

ALTERN UND TOD

Zur narrativen Refiguration der Endlichkeit menschlicher Lebenszeit in Gerontologie und Theologie

Michael Coors

Der sechste Altenbericht der Bundesregierung stellt im Kapitel »Alter und Altern als Thema von Religion und Kirche« fest: »Theologisch ist das Alter noch immer, vor allem durch seine größere Nähe zum Tod bestimmt.«¹ Diese Konzentration auf den Zusammenhang von Alter und Tod wird dabei – wie schon die Worte »noch immer« andeuten – kritisch gesehen. Weil die Theologie sich auf den Zusammenhang des Alters mit dem Tod konzentrierte, sei sie nicht darauf vorbereitet, sich auf das Thema der »jungen Alten« einzustellen. Der implizite Vorwurf ist also, dass durch die Nähe von Altern und Tod, das Altern des Menschen immer schon in der negativen Verfallsperspektive in den Blick komme und damit den Blick für die Generativität des Alters verstelle.²

So wahr diese Kritik im Blick auf das Thema des dritten Lebensalters sein mag, so sehr wäre es angesichts des aktuellen Diskussionsstandes durchaus einer Überlegung wert, ob sich diese Konzentration der theologischen Tradition auf den Zusammenhang von Alter und Tod nicht auch als Stärke herausstellt. Denn zu den Problemen der intensiven gerontologischen und ethischen Diskussionen über das Altern in den letzten Jahren gehört die starke Fokussierung auf das sogenannte dritte Lebensalter, die auch dazu geführt hat, dass das Thema der Hochaltrigkeit, die oft mit Pflegebedürftigkeit und starken körperlichen Einschränkungen einhergeht, verdrängt wurde.³ Erst in letzter Zeit ist festzu-

¹ DEUTSCHER BUNDESTAG, Sechster Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland – Altersbilder in der Gesellschaft und Stellungnahme der Bundesregierung (Drucksache 17/3815), 2010, 216.

² Zum Thema Altersgenerativität vgl. DAN P. MCADAMS/ED DE ST. AUBIN, A theory of Generativity and its assessment through self-report, behavioural acts, and narrative themes in autobiography, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 62 (1992), 1003–1015. Zu Generativität und Alter vgl. ERIC SCHMITT, Altersbild, Altern und Verletzlichkeit, in: ANDREAS KRUSE u. a. (Hrsg.), *Gutes Leben im Hohen Alter. Das Altern in seinen Entwicklungsmöglichkeiten und Entwicklungsgrenzen verstehen*, Heidelberg 2012, 3–32, insb. 11–15.

³ Vgl. HAIM HAZAM, Auf einem anderen Planeten: Kulturanthropologische Überlegungen zur Zurechenbarkeit am Lebensende, in: SILKE SCHICKTANZ/ MARK SCHWEDA (Hrsg.), *Pro-Age oder Anti-Aging? Altern im Fokus der modernen Medizin*, Frankfurt a. M. 2012, 197–214.

stellen, dass auch das Leben im hohen Alter in der wissenschaftlichen Diskussion in den Blick kommt.⁴

Das kulturgeschichtliche Faszinosum einer neuen Lebensphase des Alters,⁵ die nicht mit körperlichen Verfall einhergeht und darum für viele Menschen neue Möglichkeiten der Lebensgestaltung bereithält, hat – nachvollziehbarer Weise – zunächst den größten Teil der Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Übersehen wurde dabei allerdings, dass auch für das Leben im hohen Alter wenige theologische und philosophische Deutungsmodelle bereit stehen und dass darum in ethischen Debatten oft implizite anthropologische Annahmen die Regie führen.

Nach solchen Deutungsmodellen für das menschliche Altern möchte ich im Folgenden fragen, indem ich nach dem sachlichen Zusammenhang von Tod und Altern bzw. Leben im hohen Alter frage. Dafür werde ich zunächst darlegen, warum der Zusammenhang von Leben im hohen Alter und Tod gerade angesichts der Erkenntnisse der gerontologischen Diskussion über das Altern naheliegend ist, werde dann ein philosophisches Modell des Verständnisses von Altern im Horizont der Sterblichkeit des Menschen vorstellen, um im dritten Schritt dieses Modell vor dem Hintergrund eines narrativen Verständnisses der Lebenszeit des Menschen zu problematisieren und zu präzisieren. Im vierten Teil wird es dann darum gehen, diese Skizze eines narrativen Verständnisses von Lebenszeit wiederum theologisch einzuordnen und weiterzudenken.

1. ALTER: VOM ANFANG ODER VOM ENDE HER GEGEHEN

Der gängige, alltägliche Umgang mit dem Lebensalter orientiert sich zunächst an der messbaren Lebenszeit. Fragt man nach dem Alter eines Menschen bekommt man eine Zahl an Lebensjahren genannt, die von der Geburt dieser Person an gemessen wird. Die gerontologische Forschung hat inzwischen allerdings sehr deutlich gemacht, wie ungenau und auch irreführend dieser chronometrische Zugang zum Lebensalter ist, weil Alterungsprozesse sich bei unterschiedlichen Menschen sehr unterschiedlich vollziehen. Dasselbe chronometrisch gemessene Alter sagt so gesehen noch nicht viel aus.⁶ Das wird eben auch daran deutlich, dass wir heute chronometrisch gemessen im Schnitt deutlich älter werden als noch vor 150 Jahren. Nicht nur ist die durchschnittliche Höchstlebenserwartung in dieser Zeit deutlich gestiegen, sondern auch die Restlebenserwartung

⁴ Vgl. z. B. KRUSE u. a. (Hrsg.), *Gutes Leben im Hohen Alter*.

⁵ Vgl. PAUL B. BALTES/MARGRET M. BALTES, *Gerontologie: Begriff, Herausforderung und Brennpunkte*, in: PAUL B. BALTES/JÜRGEN MITTELSTRASS (Hrsg.), *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*, Berlin/New York 1992, 1–34, 18.

⁶ Vgl. zur Problematik der chronometrischen Regime des Alterns JAN BAARS, *Aging and the Art of Living*, Baltimore 2012, 12–57.

für Menschen, die bereits ein Lebensalter von 60 Jahren erreicht haben, hat sich in dieser Zeit nahezu verdoppelt.⁷

Zugleich hat sich der körperliche Alterungsprozess in diesen Lebensjahren erheblich verändert. Der gesundheitliche Gesamtzustand eines heute 65-Jährigen ist ein ganz anderer als z. B. noch vor 100 Jahren. Die Phase der altersbedingten und altersassoziierten Erkrankungen hat sich mit der steigenden Lebenserwartung weiter nach hinten im Lebenslauf verschoben (Kompression der Morbidität).⁸ Wesentlich verlängert hat sich dadurch die gesunde Lebensphase. So bleibt es auch bei längerer Lebenserwartung dabei, dass es eine letzte Phase im Leben gibt, die wesentlich durch den Abstand zum und das Zugehen auf das Lebensende charakterisiert ist. Sie ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass die Gesundheit zunehmend eingeschränkt ist und die Betroffenen zunehmend auf Unterstützung angewiesen sind. Auch angesichts des Bestrebens, eine noch weitergehende Kompression der Altersmorbidity auf die letzte Lebensphase zu erreichen, spricht also alles dafür, dass es immer eine letzte Lebensphase vor dem Tod geben wird, die vielfältig von Pflegebedürftigkeit und Krankheit geprägt ist.⁹ Gerade die Tatsache, dass der Eintritt dieser Phase sich in den letzten Jahrhunderten immer weiter nach hinten verschoben hat, macht deutlich, dass es durchaus Sinn hat, die Hochaltrigkeit v. a. von der Nähe zum Tod her zu bestimmen und nicht so sehr durch den zeitlichen Abstand zum Lebensbeginn. Denn die Lebensdauer bis zum Eintritt der Phase zunehmender Morbidität im Alter ist offensichtlich variabel: sie ist heute im Durchschnitt eine andere als vor 100 Jahren. *Chronologisch* erfasst man das hohe Alter darum besser als die letzte Lebensphase vor dem Tod. Der Beginn des Eintritts in diese Lebensphase ist dann variabel und abhängig von der jeweiligen Lebenserwartung.

Damit soll nicht bestritten werden, dass es eine Errungenschaft ist, die ethischen Fragen des Lebens im Alter und des Alterns von den ethischen Fragen am Lebensende i. e. S. zu unterscheiden: Es geht beim Thema Alter und Altern um mehr als z. B. um Therapiebegrenzung oder Suizidhilfe. In diesem Sinne dürfen ethische und anthropologische Fragen des Alterns in der Tat nicht auf das Thema Sterben und Tod hin enggeführt werden. Fragen der ethischen Bewertung des Alterns und nach den zugrundeliegenden anthropologischen Deutungen der Tatsache, dass als Mensch in der Zeit zu leben bedeutet, in der Zeit zu altern, haben ihr eigenes Gewicht: Das haben die Diskussionen inzwischen sehr

⁷ Vgl. STATISTISCHES BUNDESAMT, Ältere Menschen in Deutschland und in der EU, Wiesbaden 2011, 70f., URL https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/Bevoelkerungsstand/BlickpunktAeltereMenschen1021221119004.pdf?__blob=publicationFile (Stand 28.09.2015).

⁸ Vgl. JAMES F. FRIES, Aging, Natural Death, and the Compression of Morbidity, in: The New England Journal of Medicine 17 (1980), 130–135; DERS., The Compression of Morbidity, in: Milbank Memorial Fund Quarterly. Health and Society 61 (1983), 397–419 und DERS., Compression of morbidity in the elderly, in: Vaccine 18 (2000), 1584–1589.

⁹ Das gilt natürlich nicht immer, sondern es gibt Ausnahmen von der Regel. Beschrieben ist hier v. a. der durchschnittliche Normalverlauf.

deutlich gezeigt.¹⁰ Allerdings sollte man die Unterscheidung ethischer Fragen des Alterns von ethischen Fragen am Lebensende nicht so verstehen, dass man das Leben im Alter gänzlich von der Ausrichtung menschlichen Lebens auf den Tod trennen könnte. Vielmehr scheint es durchaus so zu sein, dass zumindest das hohe Lebensalter sich nicht so sehr durch den zeitlichen Abstand vom Lebensanfang definiert, sondern dass es vielmehr als die letzte Phase des menschlichen Lebens vor dem Tod zu verstehen ist. Darum muss eine anthropologische Reflexion auf das Altern, dieses im Horizont der Endlichkeit menschlichen Lebens verstehen.

2. ALTERN ALS EIN AUFDRINGLICH-WERDEN DES LEBENSENDES

Das zeigt sich auch in den (wenigen) zeitgenössischen philosophischen Auseinandersetzungen mit dem Altern des Menschen. Thomas Rentsch hat das Altern des Menschen ausgehend von seiner transzendentalen Anthropologie¹¹ als ein »Werden des Menschen zu sich Selbst« und als eine »Radikalisierung der menschlichen Grundsituation« gedeutet.¹² Rentsch geht von einer transzendentalphilosophisch bestimmten Grundsituation des Menschen aus, die grundsätzlich dieselbe bleibt, aber im Verlauf des Lebens spezifisch unterschiedlich erlebt wird. Die Dynamik der zeitlichen Veränderung und damit der Prozess des Alterns wird zum einen als Radikalisierung und Aufdringlich-Werden dieser Grundsituation beschrieben:¹³ Die Leiblichkeit des Menschen wird in zunehmenden körperlichen Gebrechen aufdringlich, die konstitutive Sozialität des Menschen wird im Altern durch Vereinzelung und als Fremdwerden in einer

¹⁰ Vgl. dazu z. B. SØREN HOLM, *The Implicit Anthropology of Bioethics and the Problem of the Aging Person*, in: WILHELM SCHERMER/WIM PINXTEN (Hrsg.), *Ethics, Health Policy and (Anti-)Aging: Mixed Blessings*, Dordrecht 2013, 59–71; MICHAEL COORS, *Gutes Leben im Alter? Aktuelle Diskurse zur Ethik des Alter(n)s in Medizinethik und Theologie*, in: *Verkündigung und Forschung* 59 (2014), 29–39.

¹¹ Vgl. THOMAS RENTSCH, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1999.

¹² Vgl. z. B. THOMAS RENTSCH, *Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit*, in: PETER BORSCHIED (Hrsg.), *Alter und Gesellschaft*, Stuttgart 1995, 53–62; DERS., *Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit*, in: PAUL B. BALTES/JÜRGEN MITTELSTRASS (Hrsg.): *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*, Berlin/New York 1992, 283–304; DERS., *Altern und Lebenssinn*, in: MICHAEL COORS/MARTINA KUMLEHN (Hrsg.), *Lebensqualität im Alter. Gerontologische und ethische Perspektiven auf Alter und Demenz*, Stuttgart 2014, 25–34. Zu Rentschs Anthropologie des Alterns und ihren Voraussetzungen vgl. MICHAEL COORS, *Zeitlichkeit und Endlichkeit des alternenden Menschen*, in: JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO u. a. (Hrsg.), *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*. Bd. 11: *Alt sein – Jung werden*, Stuttgart 2014, 254–268, insb. 257–263.

¹³ Vgl. RENTSCH, *Altern als Werden zu sich selbst*, 58f.

sich wandelnden Welt radikaler erlebt und schließlich wird die Zeitlichkeit darin aufdringlich, dass die menschlichen Sinnentwürfe, in denen wir als Menschen unser Leben entwerfen, auf eine Begrenztheit des Zeithorizontes stoßen. Je älter der Mensch wird, desto aufdringlicher und radikaler erlebt er seine Grundsituation und kann sich dem, was in der transzendentalphilosophischen Rekonstruktion von Rentsch das Menschsein des Menschen ausmacht, nicht entziehen. Die bemerkenswerte Pointe ist dabei, dass hier im Gegensatz zur philosophischen Tradition, die in ihrer Anthropologie meist vom männlichen Menschen im besten Erwachsenenalter auszugehen scheint,¹⁴ der alte Mensch in seiner Vergänglichkeit und Gebrechlichkeit zum »prototypischen« Menschen wird. Am alten Menschen wird die Grundsituation des Menschen in besonderer Weise deutlich. Altern wird so als ein Prozess der Realisierung der je eigenen Menschlichkeit interpretiert.

Der zweite Aspekt der zeitlichen Dynamik ist der des »Werdens zu sich Selbst«. Das Altern ist nicht nur ein Aufdringlich-Werden von Leiblichkeit, Sozialität und Zeitlichkeit, sondern auch der Totalität des menschlichen Lebens. Altern ist auch ein »Endgültigwerden« der menschlichen Person. Dies »besagt, daß ein Leben im Alter seine endgültige Gestalt gewinnt und seine ganze Zeit wird: die ganze Zeit seines Lebens.«¹⁵ Der Lebensverlauf ist der Prozess, in dem die Ausbildung der eigenen Individualität abläuft. Zum Abschluss kommt dieser Prozess für Rentsch mit dem Tod. Darum ist das Zugehen auf das Ende des Lebens der Prozess, in dem ein Mensch er bzw. sie selbst wird. Damit ist auch deutlich, dass das menschliche Altern und insbesondere die radikalisierte Erfahrung der menschlichen Grundsituation des Menschen vom näher rückenden Tod des Menschen her verstanden werden.

Rentsch betont zwar, dass die Endlichkeit menschlichen Lebens sich nicht nur im Tod manifestiere und dass Endlichkeit etwas anderes sei als Sterblichkeit.¹⁶ Die zuletzt dargestellte Argumentation macht allerdings deutlich, dass die Vorstellung einer abgeschlossenen Lebensganzheit, die vom Anfang bis zu einem definierten Ende reicht, konstitutiv ist für die Vorstellung sowohl der Radikalisierung der Zeitlichkeit des menschlichen Lebens als auch für die Vorstellung des Werdens zu sich selbst.

Während Rentsch dieser Idee im Horizont einer transzendentalphilosophischen Anthropologie nachgeht, hat Claudia Bozzaro die Endlichkeit und das Zugehen des Menschen auf den Tod existenzialphilosophisch interpretiert.¹⁷ In Aufnahme einer These von Michael Theunissen und in Anknüpfung an die existentialistische Deutung des Alterns bei Jean Améry und Simone de Beauvoir

¹⁴ Vgl. MICHAEL GROSSEHEIM, Altern und Zeithorizont, in: MARTINA KUMLEHN/ANDREAS KUBIK (Hrsg.), Konstrukte gelingenden Alterns, Stuttgart 2012, 77–88, 79.

¹⁵ RENTSCH, Altern als Werden zu sich selbst, 55.

¹⁶ Vgl. THOMAS RENTSCH, Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart 2003, 410.

¹⁷ Vgl. CLAUDIA BOZZARO, Das Leiden an der verrinnenden Zeit. Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin, Stuttgart-Bad Cannstatt 2014.

deutet sie das ständige sich Verkürzen der ausstehenden Zukunft des menschlichen Lebens als ein Leiden an der Zeit: »Was im Altern unweigerlich ersichtlich wird, ist einerseits das Zu-Ende-Gehen der (Lebens-)Zeit, ihre Begrenztheit, und andererseits ihre Verdichtung zur Zeitgestalt und ihre Unwiederbringlichkeit.«¹⁸ Dieses Leiden ist ein konstitutives Widerfahrnis menschlicher Existenz und – so die kritische These von Bozzaro – der Versuche es durch Anti-Aging-Medizin zu überwinden, kann letztlich nur eine Verdrängung dieses Leidens sein.¹⁹

Sowohl die Alternsdeutungen von Rentsch als auch von Bozzaro deuten das Altern vom Zugehen auf das Ende menschlichen Lebens, also vom Tod her. Das zentrale Zeitphänomen, von dem beide ausgehen, ist die Verkürzung des Zeithorizontes im zunehmenden Alter. Das heißt Altern wird hier nicht vom Lebensanfang, sondern vom Lebensende her gedeutet.

3. LEBENSZEIT UND LEBENSGESCHICHTE: DIE REFIGURATION DER LEBENSZEIT IM ERZÄHLEN

Dennoch bleibt ein wichtiger Aspekt in der Reflexion der Zeit menschlichen Lebens hier problematisch. Das wird insbesondere an Rentschs Transzendentalphilosophie deutlich: Die von ihm rekonstruierte Grundsituation des Menschen ist als transzendente Situation in sich zeitlos. Die Zeit menschlichen Lebens kommt als Prozess der Modifikation und Veränderung dieser zeitlosen Grundsituation in den Blick und in der Ausformulierung dieser Grundsituation werden die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Zeit formuliert. Damit konzentriert sich Rentschs Anthropologie auf eine Art Strukturanalyse der Zeitlichkeit menschlichen Lebens.

Der existenzphilosophische Ansatz von Bozzaro basiert letztlich auf einer ähnlichen Strukturanalyse, konzentriert auf das strukturelle Phänomen der Verkürzung des Zukunftshorizontes durch das Älterwerden. Bozzaro reichert diese Struktur aber inhaltlich an, indem sie sich auf die essayistischen Texte von Jean Améry und Simone de Beauvoir bezieht. Diese in hohem Maße narrativen Texte, die eigene Erfahrungen und Erlebtes verarbeiten, fügen eine eigene inhaltliche Komponente zum Verständnis des Alterns hinzu: Altern wird in bestimmter Art und Weise als Leben in der Zeit erzählt, nämlich als ein Leiden an der zunehmenden Verkürzung der Zeit.

Dass menschliche Lebenszeit als inhaltlich gefüllte Zeit (und nicht nur als strukturelle Zeitlichkeit) in Erzählungen zur Sprache gebracht wird, scheint mir die entscheidende Pointe der narrativen Zeittheorie Paul Ricœurs zu sein.²⁰

¹⁸ Vgl. a. a. O., 140.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 189–202.

²⁰ Vgl. PAUL RICŒUR, *Zeit und Erzählung*. Bd. 1–3, übers. von JEAN GREISCH, München 2007. Vgl. dazu MICHAEL COORS, *Die Zeit des menschlichen Lebens zur Sprache bringen. Altern und die narrative Refiguration der Zeit durch Kalender, Generationenfolge und Spur*, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 1 (2014), 327–358.

Im Erzählen wird Zeit nicht nur strukturell betrachtet, wie in der transzendentalen Philosophie Rentschs, sondern es kommt der konkrete Lauf der Zeit zur Sprache und er wird dabei immer schon inhaltlich gedeutet und geprägt. Erzählte Zeit ist deswegen mehr als bloße Zeitstruktur, sie ist immer schon inhaltlich gefüllte und inhaltlich strukturierte (konfigurierte) Zeit. Erzählungen kommen so als diejenige Sprachform in den Blick, die es erlaubt den Lauf der Zeit zur Sprache zu bringen.

Das setzt voraus, das zwischen der ontologischen Wirklichkeit der Zeit und ihrer sprachlichen Darstellung unterschieden wird. Zeit wird nicht durch das Erzählen hervorgebracht, aber Erzählungen sind diejenige Sprachform, durch die wir Zeit zum Gegenstand unseres Verstehens machen können. Erzählungen, die Ricœur im Anschluss an Aristoteles als *mimesis praxeos* charakterisiert,²¹ strukturieren bzw. konfigurieren Zeit. Insofern von dieser Konfiguration der Zeit in der Erzählung eine vorerzählerische Wirklichkeit der Zeit zu unterscheiden ist (die in der Erzählung mimetisch nachgeahmt wird), spricht Ricœur von einer Präfiguration der Zeit, die dem Erzählen vorausliegt.²² Zugleich verändert das Erzählen aber auch die Zeitwahrnehmung und das Zeiterleben: Die Konfiguration der Erzählung bildet nicht einfach vergebene Strukturen ab, sondern unterwirft den Gehalt der Erzählung einer narrativen Zeitstruktur,²³ die dann wiederum Auswirkungen auf die Zeitwahrnehmung und Zeiterfahrung der Hörer bzw. Leser einer Erzählung hat (Refiguration der Zeit).²⁴ So rekonstruiert Ricœur das Verhältnis von Wirklichkeit und Erzählung als einen Zirkel von Präfiguration, Konfiguration und Refiguration der Zeit durch die Erzählung.²⁵ Weder bildet die Erzählung einfach eine vorerzählerische Wirklichkeit ab, noch ist die Wirklichkeit der Zeit ein bloßes Konstrukt des Erzählens, so dass es ohne Erzählungen auch keine Zeit gäbe.²⁶ Vielmehr finden wir uns immer schon in der Zeit vor,²⁷ können diese aber nur zum Gegenstand unserer Reflexion machen, in dem wir sie erzählend erschließen.²⁸ Dabei wirkt sich das Erzählen wiederum darauf aus, wie Zeit erlebt wird. Das bedeutet, Zeit geht zwar nicht einfach aus dem Erzählen hervor, aber die Thematisierung von Zeit ist immer schon davon geprägt, was und wie erzählt wird.

²¹ Vgl. RICŒUR, Zeit und Erzählung I, 58f.

²² Vgl. a. a. O., 90–104.

²³ Vgl. a. a. O., 104–113.

²⁴ Vgl. a. a. O., 113f. und RICŒUR, Zeit und Erzählung III, 253–293.

²⁵ Vgl. RICŒUR, Zeit und Erzählung I, 115–122.

²⁶ Vgl. zur »narrativen Referenz« a. a. O., 122–129.

²⁷ Darin sehe ich eine Nähe zur Michael Theunissens These von der Herrschaft der Zeit, die auch bei Claudia Bozzaro aufgenommen wird. Vgl. MICHAEL THEUNISSEN, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a. M. 1991, 41f. und BOZZARO, Das Leiden an der verrinnenden Zeit, 70–73.

²⁸ In diesem Sinne folgt Ricœur hier konsequent der grundlegenden Einsicht Kants, dass die Wirklichkeit uns nur vermittelt unserer Reflexion und ihrer Formen gegeben ist.

Wenn Zeit aber strukturell wie inhaltlich von der Praxis des Erzählens her verstanden werden muss, dann gilt dies auch für das menschliche Leben in der Zeit und damit für den zeitlichen Prozess des Alterns.²⁹ Nun kann es in der ethischen und anthropologischen Reflexion auf das Altern nicht darum gehen, Geschichten zu erzählen, sondern es geht um ein strukturiertes Verstehen von menschlicher Lebenszeit anhand der Konfiguration von Erzählungen und der Refiguration der Zeiterfahrung durch Erzählungen. Eine Möglichkeit wäre darum, konkrete Erzählungen und narrative Texte auf ihre impliziten und expliziten Deutungen des Alterns zu befragen, indem insbesondere auf die Konfiguration der menschlichen Lebenszeit in den Erzählungen geachtet wird. Diesen Weg beschreiten zum Beispiel auch diejenigen Arbeiten, die sich mit essayistischen und oft narrativen Texten zum Altern aus der Tradition beschäftigen.

Eine andere Alternative, und dieser gehe ich im Folgenden nach, ist es, nach grundlegenden Mustern und Strukturen der Konfiguration von Lebenszeit in Erzählungen zu fragen. Dabei sind mit Erzählungen dezidiert nicht nur literarische Erzählungen im Blick, sondern jeder Akt menschlichen Erzählens, von der kurzen Erzählung in wenigen Sätzen zwischen Tür und Angel, über literarische Erzählungen in Büchern bis hin zu filmischen Erzählungen. Mit der Rede von grundlegenden Mustern und Strukturen der Konfiguration nehme ich in den Blick, was ich in Anlehnung an einen Begriff Ricœurs »narrative Schemata« nenne.³⁰ Sowie das Schema in der transzendentalen Erkenntnisphilosophie Kants zwischen den Kategorien des Verstandes und den konkreten Erscheinungen vermitteln soll,³¹ steht das narrative Schema zwischen einer bloßen strukturellen Beschreibung von Zeitlichkeit und der konkret erzählten Zeit. Narrative Schemata sind keine rein formalen Strukturbeschreibungen einer Erzählung, weil sie auch inhaltliche Vorgaben machen. Sie betreffen mit anderen Worten nicht nur das Wie, sondern auch das Was des Erzählens. Es handelt sich aber auch nicht um konkrete einzelne Erzählungen, sondern um Schemata, an denen sich Erzählungen orientieren.

In dieser narrativen Perspektive kommt die Frage nach dem Verhältnis von Altern und Tod als Frage nach dem Verhältnis der Zeit der Erzählung zu ihrem Ende in den Blick. »The Sense of an Ending« lautete der Titel einer literaturwissenschaftlichen Studie von Frank Kermode,³² die Ricœurs Arbeit in Zeit und Erzählung wesentlich beeinflusst hat. Was also ist der Sinn des Endens einer Erzählung und was kann man aus der Art und Weise wie das Enden von Er-

²⁹ Vgl. JAN BAARS, *Aging and the Art of Living*, 155: »[...] aging as a daily process of living in time«.

³⁰ Vgl. RICŒUR, *Zeit und Erzählung* III, 416.

³¹ Vgl. IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd. III, hrsg. von WILHELM WEISCHDEL, B 176–B 178. Zum Schematismus bei Kant vgl. REINHARDT LOOK, *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*, Würzburg 2007, 21–191.

³² FRANK KERMODE, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford 2000 (1966).

zählungen konfiguriert wird, darüber lernen, wie das Enden des menschlichen Lebens sich zum Altern verhält? Der Zusammenhang dieser beiden Fragen liegt dabei im Akt der Refiguration der Zeit durch die Erzählung bzw. in der Refiguration unseres Erlebens vom Lebensende durch das Enden von Erzählungen. Unsere Art und Weise, das Enden von Erzählungen zu konfigurieren hat Einfluss darauf, wie das Enden der Lebenszeit erlebt und verstanden wird. Mit dieser These drehe ich gewissermaßen die These von Frank Kermode, dass das Enden literarischer Erzählungen mit den eschatologischen Vorstellungen vom Ende der Welt zusammenhängt, um.

In diesem Sinne lassen sich sowohl die Deutungen vom Altern als einem »Leiden an der verrinnenden Zeit« (Bozzaro) als auch als »Werden zu sich selbst« (Rentsch) als narrative Schemata interpretieren. Sie treffen normative Aussagen darüber, wie die Lebensgeschichte von Menschen zu erzählen ist, die im Prozess des Alterns auf ihr Lebensende zugehen. Damit beruhen sie auf impliziten narrativen Schemata, durch die eine spezifische Form des Endens der Lebenserzählung konfiguriert wird. Diese narrativen Schemata gehen davon aus, dass die Zeit menschlichen Lebens narrativ als *eine* Lebensgeschichte erzählt wird. Das heißt sie basieren auf der methodischen Fiktion einer Gesamtbiografie,³³ bei der der Tod das Ende dieser Erzählung bildet.

Das wiederum deckt sich mit Theorien, die die personale Identität eines Menschen über die Zeit hinweg als narrative Identität konstruieren.³⁴ Ricœur hat in »Das Selbst als ein Anderer« eine Theorie der narrativen Identität von Personen entworfen, die davon ausgeht, dass das Verhältnis der sich wandelnden Selbstheit einer Person (*ipse*-Identität) – ihr moralisches Subjektsein –, zur bleibenden Selbigkeit der Person (*idem*-Identität),³⁵ nur im Modus des Erzählens zur Sprache kommen kann: »Die narrative Identität hält beide Enden der Kette zusammen: die Beständigkeit in der Zeit des Charakters und diejenige der Selbst-Ständigkeit.«³⁶ Indem ein Mensch von sich selbst als Figur einer Erzählung³⁷ spricht, konstruiert er seine Identität in der Zeit. Indem Menschen über andere Menschen und ihr Leben als narrative Figuren erzählen, konstruieren sie ebenfalls Identitäten dieser Menschen. Das heißt es gibt eine Pluralität narrativer Identitäten ein und derselben Person. Das setzt voraus, dass es eine bleibende Differenz zwischen der narrativen Figur und der Person, über die erzählt

³³ Vgl. dazu COORS, Die Zeit des menschlichen Lebens, 337.

³⁴ So insb. PAUL RICŒUR, Das Selbst als ein Anderer, übers. v. JEAN GREISCH, München 2005, 141–206. Vgl. aber auch ALISDAIR MCINTYRE, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, übers. v. WOLFGANG RIEL, Frankfurt a. M. 1995 oder ANTHONY PAUL KERBY, Narrative and the Self, Bloomington/Indianapolis 1991. Einen knappen Überblick über wichtige Theorien narrativer Identität bietet STEFANIE HAAS, Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zu narrativen Identität, Hildesheim u. a. 2002, 9–14.

³⁵ Zu *idem*- und *ipse*-Identität vgl. RICŒUR, Das Selbst, 11, 144–147.

³⁶ A. a. O., 203.

³⁷ Zum Begriff der Figur der Erzählung vgl. a. a. O., 176–182.

wird (u. U. identisch mit der erzählenden Person), gibt. Darum ist die personale Identität im strengen Sinne immer nur Ergebnis der Refiguration der Wirklichkeit durch die Erzählungen über eine Person. Insofern gibt es für Ricœur nie die Erzählung personaler Identität, sondern immer nur einen Plural von Erzählungen. So gilt das, was Ricoeur mit Blick auf die historische Zeit formuliert, auch für die narrative Refiguration der Lebenszeit eines Individuums:

»Der Fabelbegriff privilegiert [...] in der Refiguration der Zeit den Plural auf Kosten des Kollektivsingulars. Es gibt keine Fabel aller Fabeln, die imstande wäre, der Idee der einen Menschheit und der einen Geschichte gerecht zu werden.«³⁸

Insofern scheint angemessener als die methodische Fiktion einer übergreifenden Lebensgeschichte, der Ansatz des story-Konzepts von Dietrich Ritschl zu sein, der davon ausgeht, dass das Leben eines Menschen in einer Vielzahl von Erzählungen thematisiert wird und dass es nicht die eine übergreifende Erzählung des Lebens gibt.³⁹

Gleichwohl bleibt das Phänomen bestehen, dass wir gerade auch umgangssprachlich immer wieder von *der* Lebensgeschichte eines Menschen reden. Diese imaginäre Lebensgeschichte hat einen Anfang (in der Geburt oder früher)⁴⁰ und ein Ende (den Tod). Menschen schreiben Biografien, in denen das Leben von Menschen als eine Geschichte erzählt wird, und bei Trauerreden wird die Lebensgeschichte eines Menschen gewürdigt und damit eine narrative Identität konstruiert. Wir, die wir leben und unser Leben selber wiederum durch Erzählungen strukturiert wahrnehmen, sehen uns an einem Ort *in* diesen Erzählungen, und betrachten das Leben gleichsam als eine sich fortentwickelnde Erzählung, die als solche aber kein Mensch (schon gar nicht wir selbst) ganz erzählen kann. Wir selber erzählen von uns immer als in irgendeiner Weise in der Mitte der Erzählung stehenden Personen.⁴¹ Gleichwohl gehen wir davon aus, dass diese Erzählung auf das Ende hin zugeht, das wir Tod nennen, und dass der Weg dorthin ein Weg des Alterns ist. Nach dem Altern zu fragen heißt darum, danach zu fragen, wie wir die Veränderung des zeitlichen Ortes in der Lebensgeschichte konfigurieren und wie diese narrative Konfiguration das Erleben des Alterns refiguriert.

³⁸ RICŒUR, Zeit und Erzählung III, 414.

³⁹ Vgl. DIETRICH RITSCHL, Zur Theorie und Ethik der Medizin. Philosophische und theologische Anmerkungen, Neukirchen-Vluyn 2004, 55 und 138.

⁴⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Frank Mathwig in diesem Band. Zur Frage des Anfangs der Lebenszeit vgl. auch TOBIAS HAINZ, Chronologie und Biologie. Zwei Formen des Alterns und ihre Implikationen, in: MAX BOLZE u. a. (Hrsg.), Prozesse des Alterns. Konzepte – Narrative – Praktiken, Bielefeld 2015, 34f.

⁴¹ Diese Beobachtung hat Frank Kermode bereits mit Blick auf unsere Selbstwahrnehmung im Verlauf der Weltgeschichte formuliert. Vgl. KERMODE, The Sense of an Ending, 101f.

4. DER INNERE UND DER ÄUSSERE MENSCH: ALTERN UND DIE GABE DER ZEIT

Gerhard Sauter hat in seiner theologischen Anthropologie dem Thema des Alterns ein aufschlussreiches eigenes Kapitel gewidmet,⁴² das ich im Folgenden vor dem Hintergrund der eben ausgeführten Theorie der narrativen Refiguration der Lebenszeit und des Alterns in und durch Erzählungen interpretieren will. Dabei konzentriere ich mich auf Sauters Ausführungen zum Verhältnis von innerem und äußerem Menschen.

Fragt man in theologischer Perspektive nach Entwicklungsdynamiken, die den menschlichen Lebensverlauf durchziehen, so liegt im Kontext einer lutherischen Theologie die Bezugnahme auf die paulinischen Theologumena von der täglichen Erneuerung des inneren und dem Zugrundegehen des äußeren Menschen (2Kor 4,16) durchaus nahe.⁴³ Die Begriffe innerer und äußerer Mensch dürfen dabei aber nicht einfach im Sinne einer dualen Ontologie der Person als das innere und äußere Sein des Menschen missverstanden werden (etwa im Sinne des Seele-Körper-Dualismus), sondern innerer und äußerer Mensch bezeichnen jeweils den ganzen Menschen in unterschiedlicher Hinsicht.⁴⁴

Mit der Rede vom inneren Menschen kommt der Mensch in eschatologischer Perspektive als aus Gottes Verheißung neugeschaffener Mensch in den Blick, zu dem Christinnen und Christen in der Taufe (Röm 6,3-11; Joh 3,5f.) aus Geist und Glauben geboren werden. Der neue, innere Mensch löst dabei nicht einfach unmittelbar den alten, äußeren Menschen ab, sondern jeder Christ lebt in der Gleichzeitigkeit von altem und neuem Menschen. Eben das war der Sinn von Luthers prominenter Formulierung, dass jeder Christ *simul iustus et peccator* sei.⁴⁵ Gerechter und Sünder, neuer und alter, innerer und äußerer Mensch zugleich. Diese dialektische Gleichzeitigkeit unterliegt nun aber einer Dynamik vom Alten zum Neuen, von der Sünde zur Gerechtigkeit, vom äußeren zum inneren Menschen,⁴⁶ die allerdings keine kontinuierliche Entwicklung ist, sondern ein stetes immer wieder neu geboren werden, des neuen, inneren Menschen. Diese Entwicklung hat ihren Ort zwischen Taufe und Tod: Das Leben des Christen ist ein sich über das ganze Leben hinweg immer wieder neu vollziehendes Geborenwerden zum neuen Leben in der Ewigkeit Gottes.⁴⁷ Die-

⁴² Vgl. GERHARD SAUTER, Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie, Gütersloh 2011, 288–311.

⁴³ Vgl. a. a. O., 304.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 306.

⁴⁵ Vgl. WA 56, 272,11–21. Vgl. dazu u. a. WILFRIED JOEST, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 327–329.

⁴⁶ Vgl. WA 56, 442,19f.: »Et sic est in peccato quoad terminum a quo et in Iustitia quoad terminum ad quem.«

⁴⁷ Vgl. zu dieser Dialektik von Entwicklung und stetem Neuanfang: JOEST, Ontologie, insb. 320–353.

ser lebenslange Prozess der immer wieder neu zu vollziehenden Erneuerung des inneren Menschen ist aber nicht Resultat eigenen Handelns, sondern er geschieht »durch den unaufhörlichen Zuspruch des Geistes«. ⁴⁸ Darum liegt der Grund dieser Identität als neuer Mensch nicht im Menschen selbst, sondern »*extra nos et in Christo*« – gewöhnlich. ⁴⁹

Diese Entwicklungsdynamik ist nun aber für Sauter nicht einfach mit dem Prozess des Alterns identisch: »Der Prozess des Alterns wird davon berührt, auch wenn er sich damit nicht deckt.« ⁵⁰ Die Berührung zwischen dem Prozess des Alterns und dem Prozess der immer wieder sich vollziehenden Erneuerung des inneren Menschen, liegt zunächst darin, dass sich beide Prozesse in der Lebenszeit eines Menschen vollziehen bzw. dass Lebenszeit sich in diesen Entwicklungen vollzieht. Diese Zeit des Lebens aber ist, wie Sauter betont, selber Gabe Gottes: »Geschöpf sein heißt: begrenzte Zeit geschenkt bekommen, der Erfüllung verheißen ist.« ⁵¹ Beides, das Altern und das tägliche erneuert werden zum neuen, inneren Menschen vollzieht sich in der durch Gott geschenkten Zeit. Oder anders formuliert: Die Möglichkeit des Menschen zur Erneuerung durch Gottes Handeln beruht darauf, dass er als Mensch *in der Zeit* existiert: Ohne die Gabe der Zeit gäbe es keine Möglichkeit zur Entwicklung. ⁵² Insofern öffnet der theologische Blick auf die Lebenszeit den Blick dafür, dass Zeit eine Gabe Gottes ist. Die Gabe der Zeit ist die Voraussetzung dafür, dass Gott erneuernd und versöhnend am Menschen handeln kann. Insofern Altern zunächst einmal als das Fortschreiten der Lebenszeit verstanden werden kann – frei von der Implikation eines körperlichen Abbauprozesses, ⁵³ ist das Altern des Menschen also Voraussetzung für Gottes heilvolles Handeln am Menschen. Die Möglichkeit der Veränderung beruht auf der Realität der Zeit.

Entscheidend ist dabei aber auch die Verknüpfung von Endlichkeit und Erfüllung der menschlichen Lebenszeit, die Sauter vornimmt: Es geht um »begrenzte Zeit [...], der Erfüllung verheißen ist«. Der Tod als das Ende des irdischen Lebens eines Menschen, bedeutet das Ende der Notwendigkeit einer immer wieder sich vollziehenden Erneuerung: Darum ist der Tod nicht nur »Feind des Lebens«, ⁵⁴

⁴⁸ SAUTER, Das verborgene Leben, 306. Vgl. JOEST, *Ontologie*, 328f.

⁴⁹ SAUTER, Das verborgene Leben, 306.

⁵⁰ A. a. O., 304.

⁵¹ A. a. O., 298.

⁵² Darauf weist auch schon KARL BARTH (*Kirchliche Dogmatik* III/2, Zollikon-Zürich 1948, 524f. [§47: Der Mensch in seiner Zeit]) hin.

⁵³ Damit greife ich die Unterscheidung zwischen chronologischem und biologischem Altern auf, wie sie Tobias Hainz trifft (vgl. HAINZ, *Chronologie und Biologie*), vermeide allerdings die Begrifflichkeit der Chronologie, weil damit immer schon eine chronometrische Erfassung der Lebenszeit zumindest angedeutet ist. Eine Engführung der Lebenszeit auf Chronologie und Chronometrie halte ich aber vor dem Hintergrund der Ausführung zur narrativen Zeit (s. o.) für problematisch.

⁵⁴ Vgl. zur Lebensfeindschaft des Todes als wichtiger theologischer Kategorie MICHAEL COORS, *Das gute Sterben? Zwischen Idealisierung und Abgründigkeit des Sterbens*, in:

sondern in der Perspektive des Glaubens zugleich auch Erfüllung des Lebens.⁵⁵

Das bedeutet allerdings auch, dass das Altern eines Menschen nicht bloß im Sinne der zeitlichen Länge des Lebens zu verstehen ist, sondern dezidiert als Zugehen auf den Tod: Menschliche Lebenszeit ist endliche Lebenszeit. Darum steht das Altern in unmittelbarem Zusammenhang mit der leiblichen Vergänglichkeit. Altern ist nur zu verstehen aus der Überkreuzung von zeitlich-endlicher und leiblicher Existenz.

An den Sauters Aufnahme der Dialektik von innerem und äußerem Menschen wird auch deutlich, wie voraussetzungsreich die Annahme eines übergreifenden Lebensnarratives ist. Denn die Begriffe des inneren und äußeren Menschen, die ja für Veränderungsdynamiken in der Zeit stehen, lassen sich auch als zwei gegenläufige, aber miteinander verschränkte narrative Schemata lesen. In der Existenz eines Christen wird die Identität der Person in der Zeit durch zwei einander überlagernde narrative Schemata und diese entsprechenden Erzählungen refiguriert: Zum einen sind das Erzählungen vom zugesagten Heil und der Erneuerung des Lebens, zum anderen Erzählungen von der Sündhaftigkeit und dem Verfall des alten Menschen unter die Sünde. Dem entspricht Luthers narrative »Definition«⁵⁶ des Menschen in seiner Disputation *de homine*:⁵⁷ »Paulus fasst in Röm 3,28: »Wir erachten, dass der Mensch durch Glaube unter Absehen von den Werken gerechtfertigt wird« in Kürze die Definition des Menschen dahingehend zusammen, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde.«⁵⁸ Das Vergehen des alten und das Werden des neuen Menschen ist eben derjenige Prozess, den Luther mit dem Gerechtfertigt-Werden des Menschen im Blick hat. Vollziehen kann es sich nur als Prozess in der Zeit. Rechtfertigung und Erneuerung setzen das Vergehen von Lebenszeit voraus. Diese Lebenszeit wird narrativ refiguriert durch Erzählungen über das Vergehen des alten und das Werden des neuen Menschen. Das Altern des Menschen vollzieht sich in christlicher Perspektive darum in der Spannung dieser

GABRIELE ARNDT-SANDROCK (Hrsg.), Was ist gutes Sterben? (Loccumer Protokolle 19/12), Rehburg-Loccum 2012, 47–62.

⁵⁵ Zu dieser Ambivalenz der Deutung des Todes in christlicher Perspektive vgl. schon EBERHARD JÜNGEL, Tod, Stuttgart/Berlin 1971.

⁵⁶ Zum narrativen Charakter dieser »Definition« (die keine Definition im klassischen Sinne ist) vgl. GUNDA SCHNEIDER-FLUME, Alter – Schicksal oder Gnade, Göttingen 2010, 36.

⁵⁷ Vgl. zum Folgenden MICHAEL COORS, Zeit und Endlichkeit des alternden Menschen, in: JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO/RÜDIGER HAAS/CHRISTOPH RINSER (Hrsg.), AUFGANG. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik. Bd. 11: Alt sein – jung werden, Stuttgart 2014, 254–268.

⁵⁸ MARTIN LUTHER, Disputatio de homine [1536], in: WA 39/1, 174–180: 176,7–13; deutsche Übers. von M. C. in Anlehnung an GERHARD EBELING, Lutherstudien II/1. Tübingen 1977, 15–24. 176,33–35 »Paulus Rom. 3: Abitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide.«

doppelten narrativen Refiguration der Lebenszeit, die sich nicht auf *eine* Lebensgeschichte reduzieren lässt.

Mit Blick auf das Verhältnis von Altern und Tod ist es besonders aufschlussreich, dass die beiden narrativen Schemata von unterschiedlichen Endpunkten der Erzählung ausgehen: Das narrative Schema des äußeren, alten Menschen, endet mit dem Tod des Menschen. Dass das Altern ein Zugehen des Menschen auf seinen Tod ist, wie es z. B. bei Rentsch und Bozzaro vorausgesetzt ist, kann theologisch darum nur als Aussage über den äußeren Menschen und sein Vergehen verstanden werden. Das menschliche Werden ist aber theologisch gesehen, wie Christofer Frey formuliert, »ein Werden ohne innerweltliche Vollendung«.⁵⁹ Das bedeutet auch, dass aus theologischer Perspektive die These vom »Altern als Werden zu sich selbst« problematisch wird: »Ganzwerden« zeigt sich – wenn überhaupt – nur vorläufig im jetzigen Leben, endgültig ist es an Gott gebunden«.⁶⁰

Ganzwerden kann nur der innere, der neue Mensch. Für das narrative Schema des inneren Menschen ist der Tod nur das Ende des immer wieder zu vollziehenden Neuanfangs, nicht aber das Ende der Erzählung der menschlichen Identität. Darum deckt sich das Werden des neuen Menschen (und damit auch das Selbst- und Ganzwerden des Menschen) nicht mit dem Prozess des Alterns, setzt ihn aber voraus, insofern der Alternsprozess selber auf der schöpferischen Gabe der endlichen Zeit beruht, die ihrerseits Voraussetzung dafür ist, dass es ein Werden des neuen und ein Vergehen des alten Menschen gibt. Zugleich ist das Altern als Zugehen auf den Tod, also als leiblicher Verfallsprozess, elementare Voraussetzung dafür, dass die tägliche Erneuerung des inneren Menschen im Tod zu einem Abschluss kommen kann, der die Geburt des erneuerten, versöhnten Menschen in der Auferstehung ermöglicht.

Das Altern als ein Zugehen auf den Tod zu begreifen, bedeutet darum eben nicht ausschließlich eine negative Charakterisierung des Alterns: Altern ist so ambivalent wie der Tod selbst – lebensfeindlich und doch aufgrund der Verheißung einer Erneuerung des Lebens in der Auferstehung zugleich ein verheißungsvolles Ende eines selber als sündig charakterisierten und damit dem Verfall preisgegebenen Lebens. Der Tod und mit ihm das Altern als körperlicher Verfallsprozess, der zum Tod hinführt, werden also als Negation der Negation ins positive gewendet.

So sehr also der leibliche Alterungsprozess konstitutiv ist für ein theologisches Verständnis der Endlichkeit menschlichen Lebens, sollte der Alterungsprozess doch nicht auf das Vergehen des alten, äußeren Menschen reduziert werden, denn daraus ergäbe sich ein einseitig negatives Bild des Alterns. Die Gefahr solch einer Reduktion des Alterns auf den leiblichen Alterungsprozess besteht v.a. dann, wenn die Unterscheidung von innerem und äußerem Men-

⁵⁹ CHRISTOFER FREY, Wege zu einer evangelischen Ethik. Eine Grundlegung, Gütersloh 2014, 252.

⁶⁰ A. a. O., 352. Frey bezieht sich hier nicht explizit auf Rentsch.

schen im Sinne einer dualen Leib-Seele-Ontologie interpretiert wird: Dann nämlich würde das Altern des äußeren Menschen mit dem körperlichen Alterungsprozess identifiziert, während der innere Mensch (identifiziert mit der Seele), nicht altern würde, sondern lediglich erneuert würde. Übergangen würde damit aber, dass das Altern des Menschen mehr ist, als ein bloßer körperlicher Abbauprozess. Es altert immer der ganze Mensch aus Leib und Seele wie auch der innere und äußere Mensch – wobei diese beiden Unterscheidungen nicht deckungsgleich sind, sondern einander überkreuzen.

Darum ist es wichtig, dass man weder das narrative Schema des Werdens des inneren Menschen, noch das narrative Schema des Vergehens des äußeren Menschen unmittelbar als narrative Schemata des menschlichen Alterns deutet. Andererseits erlaubt diese theologische Perspektive grundsätzlich, das Vergehen menschlichen Lebens und damit auch den körperlichen Abbauprozess im Alter positiv zu qualifizieren ohne ihn in seiner Negativität aufzuheben. Das Vergehen ist ein Vergehen des alten Menschen, das Raum schafft für das Werden des neuen Menschen.

Darum wird das Altern jeweils unterschiedlich durch diese narrativen Schemata refiguriert. Das narrative Schema des alten, äußeren Menschen erzählt Altern als Zugehen auf den Tod, mit einer stets knapper werdenden verbleibenden Lebenszeit, so wie es von Rentsch oder auch Bozzaro philosophisch rekonstruiert wurde. Das narrative Schema des neuen, inneren Menschen erzählt das menschliche Leben als ein stetes Neuanfangen und Wachsen hin zur von Gott verheißenen Vollendung, die ihren Ort aber nicht in diesem Leben, auch nicht an dessen Ende, sondern allein im ewigen Leben hat. Das Altern des inneren Menschen hat darum mehr Ähnlichkeit mit der Wahrnehmung des Alterns in der Jugend: Älter zu werden bedeutet hier, dass das Leben reicher wird und sich neuen Möglichkeiten hin öffnet. Das gilt auch und gerade im hohen Lebensalter angesichts des näher rückenden Todes. Gerade hier muss sich das Vertrauen auf das Handeln Gottes bewähren, wie Gerhard Sauter zu Recht betont.⁶¹

5. FAZIT: NARRATIVE ETHIK DER ZEITLICHKEIT

Erzählungen kommen hier in den Blick, weil es um Zeit geht: Um auf Zeit reflektieren zu können, werden Erzählungen als Formen der Repräsentation und der Strukturierung von Zeit thematisch. Insofern kann man von einer narrativen Ethik der Zeitlichkeit des menschlichen Lebens reden. Wer über den Tod redet, redet über das Ende der Lebenszeit eines Menschen. Wer über das Altern eines Menschen redet, der redet über den Verlauf des menschlichen Lebens in der Zeit. Um aber auf die Lebenszeit von Menschen zu reflektieren, muss diese Zeit in sprachlichen Formen zum Ausdruck gebracht werden. Die Sprachform der Erzählung ermöglicht eine Reflexion auf den zeitlichen Verlauf des Lebens. Da-

⁶¹ Vgl. SAUTER, Das verborgene Leben, 291.

bei ist schon dem Akt des Erzählens selber ein Moment der Reflexion zu eigen, insofern die Konfiguration der Zeit in der Erzählung einer eigenen narrativen Logik folgt.

Narrative Ethik reflektiert wiederum kritisch auf diese narrative Konfiguration und die Refiguration der Zeit durch Erzählungen. Das hier avisierte Modell einer narrativen Ethik ist also in erster Linie ein hermeneutisches: Erzählungen sind für die Ethik relevant, weil im Erzählen Wirklichkeit als zeitliche Wirklichkeit – menschliches Leben als Leben in der Zeit – erschlossen wird. Wenn wir darum auf zeitliche Kategorien wie Tod, Endlichkeit und Altern reflektieren, kann die Ethik nicht an der Erschließung der Zeit durch Erzählungen vorbeigehen und wird darum zu einer narrativen Ethik der Zeitlichkeit.