

Hermeneutische Blätter  
1 · 2016

FÜR IMMER

Institut für Hermeneutik  
& Religionsphilosophie  
Theologische Fakultät  
Universität Zürich

---

## Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie  
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 52 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91

[hermes@theol.uzh.ch](mailto:hermes@theol.uzh.ch)

[www.uzh.ch/hermes](http://www.uzh.ch/hermes)

[www.uzh.ch/hermes/de/publikationen/Hermeneutische-Blaetter.html](http://www.uzh.ch/hermes/de/publikationen/Hermeneutische-Blaetter.html)

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Johanna Breidenbach / Andreas Mauz / Gaby Staub

---

# Inhalt

|  |    |
|--|----|
| Editorial  | 3  |
| Für immer – und zurück!<br>Gericht und Versöhnung in prozesseschatologischer<br>Perspektive<br><i>Christina Aus der Au</i>                         | 6  |
| Abschiedlich gestimmt<br>Ethik der Endlichkeit bei Karl Barth,<br>Karl Heinz Bohrer und Wilhelm Weischedel<br><i>Philipp David</i>                 | 15 |
| Für immer und ewig?<br>Einige – auch naturwissenschaftliche – Gedanken<br><i>Thomas Görnitz</i>  | 32 |
| Eine kleine Eschatologie?<br>Betrachtungen zum Roman <i>Aller Tage Abend</i><br>von Jenny Erpenbeck<br><i>Monika Hirt</i>                          | 49 |
| Für immer Dein?<br>Postsystematische Erwägungen zur Wahrnehmung der<br>Ewigkeit auf der christlichen Weglinienperspektive<br><i>Markus Mühling</i> | 61 |
| Über Zeitlichkeit und Ewigkeit<br>Reflexionen im Gespräch mit Augustin<br><i>Luzius Müller</i>   | 78 |
| Die Aufgabe der Endlichkeit<br>Eine theologische Replik auf Hartmut Rosas Theorie<br>sozialer Beschleunigung<br><i>Friederike Rass</i>             | 84 |
| Über den Tod hinaus? Zyklisches Werden und<br>Vergehen in Bestattungsritualen<br><i>Lilo Ruther</i>  | 95 |

|   |     |
|---|-----|
| Vita brevis – ars longa<br>Endlichkeit und Ewigkeit in medizin(histor)ischer<br>Perspektive<br><i>Daniel Schäfer</i>                              | 110 |
| Unterwegs-Sein, für immer<br>Auf den Spuren Jean Gebsters<br><i>Elmar Schübl</i>  | 123 |
| Religiöse Erfahrung – für immer?<br><i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>  | 135 |
| Nicht für immer. <i>Ars moriendi nova</i> –<br>Sterbekunst ohne Jenseitsperspektive<br><i>Nina Streeck</i>  | 150 |
| Heuristik der Furcht<br>Endlosigkeit als kontrafaktische Unterstellung –<br>oder: selbst Hans Jonas hofft, aus Prinzip<br><i>Hartmut von Sass</i> | 161 |
| Im Vertrauen in das Menschliche aller Menschen<br>Hannah Arendts Handlungstheorie in <i>Vita activa</i><br><i>Dominik Weyl</i>                    | 177 |
| Leben für immer – prolongiertes Diesseits und<br>die Frage nach dem natürlichen Tod<br><i>Matthias D. Wüthrich</i>                                | 193 |
| Impressum   | 207 |

# Abschiedlich gestimmt

Ethik der Endlichkeit bei Karl Barth, Karl Heinz Bohrer und Wilhelm Weischedel

Philipp David

Es gibt wohl kaum ein gesichertes Wissen, »das gleichzeitig so allgemein geteilt und so konsequent ignoriert wird wie die Einsicht in die Endlichkeit des eigenen Lebens«<sup>1</sup>. So stellte Sigmund Freud gar angesichts des Ersten Weltkriegs und seiner Millionen von Kriegstoten fest, dass »im Grunde niemand an seinen eigenen Tod glaube«. Auch »im Unbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt.«<sup>2</sup> Zygmunt Bauman erklärte noch am Ende des 20. Jahrhunderts, dass auch in nachmetaphysischen Zeiten der »Glaube an den Nicht-Tod« eine Selbstverständlichkeit sei: Es bedürfe keiner großen Anstrengung, »nicht an den Tod zu glauben«<sup>3</sup>. Doch moderne theologische, literarische und philosophische Anthropologien der Endlichkeit widersetzen sich dieser angeblichen Selbstverständlichkeit und sehen dem Nihilismus tief ins Auge. Sie nehmen den Menschen als sterbliches Wesen ernst, betonen die befristete Lebenszeit des Menschen und entlarven Verewigungstrategien sowie Heilsversprechen als Illusionen. Sie haben ein ethisches Interesse am einmaligen und je einzigartigen Individuum, bemerken die körperliche wie geistige Begrenztheit seiner Fähigkeiten und fragen angesichts des Sterbenmüssens nach dem Verhältnis von Endlichkeit und Abschiedlichkeit. Sie betonen: *Alles ist vergänglich. Nichts ist für immer*. Dennoch bleibt auch für sie die Entschiedenheit dieser Einsicht eine nahezu unerträgliche Vorstellung. Daher möchte ich hier fragen, ob die *Haltung der Abschiedlichkeit* als Ausdruck einer *wesentlichen Gestimmtheit* für die basale Erfahrung und existenzielle Enttäuschung des Menschen über sein *ausbleibendes Für-Immer* ver-

---

<sup>1</sup> Friederike Felicitas Günther/Torsten Hoffmann, Literarische Anthropologien der Endlichkeit. Zur Einführung, in: dies. (Hg.), Anthropologien der Endlichkeit. Stationen einer literarischen Denkfigur seit der Aufklärung. Für Hans Graubner zum 75. Geburtstag, Göttingen 2011, 9–34, hier 9.

<sup>2</sup> Sigmund Freud, Zeitgemäßes über Krieg und Tod [1915], in: ders., Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, StA 9, Frankfurt a.M. 2000, 33–60, hier 49.

<sup>3</sup> Zygmunt Bauman, Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien [engl. 1992], Frankfurt a.M. 1994, 29f. Kursiv im Original.

standen werden kann und damit als ein möglicher ethischer Umgang mit Endlichkeit.<sup>4</sup>

## 1. Endlichkeit als wesentliche Erfahrung des Menschen

Martin Heidegger hatte mit der Rede vom »Sein zum Tode« den Weg gebahnt, *Endlichkeit* als eine positive und von ihrem Gegenbegriff Unendlichkeit gelöste Bestimmung des menschlichen Daseins zu verstehen.<sup>5</sup> Das Endliche ist in der philosophisch-theologischen Tradition von jeher das Begrenzte oder Beschränkte.<sup>6</sup> Dabei bildet Endlichkeit mit Unendlichkeit seit der Antike ein Gegensatzpaar, das in Philosophie, Mathematik, Physik (Kosmologie) sowie Theologie reflektiert wird. Für das theologische Denken ist die Unterscheidung von *unendlich* und *endlich* insofern konstitutiv, als sie den kategorialen Unterschied von *Schöpfergott* und *Geschöpf* markiert. Die Betonung menschlicher Endlichkeit bezieht sich immer auf die Gottesvorstellung. Dem zeitlich befristeten Leben des Menschen im Diesseits steht das von Gott verheißene ewige Leben im Jenseits bevor. Endlichkeit wird aber nicht als Defizit des Menschseins verstanden, sondern als wesentliches Selbstverständnis des Menschen. Doch die Erfahrung der Endlichkeit wird unter den Bedingungen der säkularen Moderne zunehmend pluralisiert, wenn religiöse Hoffnungen auf ein »ewiges Leben« nicht mehr allgemein geteilt werden und das menschliche Leben selbst zum höchsten aller Güter wird (Thomas Hobbes). Jeder Mensch hat nur ein Leben, das befristet und prekär zugleich ist.<sup>7</sup> Daher ist Endlichkeit als eine wesentliche Erfahrung des Menschen auch in den Fokus neuerer politischer, ökonomischer

---

<sup>4</sup> Zu den Begriffen Erfahrung, Umgang und Endlichkeit vgl. die Dokumentation des Kieler Projektkollegs »Erfahrung und Umgang mit Endlichkeit«, in: Andreas Bihrer/Anja Franke-Schwenk/Tine Stein, *Endlichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft*, in: *Endlichkeit. Zur Vergänglichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft*, hg. v. dens., Bielefeld 2016, 9–33.

<sup>5</sup> Vgl. Thomas Rentsch, *Endlichkeit und Lebenssinn*, in: Bihrer/Franke-Schwenk/Stein, (Hg.), *Endlichkeit*, 35–52.

<sup>6</sup> Vgl. Henning Tegtmeier, Art. *Endlichkeit/Unendlichkeit*, in: *Enzyklopädie Philosophie*, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Bd. 1, Hamburg 2010, 521–527; Norbert Fischer, Art. *Endlichkeit*, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 1. Neu hg. v. Petra Kolmer u. Armin G. Wildfeuer, Freiburg/München 2011, 608–624.

<sup>7</sup> Vgl. Bihrer/Franke-Schwenk/Stein, *Endlichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft*, 18.

und gesellschaftlicher sowie ethischer, philosophischer, kulturwissenschaftlicher und theologischer Debatten gerückt.<sup>8</sup>

Wenn Endlichkeit nun so verstanden wird, »dass etwas oder jemand – seien dies Dinge, Strukturen, Prozesse oder Personen – in Zeit und Raum ein Ende haben«<sup>9</sup>, dann meint das nicht nur die Endlichkeit des Menschen selbst, sondern auch die ihn umgebende natürliche und soziale Welt.<sup>10</sup> Dies wiederum impliziert die Fragen, *wo* Menschen Endlichkeit erfahren und *wie* Endlichkeit sich äußert. Endlichkeit kann sich dann beispielsweise in den Modi *Vergänglichkeit*, im Sinne von Sterblichkeit, als *Begrenztheit*, im Sinne von Knappheit (von Ressourcen), und als *Transformation*, im Sinne der den Menschen umgebenden sich ständig verändernden Welt, ausdrücken.<sup>11</sup> Bislang mangelt es allerdings auch an einer erfahrungswissenschaftlichen Aufarbeitung und Begriffsarbeit, die »versteht und erklärt, wie Menschen in den sie umgebenden Sinnstrukturen Tod und Vergänglichkeit, Begrenztheit in ökologischen Systemen und den Wandel in einer sozialen Figuration erleben und wie sie damit umgehen«<sup>12</sup>. Wenn man nun ein alltagsphänomenologisches Verständnis und eine kulturwissenschaftliche Perspektive zugrunde legt, dann sind diese Erfahrungen von historisch und kulturell bedingten Sinndeutungen abhängig.<sup>13</sup> In der westlichen, platonisch-christlich geprägten Kultur sind vor allem binäre Denkmuster tradiert worden. Dazu gehören die Antagonismen Endlichkeit/Unendlichkeit, Tod/Leben und Diesseits/Jenseits, die bislang auch theologische Anthropologien der Endlichkeit bestimmen und mögliche *Zwischenräume* ausblenden.<sup>14</sup> Auch wenn sich in Teilen des Protestantismus die Einsicht durchgesetzt hat, von der Kosmologie Abschied zu nehmen und die Lehre von der Schöpfung als *religiöse Endlichkeitsreflexion* (Ulrich Barth) und Anthropologie in ethischer Perspektive zu betreiben, bleibt ein

<sup>8</sup> Vgl. jetzt die Beiträge in: Bihrer/Franke-Schwenk/Stein (Hg.), Endlichkeit.

<sup>9</sup> Bihrer/Franke-Schwenk/Stein, Endlichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft, 9.

<sup>10</sup> Im biblischen Schöpfungsbericht (Gen 1–3) wird Endlichkeit in drei Dimensionen entfaltet: als Endlichkeit des Lebensraums, als Endlichkeit der Weltdeutungsfähigkeit bzw. Erkenntnisfähigkeit und als Endlichkeit der Lebenszeit. Vgl. zu den beiden letzten Aspekten jetzt: Markus Saur, Endlichkeit des Erkennens und Endlichkeit des Lebens in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: Bihrer/Franke-Schwenk/Stein (Hg.), Endlichkeit, 53–74.

<sup>11</sup> Vgl. Bihrer/Franke-Schwenk/Stein, Endlichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft, 10.

<sup>12</sup> Ebd., 10.

<sup>13</sup> Ebd., 11.

<sup>14</sup> Ebd., 15.

Erfahrungsdefizit zu beobachten. Endlichkeit konkret in Alltagsphänomenen erfahrbar zu machen, und diese als *Gestimmtheit* oder *Stimmung* (Martin Heidegger) identifizieren zu können, könnte dazu einen Beitrag leisten. Denn Stimmungen sind mehr als Gefühlszustände oder Begleiterscheinungen, sondern sie sind sich *unverfügbar* einstellende Grundstimmungen des Daseins.

## 2. Das endliche Leben als einmalige Gelegenheit zum *Memento Domini!* (Karl Barth)

In Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik* geht die Schöpfungslehre in Anthropologie auf (KD III/2, Leitsatz §43).<sup>15</sup> Doch auch wenn für Barth Schöpfungslehre im Wesentlichen Lehre vom Menschen (KD III/1, Vorwort; III/2, 13.20) ist,<sup>16</sup> bleibt seine Konkretisierung des Umgangs mit Endlichkeit in seiner die Schöpfungslehre beschließenden *Gebotsethik* (KD III/4) als Bedenken des Sterbens – im Sinne des christologischen Bedenkens des Herrn – an der Oberfläche zu abstrakt und wenig anschlussfähig an religiöse Erfahrung sowie an einen existenziellen Umgang mit Endlichkeit und damit an ethischer Plausibilisierung,<sup>17</sup> trotz eindrücklicher und eindringlicher theologischer Appelle, die einmalige Gelegenheit des Lebens zu ergreifen. Untergründig jedoch lassen sich auch bei ihm Spuren ausmachen, in denen sich eine solche abschiedliche Gestimmtheit zeigt.

---

<sup>15</sup> Der dritte Band der *Kirchlichen Dogmatik* Barths ist in seinen vier Teilbänden der Lehre von der Schöpfung gewidmet. Die im Text angebenen Nachweise beziehen sich auf Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil, Zollikon-Zürich (1945), 3. Aufl. 1957 (KD III/1); ders., *Die Kirchliche Dogmatik*. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil, Zollikon-Zürich 1948 (KD III/2); ders., *Die Kirchliche Dogmatik*. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Dritter Teil, Zollikon-Zürich 1950 (KD III/3); *Die Kirchliche Dogmatik*. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Viertes Teil, Zollikon-Zürich (1951) 2. Aufl. 1957 (KD III/4). Die gesperrten Passagen werden in den direkten Zitaten kursiv wiedergegeben. Andere Kursivsetzungen im Haupttext sind in der Regel von mir.

<sup>16</sup> Im Grunde bleibt sie auf den *Menschen Jesus* beschränkt. Das ist für Barth »die wichtigste These dieses Paragraphen« (KD III/2, 47), ohne, dass er Christologie mit Anthropologie verwechselt oder vertauscht, auch wenn es wesentlich um Jesus Christus als den wirklichen Menschen geht: »Indem der Mensch Jesus das offenbarende Wort Gottes ist, ist er die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens« (KD III/2, 47).

<sup>17</sup> Vgl. zur Forschungslage und Debatte um Barths Ethik jetzt Alexander Maßmann, *Bürgerrecht im Himmel und auf Erden*. Karl Barths Ethik, Leipzig 2011.



Der Mensch ist für Barth *ein Vorübergehender* (KD III/4, 653), der von Gott durch seinen Bundschluss mit dem Menschen (KD III/1, §41) *in seiner Zeit* und darüber hinaus gehalten wird. Doch der Mensch könne sich mit der Befristung seiner Zeit nicht abfinden. Er empfindet sie als eine »Beschränkung« (KD III/2, 673) und als einen »Mangel« (KD III/2, 676). In seiner Auseinandersetzung mit dem menschlichen Verlangen nach *Dauer* (KD III/2, 672.676) – »Warum nicht *immer?*« (KD III/2, 674) –, geht es Barth darum aufzuzeigen, warum es »geradezu verhängnisvoll« (KD III/2, 683) wäre, wenn der Mensch in einer unbefristeten Zeit leben müsse, und es daher »*positiv gut* und *heilsam*« (KD III/2, 683.689.693.694.695), ja eine »Wohltat, Ausdruck einer göttlichen Bejahung« (KD III/2, 687) sei, dass die Lebenszeit des Menschen *befristet* und *begrenzt* ist, und damit in ihrem Vorübergehen den Charakter der Anfänglichkeit und Endlichkeit wahrt, auch wenn der Protest gegen diese Befristung wesentlich zum menschlichen Leben dazu gehört (KD III/2, 676). Um nun aber nicht einem Weg in den Abgrund des Nihilismus zu folgen, der mit der Betonung der Endlichkeit einhergehen kann, unterscheidet Barth zwischen *Nichts* und *Nichtsein* und stellt den gnädigen *Gott als Alternative zum Nichts* und Nihilismus dar,<sup>18</sup> der das vergangene und künftige *Nichtsein* des Menschen trägt. Der Mensch ist »anfänglich und endlich und nicht unendlich, [...] sein Leben [ist] zeitlich *befristet* [...]. Binsenwahrheit, aber oft vergessene und selten vergegenwärtigte Binsenwahrheit: Der Mensch ist nur von seiner Geburt an und nur bis zu seinem Tode.« (KD III/4, 653) Fest steht: Was der Mensch ist, das ist er nur *in seiner Zeit*.<sup>19</sup> Die Zeit vor ihm ist noch nicht und die Zeit nach ihm ist nicht mehr seine Zeit. Gott erschafft und erhält ihn zum Sein in seiner Zeit *zwischen Geburt und Tod* und also in keiner anderen als eben in seiner Lebenszeit. Was darüber hinaus geht, gehört ihm nicht, denn es ist aufgehoben in der reinen Verheißung seines Seins, nicht in einer anderen Zeit, sondern in Gottes Ewigkeit. Doch die Verheißung und Hoffnung auf das ewige Leben sind keine Fortsetzung des endlichen Lebens in einer unendlichen Zeit, sondern sie beziehen sich auf das begrenzte Leben hier. Der Mensch als *Vorübergehender* soll seine befristete Zeit als *einmalige Gelegenheit erkennen, ergreifen* und *nützen* (KD III/4, 653).

Nach welchen *Kriterien* erkennt man nun nach Barths *Ethik* in der Schöpfungslehre den Menschen, der das Leben als seine einmalige

<sup>18</sup> Vgl. dazu unten den Weg Weischedels, der sein Denken bewusst in der Schwebelage zwischen Nihilismus und Gott hält, um beide Pole radikal ernst zu nehmen.

<sup>19</sup> Vgl. Diederik Noordveld, *Der Mensch in seiner Zeit. Karl Barth und die Menschlichkeit als Zeitlichkeit*, Neukirchen-Vluyn 2014.

Gelegenheit wahrnimmt, außer an seiner Offenheit und Entschlossenheit, dem *Gebot Gottes* zu vertrauen und seinem *Wagnis*, in der Nachfolge seinen eigenen Weg zu suchen und zu gehen (KD III/4, 671–673)? Er ist ernstlich in Anspruch genommen und beschäftigt, so dass er *keine Zeit zu verlieren* hat, wohl aber *sich Zeit zu verschaffen* und zu nehmen weiß (KD III/4, 673). Sich seine Zeit zu vertreiben oder sich gar hetzen zu lassen, geht am Ziel vorbei und ist für Barth Sünde und Ausdruck des Unendlichkeitswahns (KD III/4, 674.678). Vielmehr solle der Mensch frei unter allen ihn sich bietenden Möglichkeiten den *Gehorsam gegen Gottes Gebot* auswählen, um sich zu konzentrieren, damit er seine Mitte findet, nämlich das, was ihn *wirklich angeht* (KD III/4, 675).

Das christlich-theologisch zentrale und entscheidende Kriterium ist für Barth nun aber: Der Mensch, der seine einmalige Gelegenheit wahrnimmt und ergreift, *bedenkt immer, dass er sterben wird*, weicht diesem Gedanken nicht aus und fürchtet sich nie vor dem Sterben. Auch wenn der Mensch versucht, den Tod zu vergessen, ihn ins Unterbewusstsein zu verdrängen, ihn also so oder so nicht bedenken will bei der Füllung unserer Zeit, ändert es nichts an der Tatsache, dass wir sterben müssen. Aber wir würden an dem vorbeigehen, *was wir wirklich in der Zeit sind: Dass wir sterben müssen und werden, soll zu einem vertrauten Element schon unseres Lebens werden*. Erst von hier aus bekommt unser Leben »jenen Akzent der Einmaligkeit und eben von da aus die ganze uns gestellte Aufgabe ihre Dringlichkeit. Wir sollten bedenken (Ps. 90,12), daß wir sterben werden. Andernfalls ist es bestimmt nichts mit dem Klugwerden – der »zu gewinnenden Herzensweisheit« (KD III/2, 716): »Ohne Klugwerden ist es aber auch nichts mit dem eigentlichen, echten Menschenleben, zu dem wir bestimmt sind.« (KD III/4, 676) Doch bedenken, dass wir sterben müssen, und standhaft bleiben gegenüber allen Ausweichversuchen, das kann der Mensch nach Barth nur auf Grund des neutestamentlichen Zeitverständnisses, nach dem das *Memento mori!* das recht verstandene *Memento Domini!* ist (KD III/4, 679).

Diese qualifizierende Transformation des Bedenkens des Todes *als christologisches Bedenken* des Herrn bedeutet, die Gelegenheit, das Jetzt, das Heute, die Zeit in Freiheit und Freude, aktualisierend ernst zu nehmen. Da für Barth das abstrakte *Memento mori!* in Wahrheit das konkrete *Memento Domini!* ist, »gibt es dieser Gelegenheit in ihrer *Einmaligkeit* qualifizierte Wichtigkeit: ich in meiner Einzigkeit habe es dieses eine Mal mit dem Einzigen zu tun [...]. Sie ist *meine*, aber sie ist die von Ihm gebotene Gelegenheit, meine Gelegenheit

für *Ihn*: das fordert, das begründet aber auch meine Freiheit, sie zu erkennen und zu ergreifen.« Und zwar – im Grunde existenzialontologisch als *mea res agitur* – als: »meine *vorübergehende* Gelegenheit« als »mein Vorübergehen von Ihm her zu Ihm hin, der dort auf mich wartet, wo es in meinem Abgang zu meinem Ende kommen wird« (KD III/4, 679). In seinem Vorübergehen soll sich der Mensch ganz in die Hand Gottes befehlen (KD III/4, 680) und als endliches Wesen konkret und nicht abstrakt bedenken, dass er sterben wird. Konkretes und rechtes Bedenken meint hier die Qualifizierung des geschöpflichen Seins durch Gottes Gebot, »uns vor dem Sterben *nicht, nie zu fürchten*« (KD III/4, 681). Im rechten Bedenken haben wir vor unserem Sterben nichts zu befürchten. Auch die Bedrohung durch das Nichts ist damit verschwunden. Aber nicht aus dem Grund, weil nachher irgendeine Unsterblichkeit auf ihn wartet oder er im Diesseits sein Leben ohne Blick auf sein Nichtmehrsein geführt hat. Denn der ewige Gott wartet auf den vorübergehenden Menschen, an dem er seinerseits kein vorübergehendes Interesse, sondern ein ewiges hat, um jedes einzelnen Menschenlebens *unauslöschlich* zu gedenken. Dieser Gott ist die einzige Hoffnung des Menschen über den Tod hinaus (KD III/4, 681.682), die in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, seinem Leben und Sterben für uns und in der Auferstehung dieses Menschen Jesus Christus begründet ist.

Die *Hoffnung auf Gott*, wie er sich in Jesus Christus als des Menschen Hoffnung auf Gott offenbart hat, gehört an die Stelle der Todesfurcht (KD III/4, 682): Das hinter dem Tod lauernde und drohende Nichts hat er zunichte gemacht und dagegen Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht (2 Tim 1, 10). Barths wesentliches Anliegen in dem skizzierten Gedankengang seiner Ethik der Endlichkeit ist es, den Tod als ein vertrautes Element schon im Leben wahrzunehmen. Jedoch kann sich nicht allein über kognitives Bedenken und im Gehorsam gegen das Gebot Gottes das ausdrücken, was sich eigentlich als eine *Gestimmtheit* des Einzelnen (»Herzensweisheit«) zeigen sollte: Das Existenzial der *Endlichkeit als Sterblichkeit* (KD III/2, 761). Das *Memento mori!* alltagsphänomenologisch als Stimmung anschlussfähiger und theologisch weniger voraussetzungsreich zu machen, versuche ich im Folgenden auf dem Weg über die Metapher des Abschieds, die jeder kennt, einzuschlagen.

### 3. Abschiednehmen als Urszene des Menschen (Karl Heinz Bohrer)

Denn mit dem Wort »Abschied« begegnet uns ein alltägliches Phänomen des sozialen Kommunikationsprozesses.<sup>20</sup> Wir nehmen täglich Abschied von jemandem oder von etwas. Worte des Abschieds sind: »Auf Wiedersehen«, die aus dem »Ad Deum« entstandenen Abschiedsgrüße »Ade«, »Adieu« und »Tschüß« sowie »Mach's gut«, »Lebe wohl«, »Bis bald« oder »Bis später«. Ausgedrückt in variantenreichen und laufend wiederkehrenden Abschieden ist Abschiednehmen als Vorstellung und Bild so etwas wie eine »Urszene des Menschen«. <sup>21</sup> Dass dem Abschied ein so großes Maß an Symbolkraft innewohnt, liegt auch an seinem korrespondierenden Gegenüber, der *Ankunft*. Insofern kann das Wort Abschied auch als »Codewort einer Lebenstotalität«<sup>22</sup> verstanden werden, wie es das Omega zum Alpha symbolisiert. Dem würde dann auch seine Metaphorisierung für unterschiedliche finale Handlungen entsprechen, die als Abschiednehmen von etwas verstanden werden. Abschied ist insofern ein *semantisches Zeichen für ein komplexes psychisches Erfahrungsfeld*.

Sigmund Freud<sup>23</sup> verstand in diesem Sinne den Abschied als unvordenkliche Erfahrung des Kindes, in der es den Schmerz über das »Verschwinden« der Mutter in einer symbolischen Handlung des »Wiederkommens« sublimiert. Einüben in das Abschiednehmen gehört damit zu den Lernaufgaben des Menschen von Kindesbeinen an. Schon als Kind lernen wir, Abschied zu nehmen von den Eltern. Wir lernen auch, damit zu rechnen, dass sie nicht einfach ohne Wiederkehr verschwinden. Der Abschied impliziert in der Regel ein Wiedersehen, auch wenn dieses unverfügbar ist. Doch mit der Zeit erfahren wir, dass nicht jeder Abschied ein Wiedersehen implizieren

---

<sup>20</sup> Vgl. Bihrer/Franke-Schwenk/Stein, Endlichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft, 12; Peter M. Pflüger (Hg.), Abschiedlich leben. Umsiedeln – Entwurzeln – Identität suchen, Olten/Freiburg i. B. 1991; Verena Kast, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Stuttgart 1982, 139–164; Hans Ebeling, Ästhetik des Abschieds. Kritik der Moderne, Freiburg/München 1989; Gianni Vattimo, Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute, Wien 2003; Klaus-Peter Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum [2004], Gütersloh <sup>3</sup>2010.

<sup>21</sup> Karl Heinz Bohrer, Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin. Mit einem neuen Vorwort [1996], Berlin 2014, 9.

<sup>22</sup> Ebd., 7.

<sup>23</sup> Sigmund Freud, Jenseits des Lustprinzips [1920], in: ders., Psychologie des Unbewußten, StA 3, Frankfurt a.M. 2000, 213–272, hier 224–227.

muss, auch wenn man sich nichts sehnlicher wünscht. Die Hoffnung darauf wird enttäuscht. Der Abschied ist *für immer*.

Doch das *Entscheidungsein des Abschiedgenommenhabens* ist selbst in literarischen Diskursen kaum durchgehalten worden. Das Thema Abschied, Abschiednehmen und Trauer sind zwar poetische Zentralworte und Strukturelemente der literarischen Tradition<sup>24</sup> – das hat Karl Heinz Bohrer in seiner großen Studie über die Theorie der Trauer herausgearbeitet –, aber lediglich bei Charles Baudelaire (1821–1867) findet sich die radikale Weiterführung des um 1800 aufkommenden poetischen Diskurses über den Abschied und die Trauer als »Begriffe einer Reflexion über Zeitlichkeit in der Zeit«. (XII) »Anstelle der Trauer um den Verlust einer zivilisatorischen Epochenidee und deren Rettung tritt die Trauer um einen Augenblick des Subjekts, der nicht mehr rettbar ist.« (V) Abschied zeigt sich für Bohrer in Auseinandersetzung mit dem französischen Lyriker als etwas prinzipiell anderes als Klage über den Verlust. Denn bei Baudelaire sind *alle Augenblicke der Erinnerung* an gelebte Augenblicke des Glücks *entleert*: »Der Augenblick von damals ist nicht bloß verschwunden, sondern die Erinnerung (»souvenir«), ein Zentralwort der *Fleurs du mal*, leistet keine Gegenwärtigkeit mehr, verschärft vielmehr den leeren Zustand.« (VI) Für Bohrer wird Baudelaire's Abschiedsdiskurs zum Kriterium, an dem sich jede andere Abschiedsrede hinsichtlich der Alternative von Versöhntsein und Unversöhntsein messen lassen muss: Abschied, radikal gedacht, ist ein Abschied *ohne* die Perspektive auf ein Wiedersehen (vgl. 7).

Wird im mythisch-heilsgeschichtlichen Typus A von Abschied, beispielsweise in den Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium, der Abschied nicht als endgültiger vorgestellt, sondern als Voraussetzung und Beginn einer Wiederkehr, zeigt das, dass die heilsgeschichtliche Zeit »gar keinen Abschied im Sinne eines endgültigen Bruchs zwischen zwei Zeitphasen« kennt: »[D]as Präsens wird nie zur endgültigen Vergangenheit, sondern ihm entspringt immer die Zukunft.« (12) Der Typus B des Abschieds als ein Zeichen der Tragödie bedeutet ein Abschiednehmen, »das heroisch-stoizistische Tugendideal des untergehenden Helden zu statuieren: der Ruhm des Republikaners wird Zukunft haben.« (14) Die Zeit wird nicht als verlorene Zeit verworfen. (15) Das transzendierende Bewusstsein hat die verschiedenen Abschiedsphantasien der zweiten Hälfte des

<sup>24</sup> Bohrer, *Der Abschied*, 11 unterscheidet drei Typen: »A: Der Typus des mythischen oder heilsgeschichtlichen Abschieds. B: Der Typus des Abschieds als ein Zeichen der Tragödie. C: Der Typus des Abschieds als komplexes psychisches Reflexionsgeschehen.«

18. Jahrhunderts<sup>25</sup> ermöglicht (Typus C) und ihnen »immer die zeitliche Perspektive vom Abschied als einem Versprechen auf Wiederkehr gegeben. Man nimmt Abschied von jemand oder etwas, um so emphatischer den Wiedergewinn des Verabschiedeten zu erfahren.« (15) Das Diskursargument der transzendenten Zukünftigkeit bleibt für die Romantik ausschlaggebend, auch wenn sich das absehbare Vergangensein gegenwärtiger Existenz als Voraussetzung für das Aufkommen des Abschieds als Reflexionsfigur des je schon Gewesenen herauszubilden beginnt (vgl. 20).

Dieser Typus des romantisch empfindsamen Abschieds hat sich in der späteren Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts vor allem in populären Gattungen, in Unterhaltungsromanen und Filmen fortgesetzt (vgl. 22). In der frühen Lyrik des 20. Jahrhunderts zeigen sich zwar Beispiele (Trakl, Rilke, Benn) einer Abschiedsreflexion, die vom *Entschiedensein des Abschiedgenommenhabens* ausgehen und für die Zukunft nicht mehr denkbar ist (vgl. 32). Aber lediglich in Baudelaires Werk ist die »starke Form des Abschieds als Reflexionsfigur des je schon Gewesenen [...] in stolzer Einsamkeit« gegeben (38). Für Baudelaire ist selbst der »Augenblick« verloren, »den die Romantik eigens für dieses Rettungsunternehmen erfunden hatte« (39). Alle diese Versuche »sind vor allem geblendet von dem ›langen Schatten‹, den die ›untergehende Sonne der Theologie‹ noch immer auf diesen Diskurs wirft« (39). Genau diese »Soleil couchant« hat Baudelaire »brutal entromantisiert, und nur einer gewissen intellektuellen Harmlosigkeit, die dem theoretischen Versöhnungsdanken eigentümlich ist, kann dies entgehen.« (39) Er machte die »Ewigkeitsverweigerung« im 19. Jahrhundert emphatisch zu seinem Thema: »Die Erkenntnis aus der Baudelaireschen Ewigkeitsverweigerung ist der seither nicht mehr ausgeräumte Verdacht, daß literarische Verheißungen des Glücks als Zeiterfahrung seit 1800 nicht mehr recht überzeugen.« (604)

Damit ist einem literarischen Diskurs die Absage erteilt, der den konventionellen Abschiedstopos aufrecht erhält, den Abschied, der ein Wiedersehen verspricht und in einem fiktionalen Präsens von Glück beschlossen liegt (vgl. 603). Doch selbst in modernen literarischen Diskursen wird Baudelaire übersehen, und es lässt sich

<sup>25</sup> Ebd., 15: Bohrer listet eine Reihe von Beispielen von Goethe, Jean Paul (den »Erfinder der Abschiedsstimmung«; ebd., 19), Hölderlin, Heinrich von Kleist auf, in denen es mehrheitlich um den Abschied vom Leben selbst geht, um den Abschied als Bewusstsein des nahen Todes, und klärt darüber auf, dass sich die Häufigkeit des Abschiedstopos in der Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts aus der Verbindung der Empfindsamskeitsrede und des Transzendenzdiskurses bzw. Palingenesiedankens erklären lässt.

ein Glücksversprechen ausmachen, das auf Ewigkeit hinweist. Es ging seit Dantes Reise durch die Hölle hinauf ins Paradies in der modernen europäischen Literatur immer wieder um den *Verlust und den Wiedergewinn der Ewigkeitsperspektive*, unabhängig davon, ob in sakraler oder säkularer Form. *Ewigkeit* hat einen *Projektcharakter* angenommen, *Literatur* wurde *als Rede wider den Tod*, also als *Verewigung von Zeitlichkeit* ausgelegt: »Man kann das auch die Verabredung mit dem Unendlichen nennen, das zur Obsession der literarischen Moderne (Proust, James Joyce, Virginia Woolf, André Breton, Aragon, Bataille, Musil) geworden war, die formal gestern zu Ende gegangen ist.« (603) Auch in den Existenzphilosophien Sartres und Heideggers zeigt sich für Bohrer, dass die Philosophie »den Gedanken des Verschwindens« nicht duldet, »den die Literatur als denkbaren vorgibt, weil der ihr kein Gedanke, sondern ein Gefühl ist: d. h., er ist ihr nur als subjektiver verständlich« (35). Damit ist für Bohrer aus der »Zeitphilosophie des frühen 20. Jahrhunderts [...] für die Reflexionsfigur des Abschieds nichts zu gewinnen« (37). Auch in der Lyrik des frühen 20. Jahrhunderts zeigt sich nur eine schwache Form der Abschiedsfigur, die sich des Verschwundenen immer wieder vergewissern muss (vgl. 37).

Daher war *Nietzsches Absage an die Ewigkeit* als Absage an die Theologie und Philosophie in aller Deutlichkeit notwendig, damit »die Reflexionsfigur des Abschieds diskursiv wahrgenommen werden kann« (604). Für Nietzsche hatte die Metapher »Abschied« und »Abschiednehmen« die Bedeutung eines kulturkritischen, geschichtstheoretischen und existenziellen Begriffs bekommen: »Von hier aus gesehen erscheint Baudelaires Bewusstsein der verlorenen Zeit, der radikalste Ausdruck des europäischen Nihilismus, nicht bloß als etwas Neues, sondern etwas Notwendiges.« (419)

Der weitere Diskurs seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zeigt jedoch, wie unerträglich und ungemütlich die Vorstellungen Baudelaires, Goethes und Nietzsches waren und sind (vgl. 695). Eine geläufige Theorie in Literatur, Theologie und Philosophie versucht sie daher mit der »Ausflucht in die Negation« aufzulösen: »Das Abwesende wird in einer negativen Fassung wieder zum Anwesenden. Negation des Glücks oder Negation der Vergangenheit wäre dann genauer eine heimliche Affirmation des Glücks bzw. der Vergangenheit, wie eine negative Theologie noch immer von Gott spricht.« (606) Doch die »grosse Loslösung«<sup>26</sup>, von der Nietzsche spricht, ist kein Abschied von etwas Begehrtem, dem ein Wiedersehen

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, München/Berlin 1999, 15f.

verheißen wird, sondern ein *Abschied für etwas Neues*.<sup>27</sup> Sie ist als Erschütterung zugleich eine »Neugierde nach einer unentdeckten Welt«<sup>28</sup>. Damit bezeichnet das »Wort ›Abschiednehmen‹ [...] ein intellektuelles Ethos anstelle einer seelischen Leistung contre cœur, denn es geht ja um die Revision von etwas einmal für unumstößlich wahr und existenzsichernd Angenommenen.«<sup>29</sup> Bohrer weist damit auf einen radikalen literarischen Abschiedsdiskurs hin, der jede Art von Trost oder Versöhnung zurückweist, sei es theologische, heilsgeschichtliche oder geschichtsphilosophische. In der ästhetischen Erfahrung Baudelaires ist der Verlust in keiner Weise mehr einzuholen. Dieser Abschied ist endgültig und seine Stimmung trostlos. Es ist ein Abschied für etwas Neues, der bereit ist, diese Nichtrevidierbarkeit in einer Haltung der Abschiedlichkeit auszuhalten.

#### 4. Aufruf zur abschiedlichen Existenz (Wilhelm Weischedel)

Wilhelm Weischedel (1905–1975) hat sein Werk *Der Gott der Philosophen*<sup>30</sup> mit einem »Aufruf zur abschiedlichen Existenz«<sup>31</sup> beschlossen und diesen in seiner *Skeptischen Ethik* in seinen Konsequenzen bedacht.<sup>32</sup> Die nur scheinbar widersprüchlichen Begriffe *Skeptizismus* und *Ethik* sind für ihn unabdingbare Elemente des gegenwärtigen Philosophierens, weil sie beide notwendige Momente heutigen Menschseins sind<sup>33</sup>: Weder kann der Mensch durch den Akzeptanzverlust ethischer Normen und ihrer Begründungen von der ethischen Problematik, trotzdem begründete Entscheidungen

<sup>27</sup> Bohrer, *Der Abschied*, 446.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 16.

<sup>29</sup> Bohrer, *Der Abschied*, 446.

<sup>30</sup> Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band, Darmstadt 2013. Die beiden Bände von 1971 und 1972 sind in der fünften Auflage von 2013 in einem Band zusammengefasst worden. Während die Paragraphen (§§1–146) durchgängig gezählt werden, trifft dieses für die Seitenzahlen nicht zu. Daher wird unterschieden in I und II mit Seitenzahl. Zur Forschungslage und Debatte vgl. Hans Clement, *Antwort auf den Nihilismus*. Die Philosophische Theologie von Wilhelm Weischedel, Leuven u.a. 2010.

<sup>31</sup> Weischedel, *Der Gott der Philosophen* II, 256.

<sup>32</sup> Vgl. Wilhelm Weischedel, *Skeptische Ethik* [1976], Frankfurt a.M. 1980, 25–107; 179–182; Hans Clement, *Wilhelm Weischedels skeptische Philosophie*. Eine Einführung, Darmstadt 2012, 13–20.

<sup>33</sup> Vgl. Weischedel, *Skeptische Ethik*, 7f.



zu treffen, noch von der ihm von der »geschichtlichen Situation auferlegten skeptischen Haltung«<sup>34</sup> absehen. Wie kann nun aber das Widersprüchliche vereinbart werden? Muss der Mensch in innerer Zwiespältigkeit heillos in sich selber zerfallen, wenn aus dem Skeptizismus als Prinzip gerade nicht in logischer Deduktion moralische Maßstäbe gefolgert werden? Weischedel zweifelt nicht um des Zweifels willen. Er zweifelt nur dann, wenn die Wirklichkeit ihn dazu zwingt. So zweifelt er zwischen mindestens zwei Auffassungen, wenn man die *Zwei* dem *Zweifel* entbirgt. Der Skeptiker schlägt sich nicht vorschnell auf eine Seite, sondern prüft sorgfältig (*sképtesthai*).

Der Skeptizismus macht für Weischedel nun nicht ausweglos jede Ethik unmöglich, so dass alles Handeln gleichgültig wäre. Im Gegenteil: Der Skeptizismus wird als *radikales Fragen* verstanden und dieses wiederum als *Grundhaltung gegenwärtigen Philosophierens* ausgemacht.<sup>35</sup> Dieses Prinzip reißt notgedrungen alle Setzungen von Prinzipien in die radikale Fraglichkeit hinein. Damit kann der Skeptizismus als solcher nun die Basis (das Prinzip) einer Skeptischen Ethik bilden, ohne selber absolute Verbindlichkeit beanspruchen zu können, wie es theologische oder metaphysische Ethik suchen.<sup>36</sup> Der Gedanke an ein Absolutes lässt sich mit einer Skeptischen Ethik nicht vereinbaren. Der endliche Mensch kann an keiner absoluten Sphäre teilhaben. Die bleibende Widerrufbarkeit bleibt der Skeptischen Ethik und ihrem brüchigen Fundament eingeschrieben (vgl. 180, 183).

Der Skeptizismus lässt sich nun aber nicht abstrakt betrachten, sondern nur so, wie er auftritt: als *Haltung eines konkreten Menschen*, eben eines Skeptikers, der ebenfalls in der Welt in einer geschichtlichen Situation unter Mitmenschen lebt (vgl. 180). Dieser konkrete Skeptiker in seinem Denken, Handeln und Verhalten wird auf das Problem der Möglichkeit einer Philosophischen Ethik hin befragt (vgl. 181). Die Momente, die die Existenz des Skeptikers kennzeichnen, können dann zu Prinzipien einer Skeptischen Ethik werden, die Weischedel in *vier Grundentschlüssen* entwickelt. Damit dem Skeptiker, wenn er alles in Frage stellt, nicht auch der eigene Skeptizismus fraglich wird und aus einem endlosen Strudel kein Entkommen mehr möglich ist, muss er sich entschließen, gerade diesen Skeptizismus trotz aller Fraglichkeit zum Ausgangspunkt seines Denkens und Handelns zu machen. Auf diesem ersten *Grundentschluss zum Skeptizismus* (vgl. 181f.) als eigenster Möglichkeit des Skeptikers, der zugleich die *Freiheit* des Menschen als zweiten

<sup>34</sup> Ebd. 13.

<sup>35</sup> Vgl. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* I, 25–37; II, 153f., 185–208.

<sup>36</sup> Vgl. Weischedel, *Skeptische Ethik*, 180.

Grundentschluss bejaht (vgl. 182f.), baut alles Weitere der Ethik auf. Auch wenn das Fundament dieser Ethik brüchig ist, ist sein Handeln damit Ausdruck der Freiheit des Menschen.

Auch der dritte *Grundentschluss zum Dasein* gehört zur Möglichkeit einer Skeptischen Ethik. Der Skeptiker zieht die echte philosophische Möglichkeit des Suizids in einer Zeit der radikalen Fraglichkeit in Erwägung (vgl. 184), verharrt aber im Dasein und in der offenen Fraglichkeit. Denn mit dieser unwiderruflichen Entscheidung würde er die Sinnlosigkeit und das Nichts bejahen und damit einen dogmatischen Nihilismus. Der Skeptiker darf sich aber nicht der einen oder anderen Seite hingeben, sondern muss sich »in der Schweben zwischen Sein und Nichts, und das heißt eben: in der offenen Fraglichkeit halten« (184). Der *vierte Grundentschluss* besteht daher in der *Gestaltung des Daseins* und nicht im gleichgültigen ironischen Spiel (vgl. 185). Aus diesen vier Grundentschlüssen entstammt nicht die absolute, sondern die auf die Existenz des Skeptikers bezogene *relative Verbindlichkeit einer Skeptischen Ethik* (vgl. 186). Ethische Forderungen entspringen nun nicht aus der Existenz, sondern aus der Berührung mit der Wirklichkeit, mit der faktischen Situation, die Möglichkeiten von Haltungen vorgibt, die skeptisch geprüft werden, ob der Skeptiker sie in seiner vom Skeptizismus bestimmten Haltung verwirklichen oder verwerfen soll. Darin wird die Skeptische Ethik konkret (vgl. 186f.).

Weischedel macht nun aus der skeptischen Existenz *Haltungen* ausfindig, mit denen sich der Skeptiker in der Wirklichkeit darstellt (vgl. 188). Sie sind in dem Maße verbindlich für den denkenden Menschen der Gegenwart, in dem er die von der Skepsis bestimmte Situation der Zeit ebenso ernst nimmt wie die ethische Aufgabe. Aus der *Grundeinstellung des radikalen Fragens* ergeben sich die drei *Grundhaltungen* der *Offenheit*, *Abschiedlichkeit* und *Verantwortlichkeit*, die wiederum in einzelne *Haltungen* aufgefächert werden.<sup>37</sup> Dieses »offene System« beruht wiederum auf den *vier Grundentschlüssen*. Zwischen den ethischen Grundhaltungen und den jeweiligen Einzelhaltungen können Gegensätzlichkeiten bestehen, denn das menschliche Leben geht in keinem einheitlich konstruierten ethischen Gesamtentwurf auf (vgl. 189). *Situativ* muss der Skeptiker also in bestimmten Augenblicken zwischen den Haltungen wählen: »Der

---

<sup>37</sup> Zur Offenheit gehören für ihn: Wahrhaftigkeit, Sachlichkeit, Geltenlassen, Toleranz und Mitleid; zur Abschiedlichkeit: Entsagung, Selbstbescheidung, Demut und Selbstaufgabe, Selbstherrschaft und Besonnenheit, Tapferkeit und Freimut, Großmut und Güte, Gelassenheit und Geduld; Verantwortlichkeit schließt für ihn Solidarität, Gerechtigkeit und Treue ein. Ebd., 202–220.

Skeptiker weiß, daß er offen zu sein hat, und er weiß zugleich, daß er abschiedlich zu existieren hat.« (189)

*Abschiedlichkeit* meint die *zur Haltung gewordene Tätigkeit des Abschieds*: »Wer abschiedlich existiert, der nimmt ständig von dem Abschied, worin er sich aufhält: von der Situation, in der er fraglos der Welt und sich selber verhaftet ist.« (194) Abschiedlichkeit ist eine durchgängige Distanz gegenüber der Welt. Auf das Selbst, nicht auf die Welt, kommt es an. Die innere Abständigkeit des Skeptikers bewirkt, dass keine Macht der Welt über das Selbst herrschen kann (vgl. 195). Hier kommt es zur Kollision mit der Aufgabe der Zuwendung zum Mitmenschen, die aus der Haltung der Offenheit entspringt. Zwischen diesen gegensätzlichen Verbindlichkeiten existiert der Skeptiker in verantwortlicher Reflexion und unter Erfordernissen des Augenblicks. Abschiedlichkeit heißt auch, den Mut zur Selbstdistanz und Selbstaufgabe in sich wach zu halten. Hier kommt die radikale Fraglichkeit in Bezug auf sich selbst zum Ausdruck. Diese Abschiedlichkeit von sich selbst und von der Welt drückt für den Skeptiker *innerste Freiheit* aus. Weder an sich selbst, noch an der Welt soll er hängen. *Alle Bindungen bleiben vorläufig*: »Die Abschiedlichkeit ist die gemäße Antwort des Skeptikers auf den Anblick der Vergänglichkeit, die alles Wirkliche bestimmt und durchherrscht. Er sieht: *Nichts bleibt, nichts ist beständig*.«<sup>38</sup> Die Vergänglichkeit nimmt er unter Schmerzen auf sich. Keine Träume von Ewigkeit und Unsterblichkeit kann er mehr träumen (vgl. 196). In seiner ganzen Existenz trägt er der Vergänglichkeit Rechnung. In jedem Verschwinden der Zeit, in jedem Älterwerden ist sie gegenwärtig. Abschiedlich ist er für den *immer* anwesenden Tod offen.

Der Gewinn dieser Haltung liegt für Weischedel in einer wesentlichen Anweisung für das eigene Leben: Der Skeptiker weiß sich vor die große Aufgabe gestellt, mit dem Tod einig zu werden, *schon im Leben das Sterben zu lernen*. Daher ist das Leben des Skeptikers in seiner *Grundstimmung von einer leise schwebenden Trauer durchzogen*, die Weischedel eine »stille Melancholie« (197) nennt. Auch in Augenblicken der Freude und des Glückes bleibt er unter dem Eindruck der Vergänglichkeit und des Todes. Abschiedlichkeit ist hier als *Grundstimmung* des Daseins beschrieben und kann nur durch den eigenen Grundentschluss, sich für die Gestaltung des Daseins zu entscheiden, ausgehalten werden.

<sup>38</sup> Ebd., 196. Kursiv von mir.

## 5. Abschiedlich gestimmt

Dass wir sterben müssen, das betonen die hier skizzierten Ethiken der Endlichkeit, soll zu einem vertrauten Element schon unseres Lebens werden. Dafür haben die Entwürfe unterschiedliche Strategien zur Erfahrung mit Endlichkeit und zum Umgang mit ihr gewählt. Weder Barths *Memento Domini!* noch Bohrrers Betonung des trostlosen Verlustes noch Weischedels Haltung der Abschiedlichkeit haben daher etwas mit Verewigungstrategien oder mit der epikureischen Gleichgültigkeit dem Tod gegenüber zu tun.<sup>39</sup> Vielmehr pflegen sie verschiedene Ausdrucksformen einer *ars moriendi* und betonen diese jeweils mittels Stimmungen (Herzensweisheit, Trauer, Melancholie): Der Tod geht uns an. Mitten im Leben sind wir vom Tod umfungen.

Im Blick auf die Vergänglichkeit des Menschen als »unhintergebares Faktum, das im Tod eines jeden Lebewesens seinen finalen Ausdruck findet«<sup>40</sup>, wurde daher versucht, mit der ethischen *Haltung der Abschiedlichkeit als Ausdruck einer abschiedlichen Gestimmtheit des Daseins* eine alltagsphänomenologische und damit erfahrungsnähere Aufarbeitung der Endlichkeit anzudenken. Diese Haltung scheint dafür tatsächlich auch geeignet zu sein, da sich im Phänomen des Abschieds elementare alltägliche Erfahrungen konkret erfahrbar widerspiegeln, die mit Begriffen wie Endlichkeit, Beschränkung, Befristung, Zeitlichkeit, einmalige Gelegenheit oder Sterblichkeit bloß abstrakt ausgedrückt werden. Durch die Bewusstmachung eines lebenslangen Abschiednehmens wird das Phänomen des Abschieds lebensweltlich erfahrbar und ethisch anschlussfähig. Diese abschiedliche Stimmung kann dann auch als ethische Haltung konstruktiv angenommen werden.

Denn in der Haltung der Abschiedlichkeit als Ausdruck dieser Gestimmtheit können die Ambivalenzen, Ungewissheiten und Komplexitäten des Lebens in der Moderne eingeübt und ausgehalten – Enttäuschungen, Scheitern, Verlust, Trennung und Tod – sowie Strategien gegen vermeintliche Eindeutigkeiten, Sicherheiten und Gewissheiten ausprobiert und kultiviert werden.

Mit der Haltung der Abschiedlichkeit ist damit nicht nur ein resignativer Zug angesichts der uns umgebenden und uns selbst betreffenden Vergänglichkeit verbunden. Der Tod kann vielmehr auch der Grund der Möglichkeit werden, Wandlungen und Veränderungen im Leben auszuhalten sowie Abbrüche und Abschiede in sein

---

<sup>39</sup> Vgl. Wolfgang Janke, *Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod*, Darmstadt 2002, 216–219.

<sup>40</sup> Bihrer/Franke-Schwenk/Stein, *Endlichkeit und Begrenztheit*, 16.

eigenes Leben zu integrieren und zu versuchen, mit ihnen leben zu lernen, auch wenn das Leben angesichts solcher Brüche immer auch porös bleibt. Der Tod treibt uns ständig an, uns zu wandeln. Doch Wandlungen sind ambivalent, faszinierend und erschreckend zugleich und mitunter schwer auszuhalten, denn der Preis der Wandlung ist die Trennung und der Verlust. Doch die »*Verlustgeschichte*« wird im Wachstumsprozess des Ich gerne unterschlagen: »Wir sind immer zugleich auch [...] Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenschancen, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste.«<sup>41</sup> Die Emotion, die diesen Wandlungsprozess begleitet, ist die *Trauer*, die erst lehrt, wirklich Abschied zu nehmen und den Menschen bereit machen kann für neue Beziehungen und einen *neuen Anfang*.<sup>42</sup>

Die Endlichkeit als Vergänglichkeit verstanden nimmt die vorherrschende philosophische und religiösen Tradition der Mortalität und der *ars moriendi* auf, geht aber nicht in ihr auf, wenn durch die Haltung der Abschiedlichkeit das Abschiednehmen in die alltäglichen Lebensvollzüge und damit in die Realisierungsform der Endlichkeit selbst eingebettet wird. Abschiedlichkeit hat daher ihren Platz in einer Anthropologie der Endlichkeit (und nicht in der Eschatologie). In Raum und Zeit werden Abschiede erfahren und Umgangsformen mit ihnen eingeübt. Mit der Dynamisierung des Begriffs der *Endlichkeit als Stimmung des Abschiednehmens* kann auch Schöpfung als religiöse Endlichkeitsreflexion verstanden werden, deren Sinn dann in einem Abschiednehmen (*ars discedendi*) und einem Anfangen können (*ars incipiendi*) enthüllt wird. Die Möglichkeit eines neuen Anfangs, könnte dann, nicht als Gebot oder moralischer Imperativ, über die Natalität (Hannah Arendt) schöpferisch entfaltet werden: *Abschiedlich gestimmt* zu sein, hieße dann *immer* zugleich: *Ein neuer Anfang ist möglich*.

— Philipp David ist Privatdozent und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät Kiel. Zu seinen Forschungsgebieten gehören Religion und Theologie in der Moderne, Anthropologie und Religionsphilosophie.

<sup>41</sup> Henning Luther, *Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit*, in: *WzM* 43 (1991), 262–273, hier 267.

<sup>42</sup> Vgl. Kast, *Trauern*, 164.