliativ Care und Spiritual Care immer weitere Segmente von Behandlungsbedürftigkeit definiert und jedes dieser Teilsegmente Fachspezialisten zuweist.

Das sogenannte „Total-Pain“-Konzept von Cicely Saunders (1918 – 2005), der Begründerin der modernen Hospiz-Bewegung in England, entfaltet die Dimensionen der bei Sterbenskranken auftretenden, für alle Beteiligten extrem herausfordernden komplexen Schmerzzustände in eine Quaternio biologischer, sozialer, psychologischer und spiritueller Aspekte (vgl. Saunders, 1978). Diese Vierheit ihrerseits dient – und das ist die Kehrseite dieser sonst so segensreichen, fortschrittlichen Perspektive - auch als Aktionsplan für die sich immer weiter ausdifferenzierenden, sich multiplizierenden fachspezifischen Hilfs- und Therapieangebote, denen der Sterbenskranke in seinem dadurch oft vernachlässigten Ruhe-

und Verinnerlichungsbedürfnis ausgesetzt wird. Der *eine große Schmerz, der eine „Große Tod“* gegenüber einer Phalanx von Fachspezialisten ...

„Einen natürlichen Tod gibt es nicht: nichts, was einem Menschen je widerfahren kann, ist natürlich, weil seine Gegenwart die Welt in Frage stellt. Alle Menschen sind sterblich: aber für jeden Menschen ist sein Tod ein Unfall und, selbst wenn er sich seiner bewusst ist und sich mit ihm abfindet, ein unverschuldeter Gewaltakt“ (de Beauvoir, 1968, S. 119/20). Diese Worte Simone de Beauvoirs aus ihrer beklemmenden Dokumentation des Krebstodes ihrer Mutter mögen exemplarisch sein für die aufgeklärt-materialistische Variante der Unnatürlichkeitserklärung des Todes. Ein unverschuldeter Gewaltakt. Die beiden Unnatürlichkeitserklärungen des Todes unterscheiden sich also nur durch eine kleine Silbe, die Silbe „un“. Das Christentum sieht den Gewaltakt als verschuldet, der „aufgeklärte“ Materialismus und Positivismus, den Jung in die Nähe der Neurose rückt, als *unverschuldet*. Was bleibt, ist der Tod als Täter.

Der Tod – Täter unter Anklage

„Weh Euch, Tod, ... sterbt, und in der Hölle verfault!“ (v. Tepl, 1460/2002, S. 13) – Diese mehr als paradoxe Formel, der Wunsch nämlich, der Tod würde sich auf sich selbst zurückbeziehen und sein eigenes Opfer werden – stammt aus der Feder von einem, der sich so vorstellt: „Ich werde ein Ackermann genannt, vom Vogelkleid ist mein Pflug, ich wohne im Böhmerland“ (v. Tepl, 1460/2002, S. 9). Er ist kein Bauer, obwohl ihn das kulturelle Gedächtnis so überliefert und ihn auch in den zeitgenössischen Titelholzschnitten als Landmann darstellt. Doch er „pflügt“ hier buchstäblich mit der Feder, der Schreibfeder, sein Acker ist die *deutsche* Sprache. Der Tod hatte ihm seine junge Verlobte geraubt und steht daher jetzt unter heftigster Anklage. Kaum vorstellbar, dass Sprache vorher oder nachher in der Kulturgeschichte radikaler auf ihr vernichtendes Potential als Fluch, Schmähung, Verwünschung hin „durchpflügt“ wurde wie in diesem Text von Johannes von Tepl (1350 – 1414), der 1460 in Bamberg in der Landessprache im Druck erschien und dadurch weite Verbreitung im Volk fand.

„Grimmiger Zerstörer aller Länder, schädlicher Verfolger aller Welt, grausamer Mörder aller Leute, Ihr Tod, Euch sei geflucht! Gott, Euer Schöpfer, hasse Euch, Unheils Auswuchs sei mit Euch, Unglück haue verheerend bei Euch, gänzlich entehrt seid immer!“, und so fort über viele Kapitel (Von Tepl, 1460/2002, S.7).

Seit dem Mittelalter lehnt sich hier erstmals in der Literatur ein Mensch gegen den Tod auf. Der Tod wirkt auf diesen Generalangriff kaum vorbereitet, bekundet seine Verwunderung, eine solche Klage habe er noch nie vernommen. Er handele schließlich seit je im Dienst und in Übereinstimmung mit Gott, ohne ihn gäbe es kein Fortbestehen des Lebens, er sei

gerecht, behandle alle gleich - die Leiche ist etymologisch die Gleiche. Daraus schöpft er auch sein zentrales Argument: „...welchen Vorzug sollte die Angetraute, die Du beweinst, besitzen, dass es ihr *nicht* ergehe wie allen andern und allen andern wie ihr?“ (v. Tepl, 1460/2002, S. 21/22).

Diese einfache Frage spaltet den mittelalterlichen Menschen vom Menschen der Neuzeit irreversibel ab. Der Tod argumentiert gewissermaßen aus einer anderen Zeit herüber. In den beiden Kontrahenten stehen sich zwei Kulturepochen bzw. bewusstseinsgeschichtliche Stadien gegenüber – Mittelalter und Renaissance.

Der heutige Mensch reagiert aufs Sterben oder auf eine lebensbedrohliche Diagnose mit der Frage: „Warum ausgerechnet ich?“ Und er fragt in Bezug auf das Leben und seine Tuns- und Habens-Möglichkeiten meist umgekehrt: „Warum gerade ich *nicht*?“

Diese Dynamik hat Peter Sloterdijk wohl zu seinem provokanten Buchtitel „Die schrecklichen Kinder der Neuzeit“ veranlasst, die Kinder der Aufklärung und der Französischen Revolution, die zwar die Werte der Freiheit und Gleichheit auf ihre Fahnen geheftet haben, aber – das ist meine ergänzende Lesart - im Rausch der Egalität den Wert der Brüderlichkeit vergessen zu haben scheinen (Political Correctness etc.). Eine Egalität ohne Brüderlichkeit aber akzeptiert die Einstellung „Ich wie alle andern und alle andern wie ich“ weitaus schwerer, sie definiert die Gleichheit nur als eine Gleichheit legitimierter individueller Ansprüche. Nach Sloterdijk entsteht dadurch im Zivilisationsprozess ein Überschuss an Ansprüchen, Anreizen, Ambitionen einzelner Individuen und Gruppierungen, der die Leistungsfähigkeit kultivierender Bindekräfte übersteigt und die Gesellschaft in eine freie Fallbewegung führt (vgl. Sloterdijk, 2014).

Der zutiefst philosophische Disput zwischen Mensch und Tod dokumentiert das Aufklaffen jenes unversöhnlichen Widerspruchs, dass der Tod für das Überleben der Gattung bzw. überhaupt das Leben in der Natur vernunftmäßig betrachtet eine Notwendigkeit und dadurch ein „Gut“ darstellt, während er für den Einzelnen und seine menschliche Emotionalität eine Zumutung, eine Ungerechtigkeit bedeutet. Josef Pieper biegt diesen Widerspruch zurecht, indem er den Tod daher einzig als von Gott verhängte „gerechte Strafe“ interpretieren zu müssen meint. Der Text von Johannes von Tepl aber lässt diesen Widerspruch ohne moralische Kompromisse in aller Schärfe bestehen. Gott, der sich schließlich als Richter in den Zwist einmischt, würdigt das Recht des Ackermanns zur Klage und spricht ihm „die Ehre“ zu, den Tod aber erklärt er zum Sieger eines Sieges, der moralisch nicht mehr wirklich zu rechtfertigen ist (v. Tepl, 2002, S. 75). Das göttliche Urteil wirkt zunächst salomonisch, doch hat Gott damit unwiderruflich die Seite gewechselt. Seine Sympathie gehört nicht mehr dem Tod als einer naturhaft-kollektiven Macht, sondern dem rebellierenden, hier gerade im Entstehen begriffenen neuzeitlichen Individuum und seinen ichhaften Ansprüchen.

Das neuzeitliche Ich-Subjekt bildet sich heraus durch die Brechung am Tode als eines kollektiven Komplexes, der, wie der alte König im Märchen, eine zu überwindende kollektive Bewusstseinstellung verkörpert, auch wenn diese Überwindung mit dem Preis einer Kränkung, einer Schädigung, ja Schändung dieser im letzten Grunde mit der dunklen Erdmutter identischen archetypischen Macht erkaufte werden muss. Anstatt einer *conjunctio*, einer heilenden Integration, kommt es zu einer *disjunctio*, ja einer – bewusst so formuliert – *dissectio*, vom Ackermann propagiert in seiner Prophezeiung zukünftig ewiger Feindschaft zwischen Mensch und Tod, ewigen Hasses zwischen Gott und Tod (v. Tepl, 2002, S. 21).

Die Trennung der Abgeschiedenen von den Menschen – Jung und Baudrillard

In der leidenschaftlichen Resonanz auf diese kulturelle Dissoziation konvergieren die sonst so unterschiedlichen Denker C.G. Jung und Jean Baudrillard. Jung fragt in seinen Erinnerungen: „Warum diese unüberwindliche Trennung der Abgeschiedenen von den Menschen?“ (Jaffé, 1975, S. 323). Nach Baudrillard wird dem Tod *im Verbot der Toten und des Todes* die Freiheit geraubt, wird er auf eine Grenzlinie reduziert, auf welcher sich *Macht* – kirchlich, ökonomisch, wissenschaftlich etc. - installiert, um von dort aus totale Kontrolle über das Leben auszuüben. Auf der Grenzlinie des Todes wird das Leben nach ökonomischen wie moralischen Kriterien nach Schuld und Haben gewertet und gerichtet. „Die Macht ist nur möglich, wenn der Tod nicht mehr in Freiheit ist, ..., wobei die künftige Einschließung allen Lebens zu erwarten ist... Die fundamentale Verdrängung ist nicht diejenige unbewusster Triebe ..., sondern sie ist die Verdrängung des Todes ...“ (Baudrillard, 2005, S. 203).

Die *Ausschließung* des Todes ist zugleich *Einschließung* des Lebens, ist die verborgene Herrschaft des Ausgeschlossenen über das Eingeschlossene. „Ist der Tod ins Überleben verdrängt, so ist das Leben selbst, infolge einer wohlbekannteren Rückläufigkeit, nur noch ein durch den Tod determiniertes Überleben“ (ebd., S. 200). Jung sieht eine ähnliche Dynamik: „Unsere Zeit hat alle Betonung auf den diesseitigen Menschen verschoben und damit eine Dämonisierung des Menschen und seiner Welt herbeigeführt. Die Erscheinung der Diktatoren und all des Elends, was sie gebracht haben, geht darauf zurück, dass dem Menschen durch die Kurzsichtigkeit des Allzuklugen die Jenseitigkeit geraubt wurde. Wie diese ist auch er der Unbewusstheit zum Opfer gefallen...“ (Jaffé, 1975, S. 328). Bewusstsein wird durch Ausschluss des Unbewussten unbewusst, Leben wird durch Ausschluss des Todes vom Tod geprägt.

Augenfälliges Indiz für die unbewusste Herrschaft des Todes bzw. des Toten über das Leben sind die zeitgleich mit dem Ackermann aufkommenden, von Paracelsus leidenschaftlich bekämpften und verspotteten Leichensektionen, die in sogenannten Anatomietheatern vor großem Publikum durchgeführt wurden.

Die Leiche ist nach Baudrillard „der Idealzustand des Körpers in seiner Beziehung zum System der Medizin“ (Baudrillard, 2005, S. 180), das „Gleiche der Leiche“ wird zum Referenzpunkt von objektiver Erkenntnis und die Anatomie zur paradigmatischen Form der Wahrheitssuche. Descartes' *res extensa* ist ein Korrelat des anatomischen Blicks, denn Seele und damit Leben sind keine anatomischen Befunde.

Der Husserl-Schüler Günther Anders bestimmt schließlich den Höhepunkt dieser Herrschaft des Toten über das Leben als *prometheische Scham*, die Scham, nur *natürlich geworden* und nicht *technisch gemacht* zu sein (Anders, 1956, S. 21 ff.).

Das Leben umgekehrt – so Baudrillard, und hier nähert er sich wieder verblüffend Jung – ist in der symbolischen Ordnung „wie jede andere Sache ein *Verbrechen*, wenn es einseitig geführt wird – wenn es nicht genommen und zerstört, gegeben und zurückgegeben, dem Tode «zurückgegeben» wird“ (Baudrillard, 2015, S. 209).

Für Jung ist Einseitigkeit zwar kein Verbrechen, aber die energetische Grunddynamik psychischer Erkrankung. Hier ist auch deutlich impliziert, dass ein lebendiger, in seiner Macht gewürdigter Tod im lebendigen Austausch mit dem Leben wesentliche Bedingung des Symbolischen ist. Die so verstandene lebendige Natürlichkeit des Todes, des Todes als eines „Tauschpartners des Lebens“ - ist sie irreversibel verloren? Wie können wir, wie kann der Einzelne diese von Baudrillard und mit anderen Worten auch von Jung geforderte Rückgabe des Lebens an den Tod leisten?

Kaum ein einzelnes Individuum – wir sagten es schon - vermag heute die *kollektive* Entfremdung und Abspaltung vom natürlichen kreatürlichen Leben-Sterben, die Erzfeindschaft der kulturbestimmenden Paradigmen Christentum und Naturwissenschaft gegen den Tod, aus eigenen Kräften zu kompensieren. Darin liegt: Vom Einzelnen heute das „gute Sterben“ als demütiges, vernünftiges oder gar freudiges *Annehmen* des Todes, des Endes als Zieles, moralisch zu *erwarten* - und dies meist genau und erst dann, wenn der ritterliche Kampf *gegen* den Tod mit dem Waffenarsenal der Medizin zur Kapitulation geführt hat – scheint mir aufgrund mehrerer Jahre klinischer Erfahrung eine in ihrem Leidenspotential oft unterschätzte Zumutung, die den Sterbenden und auch die Angehörigen durch eine plötzlich suggerierte 180°-Wende der Einstellung überfordern kann. Lag das moralisch Heroische zuvor im optimistischen und kämpferischen Sich-am-Leben-Erhalten, so wird es jetzt im mutigen oder demütigen Sich-*Hingeben* gefordert, welches der Sterbende von einem Sich-*Aufgeben* oft nur schwer unterscheiden kann.

Transformation - das Leben als geschlossenes Gefäß

Wie im zuvor erzählten Traum der Patientin ist das symbolische Eintreten des Todes mit seiner jähen Befristung der Zukunft wie das Aufragen einer Wand, einer Staumauer, an der sich die machtvolle Dynamik, die Welle des Lebens brechen, ein Prellbock, auf den der

fahrende Zug eines Lebens unaufhaltsam aufprallen wird. Auch die von Jung angemahnte Imagination von Bildern nachtodlichen Lebens ist nach meiner Erfahrung in den seltensten Fällen der Wucht der elementaren seelischen Erschütterung gewachsen, wenn sie nicht schon vorher fest als Glaubensüberzeugung verankert waren.

„... was nutzt eine Verheißung, die erst in einem anderen Leben wahrwerden kann?“ fragt Peter Gross, von dem wir noch hören werden (Gross, 2015, S. 103/04). – Und hier dürfen wir uns daran erinnern, dass dem Christen das „Leben in der Endzeit“ zutiefst inkorporiert sein müsste, und damit die Erwartung der Erfüllung letzter Verheißung - der sogenannten *Parusie* – noch *vor* dem Ende, noch *vor* dem Tode. Die Diesseitserwartung der Erfüllung, die Inkarnation von Wahrheit/Weisheit und Liebe ins Diesseits: ist sie nicht – im Gegensatz zur sokratischen Verbindung von Weisheit und nachtodlichem Jenseits – so etwas wie der vergessene Bodensatz christlichen Glaubens und als solcher in der Inkarnation der Sophia in den todumwitterten Umkreis der Erde und des Irdischen vorbereitet? Dies sind m.E. hilfreiche Imaginationen „ohne Kompensation“, welche die Sengai'sche Unlust zu sterben wie auch jede instinktive Angst vor dem Tode rechtfertigen und dieser Angst ihren Sinn, Tod und Sterben ihr Tremendum wie auch ihr Faszinosum zurückgeben könnten, wozu letzteres in deren neu gesehenen *Bedeutung* liegt.

Diese Vision entfaltend wäre der Tod zu allererst nicht als *zweite* Geburt, sondern als *endgültige* Geburt, als Abschluss der Menschwerdung, der Inkarnation zu sehen, nicht als (Ver)Gehen, sondern zunächst als endgültiges Ankommen im „Bild des Irdischen“, in der Kreatürlichkeit des Fleisches. Im Sterben könnte vollzogen werden, was Jung als „Schritt zum hässlichsten Menschen, zum wirklichen Menschen“ - wie ihn beispielsweise der Gekreuzigte des Isenheimer Altars verkörpert – fordert, als die letzte Etappe in der Schaffung der „seelischen Brücke zur Menschheit“, zur Weitung, zur Öffnung, zur „Rückgabe“ des Selbst für und an die Mit-Menschlichkeit – Gedanken, mit denen Jung sinngemäss in seinem Aufsatz „Die Frau in Europa“ die Kulturaufgabe der Frau umkreist. Diese sieht er durch den Eros, die Liebe, statt durch Macht und Kampf geprägt (Jung, 1927b, § 271).

Würden wir es *wagen*, den Tod *derart* „ernst zu nehmen“ – was wäre die Folge?

Das symbolische Eintreten des Todes - im Moment der Diagnose-Eröffnung oder der Mitteilung, dass die Krankheit unheilbar ist - würde das Leben alchemistisch verschließen – dies gerade gegensätzlich zur von Baudrillard gemeinten Einschließung des Lebens. Das endende Leben würde zum *vas hermeticum*. Der Tod, wenn er *kein Durchgang* mehr wäre, gäbe uns unser Leben auf eine radikale – verwurzelnde – Weise zurück.

Energetisch entspräche dies einem ungeheuren Stau der Libido, welcher alle Abflussmöglichkeiten in die Zukunft genommen wären. Die Libido würde nach dem ersten meist eintretenden Schock, der oft mit einem Zusammenbruch aller Selbstverständlichkeiten,

des bisherigen Selbst- und Weltbildes und bisheriger Glaubenssicherheit verbunden ist, tiefer und weiter zurückfluten ins Unbewusste und so das *gelebte Leben* überfluten. Unabgeschlossenes, Unverarbeitetes, aber auch Ungelebtes, nie Gekanntes und Erfahrenes würde an die Oberfläche gespült.

Lassen wir den Konditionalis beiseite, denn das Geschilderte entspricht tatsächlich meiner wie der Erfahrung der meisten Wegbegleiter Sterbenskranker: Wie oft müssen wiederauflebende Traumata, Lebensenttäuschungen wie Kündigungen, Scheidungen, Verluste verarbeitet werden, bevor die beißende, bittere, immer im Hintergrund lauende Angst vor dem Ende selbst ins Visier genommen werden kann. Und zugleich könnte ich Bände füllen mit den fast paradox zu nennenden Reaktionen auf den symbolischen Eintritt des Todes: von plötzlicher Auflösung lebenslanger psychischer Erkrankungen, der Remission von Depressionen, Phobien und Ängsten, von der Freisetzung bisher brachliegender Tugenden wie Entschlossenheit, Kampfbereitschaft, Duldungskraft, von neuer Demut, Dankbarkeit und Vergebungsbereitschaft, neu zugelassener Selbstliebe und Selbstfürsorge, aufflackernder Lebenslust, gelebter Befreiung von lebenslangen Abhängigkeiten und Verantwortlichkeiten, von Mut zum Sein, entfesselter Kreativität und philosophischer und spiritueller Sinnsuche und Sinnfindung.

Parusie

„Du, Ursula, hast zwei Monate vor dem Tod zu mir gesagt: «Ich muss sterben». Was haben die zwischen dieser Aussage und dem Tod liegenden *zwei Monate für eine Kraft entfaltet*. Der Tod hat sich freundlich und unauffällig ans Bettende gesetzt, aber hinter ihm nahte majestätisch das Jenseits. Ein Jenseits *im Diesseits*, nicht getragen von Kirchendienern in schwarzen Kutten ..., sondern ein Jenseits voller Sorgen und Nöte“ (Gross, 2015, S. 141).

Peter Gross, bekannter Schweizer Autor, Publizist und Politologe, verlor seine Frau im Jahr 2013 durch eine Krebserkrankung. Seine Reflexion des Geschehens der wenigen Monate, nachdem die Unheilbarkeit der Erkrankung feststand, ist äußerst bewegend und von ungewöhnlicher philosophischer Tiefe. Titel des Buches: „Ich muss sterben – Im Leid die Liebe neu erfahren.“ Ein Gemälde Carpaccios zeigt den „Traum der heiligen Ursula“ von Köln, in dem ihr ein Engel mit der Märtyrerpalme den Märtyrertod ankündigt. Für Peter Gross wurde es zum Symbolbild für das profane Martyrium seiner Frau in seiner ganzen herausfordernden Ambiguität und paradoxen Spannung. Er nennt die gewonnene Zeit – wir erinnern uns an Peter Noll - eine Zeit „reflexiver Menschwerdung angesichts der Verlängerung einer Frist - sofern, *was ans Licht will*, nicht eine Kehrtwende macht und sich wieder tief in mich hineingräbt ...“ (ebd., S. 18). Seine minutiösen Beobachtungen der Bewegungen des symbolischen Todes werden zu Beobachtungen der Bewegungen der

Liebe: „Die Caritas tritt hervor – von allem Animalischem und Dunklem gereinigt – sie, die so lange *abwesend war*“ (ebd., S. 82).

Diese Formulierungen treffen im tiefsten Kern das Wesen dessen, was nach meiner Lesart im Prediger die Inkarnation der Sophia in die irdische Welt des Todes bedeutet: „Wer Leid erfährt, dessen Begierden nehmen ab. Es entsteht eine merkwürdig reine, eine postsexuelle Metaphysik, ähnlich vielleicht der Geschwisterliebe. Das Begehren richtet sich nicht auf das absolut Andere, auf Gott, auf eine geheimnisvolle Totalität oder Ähnliches, *sondern auf ganz Profanes, Irdisches ... , das von allen irdischen Begehrlichkeiten gereinigte Zusammensein*“ (ebd., S. 81).

Gross erlebt seine ganz persönliche Erfüllung der Enderwartung, von Parusie, „nicht als ewige Seligkeit und auch nicht als kurzfristige Verzückung, sondern in der *Annahme von Zweisamkeit* “ (ebd., S. 84). Hiermit zieht Peter Gross alles Abstrakt-Erhoben-Jenseitige radikal in unsere diesseitige alltägliche Zwischenmenschlichkeit – Parusie ereignet sich in der Vertiefung unseres Seins für- und miteinander.

Reflexive Menschwerdung, das Hervortreten der Caritas – freigesetzt durch die Frist, das geschlossene Gefäß. Dazu passt die für uns ungewohnte Übersetzung des entscheidenden Satzes des Hohen Liedes bzw. des «Gesangs der Gesänge» durch Martin Buber und Franz Rosenzweig: „Denn gewaltsam wie der Tod ist die Liebe“ (Buber & Rosenzweig, 1986, S. 356). Diese zutiefst transformatorische Dimension der Todesnähe, welche entscheidende Erfahrungen noch hier in diesem Leben erzwingen will, würde Jungs Aussage in seinen „Erinnerungen“ erklären und bestätigen, dass die Seele – um den Satz von Sokrates umzukehren – nicht *nach*, sondern gerade ausschliesslich *in* diesem raumzeitlichen Dasein „die Wahrheit trifft“: „Scheinbar wissen Seelen nur das, was sie im Augenblick des Todes wussten ... Daher ihr Bemühen, ins Leben einzudringen, um teilzunehmen am Wissen der Menschen“ (Jaffé, 1975, S. 311, vgl. auch „Septem sermones ad mortuos“, S. 388 ff.). Eben darin liegt evtl. auch Jungs Rede von der im Nahtoderlebnis erfahrenen „Objektivität“ seines Lebens und seiner Persönlichkeit, welcher nachtodlich nichts mehr hinzugefügt werden kann. Jung schreibt einerseits, die Seele erlange im Tod ihre „andere Hälfte“ und damit Ganzheit. Seine Nahtoderfahrung beschreibt er aber so: „...ich bestand sozusagen objektiv: ich war das, was ich gelebt hatte ... ich hatte alles, was ich war, und ich hatte nur das.“ (Jaffé, 1975, S. 294). So wäre der Tod der Spiegel, welcher die ersehnte und vorher stets ins Jenseits projizierte „andere Hälfte“ und seelische Ganzheit als die in sich vollendete objektive Gestalt meines konkret gelebten Lebens zur Erfahrung bringt.

„... gewaltsam wie der Tod ist die Liebe“ – Tolstois Iwan Iljitsch

Ein hierfür exemplarisches, erschütterndes literarisches Beispiel sehe ich in Leo Tolstois Novelle „Der Tod des Iwan Iljitsch“. Wie für Jung und Baudrillard bekundet sich für Tolstois die

Lügenhaftigkeit, Oberflächlichkeit und Dekadenz einer Gesellschaft am Ausmaß ihrer Verleugnung des Todes und der Sterbenden.

Das Drama spielt zwischen 1860 und 1880 im Milieu russischen Dienstadels. Iwan Iljitsch ist Mitglied des Gerichtshofs einer kleinen russischen Stadt, ein „anständiger, korrekter und angenehmer Mensch“, Vater zweier Kinder, erfolgreich im Bewältigen beruflicher und familiärer Krisen – bis er schließlich im 45. Lebensjahr an Krebs erkrankt.

Iljitschs unerträglicher physischer Schmerz – Total Pain wird hier literarisch unvergleichlich nahegebracht und um eine entscheidend philosophische Dimension erweitert - quillt aus der Einsicht in einen „entsetzlichen und ungeheuren Betrug, der das Leben *und* den Tod vor ihm verborgen gehalten“ habe (Tolstoi, 2016, S. 83/84). In tagelanger physischer und psychischer Qual kämpft in ihm die *Wahrheit* mit ihrer lebenslang geübten rigiden Vermeidung und Verleugnung, mit einem in Anpassung, Korrektheit und Anständigkeit doch als *Lüge* gelebten Leben. Zuerst fühlt er sich von der als weibliche Person erlebten Krebskrankheit unerbittlich mit dem *Blick* verfolgt, dem Blick der Wahrheit, dem er panisch ausweichen muss. Dann ist es die *leise Stimme seiner Seele*, die ihn ganz allmählich unter größtem Sträuben und Lavieren schließlich doch an das *eigentlich* Unaushaltbare seines Lebens heranbringt. Dieses Unaushaltbare manifestiert sich in einem „drei Tage lang ohne Unterbrechung während(n) Schrei ..., der so grauenhaft war, dass man ihn noch hinter zwei Türen nicht ohne Entsetzen vernehmen konnte“ (ebd., S. 85). Erst in dem Moment, in dem Iwan Iljitsch sein scheinbar nicht wieder gut zu machendes Scheitern annimmt, wandelt sich die abgründige Verzweiflung, der totale Schmerz in Hoffnung.

„Ja, es (mein Leben, d. Verf.) war nicht das Wahre, sagte er zu sich, doch das macht nichts. *Man kann ja, noch kann man es erreichen, das «Wahre»*. Doch was ist das «Wahre», fragte er sich und wurde ganz still“ (ebd., S. 86).

Noch kann man es erreichen, das Wahre – hier und jetzt, in diesem Leben. Das ist das Einzigartige dieses Textes: der nahende Tod holt die mögliche Erlösung ins Leben hinein. Und es ist überwältigend, *wie* sich Wahrheit in dieses sterbende Leben hinein ereignet: „Und um diese nämliche Zeit geschah es, dass Iwan Iljitsch sich abstürzen fühlte und das Licht sah und ihm klar wurde, dass sein Leben nicht das Wahre gewesen, das es hätte sein sollen, doch dass man das noch gutmachen könne. Er hatte sich gefragt, was denn das «Wahre» sei, und war stumm geworden und horchte. *Da fühlte er* “ - das Fühlen erscheint als Drittes nach dem Blick und der Stimme der Wahrheit – „wie jemand seine Hand küsste. Er schlug die Augen auf und sah seinen Sohn an. Er tat ihm leid“ (ebd., S. 86/87). Sein Sohn war inzwischen gekommen, der tagelang von ihm ferngeblieben war, und küsst ihm die Hand. Und erstmals seit Wochen schlägt Iwan Iljitsch seine Augen auf und blickt – er, der zuvor einzig dem Blick der Krankheit, der Wahrheit, des Todes auswich und das Polster seines Sofas angestarrt hatte – seinen Sohn an, dann auch seine von Tränen überströmte

Frau und seine Tochter – und sie tun ihm leid, ihm, der bisher nur sich selbst leid getan und das Mitleiden und Mitfühlen der Anderen nicht wahrzunehmen vermochte. Die Wahrheit, „das Wahre“, für das noch *Zeit* ist – wir erinnern uns an den Prediger - wird vom nahenden Tod *als Liebe* eingeholt in das sterbende Leben. *Der* Tod als Hypostase, als Täter, erzwingt mit erheblicher Gewalt im letzten, aber zeitlosen Moment die Freisetzung von Liebe über die Freisetzung von Wahrheit. Er bricht die Lüge auf und öffnet so endlich und erlösend für die essentielle und bei erstaunlich vielen Menschen verschüttete Erfahrung bedingungslosen Geliebt- und Angenommen-Seins. Das Du, in welches „das Ich hineinstirbt“ – wie es die Psychotherapeutin, Theologin und Sterbeforscherin Monika Renz poetisch formuliert und in ihren auf langjährigen Forschungsprojekten beruhenden Büchern entfaltet (Renz, 2008, 2010, 2015) –, begegnet noch *vor* dem Tod, in der schlichten und zugleich tief erschütternden Parusie vielleicht ebenbildlich zu nennender Mit-Menschlichkeit. Der Tod als *Täter* hat sein Werk vollbracht:

„ «Und der Tod? Wo ist er?»

Und er suchte nach seiner früheren, so gewohnten Todesangst und konnte sie nicht finden. Wo war sie? Und was denn für ein Tod? Es war keine Angst da, weil auch kein Tod mehr da war.

Anstelle des Todes war ein Licht da.

«So ist das also!» sagte er plötzlich laut. «Welch eine Freude.»

Für ihn geschah das alles in einem Augenblick, und die Bedeutung dieses Augenblicks wurde nicht mehr anders. Für die Anwesenden freilich dauerte der Todeskampf noch zwei Stunden. In seiner Brust brodelte es; sein erschöpfter Körper zuckte zuweilen. Allein dieses Brodeln und Keuchen wurde immer seltener.

«Es ist zu Ende!» sagte jemand über ihm.

Er hörte diese Worte und wiederholte sie in seinem Geiste. „Zu Ende ist der Tod“, sagte er sich. «Er ist nicht mehr.»

Er schöpfte noch einmal Luft, blieb mitten darin stecken, streckte sich lang aus und war tot“ (Tolstoi, 2016, S. 88/89).

Literatur

- Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck.
- Baudrillard, J. (2005). *Der symbolische Tausch und der Tod*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Borasio, G. B. (2011). *Über das Sterben – was wir wissen, was wir tun können, wie wir uns darauf einstellen*. München: C.H. Beck.
- Buber, M., & Rosenzweig, F., Übers. (1986). Der Versammler. In *Die Schriftwerke*, S. 387 - 409. Heidelberg: Lambert und Schneider.
- Beauvoir de, S. (1968). *Ein sanfter Tod*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gross, P. (2015). *Ich muss sterben – Im Leid die Liebe neu erfahren*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Guardini, R. (2008). *Die letzten Dinge*. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus.
- Jaffé, A. (Hrsg.) (1975). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé. Zürich: Buchclub Ex Libris.
- Jung, C.G. (1920/1995). Das Typenproblem in der Dichtkunst. In *Gesammelte Werke Bd. 6* (S. 174 - 318) (Sonderausgabe, 1. Aufl.). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C.G. (1934/1995). Seele und Tod. In *Gesammelte Werke Bd. 8* (S. 443 - 455) (Sonderausgabe, 1. Aufl.). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C.G. (1927a/1995). Analytische Psychologie und Weltanschauung. In *Gesammelte Werke Bd. 8* (S. 393 - 418) (Sonderausgabe, 1. Aufl.). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C.G. (1927b/1995). *Die Frau in Europa*. In *Gesammelte Werke Bd. 10* (S. 135 - 156) (Sonderausgabe, 1. Aufl.). Düsseldorf: Walter.
- Mann, Th. (1986). Der Tod. In *Die Erzählungen*. Frankfurt a. M.: Fischer
- Möllenbeck, Th., & Wald, B. (2015). *Tod und Unsterblichkeit: Erkundungen mit Josef Pieper und C.S. Lewis*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Noll, P. (1984). *Diktate über Sterben und Tod – mit Totenrede von Max Frisch*. Ulm: copyright by pendo-verlag, Zürich.
- Péus, M. (2016). Symbolon und Diabolon – Totalitäre Massenmedien und ihre Wirkung auf die Seele. In *Analytische Psychologie*, 47(3), S. 298 - 325.
- Plato: Phaidon. In Eigler, G. (1990). *Werke in 8 Bänden; griech. und deutsch*, S. 1 - 208. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Renner, S. (2014). *Der Mensch, der Frosch und die Erleuchtung*. In *Tages-Anzeiger*, 26.05.2014, S. 34. Zürich: Tamedia
- Renz, M. (2007). *Von der Chance, wesentlich zu werden. Reflexionen zu Spiritualität, Reifung und Sterben*. Mit einer CD: „Das Ich stirbt in ein Du hinein“. Paderborn: Junfermann.
- Renz, M. (2008). *Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung*. Paderborn: Junfermann.

- Renz, M. (2010). *Grenzerfahrung Gott: Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit*. Freiburg i.Br.: Kreuz.
- Renz, M. (2015). *Hinübergehen – Was beim Sterben geschieht. Annäherungen an letzte Wahrheiten unseres Lebens*. Freiburg i. Br.: Kreuz.
- Rilke, R.M. (1980, I). Das Stundenbuch – Vom mönchischen Leben. In *Werke, Bd. I; Gedicht-Zyklen*, S. 5 - 58. Frankfurt a. M.: Insel.
- Rilke, R.M. (1980, II). *Das Buch der Bilder*. In *Werke, Bd. I; Gedicht-Zyklen*, S. 123 - 233. Frankfurt a. M.: Insel.
- Saunders, C.M. (1978). *The management of terminal malignant disease*. London: Edward Arnold.
- Sloterdijk, P. (2014). *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Tolstoj, L. (2016). *Der Tod des Iwan Iljitsch*. Stuttgart: Reclam Universalbibliothek.
- Von Tepl, J. (1460/2002). *Der Ackermann*. Stuttgart: Reclam Universalbibliothek.