

Begegnungen 1/2008

Frank Vogelsang, Christian Hoppe (Hg.)

Die Seele und der Tod

Was sagt die Hirnforschung?

II. Forum Neuroethik

In Kooperation mit der Klinik für Epileptologie,
Universität Bonn

Dokumentation der Tagung 1/2008

18. - 19. Januar 2008

Evangelische Akademie im Rheinland - Bonn

Bibliografische Information

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Impressum:

Evangelische Akademie im Rheinland
Haus der Begegnung
Mandelbaumweg 2
53177 Bonn
www.ev-akademie-rheinland.de

Umschlagentwurf und Typografie: art work shop GmbH, Düsseldorf
Titelbild : © Felicitas Kempf: Détachement, 2005. Mischtechnik auf Leinwand. Mehr Informationen über die Künstlerin finden Sie unter www.ev-akademie-rheinland.de, Rubrik „Themen“.

Für den Druck bearbeitet von Brigitte Kuss, Bornheim.

© 2008 Evangelische Akademie im Rheinland, Bonn
Die Broschüre und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtes ist ohne Zustimmung des jeweiligen Autors bzw. der jeweiligen Autorin und der Evangelischen Akademie im Rheinland nicht zulässig. Soweit die Beiträge auf Tonbandmitschnitten beruhen, wurden sie von den Autorinnen und Autoren überarbeitet und zur Veröffentlichung freigegeben.

Druck: ggp media on demand, Pößneck
ISBN 978-3-937621-24-1

Frank Vogelsang, Christian Hoppe Vorwort	5
Frank Vogelsang Der unbekannte Tod und das Hirntodkriterium	7
Christian Hoppe Einstellungen zum Tod und zur Seele: empirische Befunde aus Befragungen	17
Walter F. Haupt Die Diagnose des Hirntodes	39
Ulf Günther und Frank Stüber Der Weg des Patienten in der Transplantationsmedizin	47
Elisabeth Lehmann Erfahrungen mit der Hirntoddefinition aus der Sicht einer Klinikseelsorgerin	55
Günther Jakobs Wie bildet das Recht den Begriff des Todes?	61
Linus S. Geisler Ist die Hirntod-Definition aus biologisch-medizinischer Sicht plausibel?	69
Dieter Birnbacher Lässt sich das Hirntodkriterium philosophisch begründen?	81
Kirsten Huxel Das Hirntodkriterium und die theologischen Folgerungen	87
Birgit Heller Lebensende und Hirntod in multireligiöser Perspektive Horizonte und Kontroversen im Judentum und im Buddhismus	103
Anhang Tagungsprogramm	121
Autorenverzeichnis	125
Zum Thema	131

Kirsten Huxel

Das Hirntodkriterium und die theologischen Folgerungen

Die sogenannte „Hirntoddefinition“ bietet im Grunde keine Definition des Todes im theologischen oder philosophischen Sinne, sondern lediglich ein Kriterium zur medizinischen Feststellung des Lebensendes, das methodisch durch diagnostische Verfahren attestiert werden kann. Unbestritten ist, dass für die medizinische und rechtliche Praxis die Festsetzung eines Todeskriteriums grundsätzlich von unverzichtbarer Bedeutung ist. Für die Wahl und allgemeine Etablierung eines Kriteriums müssen dabei sowohl technische als auch ethische Gründe sprechen. In erster Hinsicht hat sich das Hirntodkriterium inzwischen als hinreichend operationabel erwiesen. Noch offen ist allerdings, ob es auch in ethischer Hinsicht ebenso überzeugen kann. Wie stellt sich das Hirntodkriterium in dieser Hinsicht aus christlich-theologischer Perspektive dar? Dies soll Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Dabei soll es nicht um eine Bestandsaufnahme der kirchlichen Stellungnahmen¹ zum Thema, sondern um eine systematische Ausleuchtung der Problematik gehen. Wie stellt sich das Hirntodkriterium dar, wenn man es auf dem Hintergrund der christlichen Tradition und der in ihr vorliegenden Todesvorstellungen in Augenschein nimmt? Wie verhält sich das Kriterium zum christlichen Menschenbild, das für das abendländische Menschenbild insgesamt von grundlegender Bedeutung ist?

Die kulturelle Einbettung und Anschlussfähigkeit des Hirntodkriteriums wird sowohl von Seiten der Philosophie² und Soziologie³ als auch von Sei-

-
- 1 Organtransplantationen. Erklärung der deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gemeinsame Texte I), Bonn/Hannover 1990. Zum Verlauf der kirchlichen und theologischen Stellungnahmen: Joachim Conrad/Maria Feuerhack, Hirntod, Organtransplantation und Pflege, Frankfurt a.M. 2002, 37-42.
 - 2 Dieter Birnbacher, Fünf Bedingungen für ein akzeptables Todeskriterium, in: Johann A. Ach/Michael Quante (Hg.), Hirntod und Organverpflanzung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 49-74, dort 62f.
 - 3 Alexandra Manzei, Hirntod, Herztod, ganz tot? Von der Macht der Medizin und der Bedeutung der Sterblichkeit für das Leben. Eine soziologische Kritik des Hirntodkriteriums,

ten der Theologie⁴ als eine wichtige Bedingung ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz angesehen. Aus der Sicht der evangelischen Medizinethik hält Hartmut Kreß das Kriterium nicht zuletzt deshalb für angemessen, weil es den kulturellen Grundlagen des abendländischen Menschenbildes auf naturwissenschaftlicher Ebene entspreche.⁵ Ungeachtet dessen, ob man seiner Argumentation zustimmen will, ist zunächst festzuhalten: Kreß macht zu Recht darauf aufmerksam, dass es kulturelle Voraussetzungen für das Hirntodkriterium gibt, die keineswegs selbstverständlich, sondern kulturrelativ sind. Es gibt Kulturen, beispielsweise die japanische, in der weder die Individualität der Personidentität noch die leibliche Verknüpfung dieser mit dem Gehirn in dem Maße eine Rolle spielen, wie wir dies aus der Sicht unseres abendländischen Menschenbildes kennen. Auch die jüdische Tradition hat in Bezug auf den unantastbaren Wert des menschlichen Lebens zuweilen andere Akzente setzen können, die sich medizinethisch auswirken in starken Vorbehalten gegenüber dem Hirntodkriterium einerseits und der Transplantationspraxis andererseits.⁶ Eine Definition des Todes und die hierfür geltend gemachten Kriterien scheinen also nicht abgesehen von ihrer kulturellen Einbettung verstanden werden zu können. Wie sieht es in Bezug auf das Hirntodkriterium in dieser Hinsicht nun aus christlicher Perspektive aus? Die Beantwortung dieses Problemzusammenhangs soll

Frankfurt a.M. 1997, 108. Die soziologischen Untersuchungen konzentrieren sich dabei vor allem auf eine Analyse der Diskursformation und der Strategien des Deutungsmanagements, das in der öffentlichen Hirntod- und Transplantationsdebatte vorliegt. Vgl. dazu: Werner Schneider, „So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!“ Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland, Münster 1999, bes. 7-10; 308.

- 4 Peter Dabrock, Art. Transplantationsmedizin, Evangelisches Soziallexikon, hg. v. Martin Honecker u.a., Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 16214-1620, dort 1616f.
- 5 Hartmut Kreß, Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin, Stuttgart 2003, 143-155, dort 149; 151. Nach Kreß berücksichtigt die Definition nämlich zwei Momente, die er für das abendländische Menschenbild wesentlich hält: 1. die Betonung der geistig gefassten Ich-Identität einschließlich der Betonung des Stellenwerts des Gehirns für die menschliche Ich-Identität sowie 2. die Hervorhebung der Leib-Seele-Einheit menschlichen Personseins. Beiden Momenten entspreche, dass der abendländische Mensch traditionellerweise ein Interesse daran nehme, die Bestimmung des genauen Todesmoments punktuell zu bestimmen.
- 6 Yves Nordmann, Definition des Todes und Hirntodes aus Sicht der jüdischen Medizinethik, in: Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung, hg. v. Thomas Schlich u. Claudia Wiesemann, Frankfurt a.M. 2001, 257-275.

sich in einem Zweischritt vollziehen: Zunächst wird danach gefragt, was mit dem Menschen aus christlicher Sicht zum Zeitpunkt seines Todes geschieht. Auf dem Hintergrund dessen wird dann danach gefragt, welche theologische Folgerungen sich von hier aus in Bezug auf das Hirntodkriterium ziehen lassen.

1. Was geschieht nach christlicher Vorstellung mit der menschlichen Person zum Zeitpunkt ihres Todes?

Der Tod bedeutet nach christlicher Vorstellung das Ende der irdischen Existenzweise der Person, der Verlust aller menschlichen Spontaneität. Alles Tun des Menschen findet im Tod sein definitives Ende, während das Sterben selbst als ein durchaus aktiver Vorgang begriffen werden kann. Was aber geschieht nun genau mit der menschlichen Person zum Zeitpunkt ihres Todes? Auf diese Frage hat die christliche Tradition Jahrhunderte lang zunächst eine einheitliche Antwort gegeben. Grundlegend für diese Antwort ist das neutestamentliche Glaubenszeugnis, wie es von Paulus in 1. Kor 15,20-57 formuliert worden ist: Der Mensch stirbt, aber er ist bestimmt dazu, mit Christus aufzuerstehen. Allein die Auferstehung Christi verbürgt nach Paulus, dass die Hoffnung des Glaubens nicht ins Leere geht und damit auch der Glaube im Angesicht des Todes nicht selbst nichtig und sinnlos wird. Ohne Christi Auferstehung wäre das Kreuz kein Geschehen der Erlösung, sondern der Tod die letztgültige Realität, über die hinaus es kein Leben für den Menschen mehr zu erhoffen gäbe. Demgegenüber wird im Zeugnis von der Auferstehung Christi die hoffnungsvolle Einsicht zum Ausdruck gebracht, dass sich im Kommen Christi die entscheidende Zeitenwende in der Geschichte ereignet hat: Die Bestimmungsmacht des Todes als letztgültige Realität ist ein für allemal aufgehoben.⁷

Wie aber lässt sich das Geschehen der Auferstehung der Toten in Bezug auf die leibseelische Verfasstheit des Menschen nun genau bestimmen? Nach Paulus⁸ wird diese Auferstehung weder bloß symbolisch noch rein

7 Vgl. Lk 24,5. Ein neuer Äon ist angebrochen; der alte, mit Adam anhebende Äon hat seinen Abschluss gefunden. In Bezug auf die daseinsbestimmende Macht des Todes in der Welt hat sich damit ein Herrschaftswechsel ereignet (1. Kor 15,24-26).

8 Vgl. a. Röm 8,11; Phil 3,21.

geistig, sondern ganz konkret leibhaft geschehen. So wie einem jeden Geschöpf im irdischen Leben ein natürlicher Leib⁹ als eigentümliches Medium seines In-der-Weltseins gegeben ist, so wird auch im himmlischen Leben jedem Geschöpf ein himmlischer Leib zu Eigen sein. Dieser neue vollendete Leib wird als Medium des Füreinander-da-seins und Für-sich-selbst-seins der auferstandenen Kinder Gottes fungieren. Nicht die genaue Beschaffenheit, aber doch zwei Wesenszüge dieses himmlischen Leibes sind nach Paulus jetzt schon in der Gewissheit des Osterglaubens eingeschlossen: Der himmlische Leib wird in Bezug auf den irdischen sowohl in einem Verhältnis der Kontinuität als auch in einem Verhältnis der Diskontinuität stehen. Das Moment der Kontinuität besteht zum einen in der Leibhaftigkeit selbst. Zum anderen darin, dass auch der himmlische Leib der Leib eben dieser Menschenseele sein wird.¹⁰ Das Moment der Diskontinuität liegt darin, dass der himmlische Leib unverweslich und vollkommen sein wird. Als solcher wird er im Unterschied zum irdischen als Medium des Für-einander-da-seins unverstellt und als Medium des Für-sich-seins ohne Leiden sein. Die paulinische Reflexion der Auferstehungshoffnung endet hier. In der Geschichte der Kirche wurde diese Reflexion jedoch aus ganz existentiellen Interessen heraus weitergeführt:

Wenn die anhaltende Parusieverzögerung zu keiner prinzipiellen Anfechtung für die Glaubensgemeinschaft werden sollte, dann musste die Frage¹¹ beantwortet werden, wie die vielen inzwischen in Christus Verstorbenen bis zur Auferstehung der Toten bei seiner Wiederkunft aufbewahrt werden. Vor allem in der Auseinandersetzung mit der Gnosis lag es nun nahe, die christliche Auferstehungshoffnung mit der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele zu verknüpfen, wie sie schulbildend von Platon vertreten worden war.¹² Diese philosophisch durchreflektierte Vorstellung ließ sich

9 Zu meinem Verständnis der Leibhaftigkeit des Menschen s. Art. Leib/Leiblichkeit, III. Ethisch, in: RGG⁴ 5 (2002), 220f.

10 Paulus hat dieses Verhältnis der Kontinuität im Wandel durch das Bildwort vom Samenkorn und dessen späterer Frucht beschrieben. Die Frucht, die mit dem unscheinbaren Samenkorn äußerlich gesehen wenig gemein hat, ist doch die Frucht dieses Samenkorns, die sich aus ihm entwickelt hat und nicht anders als so entstehen konnte (1. Kor 15,36f.).

11 Vgl. a. Apk 6,11.

12 Deren klassische Formulierung liegt bei Platon vor: Phaidon 70a. Zur Geschichte des philosophischen Seelenbegriffs s. meine Ausführungen in Art. Seele, II. Philosophisch und

ohne weiteres mit vielen neutestamentlichen Zeugnissen in Verbindung bringen.¹³ Das Ergebnis war die Verschmelzungsthese, die in der christlichen Kirche zur Jahrhunderte lang vorherrschenden Vorstellung werden sollte. Sie besagt: Im Tod stirbt der irdische Mensch. Seine unsterbliche Seele entweicht und zurück bleibt der tote Leib, der ohne Verbindung zur Seele einen anderen Grundcharakter als der lebendige Leib aufweist. Die entwichene Geistseele wird von Gott bis zur Auferstehung der Toten zum jüngsten Gericht aufbewahrt. Dabei wird angenommen, dass die Seele auch in diesem Zwischenzustand ihren irdisch begonnenen Bildungs- und Läuterungsprozess fortsetzen wird, allerdings nun unter veränderten, nämlich gänzlich passiven Bedingungen. Bei der allgemeinen Auferstehung der Toten wird der Seele zu ihrer Vollendung dann ein neuer geistlicher Leib zuteil. In diesem Punkt unterscheidet sich die christliche Vorstellung eklatant von der platonischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele.

Auch die reformatorische Theologie hat in Bezug auf die Verschmelzungsthese keine grundsätzlich andere Auffassung vertreten. Nach Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben¹⁴ wird der Tod als Tor zum ewigen Leben, als dunkler Geburtskanal zu einem neuen Leben bei Gott verstanden. Luthers Sermon reiht sich darin in die lange Tradition einer *ars moriendi* ein, die das Sterben selbst als eine entscheidende Phase des christlichen Lebens begreift. Für den Sterbenden besteht die Aufgabe darin, den Tod anzunehmen und die Todesangst als Wirkung des Teufels im Blick auf Christus zu überwinden. Der Tod stellt den Menschen individuell vor Gott. Der Einzelne ist in seinem Sterben unvertretbar auf sich gestellt. Das Sterben ist seine letzte, aber auch entscheidende Bewährungsprobe, die sich freilich nicht ohne Berücksichtigung des davorliegenden Lebens vollzieht. Wichtig ist daher die Seelsorge in der Phase des Sterbens und im Moment des

religionsphilosophisch, in: RGG⁴ 7 (2004), 1098f.

13 Wie sie etwa in 1. Thess 5,23; 2. Kor 5,1-4; Lk 23,43.46; Joh. 3,36; 4,14; 6,54 vorliegen. Zum biblischen Befund in Bezug auf die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele vgl. auch Bernd Janowski/Kathrin Liess, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit. Psalm 73 und die Frage nach dem „ewigen Leben“, in: Alles in Allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, hg. v. Ruth Heß und Martin Leiner, Neukirchen-Vluyn 2005, 69-92; Ernst Haag, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: Wilhelm Breuning (Hg.), Seele. Problembezug christlicher Eschatologie, Freiburg/Basel/Wien 1986, 31-93.

14 WA 2,685-697.

Todes.¹⁵ In der kirchlichen Praxis hatten sich hierfür zahlreiche Formen der sakramentalen bzw. rituellen Begleitung ausgebildet, wobei insbesondere an die Gabe der eucharistischen Wegzehrung und Krankensalbung zu denken ist.¹⁶ Bis zum letzten Augenblick besteht für den Menschen die Möglichkeit zur Buße, d.h. die Möglichkeit, sich in wahrhafter Reue des Herzens zu Gott zu bekennen. Dementsprechend findet nach römisch-katholischer Lehre auch sogleich nach dem Tod ein erstes individuelles Gerichtsgeschehen statt, in dem über das Geschick der Seele für die Zeit des Zwischenzustandes bis zum Letzten Endgericht entschieden wird.¹⁷

Diese Jahrhunderte lang im Kirchenglauben dominierende Verschmelzung der christlichen Auferstehungshoffnung mit der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele wurde in der Neuzeit nun jedoch grundlegend in Zweifel gezogen. Im Zuge der Destruktion der klassischen Metaphysik wurde der traditionelle Seelenbegriff mit seinen Kategorien – Immaterialität, Inkorrumpibilität, Personalität, Spiritualität und Immortalität – theoretisch problematisch gesetzt.¹⁸ Die bis heute wirksame Folge davon ist, dass die Fragen, ob bzw. wie die Seele erstens der Grund von Lebendigkeit sein kann, sowie, ob bzw. wie sie zweitens in Wechselwirkung mit der physischen Körperwelt tritt, zur wissenschaftlichen Bearbeitung an die empirische Psychologie übergeben worden ist. Seitdem scheint der Seelenbegriff mehr oder weniger ganz von den Ergebnissen der empirischen Physiologie, Psychologie und neuerdings auch der Neurobiologie abzuhängen. Mit der

15 Vgl. dazu Martin Luther, Ob man vor dem Sterben fliehen möge, WA 23,340-342.

16 Vgl. dazu auch: Katechismus der katholischen Kirche, Übers. im Auftrag der Dt. Bischofskonferenz, Bonn 2005, 117f. (313.-320.).

17 Diese Lehre wird im Katechismus der katholischen Kirche, 83 so formuliert: „207. Das ewige Leben ist das Leben, das gleich nach dem Tod beginnt. Es wird kein Ende haben. Ein besonderes Gericht durch Christus, den Richter der Lebenden und der Toten, wird für jeden Menschen dem ewigen Leben vorangehen, und durch das Letzte Gericht wird es bestätigt werden.

Was ist das besondere Gericht? Es ist das Gericht der unmittelbaren Vergeltung, die jeder gleich nach seinem Tod in seiner unsterblichen Seele entsprechend seinem Glauben und seinen Werken von Gott erhält. Diese Vergeltung besteht im Eintreten in die Seligkeit des Himmels, unmittelbar oder nach einer entsprechenden Läuterung, oder im Eintreten in die ewige Verdammnis der Hölle.“

18 Dazu ausführlicher Kirsten Huxel, Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey, Tübingen 2004, Kap. I-II, bes. 20; 32f.; 89-94.

Problematisierung des metaphysischen Seelenbegriffs geht dann zugleich auch die theologische Problematisierung des Seelenbegriffs als Voraussetzung der Unsterblichkeitsvorstellung einher.

Evangelischerseits hat dies zur sogenannten Ganztodthese geführt: Da seit der Aufklärung die christliche Vorstellung von der leibhaften Auferstehung als supranaturalistische Vorstellung ins Kreuzfeuer der Kritik geraten war, sah sich ein Teil der Theologie hier veranlasst, die Verschmelzungsthese preiszugeben. Die Rechtfertigung der christlichen Auferstehungshoffnung schien sich nur vermittels einer betonten Distanzierung von der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele halten zu lassen. Es ist eine in der evangelischen Dogmatik inzwischen vorherrschende These, dass die platonisch-neuplatonische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele mit der biblischen Auferstehungshoffnung unvereinbar sei, weil beiden Vorstellungen eine radikal verschiedene Personontologie zugrunde liege.¹⁹ Im Unterschied zu dem dualistischen Leib-Seele-Verständnis platonischer Prägung sei die Vorstellung von der Auferstehung vom biblischen Verständnis der Einheit von Seele und Leib geprägt. Die in der kirchlichen Tradition über Jahrhunderte lang vollzogene Verknüpfung beider Vorstellungen wird daher von vielen evangelische Theologen des 20. Jahrhunderts (Karl Barth²⁰, Paul Althaus²¹, Emil Brunner²², Eberhard Jüngel²³, Jürgen Moltmann²⁴) als grundsätzlich problematisch beurteilt. Die von ihnen statt dessen vertretene Position der „Ganztodthese“ besagt: Im Tod kommt es nicht zu einer Trennung von Seele und Leib in der Weise, dass allein der Leib sterblich, die Seele aber unsterblich wäre. Vielmehr stirbt auch die Seele des Menschen

19 Zur Problemgeschichte: Gisbert Greshake, Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht, in: ders./Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg/Basel/Wien 41982, 82-130; Christian Herrmann, Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie, Göttingen 1997.

20 Karl Barth, die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15, Zürich 1926; ders., Die Kirchliche Dogmatik III/2, Zürich 1948, 428; 760; 770.

21 Paul Althaus, Die letzten Dingen. Entwurf einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 1922, bes. 83-230; ders., Art. Auferstehung VI., in: RGG³ 1 (1956), 696-698.

22 Emil Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953, Kap. 15.

23 Eberhard Jüngel, Tod, Stuttgart 1971, bes. 151; 153f.; 160-164.

24 Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, bes. II. § 2 und § 4.

zusammen mit dem Leib. Die ganze Person als Leib und Seele stirbt und wird auch als ganze dereinst auferstehen. Die Identität der Person über den Tod hinaus wird nicht durch die Kontinuität eines substantiellen bzw. transzendentalen Subjektkerns, sondern allein durch Gott selbst verbürgt. Die ganzheitliche Vernichtung²⁵, die der Tod für die Person bedeutet, wird erst durch die Auferweckung als göttliche Neuschöpfung wieder aufgehoben. Die Lösung der christlichen Auferstehungshoffnung von der Unsterblichkeitsvorstellung wird in dieser Hinsicht als konsequente Entfaltung der reformatorischen Sicht vom bedingungslosen Gnadenhandeln Gottes und ihrer radikalen Kritik der sittlichen Selbstmächtigkeit des Menschen verstanden.

Es ist nun eine bemerkenswerte Tatsache, dass die römisch-katholische Theologie demgegenüber den Glaubenssatz von der Unsterblichkeit der Seele nicht preisgegeben hat. In der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Kritik zeichnen sich hier allerdings zwei unterschiedliche Interpretationslinien ab: Der eine Teil der katholischen Theologie, allen voran Joseph Ratzinger²⁶, sucht die im V. Laterankonzil²⁷ dogmatisch definierte und im Lehrschreiben²⁸ der römischen Glaubenskongregation von 1979 neuerlich bekräftigte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gegen den Dualismusvorwurf zu sichern und entfaltet die Wahrheitsmomente der klassischen Position. Diese wird im Katechismus der katholischen Kirche²⁹ wie folgt zusammengefasst: „Durch den Tod wird die Seele vom Leib getrennt. Der Leib fällt der Verwesung anheim. Die Seele, die unsterblich ist, geht dem Gericht Gottes entgegen und wartet darauf, wieder mit dem Leib vereint zu werden, der bei der Wiederkunft des Herrn verwandelt auferstehen wird.“

Der andere Teil der neueren Entwürfe versucht der neuzeitlichen Kritik im Anschluss an Überlegungen Karl Rahners durch die These von der „Auf-

25 Zum Verständnis des Todes als Übergang ins Nichtsein des Menschen: Heinrich Ott, Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses, Zollikon 1958, § 5, 45-58.

26 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Johann Auer/Joseph Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik, Bd. IX), Regensburg 1990.

27 Denz. 1440.

28 Ecclesia Catholica/Congregatio pro Doctrina Fidei, Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie: 17. Mai 1979, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

29 Katechismus der katholischen Kirche, 82f.

erstehung im Tod“³⁰ zu begegnen.³¹ In dieser Neuinterpretation wird das Interpretament der Unsterblichkeitsvorstellung weitgehend verzichtbar, ohne jedoch dezidiert aufgegeben werden zu müssen. Im Rekurs auf zeitlogische Überlegungen wird hier folgende Position vertreten: Insofern der Mensch mit dem Tod in die ewige Zeit Gottes hinübergeht und sich die Ewigkeit zu jedem Moment der irdischen Zeit gleichzeitig verhält³², kann das Geschehen der Auferstehung mit dem Ereignis des Todes jedes Einzelnen koinzidieren. Da die biblischen Zeugnisse jedoch eher das zeitliche Auseinandertreten stützen, ist man zur Rechtfertigung dieser Sicht auf wenige Belegstellen angewiesen, von denen Lk 23,43 die wichtigste ist.³³

Damit hat sich im Durchgang der christlichen Tradition ein bemerkenswerter Befund ergeben: In der Ausarbeitung ihres Todesverständnisses haben evangelische und katholische Theologie in neuerer Zeit signifikant unterschiedliche Lösungswege eingeschlagen.³⁴

2. Welche theologischen Folgerungen lassen sich vor diesem Hintergrund in Bezug auf das Hirntodkriterium ziehen?

Hierzu seien in aller gebotenen Kürze neun Thesen angeführt:

2.1 Aus theologischer Sicht kann das Hirntodkriterium nicht schon aus pragmatischen Gesichtspunkt akzeptabel erscheinen, sondern muss sich unabhängig von Aspekten der Nützlichkeit im Zusammenhang mit der

30 So schon Karl Barth, KD II,1, Zürich 1940, 698ff.; KD III,2, Zürich 1948, 524ff.; 714ff.

31 So Gisbert Greshake/Jakob Kremer, *Resurrection mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986; Josef Pfammater/Eduard Christen (Hg.), *Hoffnung über den Tod hinaus*. Antworten auf Fragen der Eschatologie, Zürich 1990.

32 Vgl. Karl Barth, *Der Römerbrief 1922*, Zürich 1940, 298; 481; ders., KD II,1, 698ff.; KD III,2, 524ff.; 714ff.

33 Vgl. auch Phil 1,23 und das Bildwort vom verstorbenen Lazarus, der in Abrahams Schoß getragen wird: Lk 16,22. Zum lukanischen Konzept der leibhaften Auferstehung s. Hans-Joachim Eckstein, *Bodily Resurrection in Luke*, in: Ted Peters/Robert John Russell/Michael Welker (Hg.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids/Cambridge 2002, 115-123.

34 Wie mit diesem Problem umzugehen ist, habe ich darzulegen versucht in: *Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive*, in: NZSTH 48 (2006), 341-366.

Praxis der Organtransplantation allein aus sich selbst heraus rechtfertigen lassen.

Aus diesem Grund soll die Frage der möglichen Konsequenzen einer Zustimmung oder Ablehnung des Hirntodkriteriums für die Praxis der Organtransplantation hier weitgehend ausgeklammert bleiben. Diese Frage muss nicht zuletzt auch aufgrund ihrer Komplexität eine gesonderte ethische Behandlung erfahren. Für eine theologische Beurteilung des Hirntodkriteriums können nicht praktische Verwertungsinteressen leitend sein, selbst wenn diese sich als ethisch geboten herausstellen sollten. Das Kriterium muss sich vielmehr aus dem christlichen Menschenbild selbst rechtfertigen lassen.

2.2 Der Sterbeprozess wird aus christlicher Sicht als eine soteriologisch bedeutsame Lebensphase betrachtet.

Nach christlichem Verständnis gehören sowohl der Prozess des Sterbens als auch der Tod selbst zu den existentiell bedeutsamsten Stationen der menschlichen Gottesbeziehung.³⁵ Dementsprechend wurde der seelsorgerlichen Begleitung dieser Stationen seitens der Tradition die größte Aufmerksamkeit geschenkt. Das Sterben selbst wird als ein durchaus aktiver Vorgang begriffen, in dem der Mensch individuell vor seinen Schöpfer und Richter tritt. Dabei ist das aktive Moment des Sterbens weniger als ein Handeln zu verstehen, das äußerlich handgreiflich im Sinne eines Todeskampfes wahrnehmbar sein muss, denn als eine geistige Spontaneität, die sich im Innern der Seele vollzieht. Auf diesem Hintergrund erscheint aus christlicher Sicht ein besonderer Schutz und eine besondere Begleitung des Sterbenden aus seelsorgerlichen Gründen geboten. Gemeint ist eine Begleitung, die weit über die Fürsorge für den bei Bewusstsein befindlichen Sterbenden hinausreicht und sich nicht allein auf die medizinische Versorgung seines Leibes beschränkt, sondern die Person in ihrer leibseelischen

35 Dazu auch Klaus-Peter Jörns, Organtransplantation: eine Anfrage an unser Verständnis von Sterben, Tod und Auferstehung. Zugleich eine Kritik der Schrift der Kirchen „Organtransplantationen“, in: Johannes Hoff/Jürgen in der Schmitt (Hg.), Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium, Reinbek bei Hamburg 1994, 350-384, dort 375f.

Ganzheit umfasst. In dieser Hinsicht hat insbesondere die Hospizbewegung in jüngster Zeit wesentlich dazu beigetragen, dass die Bedeutung der Sterbebegleitung einschließlich ihrer spirituellen Dimension wieder verstärkt ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gelangt ist.³⁶

2.3 Aus der Sicht der Ganztodthese muss es Vorbehalte gegenüber allen Maßnahmen geben, die ein dualistisches Verständnis menschlichen Personseins Vorschub leisten.³⁷

Für die vor allem in der neueren evangelischen Theologie vertretene Ganztodthese ist eine Betonung der Einheit von Leib und Seele von grundlegender Bedeutung für das Verständnis menschlicher Personalität. Insbesondere in der Tradition der dialektischen Theologie wird hier überdies jede sittliche Selbstmächtigkeit des Menschen abgewiesen – eine Selbstmächtigkeit, wie man sie etwa auch in der Verfügung über den sterbenden Leib vorliegen sehen könnte. Dass der Hirntoddefinition in dieser Hinsicht eine moderne Neuauflage des alten Leib-Seele-Dualismus zugrunde liegen könnte, darauf hat von philosophischer Seite aus Hans Jonas hingewiesen: „Hinter der vorgeschlagenen Definition mit ihrer offenkundigen pragmatischen Motivierung sehe ich eine seltsame Wiederkehr – die naturalistische Reinkarnation sozusagen – des alten Leib-Seele-Dualismus. Seine neue Gestalt ist der Dualismus von Körper und Gehirn. In einer gewissen Analogie zu dem früheren transnaturalen Dualismus hält er dafür, dass die wahre menschliche Person im Gehirn sitzt (oder dadurch repräsentiert wird), und der übrige Körper dazu nur im Verhältnis des dienstbaren Werkzeugs steht. Wenn daher das Gehirn stirbt, ist es so, wie wenn die Seele entflohen: was bleibt, sind die „sterblichen Überreste“.“³⁸

36 Diese Perspektive ist besonders im Blick in der Stellungnahme von Urte Bejik, Transplantationsmedizin und „Hirntod“. Überlegungen zur körperlichen Identität des Menschen zwischen „Tempel des Heiligen Geistes“ und Ersatzteillager. Referat vor dem „Arbeitskreis Hospiz“ im September 1996, Karlsruhe 1997, bes. 22; 26.

37 Als eine Missachtung der Leiblichkeit des Menschen versteht die Hirntodthese etwa Klaus-Peter Jörns, Gibt es ein Recht auf Organtransplantation?, Göttingen 1993, 20.

38 Hans Jonas, Technik, Medizin, Ethik, Frankfurt a.M. 1985, 234. Zu dessen Position auch: ders., Brief an Hans-Burkhard Wuermeling, in: Hoff/Schmitt, Wann ist der Mensch tot?, 21-27; ders., Brief an den Herausgeber, ebd. 17.

2.4 Die klassische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele geht demgegenüber von einer Trennung der Seele vom Leib im Zeitpunkt des Todes aus. Diese Position rechnet somit mit einer Unterschiedenheit des Schicksals, das sterblicher Leib und unsterbliche Seele zum Zeitpunkt des Todes nehmen. Aus der Sicht dieser Vorstellung könnte tendenziell eine größere Bereitschaft vorliegen, den von der Seele zurückgelassenen Leib zur Organspende freizugeben. Doch auch hier besteht zuvor das Bedürfnis, über den genauen Zeitpunkt des Verlassens der Seele Sicherheit zu erlangen.

Eine genaue Feststellung diesbezüglich ließe sich jedoch nur von zwei Perspektiven aus mit Sicherheit gewinnen: Erstens aus der Perspektive der Seele selbst. Die Einnahme dieser Perspektive ist zwar ontologisch möglich, epistemologisch aber nicht verwertbar. Zweitens aus der Perspektive eines objektiven Beobachters, der den Austritt der Seele bezeugen könnte. Die Einnahme dieser Perspektive ist zwar ontologisch ebenfalls möglich, aber erneut epistemologisch nicht verwertbar, insofern auch der Beobachter der jenseitigen Welt angehören müsste. Die verschiedenen Testverfahren zur Feststellung des Hirntodes, so sicher und effektiv sie auch immer sein mögen, entsprechen in keiner Weise einer solchen Beobachtung. Sie stellen lediglich das Vorhandensein von körperlichen Bedingungen fest, die empirisch als relevante Kriterien interpretiert werden. Was sich beobachten lässt, sind immer nur die körperlichen Bedingungen des Todeseintritts, die seelische Dimension selbst hingegen muss der Beobachtung notwendigerweise unzugänglich bleiben. Auch eine bestimmte Form empathischer Fremdwahrnehmung, die im Leben ansonsten greift, fällt in diesem Falle aus, weil hier kein Erfahrungsvorschub Außenstehender geltend gemacht werden kann. Der Sterbende ist allen Lebenden in seiner Erfahrung des Sterbens immer schon voraus.

2.5 Aus der Sicht des christlichen Menschenbildes ist die Seele nicht mit dem Gehirn zu identifizieren. Das aber hat zur Folge, dass ein Erlöschen der Gehirnfunktionen keineswegs notwendig als Ende des seelischen Lebens selbst interpretiert werden muss.

Nur wenig Streit scheint es darüber zu geben, dass das seelische Leben der Person nicht einfach mit ihrem Bewusstsein gleichzusetzen ist. Auch der

dauerhafte Verlust des Bewusstseins kann daher nicht als Todeskriterium fungieren. Dies wird in der Ganzhirntodthese gegenüber der Teilhirntodthese auch zu Recht festgehalten. Seitens eines theologischen Seeleverständnisses ist darüber hinaus aber nun noch ein weiterer Gesichtspunkt geltend zu machen: Die Seele ist zwar im Sinne der leibseelischen Einheit und Ganzheit an den irdischen Leib gebunden. Sie lässt sich aber dennoch nicht körperlich lokalisieren und auf physische Prozesse reduzieren. Sie ist weder mit bestimmten vegetativen noch mit neuronalen Prozessen zu identifizieren. In all dem handelt es sich vielmehr jeweils stets um die leiblichen Konditionen der Seele, die für ihre irdische Existenz freilich unverzichtbar sind.³⁹ Man wird die alte Vorstellung vom leiblichen Ort der Seele im Herzen mittlerweile als einen überholten Mythos ansehen und dieser Identifizierung lediglich einen bildhaft-poetischen Sinn zugestehen. Dementsprechend wird es aber nun auch darum gehen, den modernen Mythos aufzudecken, der die Seele im Gehirn einwohnen lässt. Genauso wenig wie die Seele im Herzen wohnt, ist sie im „Hirnkasten“ aufzufinden. Die Seele befindet sich nicht räumlich dort, weil die seelisch-geistige Dimension überhaupt nicht räumlich ist. Damit soll freilich keineswegs bestritten werden, dass sich die Seele bzw. der Geist durch räumlich lokalisierbare körperliche Prozesse beeinflussen lassen.⁴⁰

2.6 Die Bestreitung der Identität von Seele und Gehirn bzw. Geist und Gehirn schließt ein, dass das Erlöschen der Gehirnfunktionen weder notwendig dem Ende der ganzheitlichen Integration noch der leiblichen Einheit des menschlichen Lebens entsprechen muss.

39 Wie sich die genaue Wechselwirkung zwischen Leib und Seele vollzieht, stellt ein weiterhin ungelöstes Problem der Personologie dar. Zu den verschiedenen Spielarten des Materialismus, Idealismus, Interaktionismus, Parallelismus, Occasionalismus und Harmonismus vgl. meinen Art. Leib und Seele, VI. Ethisch, in: RGG⁴ 5 (2002), 229-230.

40 Das gilt schon für den einfachen Vorgang: Eine Verletzung eines Körperteils fügt dem Leib Schmerzen zu, die immer auch eine seelische Dimension besitzen. Die gezielte Heilung eines Körperteils erlöst den Leib vom Schmerz und besitzt wiederum eine seelische Dimension. Die gezielte Manipulation zerebraler Strukturen ist in diesem Sinne systematisch gesehen zunächst nichts anderes: Auch hier wird eine leibliche Veränderung vorgenommen, die nur weniger sichtbar ist. Ihre Auswirkung kann entweder destruktiv oder heilend wirken. Weil die Veränderungen häufig bewusstseinsverändernde Auswirkungen haben, wird die Annahme verstärkt, dass Gehirnprozesse selbst seelische Prozesse seien. Sie sind jedoch durch diese nur wesentlich mit bedingt.

Ein solcher Zusammenhang ist sowohl von medizinischer⁴¹ als auch von theologischer Seite immer wieder behauptet worden. So versucht etwa Kreß⁴² den Dualismusvorwurf seitens Hans Jonas dadurch zu entkräften, dass er den Hirntod mit dem Ende der leiblichen Existenz selbst identifiziert. Von einem Leib könne beim Hirntoten nicht mehr gesprochen werden, weil für diesen sein Leib kein wahrnehmbarer, erlebbarer Leib mehr sei. Gegen diese Position ist geltend zu machen: Das Gehirn ist zwar die unbestrittene körperliche Bedingung der leibseelischen Integration. Es leistet diese Integration jedoch nicht im transzendentalen Sinne. Von einem Leib muss auch beim hirntoten Menschen weiterhin gesprochen werden, selbst wenn dieser sich nicht mehr in einer lebendigen Existenzform befinden sollte. Wer oder was das Personsein letztlich gewährt und die personale Integrität konstituiert, ist nicht empirisch bestimmbar, sondern ist eine Frage von religiöser bzw. metaphysischer Dignität.⁴³

2.7 Aus all dem folgt, dass der Gehirntod keineswegs mit Sicherheit mit dem Tod des Menschen identifiziert werden muss.⁴⁴

Es soll keineswegs bestritten werden, dass das Gehirn physiologisch ein wichtiges Zentrum der leibhaften Verfassung des Menschen ist. Dennoch hat die von dem Gehirnforscher Gerhard Roth geäußerte Kritik am Hirntodkriterium mit dem Hinweis auf die Überschätzung des Gehirns seine Berechtigung, insofern das Gehirn letztlich in der Tat nur ein Organ unter anderen ist.⁴⁵ Der Hirntod markiert zum gegenwärtigen Stand des Wissens zwar den sicheren „point of no return“, er ist deshalb aber keinesfalls ebenso sicher mit dem Zeitpunkt des Todes selbst zu identifizieren.⁴⁶

41 Deutsches Ärzteblatt 79/1982, 45, 50; 90/1993, B 2177f.

42 Kreß, Medizinische Ethik, 143f.; 147.

43 So auch Birnbacher, Fünf Bedingungen für ein akzeptables Todeskriterium, 53f.

44 Dass dieses Fazit nicht notwendig mit einer generellen Absage an die Möglichkeit der Organspende verbunden sein muss, versucht Ralf Stoecker zu zeigen: Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation, Freiburg/München 1999.

45 Gerhard Roth, Ist der Hirntod gleichbedeutend mit dem Gesamttod des Menschen?, in: Hirntod als Todeskriterium, hg. v. Hans-Jürgen Firnkorn, Stuttgart 2000, 11-19.

46 Gegen Dabrock, Art. Transplantationsmedizin, 1616.

2.8 Wenn sich das Hirntodkriterium damit aber als sicheres Kriterium des Todes wissenschaftlich nicht belegen lässt, dann kann auch das lebensweltlich-phänomenale Argument nicht einfach von der Hand gewiesen werden.

Gerade wenn der Tod möglichst objektiv im Sinne von intersubjektiv definiert werden soll, kann auch der phänomenale Eindruck der Lebendigkeit, den hirntote Menschen bei den sie Pflegenden oder ihren Angehörigen immer wieder hervorrufen, nicht als bloß subjektivistisch abgetan werden.⁴⁷ Dieses lebensweltlich-phänomenale Argument ist vor allem von Seiten einer Ethik der Krankenpflege geltend gemacht worden⁴⁸. Das Argument zeigt sich hier in der Regel verbunden mit einer scharfen Kritik am Hirntodkriterium und an seiner Anwendung in der klinischen Praxis.

2.9 Eine gewisse Problematik des Gehirntodkriteriums dürfte aus theologischer Sicht auch in der möglichen Analogisierung des Kriteriums zur Feststellung von Lebensende und Lebensbeginn bestehen.

Wenn das Lebensende mit dem Ausfall wesentlicher Gehirnfunktionen identifiziert wird, liegt es in der Konsequenz der Sache, ein entsprechendes Kriterium auch für den Lebensbeginn anzunehmen, also wie etwa Hans-Martin Sass den Beginn des Lebens mit dem Beginn der Ausbildung embryonaler Hirnfunktionen zu terminieren.⁴⁹ In Bezug auf den Lebensanfang ist deutlich, dass es sich bei der Terminsetzung um eine definitorische Zuschreibung handelt, die nicht begründet werden kann und somit letztlich willkürlich bleibt. Hier ist von theologischer Seite geltend zu machen, dass die Achtung der unverfügbaren Würde des Menschen einschließt, dass sein Personsein zwar anerkannt werden kann, aber sich nicht selbst dieser sozialen Anerkennung im Sinne einer Zuschreibung durch relevante Andere

47 Gegen Birnbacher, Fünf Bedingungen für ein akzeptables Todeskriterium, 61f.; 67.

48 Joachim Conrad/Maria Feuerhack, Hirntod, Organtransplantation und Pflege, a.a.O.; Gabriele Meyer, „Der andere Tod“. Die Kontroverse um den Hirntod, Frankfurt a.M. 1998, 81-90, 94; Anja Lieser/Ulrike Schleich, Am Ende menschlichen Lebens. Hirntod, eine kritisch-ethische Betrachtung. Sterben und Tod, Interviews mit Krankenpflegeschülerinnen, Stuttgart/New York 1998.

49 Womit über die Schutzwürdigkeit des Embryos freilich noch nichts ausgesagt ist. Möglich wäre es, den Schutz davor trotzdem zu begründen mit dem Potentialitätsargument.

verdankt. In diesem Sinne ist das Lebensende wohl kaum leichter als der Lebensbeginn zu definieren. Je weiter ein Mensch im Sterben voranschreitet und dem Tode nahekommmt, desto anfälliger scheint er zu werden für Geringschätzungen seiner Würde.⁵⁰ Diese zu achten würde jedoch fordern, dass seine Person jederzeit als Zweck an sich selbst, niemals aber bloß als Mittel⁵¹ behandelt werden darf.

50 Vgl. dazu Ralf Stoecker, Die Hirntod-Debatte aus philosophischer Sicht, in: Hirntod und Organspende, hg. v. Alberto Bondolfi u.a., Basel 2003, 49-69, dort 67.

51 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785, 430f.